MThZ 77 (2026) 488–503

Objektivität als Tugend?

Eine Suchbewegung

von Thomas Schärtl

Der Beitrag entwickelt eine tugendepistemologisch inspirierte Konzeption von Objektivität im Anschluss an Sandra Hardings Idee der »starken Objektivität«, in der epistemische Gerechtigkeit eine zentrale Rolle spielt. Zugleich werden unterschiedliche Wissenskulturen unter Rückgriff auf die Begriffe »Multinaturalismus« und »Perspektivismus« analysiert, um das Konzept der Objektivität von der Annahme eines absoluten Standpunkts zu entkoppeln.

Stil- und Methodendebatten können lähmen und Erosionen auslösen; mitunter aber verwandeln sie ein Paradigma oder bereichern es durch Dialog. Die sogenannte ‚Analytische Theologie' geriet in den Verdacht, einer konservativen Metaphysik (Stichwort: Essentialismus) den Steigbügel zu halten und einem uneinlösbaren, neutralitätsfixierten Ideal von »Wissenschaftlichkeit« zu huldigen. Umgekehrt hat die theologische Aneignung ‚postmodernen' und ‚kontinentalen' Denkens – Etiketten, deren taxonomische Leistung wohl längst nachgelassen hat – eine Frage aufgeworfen, die das Herz wissenschaftlicher Diskursform berührt: die Rolle und die inhaltliche Bestimmung von *Objektivität*. In eben diesem Spannungsfeld hat Michael Schüßler[1] in seinem Beitrag, ausgehend u. a. von Donna Haraway, den Begriff des »situierten Wissens« eingehend entfaltet und daraus eine Programmatik für die Theologie entwickelt, die den Begriff der Objektivität nicht fallen lässt, aber *praxeologisch* interpretiert. Lässt sich dieser Vorschlag in ein Konzept integrieren, das – zugegebenermaßen auf etwas altmodische Weise – an der *theoriebildenden* Aufgabe der Theologie festhalten möchte?

Die Leitidee der Objektivität sieht sich zunächst einem Einwand ausgesetzt, der sich auf folgende These verdichten lässt: Wer trotz der Einsicht in die Situiertheit allen Wissens weiterhin Objektivität im klassischen Verständnis reklamiere, halte an einem schlechterdings unerreichbaren Ideal epistemischer Neutralität fest. Damit verbleibe er im Horizont eines reduktionistischen Szientismus und möglicherweise auch eines naiven Realismus und verfehlte zugleich die epistemische Produktivität wie den Eigenwert pluraler Erkenntnisperspektiven. Eine solche Position berufe sich überdies auf ein Wissenschaftsideal, das, historisch betrachtet, erst seit dem 19. Jahrhundert prägend für die westliche Wissenschaftskultur geworden ist[2]:

> „Scientific objectivity has a history. Objectivity has not always defined science. Nor is objectivity the same as truth or certainty, and it is younger than both. Objectivity preserves the artifact or variation that would have been erased in the name of truth; it scruples to filter out the noise

[1] Vgl. *Michael Schüßler*, Theologie als situiertes Wissen. Zur Praxistheorie christlicher Glaubenstradition als Gerechtigkeit, in: MThZ 77 (2026) 470–487.

[2] Vgl. *Lorraine Daston; Peter Galison*, Objectivity, New York 2010, 19–34; die Autorin und der Autor illustrieren diesen Umstand am Aufkommen von Atlanten, Taxonomien und Enzyklopädien.

> that undermines certainty. To be objective is to aspire to knowledge that bears no trace of the knower – knowledge unmarked by prejudice or skill, fantasy or judgment, wishing or striving. Objectivity is blind sight, seeing without inference, interpretation, or intelligence."[3]

Spiegelbildlich lässt sich die Infragestellung des Objektivitätsideals als Konzession an den Relativismus lesen, also an eine Position, die auf den ersten Blick sowohl den Wahrheitsanspruch von Erkenntnis als auch die Verbindlichkeit transkultureller Normativitäten zu gefährden scheint. Die Aufgabe besteht folglich darin, das legitime Anliegen der Einsicht in die Situiertheit des Wissens so zu entfalten, dass normative Orientierung nicht aufgegeben werden muss. Dass bestimmte Varianten relativistischen Denkens keineswegs notwendig in einen epistemischen oder theologischen Wahrheitsskeptizismus führen, soll im dritten Abschnitt näher erläutert werden. Eine *aretologische* Bestimmung von Objektivität könnte einen begrifflichen Rahmen bereitstellen, innerhalb dessen sich diese Anliegen miteinander vermitteln lassen.

1. Wissenschaftliche Objektivität und wissenschaftliches Wissen

Margit Wasmaier-Sailer hatte, um widerstreitende Lager in der Theologie auf dem Debattenfeld divergierender Stil- und Methoden-Leitlinien zu befrieden, eine Adaption der Tugendepistemologie vorgeschlagen.[4] Dieser erkenntnistheoretische Ansatz eignet sich durchaus, wenn es darum geht, die systemische Unterdrückung bestimmter Erkenntnisressourcen oder Erkenntnisorte, bestimmter Standpunkte oder Erfahrungshintergründe aufzudecken und eine Methode zu entwickeln, die das bislang Marginalisierte deutlicher zu Gehör bringt. Unter dem Stichwort der ‚epistemischen Ungerechtigkeit'[5] lässt sich kritisch befragen, welche Exklusionsmechanismen auch in theologisch-wissenschaftlichen Diskursen vorherrschend sein können – wieso bestimmte Erkenntnisquellen ignoriert, wieso bestimmte Stimmen marginalisiert, wieso bestimmte Diskursformen delegitimiert werden. Jede Rezeption der *Virtue Epistemology* muss sich freilich die Frage gefallen lassen, ob dort, wo epistemische Normen und ethische Haltungen eine allzu enge Liaison eingehen, nicht Äquivokationsfallen und unerwünschte Überblendungseffekte drohen. Es empfiehlt sich daher, die feinsinnigen und nicht selten ironischen Einwände von Lorraine Daston und Peter Galison ernst zu nehmen, die in der Ethisierung des Erkenntnisgewinns eher ein Relikt vormoderner Wissenschaftskulturen erblicken. Schließlich wird man einem Chemiker, der eine Gleichung hartnäckig nicht zu entschlüsseln vermag, kaum vorschnell mangelnde epistemische Tugendhaftigkeit attestieren wollen. Mitunter sind es nicht seine epistemischen Laster, die ihm einen Streich spielen, sondern die Wirklichkeit selbst, die sich eigensinnig weigert, den Erwartungen ihrer Beobachter entgegenzukommen:

> „[…] [I]f objectivity and other epistemic virtues were intertwined with the historically conditioned person of the inquirer, shaped by scientific practices that blurred into techniques of the self, moralized epistemology was just what one would expect. Epistemic virtues would turn out

[3] Ebd., 17.
[4] Vgl. *Margit Wasmaier-Sailer*, Theologen mit Konzilsproblem. Analytische Theologie in der Diskussion, in: Herder Korrespondenz 8 (2022) 35–37, hier 35.
[5] Vgl. *Thomas Schärtl*, Gott denken – Gott glauben. Fundamentaltheologische Grund- und Grenzfragen, Regensburg 2024, 229–238 mit Bezugnahme auf *Miranda Fricker*, Epistemic Injustice. Power and Ethics of Knowing, Oxford 2007.

> to be literal, not just metaphorical, virtues. […] Epistemic virtues in science are preached and practiced in order to know the world, not the self. One of the most deeply entrenched narratives about the Scientific Revolution and its impact describes how knower and knowledge came to be pried apart, so that, for example, the alchemist's failure to transmute base metals into gold could no longer be blamed on an impure soul. Key epistemological claims concerning the character of science, which was, in principle, public and accessible to knowers everywhere and always, depend on the schism between knower and knowledge. Of course, certain personal qualifications were still deemed important to the success of the investigation: patience and attentiveness for the observer, manual dexterity for the experimenter, imagination for the theorist, tenacity for all. But these qualities have been seen in most accounts of modern science as matters of competence, not ethics."[6]

Daston und Galison rühren an ein Problem, das freilich schon in der elementarsten Explikation des Wissensbegriffes steckt. Wenn – um hier an Platons Konzeption von Wissen im Dialog *Theaitet* anzuspielen, die als Vorläufer der *Justified True Belief*-Konzeption gilt – Wissen damit zu tun hat, dass eine korrekte Überzeugung mit dem entsprechenden λόγος (einer Rechtfertigung oder Erklärung) verbunden ist,[7] wird von Anfang an ein *normatives* Element in den Wissensbegriff eingetragen. Dabei stellt sich, schablonenartig formuliert, in der Erkenntnistheorie des 20. Jh. der Aspekt der ‚Rechtfertigung' als die am meisten unklare und deutungsbedürftige Teilkennzeichnung des Wissensbegriffes dar. Selbst wenn wir die Analyse dieses Teilaspekts für die vorliegenden Überlegungen überspringen, bleibt die Frage bestehen, worin sich nun wissenschaftliches Wissen – mit seinem Objektivitätsanspruch – von Alltagswissen unterscheiden könne. Die Antwort der Erkenntnistheorie der großen griechischen Klassik[8] lautet, dass echtes (wissenschaftliches) Wissen einen Überschritt ins Denken erfordere, das dann zu den wahren Formen (Ideen), Begriffen (Elementarbegriffen) und Prinzipien bzw. Ursachen vordringt und ein einzelnes Phänomen *als* aus eben solchen Formen, Begriffen, Prinzipien oder Ursachen *konstituiert* im Denken rekonstruieren kann. Gewiss, ein solches Konzept wissenschaftlichen Wissens käme uns *heute* – angesichts der Vielfalt von wissenschaftlichen Zugängen und Methoden – ein wenig hypertroph oder vermutlich rationalistisch verengt vor, sodass eine Explikation der folgenden Form nicht mehr zustimmungsfähig sein dürfte: *Wissenschaftliches Wissen ist wahres Überzeugtsein bzw. Annehmen, dessen Rechtfertigungsprozeduren eine Rückführung auf Ideen, Begriffe, Prinzipien und Ursachen intendieren.*

Bescheidener und den Prozeduren der Vielfalt wissenschaftlicher Verfahren gegenüber angemessener könnte womöglich eine Explikation des Ausdrucks »wissenschaftliches

---

[6] *Daston; Galison*, Objectivity (wie Anm. 2), 38 f.
[7] Vgl. *Platon*, Theaitet 201 c10–d4.
[8] Vgl. *Hikmet Unlu*, Plato and Aristotle on Knowledge, in: Refik Güremen; Mauro Bonazzi; Elisabetta Cattanei (Hrsg.), *Theôria* as Cognition in Plato, Leiden 2026, 98–115, hier 113: „Both Plato and Aristotle argue that we proceed *from* perception *to* thinking. Perception is directed toward sensible particulars, which are in constant flux, and as such it does not yield knowledge, but nevertheless perception is a necessary first step toward knowledge. Knowledge is of the Forms or the essences of things, as a result of which non-human animals – despite their acquaintance with sensible particulars – cannot be said to know anything. Nor can human animals be said to have knowledge either, unless they take the necessary steps to *turn the soul* so as to move beyond the contingencies of sensuous data."

Wissen« in etwa der folgenden Form sein: *Wissenschaftliches Wissen ist wahres*[9] *Überzeugtsein bzw. Annehmen, dessen Rechtfertigungsprozeduren auf anerkannten Kompetenzen, anerkannten (kommunikativen) Praktiken und anerkannten kanonischen Methoden beruhen.* Auch wenn diese Explikation wissenschaftlichen Wissens immer noch in jedem einzelnen Konjunktionsbestandteil angreifbar und vielleicht unzureichend ist, zeigt sie immerhin an, dass unter der Überschrift der »Anerkennung«, der »Praxis« und der »Kanonizität« einer Methodik eine Normativität ins Spiel kommt, der entsprochen werden muss. Die Fallstricke des eben aufgerufenen Begriffs von »wissenschaftlichem Wissen« liegen in seinen strukturkonservativen Implikationen: Wer urteilt über das Maß der Anerkennung; wer ahndet die Verweigerung von Anerkennung? Wer legt den Kanon der Methoden eigentlich fest? Sowohl ein kursorischer Blick in die Wissenschaftsgeschichte als auch ein ehrlicher Blick auf akademische Diskursdominanzen zeigen, dass der eben skizzierte Begriff von wissenschaftlichem Wissen porös bleibt: Neue Einsichten in der Wissenschaft haben sich durchaus auch dank neuer, zunächst als nicht-kanonisch verfemter Methoden Bahn gebrochen; und akademische Anerkennung besitzt bisweilen auch eine (nicht immer gut versteckbare) zweckorientierte, monetarisierbare Matrix. Auch Fördermittelgratifikation ist eine Form von Anerkennung; und in dieser Hinsicht ist auch eine theologische Methodik *politisch* – hier: forschungspolitisch – nicht neutral und bereits *ab ovo* so konstelliert, wie Michael Schüßler dies in seinem Beitrag klar herausgearbeitet hat: eingebettet in eine historische und soziale Situiertheit und von ihr umgeben.[10]

Auch die sogenannte ‚Analytische Theologie' ist immer schon in dieser Weise ‚lokalisiert' und hat eine spezifische, nicht einfach ins Universale abstrahierbare eigene Konstellation zu gewärtigen, die sich gerade durch die im Hintergrund stehende Forschungs- und Förderpolitik zu erkennen gab. Unter der Überschrift *Religion and Science* hofften Drittmittelgeber, eine Art von theologischem Diskurs zu fördern, die in ihrer Denkform, Sprache und Theorieorientiertheit mit den Naturwissenschaften in einen Dialog treten könnte.[11] Man mag solch eine Zielsetzung für überspannt, vermessen, naiv oder vielleicht doch herausfordernd und produktiv halten – aber alle Vertreter/innen dessen, was man einen deutschsprachigen Ableger der ‚Analytischen Theologie' nennen könnte, waren sich ihres spezifischen, eben auch an der Universität (und z. B. nicht in anderen, etwa kirchlichen, Kontexten angesiedelten) *Ortes* im Dialogfeld zwischen Theologie und Naturwissenschaften bewusst und haben dies in ihren methodischen Vorentscheidungen reflektiert.[12]

---

[9] Der in beiden Explikationen vorausgesetzte *Wahrheitsbegriff* ist ebenso zentral wie umstritten. Ob wissenschaftliche Theorien die Wirklichkeit adäquat erfassen, sich durch praktische Bewährung auszeichnen, multiperspektivische Orientierung ermöglichen oder Irritationen des Alltagswissens auflösen helfen, hängt von wissenschaftstheoretischen Grundannahmen ab, die jeweils auch das Verständnis von Wahrheit prägen. Für die folgenden Überlegungen genügt es jedoch, Wahrheit vorläufig als *Wirklichkeitsorientiertheit* unseres Erkenntnisstrebens zu verstehen.

[10] Vgl. *Schüßler*, Theologie als situiertes Wissen (wie Anm. 1), bes. 481–483.

[11] Dass dies zu einer Art Grundpositionierung der analytischen Religionsphilosophie gehörte, deutet Andreas Koritensky an, vgl. *Andreas Koritensky*, Was können intellektuelle Tugenden für die Theologie leisten?, in: MThZ 77 (2026) 504–516, hier 505 f.

[12] Aus diesem Grund vermag ich mich der Einschätzung Michael Schüßlers nicht vorbehaltlos anzuschließen, der – gewiss ohne es *expressis verbis* auszusprechen – insbesondere Benedikt Paul Göcke und mir am Ende doch eine gewisse Ignoranz zu attestieren scheint; vgl. *Schüßler*, Theologie als situiertes Wissen (wie Anm. 1), bes. 483 f. Es sei gestattet, an dieser Stelle kurz an den Ursprung der (im vorliegenden Heft erfreulich produktiv geführten)

Allerdings – und auch dies gehört zur kurzen Geschichte einer ‚Analytischen Theologie' im deutschen Sprachraum dazu – haben zwei kolossale Fehleinschätzungen dazu beigetragen, dass intraparadigmatische Feinjustierungen ausblieben und stattdessen supra-paradigmatische Transformationsprozesse eher zu Verschmelzungen mit anderen theologischen Stilen und Denkformen führten: Die Versuchung, die aus dem spezifischen Ort des Gesprächs zwischen Theologie und Naturwissenschaft stammenden Methoden, Kompetenzen und ‚Kanones' für omni-relevant zu halten, war zu groß. Und die Vorstellung, diese Methoden, Kompetenzen und ‚Kanones' für ubiquitär anerkennbar und anerkannt zu halten, stellte schlicht und ergreifend eine gravierende Unterschätzung der eigenen unabstreifbaren Verortetheit dar, die viel expliziter hätte reflektiert, erläutert und in maßvoller Selbstbeschränkung unterbreitet werden müssen.

2. Geschundene und verklärte Körper des Wissens

Kehren wir von hier aus noch einmal zu einem Begriff wissenschaftlichen Wissens zurück, der wohl auch nach Modifikationsversuchen der folgenden Art seine Porosität nicht verlieren wird, wiewohl das Wissen um die Porosität selbst bereits einen Vorteil beinhalten könnte: *Wissenschaftliches Wissen ist wahres, [d. h. wirklichkeitsorientiertes] Überzeugtsein bzw. Annehmen, dessen Rechtfertigungsprozeduren auf anerkannten bzw. in Hinsicht auf die Anerkennungsstandards kritisch reflektierbaren Kompetenzen, anerkannten bzw. in Hinsicht auf die Anerkennungsstandards kritisch reflektierbaren (kommunikativen) Praktiken und anerkannten bzw. in Hinsicht auf die Anerkennungsstandards kritisch reflektierbaren kanonischen Methoden beruhen.* Objektivität als Ziel und Haltung könnten wir – wie es zunächst scheint – unter die Konkretisierungen dieser Kompetenzen oder Praktiken (zumindest im Blick auf Typen von Kompetenzen und Praktiken) aufnehmen. Eine ‚tugend-

---

Debatte zu erinnern: an den Vorwurf nämlich, die metaphysikfreundliche Gesinnung bestimmter Vertreter*innen der ‚Analytischen Theologie' leiste einer neokonservativen, rechtsgerichteten Politik und Kirchenpolitik Vorschub – als führe der Weg von der Substanzontologie gleichsam ohne Umweg in die verwinkelten Machthierarchien des Vatikans oder in rechtsextremistische parteipolitische Hinterzimmer. Benedikt Göcke und ich haben uns gegen diesen Vorwurf verwahrt; zugleich habe ich selbst darauf hingewiesen, dass die Aneignung bestimmter Metaphysiken (der Plural ist gewollt und wichtig, weil es ‚die' Metaphysik aus unserer Sicht so nicht gibt) – etwa neoaristotelischer Provenienz – selbstverständlich ethische und politische Konsequenzen zeitigt, beispielsweise in Gestalt der Unterscheidung zwischen »lebendigen« und »nicht-lebendigen« Entitäten. Vgl. *Thomas Schärtl*, Theologie und analytische Metaphysik. Verhältnisbestimmungen, Unterstellungen, Bezugnahmen, in: MThZ 73 (2022) 339–361, bes. 352–355. Der »Neue Materialismus« – und namentlich Karen Barad, die Schüßler als Gewährsfrau anführt – stößt indes in Richtungen vor, welche die soeben skizzierte Unterscheidung gerade einebnen möchten, insofern materielle Vorkommnisse als vielfach verwobene, miteinander vernetzte Ansammlungen materieller ‚Agenten' gelten. Für diese Auffassung gibt es zweifellos gute Gründe; diskutiert werden darf sie gleichwohl. Wer hingegen an der (getrost traditionell zu nennenden) Unterscheidung zwischen »lebendig und (im phänomenologischen Sinne) verkörpert« einerseits und »nicht-lebendig und materiell« andererseits festhält, trifft eine – so steht zu hoffen – begründete Entscheidung und ist mithin nicht schlichtweg ignorant, sondern allenfalls unzeitgemäß. Vgl. *Schärtl*, Anthropologie à Dieu? Nizäa und seine Inspiration für den Umgang mit Herausforderungen für die christliche Erzählung vom Menschen, in: MThZ 76 (2025) 465–486, bes. 471–474. Ich selbst bin in meiner theologischen Auseinandersetzung mit Künstlicher Intelligenz – und in einem durchaus ernst gemeinten Plädoyer für eine Roboter-Theologie – faktisch eher Barads Überlegungen gefolgt, freilich nicht ohne im Modus der Nostalgie einzugestehen, dass ich mir die alte Unterscheidung zwischen »lebendig« und »nicht-lebendig« als Orientierungshilfe angesichts der neuen Herausforderungen durchaus manchmal zurückwünschte.

epistemologische' Fassung dieser Zuordnung stellt dabei eine durchaus sinnvolle Möglichkeit dar. Gleichzeitig müssen wir uns mit Daston und Galison im Klaren sein, dass es auch in diesem zweiten, weniger ins Hyperrationalistische drängenden Begriff des wissenschaftlichen Wissens eine enorme Überhöhungsgefahr zu bestaunen gibt. Auch hier hilft eine gewisse Ironie, um sie zu entdecken:

> „Much of epistemology seems to be parasitic upon religious impulses to discipline and sacrifice, just as much of metaphysics seems to be parasitic upon theology. But even if religious overtones are absent or dismissed […], there remains a core of ethical imperative in the literature on how to do science and become a scientist. The mastery of scientific practices is inevitably linked to self-mastery, the assiduous cultivation of a certain kind of self. And where the self is enlisted as both sculptor and sculpture, ethos enters willy-nilly."[13]

Wenn wir also versuchen wollten, einen für die Wissenschaft – und damit möglicherweise auch für die Theologie als Wissenschaft – leitenden Begriff von Objektivität in die eben gestreifte Konzeption von wissenschaftlichem Wissen zu integrieren und dabei die normativen Angaben hinter den Begriffen »Anerkennung«, »Praxis« und »Kanonizität« in einer Methodik tugendepistemologisch auf- und einzulösen versuchen, müssen wir uns vor Überhöhungen schützen, die die Position der Wissenschaftlerin *ab ovo* zu moralisieren beginnen, und vor der Illusion eines transhistorischen Geflechts intellektueller Tugenden, die in einer Art ‚wissenschaftlicher Tugendschule' (und welche Disziplin in der Theologie wäre nun eigentlich berufen, diese Tugenden zu lehren?) regelmäßig und in immer denselben Zyklen erlernt werden könnten.[14] Daston und Galison zeigen hinlänglich, dass unter bestimmten Vorgaben der Ruf nach Objektivität zu einer Obsession werden konnte: Das im 19. Jh. entwickelte Kameraobjektiv wurde zum Totem der beschworenen Objektivität,[15] weil die Linse als Inbegriff der absolut neutralen Beobachterin galt – ohne zunächst zu konzedieren, dass auch die Fotografie eines angeblich neutral beobachteten Sachverhalts schon eine Interpretation eines Sachverhalts darstellt.

Eine gewisse Schutzmöglichkeit bietet sich uns, wenn wir Objektivität als intellektuelle Tugend nicht primär mit quasi-ethischen Überlegungen überfrachten, sondern einen an *Dispositionen* und *Fertigkeiten* orientierten *praxeologischen* Ausgangspunkt wählen, der die im wissenschaftlichen Wissen angelegte normative Leitidee der Objektivität mit einer bestimmten Weise, den Regeln einer bestimmten Praxis zu folgen, identifiziert.[16] Intellektuelle Tugenden sind dann nicht schon quasi-ethische, lobenswerte Haltungen, sondern gleichsam handwerkliche *Fertigkeiten*, die eine Person hat, um bestimmten epistemischen Ansprüchen gerecht zu werden – technisch-aretologische Fähigkeiten gewissermaßen, die

---

[13] *Daston; Galison*, Objectivity (wie Anm. 2), 39.

[14] Vgl. *Daston; Galison*, Objectivity (wie Anm. 2), 41: „New epistemic virtues come into being; old ones do not necessarily pass away. Science is fertile in new ways of knowing and also productive of new norms of knowledge. Just as the methods of experiment or of statistical inference, once invented and established, survive the demise of various scientific theories, so epistemic virtues, once entrenched, seem to endure – albeit to differing degrees in different disciplines. But the older ones are inevitably modified by the very existence of the newer ones, even if they are not replaced outright. […] The very multiplicity of epistemic virtues can cause confusion and even accusation, if adherents of one are judged by the standards of another."

[15] Vgl. *Daston; Galison*, Objectivity (wie Anm. 2), 115–190.

[16] Zur Übereinstimmung eines solchen Wissensbegriffes mit Überlegungen zur Fertigkeit und Kunstfertigkeit bei Aristoteles und Wittgenstein vgl. *Florian Rieger*, Die Idee der Praxis bei Wittgenstein und Aristoteles, Basel 2025, bes. 245–330.

vordringlich unter der Maßgabe einer *Regelentsprechung* zu beurteilen wären. Diese Auffassung könnte dem Rat von Daston und Galison, den Gehalt von Objektivität eher induktiv – also im Abgleich mit historischen Entwicklungen und im kulturvergleichenden und Kulturen einbeziehenden Blick auf Praktiken des Wissensgewinns – zu bestimmen, auch einigermaßen gut folgen.[17] Objektivität könnte – so mein Vorschlag – in diesem Zusammenhang als *Tugend* bzw. *Fertigkeit der Aufrichtigkeit und der Selbstdistanzierung* verstanden werden. Die Situiertheit der eigenen Position, die Verortetheit des eigenen Denkens wäre unbedingt anzuerkennen, aber von ihr wäre im selben Moment auch insofern zu abstrahieren, als die Partikularität des Eigenen mit der Partikularität des Anderen vermittelt werden muss.

Sandra Harding hat vergleichbare Hinweise in ihren wissenschaftstheoretischen und wissenschaftsgeschichtlichen Entwürfen noch einmal unterstrichen und dabei explizit auf die paradigmenverändernden Beiträge feministischer Wissenschaftstheorien hingewiesen;[18] aus ihren Vorschlägen schält sich ein Konzept »starker Objektivität« heraus, demgegenüber die petrifiziert kanonisierten wissenschaftlichen Rationalitätsstandards dort, wo sie sich ihrer Standpunktkonstellationen nicht bewusst werden (wollen), bestenfalls eine Form von schwacher und damit unzureichender Objektivität propagieren können:

> „The standpoint accounts proposed that in order to obtain more objective accounts of nature and social relations, researchers should start research from outside the dominant conceptual frameworks – namely in the daily lives of oppressed groups such as women. Here I focus on the 'strong objectivity' proposal that emerged from the standpoint theories […]. This strong objectivity proposal has several advantages. As indicated, it starts with clear recognition of how science is actually practiced in the real world today. It does not start from an abstract ideal of what would make perfect science."[19]

Der Vorwurf an alte Objektivitätsideale lässt sich in drei Thesen zergliedern: (1) Idealisierungen und Abstraktionen verkennen und unterschätzen die faktische ‚Ortsgebundenheit' des eigenen Standpunkts. (2) Die damit einhergehenden Objektivitätskriterien – die in der Manier der Wissenschaftsgeschichte des 19. Jh. (und darüber hinaus) vor allem auf Neutralität und Selbstzurücknahme zielten – verdecken jene sozialen und kulturellen Faktoren, von denen ein wissenschaftliches Paradigma immer abhängig bleibt. (3) Die sich daraus ergebende Kanonisierung bestimmter Verfahren und die daran gebundene Prägung einer bestimmten wissenschaftlichen Sprache und Terminologie führt zu sich selbst bestätigenden Reproduktionsschleifen, die am Ende nur eine Scheinobjektivität oder, im günstigeren Fall, eine minimale Objektivität garantieren. *Starke Objektivität* schafft demgegenüber ein

---

[17] Vgl. *Daston; Galison*, Objectivity (wie Anm. 2), 51: „Scientific objectivity resolves into the gestures, techniques, habits, and temperament ingrained by training and daily repetition. It is manifest in images, jottings in lab notebooks, logical notations: objectivity in shirtsleeves, not in a marble chiton. This is a view of objectivity as constituted from the bottom up, rather than from the top down. It is by performing certain actions over and over again – not only bodily manipulations but also spiritual exercises – that objectivity comes into being. […] [O]ne becomes objective by performing objective acts. Instead of a preexisting ideal being applied to the workaday world, it is the other way around: the ideal and ethos are gradually built up and bodied out by thousands of concrete actions, as a mosaic takes shape from thousands of tiny fragments of colored glass."

[18] Vgl. S*andra Harding*, Objectivity and Diversity. Another Logic of Scientific Research. Chicago – London 2015, 52–79.

[19] *Harding*, Objectivity (wie Anm. 18), 29.

offenes System selbstkritischer Infragestellung, die die konkreten Bedingungen der Möglichkeit und die konkreten Beschränkungen der Möglichkeit des eigenen Paradigmas reflektiert und dabei die Gefahr der Verkrustung des eigenen Paradigmas – und das Aufkommen der entsprechenden epistemischen Laster – verhindern kann.[20] Starke Objektivität könnte nun tatsächlich mit der oben skizzierten Explikation und einer gewissen Erweiterung tugendepistemologisch eingefasst werden: Objektivität gibt sich in der Praxis wissenschaftlicher Forschung, Begriffs- oder Theoriebildung als *Fertigkeit der Aufrichtigkeit und der Selbstdistanzierung zu erkennen, die den eigenen Standpunkt reflektiert und so mit anderen Standpunkten abgleicht, dass der grundsätzlich bedingte und verortete Charakter etwaiger Abstraktionen erkennbar und revidierbar bleibt.*

Wenn wir mit diesem Maßstab noch einmal auf die kurze Geschichte der ‚Analytischen Theologie' blicken, stehen die Chancen, einen Durchbruch zu dieser Form von starker Objektivität zu schaffen, im Prinzip nicht schlecht: In verschiedenen Forschungsprogrammen hat sich die ‚Analytische Theologie' beispielsweise von allzu eifrigen apologetischen Projekten, von der Dominanz bestimmter Diskurse, die aus der Geschichte der analytischen Religionsphilosophie ererbt waren, und von der Konzentration auf eine Philosophische Theologie emanzipiert[21]. Zudem wurden von Anfang an die immer wieder (ob zu Recht oder zu Unrecht) formulierten Anfragen an die analytische Methodik – als Stichworte seien genannt: Propositionalismus, regressfixiertes strategisches Argumentieren[22], ‚F(a)-ntologisches' Formular, hermeneutische Kurzsichtigkeit und historische Blindheit – kritisch reflektiert.[23] Auch die Einbeziehung der Standpunkte von Gruppen, deren Positionen in sozialen Anerkennungsverzerrungen nicht ausreichend gehört wurden, findet endlich einen Niederschlag.[24] Gleichwohl wird man darauf hinwirken müssen, dass sich die ‚Analytische Theologie' wissenschaftskontextuell als ein universitäres Projekt in einer Auseinandersetzung mit z. B. einem naturwissenschaftlich propagierten Naturalismus versteht und kritisch selbst reflektiert und relativiert – und dass eben dieser Relevanzhorizont selbst nur ein partikularer sein kann.

Aber die von Sandra Harding analysierte Problemlage erschöpft sich nicht darin, einen anderen, hoffentlich sensibleren Begriff von »wissenschaftlicher Objektivität« zu entwickeln und tugendepistemologisch zu entfalten. Gerade unter der Themenüberschrift des vorliegenden Heftes, das sich ja mit einer ‚Epistemologie der Ränder' ins Benehmen setzen will, zeigt Sandra Harding, dass eine Einbeziehung der Verortetheit und des Standpunkts noch nicht ausreicht, um epistemische Ungerechtigkeiten in Hinblick auf den Wissenschaftlichkeitsbegriff und die damit oft genug verbundenen Qualitätsetiketten zu vermeiden; Harding zeigt, wie indigene Wissenssysteme allzu schnell als aufzuklärende Mytho-

---

[20] Vgl. *Harding*, Objectivity (wie Anm. 18), 32–39.

[21] Ein positives Beispiel für eine theologischere Analytische Theologie stellen Beiträge wie der von *Christian F. Mihut*, Gracious Forgiveness. A Theological Retrieval, Oxford 2023; *Joshua Cockayne*, Explorations in Analytic Ecclesiology. That they May be One, Oxford 2022. Dass die Methodik analytischer Theologie – zu der, aus der analytischen Tradition ererbt, ein ‚conceptual engineering' gehört – auch interreligiöse Diskurse auf ein neues Gesprächsfundament setzt, zeigt *Samuel Lebens*, The Principles of Judaism, Oxford 2020.

[22] Ein ausgesprochen fundierter und amüsant zu lesender Artikel zu diesem Problem stammt von *Mark S. Hamilton*, Worry and Analytic Theology, in: Open Theology 10 (2024) 1–12.

[23] Verwiesen seien hier auf die ersten Abschnitte in *Georg Gasser*; *Ludwig Jaskolla*; *Thomas Schärtl* (Hrsg.): Handbuch für Analytische Theologie, Münster 2017, 5–157.

[24] Vgl. *Michelle Panchuk; Michael Rea* (Hrsg.), Voices from the Edge. Centering Marginalized Perspectives in Analytic Theology, Oxford 2020.

logien, als Folklore, als vorwissenschaftliche Orientierungskünste herabgewürdigt wurden. Ungeschminkt benennt Harding die Spezifika dieser Position:

> „This position is that the members of any supposedly primitive society only enter human history at the point when Westerners encounter them. Before that moment, they are 'people without history,' […]. They are caught in the timeless unchanging patterns of life governed by myth, magic, and superstition. According to this view, it would be a great benefit to them if their knowledge seeking, social institutions, and everyday life were transformed by Western scientific rationality and technological expertise, as occurred in Europe. Modernization through development will raise their standards of living to those of the middle classes in the modern West. To be sure, this certainly could come to be the case for important aspects of their lives if the West's development projects actually did reduce poverty around the globe. Sustainable supplies of safe food, water, and air and improvements in health and education could be beneficial to their flourishing – as to ours! But even if this did occur, should their indigenous knowledge systems be replaced, completely replaced, by modern Western sciences?"[25]

Harding fragt uns beispielsweise – und damit die europäischen, technologiebasierten Überlegenheitsattitüden –, ob mikronesische Navigatoren auf ihren Booten über ‚wissenschaftliches Wissen' verfügten oder nicht; sie schreibt in Hinsicht auf das Wissens- und Orientierungssystem dieser Kultur:

> „This system is embedded in spiritual and social rituals, ceremonies, and the development and maintenance of the kinds of friendly relations among the navigators and other South Pacific islanders which are necessary to achieve successful travels. With ongoing successful social relations, they can expect to gain information and, in the event of trouble, aid from the other islanders, which they then provide to others in return."[26]

Harding zeigt, wie sehr die Herabwürdigung bestimmter indigener Wissenskulturen mit eigenen Superioritätsanmutungen zu tun hat, wie sehr außerwissenschaftliche – machtpolitische oder marktkapitalistische, technokratische und partizipationsexkludierende – Mechanismen eine Rolle spielten, um eben diese Wissenskulturen als ‚vor-wissenschaftlich', ‚mythologisch' etc. wegzudrücken.[27] Während Harding die Beseitigung der Ungerechtigkeit propagiert,[28] stehen wir epistemologisch aber zunächst vor einem Vermittlungsproblem, an dessen Rand sich ein Skepsisproblem zeigt: Wie sollen wir mit anderen Wissenskulturen umgehen, wenn wir im Horizont unserer Wissenschaftlichkeit eben diesen Horizont als normativ erachten? Wäre es nicht verführerisch, von vornherein ernüchtert zu sagen, dass *keine* angebliche Wissenskultur am Ende einen normativen Status haben kann – womit wir auf eine Form der Skepsis zusteuerten?

Um dieses Problem ernsthaft zu bearbeiten, müssen wir über Harding und ihr Verständnis von Situiertheit hinausgehen. Denn ihr Plädoyer, sich auf andere Wissenskulturen einzulassen, könnte – gewiss *gegen* Hardings *eigene* Intention – ein Schleusentor öffnen: Andere Wissenskulturen würden dann nach pragmatischer Effizienz, ästhetischem Reiz oder

---

[25] *Harding*, Objectivity (wie Anm. 18), 81.
[26] Ebd., 83.
[27] Vgl. ebd., bes. 86–90.
[28] Vgl. ebd., bes. 91–104.

anerkennungstheoretisch veredelten ‚Anreicherungskriterien'[29] taxiert. Europäische Perspektiven bezögen sich auf sie mithin nur, sofern dabei eine epistemische Dividende für uns abfiele – oder, akademisch weniger feierlich formuliert: sofern es uns ‚etwas bringt'. Wenn wir auf andere Wissenskulturen die oben skizzierten Kriterien des Wissensbegriffes anwenden und darüber hinaus ein regelbasiertes (*praxeologisches*) Verständnis von Rechtfertigungskriterien und ein z. B. kohärentistisches oder pragmatistisches Wahrheitsverständnis unterstellen dürfen, müssen andere Wissenskulturen – und der folgende Begriff ist bewusst verwendet – als *Wissenskörper* gelten. »Verkörperung« ist nicht als Metapher, sondern als Metonymie zu lesen, weil es eine spezifische Ebene der Berührung zwischen »Wissen« und »Körper« gibt, in der diese Wortwahl einen wohlbestimmten Sinn hat, der sich nicht erst aus Überlagerungen oder Verdoppelungen ergibt: *Wissenskulturen sind keine abstrakten Aggregate von Propositionen, sondern geschichtlich und sozial situierte Lebensformen des Erkennens. Sie wurzeln in habituellen Vollzügen eines impliziten Wissens, sedimentieren sich in Praktiken, Fertigkeiten und Weisen der Aufmerksamkeit und gewinnen ihre Gestalt stets in konkreten Raum- und Zeitordnungen.* Als Wissenskörper besitzen sie eine eigentümliche Historizität: Sie wachsen und transformieren sich, können Verwundungen erleiden, Spuren von Gewalt in sich tragen, zerfallen oder unter veränderten Bedingungen neu Gestalt gewinnen. Wissenskörper begegnen einander dabei nicht im Modus einer neutralen Koexistenz von Ideen, sondern in Formen sozialer und symbolischer Interaktion, die Züge leiblicher Präsenz tragen. Sie erfahren Anerkennung oder Missachtung, werden marginalisiert oder ins Zentrum gerückt, finden Resonanz oder stoßen auf Schweigen. Zwischen ihnen entstehen Verhältnisse der Konkurrenz, der Äquivokations-Irritation, der Übersetzung, der wechselseitigen Befruchtung, aber auch der Verdrängung und Ausschließung. Die Geschichte des Wissens erscheint so weniger als nüchterner Austausch von Argumenten denn als komplexes Feld agonaler Beziehungen. In diesem Horizont treten auch Phänomene der Aneignung, Instrumentalisierung und Verklärung hervor. Nicht selten werden bestimmte Wissenskörper im Namen vermeintlicher Ausgewogenheit oder proportionaler Gerechtigkeit privilegiert, während andere zugleich aus dem Horizont des Wahrnehmbaren gedrängt werden. Die Anerkennung des einen Wissenskörpers kann so paradoxerweise zur Unsichtbarmachung eines anderen beitragen. Gerechtigkeit erweist sich deshalb nicht als bloße Frage der Verteilung epistemischer Aufmerksamkeit, sondern als anspruchsvolle Kunst, Sichtbarkeit, Stimme und Zentrierung stets neu auszuhandeln. Überdies unterliegt die Interaktion der Wissenskörper keiner ausschließlich epistemischen Rationalität. Die Dynamiken ihrer Entstehung, Zirkulation und Anerkennung werden ebenso von politischen Interessen, institutionellen Strukturen und ökonomischen Imperativen geprägt. Wissenskörper konkurrieren um Aufmerksamkeit, Entfaltungsräume und Legitimität; sie werden beworben, kanonisiert und glorifiziert, vereinnahmt oder funktionalisiert. Andere werden delegitimiert, zum Verstummen gebracht oder ihrer Wirksamkeit beraubt. Wer die Genealogie des Wissens verfolgt, stößt daher nicht allein auf Gründe und Evidenzen, sondern ebenso auf Macht, Prestige, Affekte und die oft verdeckten Ökonomien sozialer Systemlogiken.

Michael Schüßler deutet in seinem Beitrag erneut an, ein künftiges *fundamentaltheologisches,* praxeologisch ausgerichtetes Grundlagenwerk werde vermutlich von einer Frau

[29] Vgl. ebd., es handelt sich dabei um Passagen bei Harding, die nach Anreicherungskriterien klingen.

oder einer Gruppe von Frauen aus dem ‚Globalen Süden' verfasst werden.[30] Vor dem Hintergrund der bisherigen Überlegungen wirft diese Einschätzung in mindestens drei Hinsichten Fragen auf: Erstens bleibt das Verhältnis zum ‚Globalen Süden' in dieser programmatischen Ansage eigentümlich unbestimmt und oszilliert zwischen Glorifizierung und Funktionalisierung. Ist hier von Wissenskörpern die Rede, die den europäischen Traditionsbeständen an Vitalität überlegen sind, oder von solchen, die erst dann (und endlich dann) zu ihrem Recht kommen, wenn sie in den hiesigen Wissenshaushalt inkorporiert werden? Ebenso unklar ist, welche Tugenden und Gerechtigkeitsmaßstäbe eine solche Begegnung leiten sollen. Denn nicht jede Inkorporation ist schon Anerkennung; irgendwann beginnt vielleicht auch die freundlichste Umarmung, nach Appropriation bzw. Verzwecken auszusehen. Zweitens könnte der Eindruck entstehen, der europäische Wissenskörper müsse vor seiner Befragung zunächst delegitimiert werden. Zwischen notwendiger Selbstkritik und programmatischer Selbstverwerfung besteht jedoch ein erheblicher Unterschied. Wer Objektivität auch als Fähigkeit zur Selbstrelativierung versteht, gewinnt damit noch keinen Grund, die Relevanz europäischer Wissensbestände für genuin europäische Problemkonstellationen grundsätzlich zu bestreiten. Andernfalls droht der ‚Globale Süden' vom Gegenüber zum Sehnsuchtsort zu mutieren. Drittens gerät leicht aus dem Blick, dass ‚alternative' Wissenskulturen Verfahren der analytischen Philosophie längst produktiv rezipiert haben. Nicht jede Übernahme analytischer Methoden ist daher schon ein Kolonialfall; gelegentlich handelt es sich schlicht um den Umstand, dass sich gute Werkzeuge auch auf Reisen bewähren.[31]

3. Multinaturalismus und Perspektivität

Wer von verschiedenen Körpern von Wissen spricht – gerade um andere Wissenskulturen nicht mit dem Etikett des »bloß Voraufgeklärten«, des »bloß Mythologischen« zu versehen – sieht sich mit dem Relativismus-Thema konfrontiert. Dabei ist der Ausdruck »Relativismus« mit größter Differenzierung zu verwenden,[32] weil damit nicht automatisch ein skeptischer Wahrheitsrelativismus gemeint ist, der gerade in theologischen Kontexten nach wie vor als Kastenteufel[33] wahrgenommen werden kann. Man tut gut daran, von vornherein eine gewisse Entwarnung zu formulieren; denn es gibt Versionen des Perspektivenrelativismus[34] und einer aus Wahrheitsbescheidenheit motivierten Relativitäts- und

[30] Vgl. *Schüßler*, Theologie als situiertes Wissen (wie Anm. 1), 487.

[31] Vgl. *Kwame Anthony Appiah*, Cosmopolitanism. Ethics in a World of Strangers, New York 2007; ders., The Lies that Bind. Rethinking Identity: Creed, Country, Color, Class, Culture, London 2018; *Tommie Shelby*, We Who are Dark. The Philosophical Foundations of Black Solidarity, Cambridge/MASS 2005.

[32] Vgl. weiterführend *Bernd Irlenborn*; *Michael Seewald* (Hrsg.), Relativismus und christlicher Wahrheitsanspruch. Philosophische und theologische Perspektiven. Freiburg i. B. – München 2020; *Bernd Irlenborn*, Relativismus, Berlin – Boston 2016.

[33] Vgl. *Schüßler*, Theologie als situiertes Wissen (wie Anm. 1), 479 f.

[34] Vgl. *Antti Hautamäki*, Viewpoint Relativism. A New Approach to Epistemological Relativism based on the Concept of Point of View, transl. Michelle Mamane, Cham/CH 2020, 37–73, bes. 99: „ Relativism is the antithesis of absolutism. Absolutism can be interpreted in two ways: (1) it denies the relevance of points of view for determining truth, or (2) it claims that all true sentences are true from all points of view. The first interpretation can be read as according to absolutism, questions of truth are not viewpoint-dependent. The second interpretation accepts viewpoint-dependency on a general level, but does not consider it to have an impact, because true sentences are true independent of points of view."

Pluralitätskonzeption, die eben gerade nicht auf einen skeptischen Wahrheitsrelativismus zulaufen müssen, auch wenn sie ein *kontextualistisch* oder *praxeologisch* revidiertes Wahrheitsverständnis implizieren. Unter dieser Beschreibung würde sich auch der vermeintlich objektive Blick der Naturwissenschaften, den die ‚Analytische Theologie' (auf streitbare Weise) zu imitieren versuchte, als perspektivisch und standpunktbezogen herausstellen, da – wie Antti Hautamäki herausgearbeitet hat – bestimmte Naturwissenschaften von der Dominanz von Kausalität, Axiomatik, Explizierbarkeit und Messbarkeit ausgehen, mit eben diesem Ausgangspunkt eine Perspektive und einen Standpunkt einnehmen und damit bewusst von anderen möglichen Standpunkten abstrahieren.[35]

Die These dieses Abschnitts wird sein, dass jene, die sich für eine tugendepistemologisch motivierte Fassung von ‚starker Objektivität' im weiter oben bestimmten Sinne aussprechen und auch von verschiedenen Wissenskörpern ausgehen, eine Form des Perspektiven-Relativismus akzeptieren sollten, die aber eben nicht automatisch mit einem skeptischen Wahrheitsrelativismus ineins fällt.[36] Der Ausgangspunkt dieser Überlegung liegt in einer scheinbar naiven, vielleicht sogar unergiebigen Frage: Warum gibt es überhaupt verschiedene Wissenskulturen und damit verschiedene Wissenskörper? Gewiss wird man einen Teil der Antwort in den unterschiedlichen Praktiken und Kultivierungsformen jener *Fertigkeiten* finden können, die ein praxeologisches und aretologisches Verständnis von Wissen beziehungsweise wissenschaftlicher Erkenntnis in den Mittelpunkt rückt. Eine solche Herangehensweise besitzt zweifellos Erklärungskraft. Denn selbst dort, wo dasselbe epistemische Ziel angestrebt wird, können höchst unterschiedliche Fähigkeiten, Tugenden und Verfahren zu dessen Verwirklichung mobilisiert werden. Gleichwohl dürfte die Verschiedenheit von Wissenskulturen darin nicht restlos aufgehen. Denn die Herleitung der Verschiedenheiten aus diversen Fertigkeiten birgt die Gefahr, Wissenskulturen allzu leicht nach dem Muster konkurrierender Leistungssysteme zu betrachten. Aus Kulturen des Wissens werden dann beinahe Kulturen der Wissensproduktion, deren Wert sich vornehmlich an der Effizienz ihrer Hervorbringungen bemisst. In einer solchen Sicht lägen jene epistemischen Praktiken scheinbar vorn, die die Raketenformel, das Transistorradio oder den Quantencomputer hervorgebracht haben. Doch damit wäre bereits vorausgesetzt, was erst zu begründen wäre: dass die Wahrheit, der Wert oder die Reife eines Wissenskörpers sich am Erfolg seiner technisch greifbaren Resultate ablesen lassen.

Die Antwort auf die eben gestellte Frage sollte daher noch einmal anders ansetzen und nimmt deswegen die Impulse von Eduardo Viveiros de Castro auf; Viveiros de Castro verbindet einen Perspektivismus mit einem sogenannten »Multinaturalismus«.[37] Auf eine Formel gebracht ließe sich hierbei – in einer ersten Annäherung – der Unterschied verschiedener Wissenskulturen und Wissenskörper darauf zurückführen, dass sie die anthropologisch, kulturtheoretisch und schlussendlich auch theologisch wichtigen, sozusagen binär und komplementär codierten Unterscheidungen von »Natur|Kultur«, »Universal|Partikular«, »Objektiv|Subjektiv«, »Physisch|Ethisch«, »Gegebenheit|Struktur«, »Notwendigkeit|Freiheit«, »Immanenz|Transzendenz«, »Körper|Geist«,

[35] Vgl. *Hautamäki*, Viewpoint Relativism (wie Anm. 34), 99 f.
[36] Vgl. hierzu auch *Harding*, Objectivity (wie Anm. 18), 122 f.
[37] Vgl. *Eduardo Viveiros de Castro,* Cannibal Metaphysics, transl. Peter Skafish, Minneapolis 2014, part I, chap. 2; vgl. in gebündelter Form *Eduardo Viveiros de Castro*, Perspektivismus und Multinaturalismus im indigenen Amerika, in: Bernardo Bianchi; Andreas Lipowsky; Oliver Precht (Hrsg.), Die ontologische Wende. Indigene Kosmologien und die Dekolonisierung des Seins, Berlin 2026 , 259–317.

»Menschsein|Lebewesensein« etc. jeweils anders bestimmen und demzufolge die Grenzlinien anders ziehen.[38] Viveiros de Castro selbst legt an einem Beispiel dar, wie unterschiedliche Wissenssysteme und Wissenskörper aus unterschiedlichen Grenzziehungen hervorgehen können:

> „Shamanism is a mode of action entailing a mode of knowledge, or, rather, a certain ideal of knowledge. In certain respects, this ideal is diametrically opposed to the objectivist epistemology encouraged by Western modernity. The latter's telos is provided by the category of the object: to know is to objectify by distinguishing between what is intrinsic to the object and what instead belongs to the knowing subject, which has been inevitably and illegitimately projected onto the object. To know is thus to desubjectify, to render explicit the part of the subject present in the object in order to reduce it to an ideal minimum (and/or to amplify it with a view to obtaining spectacular critical effects). Subjects, just like objects, are regarded as the results of a process of objectification: the subject constitutes or recognizes itself in the object it produces, and knows itself objectively when it succeeds in seeing itself 'from the outside' as a thing. Our epistemological game, then, is objectification; what has not been objectified simply remains abstract or unreal. The form of the Other is the thing.
> Amerindian shamanism is guided by the inverse ideal: to know is to 'personify,' to take the point of view of what should be known or, rather, the one whom should be known. The key is to know […] 'the who of things,' without which there would be no way to respond intelligently to the question of 'why.' The form of the Other is the person. We could also say, to utilize a vocabulary currently in vogue, that shamanic personification or subjectivation reflects a propensity to universalize the 'intentional attitude' accorded so much value by certain modern philosophers of mind (or, more accurately, philosophers of modern mind).“[39]

Aus diesen unterschiedlichen Grenzziehungen resultieren unterschiedliche Orientierungssysteme, die unterschiedliche Wissenskulturen und Wissenskörper prägen. Der Ausdruck »Multinaturalismus« fasst in der Überzeugung, dass die Variabilität der Grenzziehung von »Natur|Kultur« die anderen Grenzziehungen implizit mitbetrifft,[40] die Vielfalt solcher Orientierungssysteme, Wissenskörper und Wissenskulturen ins Wort. Wenn epistemische Gerechtigkeit ein aretologisches Konzept von ‚starker Objektivität' anleiten soll, kann ihre Umsetzung nicht auf eine verwegene und übergriffige Favorisierung eines bestimmten

---

[38] Vgl. *Viveiros de Castro,* Cannibal Metaphysics (wie Anm. 37), part I, chap. 2; zu parallelen Überlegungen vgl. *Philippe Descola*, Jenseits von Natur und Kultur, übers. v. Eva Moldenhauer, Berlin 2011, bes. 197–250.

[39] Ebd., part I, chap. 2.

[40] Viveiros de Castro gibt hier ein konkretes Beispiel aus der Jäger-Beute-Schematik indigener Kulturen, vgl. ebd.: „Perspectivism is only rarely applied to all animals (even as it encompasses nearly all other beings, and at the very least the dead), as the species it seems most frequently to involve are the big predators and scavengers, like jaguars, anacondas, vultures and harpies, and the typical prey of humans – wild boar, monkeys, fish, deer and tapirs. In fact, one of the fundamental aspects of perspectivist inversions concerns the relative, relational status of predator and prey. The Amazonian metaphysics of predation is a pragmatic and theoretical context highly favorable to perspectivism. That said, there is scarcely an existent that could not be defined in terms of its relative position on a scale of predatory power.“ Zu einer vergleichbaren Ontologisierung verschiedener Wissenskörper vgl. *Mario Blaser*; *Marisol de la Cadena* (Hrsg.), A World of Many Worlds, Durham – London 2018; zur kritischen Diskurssion vgl. *Paul Nadasdy*, Wie viele Welten gibt es? Ontologie, Praxis und Unbestimmtheit, in: Bernardo Bianchi; Andreas Lipowsky; Oliver Precht (Hrsg.), Die ontologische Wende. Indigene Kosmologien und die Dekolonisierung des Seins, Berlin 2026, 524–557.

Orientierungssystems hinauslaufen, sondern muss sich mit anderen Orientierungssystemen anerkennungslogisch in ein Verhältnis setzen:

> „So there really are more things in heaven and earth than in our anthropological dream. To describe this multiverse, where every difference is political (because every relation is 'social'), as though it were an illusory version of our universe – to *unify* them by reducing the inventions of the first to the conventions of the second – would be to decide for a simplistic and politically puerile conception of their relationship. Such facile explanations end up engendering every sort of complication, since the cost of this ersatz ontological monism is its inflationary proliferation of epistemological dualisms – emic and etic, metaphoric and literal, conscious and unconscious, representation and reality, illusion and truth (I could go on…). Those dualisms are dubious not because all such conceptual dichotomies are in principle pernicious but because these in particular require, if they are to unify (any) two worlds, discriminating between their respective inhabitants. Every Great Divider is a mononaturalist."[41]

Viveiros de Castro verweist selbst auf die ‚relativistischen' Implikationen seiner Überlegungen;[42] die Frage ist freilich, wie wir die ‚epistemologischen Implikationen' des Multinaturalismus begrifflich einholen können, ohne sie – und davor warnt uns der Autor ja – auf ‚bloß soziale Konstruktionen' oder ‚ethisch-politisch bedingte Sichtweisen' zurückzuführen, um damit heimlich auf einen angeblich neutralen metaphysischen Boden zu hoffen, auf dem stehend sich die je verschiedenen Ausprägungen der oben beschriebenen Begriffsdichotomien als konstruktionsbasiert, ineffizient, vorläufig und aufklärbar erweisen ließe.

Ein *Perspektivismus* könnte die (ontologischen) Implikationen eines Multinaturalismus epistemologisch einholen; solange sich verständigende, sich wechselseitig Rationalität zubilligende Diskurse über die Differenzen in den oben beschriebenen Dichotomien möglich bleiben, wäre auch das oben beschriebene Konzept von ‚starker' Objektivität weiterhin einsetzbar. Für diese Diskurse wären dann eben auch Strategien zu wählen, die einem aretologischen Begriff von Objektivität entsprechen:[43] wenn und solange das Wahrnehmen anderer Perspektiven mit einer Selbstdistanzierung einhergeht, die sozusagen die eigene Position – um im Beispiel dieses Abschnitts zu bleiben – auf der Landkarte der multinaturalistischen Möglichkeiten markiert.[44] Eine gewisse Vereinheitlichung mancher Perspektiven – die ja partiell durchaus möglich ist – müsste sich auf einen Metadiskurs verständigen, der die Bedingungen der Möglichkeit einer Vereinheitlichung kritisch erwägt; Analoges gilt für einen Wechsel einer Perspektive[45] und einen Wechsel hin zu einem anderen Wissenskörper. Gerade weil Wissenskörper sedimentierte Formen verbindlicher Welt- und Daseinsorientierung darstellen, lassen sie sich nicht als bloße Meinungsbestände disqualifizieren. Sie sind vielmehr historisch gewachsene Komplexe von Fähigkeiten, Praktiken und Deutungsmustern, deren Autorität auf eingeübten Formen epistemischer Bewährung beruht. Die Berücksichtigung situierten Wissens in der theologischen Theoriebildung

---

[41] *Viveiros de Castro*, Cannibal Metaphysics (wie Anm. 37), part I, chap. 2.
[42] Vgl. ebd., part I, chap. 3.
[43] Vgl. *Hautamäki*, Viewpoint Relativism (wie Anm. 34), 181 f.
[44] Aber auch hier gilt, was Hautamäki für Landkarten im buchstäblichen Sinne schreibt, für Karten im übertragenen Sinne; sie werden immer von einem Standpunkt aus entwickelt und benutzt; Orientierung schaffen lässt sich freilich durch das Aneinander- und Zueinanderlegen von Karten; vgl. *Hautamäki*, Viewpoint Relativism (wie Anm. 34), 55.
[45] Vgl. *Hautamäki*, Viewpoint Relativism (wie Anm. 34), 55–62.

erschöpft sich daher nicht in der Anerkennung unterschiedlicher Erkenntnisressourcen oder variierender Relevanzhorizonte, die unterschiedlichen Erste-Person-Perspektiven entspringen. Sie verlangt vielmehr eine ‚Epistemologie der Ränder', die die Genealogie und Machtgeometrie konkurrierender Wissenskörper freilegt. Zu fragen ist nicht nur, wie und warum Wissen auf eine bestimmte Weise geordnet wird, sondern auch, welchen Wissensformen Gewalt widerfährt: Warum wurden bestimmte Wissenskörper marginalisiert, verdrängt oder epistemisch aufgezehrt (um hier an den Buchtitel von Eduardo Viveiros de Castro anzuspielen), während andere oktroyiert, glorifiziert und monopolisiert wurden?

Eine perspektivenrelativistische Position wird sich freilich auch der Frage stellen müssen, ob sie nicht Gefahr läuft, Orientierungsraster gegen Kritik zu immunisieren, die aus unserer Sicht ethisch und politisch problematisch sind. Ein Blick in die Geschichte genügt, um auf Wissenskulturen zu stoßen, in denen die Grenze zwischen »Menschsein|Lebewesensein« derart gezogen wurde, dass Angehörige eroberter Völker oder anderer Ethnien oder Frauen nicht als gleichberechtigte Menschen anerkannt, sondern rechtlich z. B. wie Lebewesenbesitz behandelt wurden. Ist hier nicht ein Punkt erreicht, an dem die Achtung vor anderen Wissenskörpern an normative Grenzen stößt? Umgekehrt stellt sich wiederum die Frage, ob nicht gerade jene Wissenskulturen besondere Beachtung verdienen, die die Grenze zwischen »Körper|Geist« auf eine Weise bestimmen, die es ihnen erlaubt, auch Gehölze, Gewächse und Gebirge zu personalisieren und mit Ansprüchen auf Anerkennung auszustatten. Angesichts ihrer positiven ökotheologischen Implikationen erscheint eine solche Erweiterung des Kreises möglicher Geistsubjekte bemerkenswert. Doch dürfen wir uns deshalb eine historische Amnesie gegenüber anderen, ethisch prekären Orientierungsordnungen erlauben – wenn gelten sollte, dass der Perspektivenrelativismus aus sich heraus keine hinreichenden Kriterien bereitzustellen vermag, um solchen Ordnungen normativ entgegenzutreten? Um auf diese gleichermaßen heiklen wie grundlegenden Fragen eine Antwort zu versuchen, lassen sich drei Gesichtspunkte anführen:

(1) Hautamäki versteht den Perspektivenrelativismus als einen *lokalen* Relativismus. Damit bleibt zumindest die theoretische Möglichkeit offen, bestimmte Wissensbereiche von der Reichweite relativistischer Überlegungen auszunehmen,[46] etwa die Mathematik, vielleicht aber auch Teile der Ethik. Ob eine solche Ausnahme tragfähig ist, wäre freilich eigens zu begründen; sie könnte jedoch verhindern, dass die oben skizzierten Probleme ins Grenzenlose ausufern. Doch auch ein multinaturalistisches Modell, das Perspektivität in den Mittelpunkt rückt, kommt nicht umhin, die Bedingungen der Möglichkeit von Orientierung und Perspektivenbildung zu reflektieren. Zu denken ist zunächst an die *Verkörperung* selbst als gemeinsamen Ausgangspunkt,[47] von dem aus sich eine Vielzahl von Perspektiven entfaltet, je nachdem, wie Intentionalität, Bewusstsein und Personalität verortet werden. Ähnliches gilt für das Lebewesensein: Auch dieses bildet einen gemeinsamen Horizont, der sich in unterschiedliche Perspektiven ausdifferenziert, sobald verschiedene Taxonomien und Ordnungsschemata entstehen, die ihrerseits aus unterschiedlichen Praktiken der Orientierung hervorgehen. Verkörperung und Lebewesensein fungieren somit als Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis überhaupt: Sie bilden den gemeinsamen Boden, auf dem sich Wissensordnungen ausformen, differenzieren und stabilisieren können.

[46] Vgl. *Hautamäki*, Viewpoint Relativism (wie Anm. 34), 69.
[47] Vgl. *Viveiros de Castro*, Perspektivismus und Multinaturalismus (wie Anm. 37), 305 f.

(2) Folgt man Sandra Harding und Eduardo Viveiros de Castro, so müssen wir nicht schon jede Regung einer anderen Kultur als verkörpertes *wissenschaftliches Wissen* begreifen. Die Autorin und der Autor beziehen sich auffällig oft auf indigene *taxonomische Systeme* – etwa aus der Botanik, der Agrikultur, der Jagd, der Navigation oder aus dem Bereich perzeptiver Grenzerfahrungen –, um exemplarisch zu verdeutlichen, welche Wissensformen und Ordnungsleistungen für unterschiedliche Wissenskulturen konstitutiv sind. Es liegt somit nahe, eine erweiterte Explikation dessen, was als *wissenschaftliches Wissen* gelten kann, auch als ein Kriterium für andere Wissenskulturen heranzuziehen. Ein solches Kriterium vermag zugleich, innerhalb verschiedenster Wissenskörper eine Unterscheidung zwischen Wissen und Pseudowissen einzuziehen.

(3) Wissenskörper treten in eine ‚somatische' Interaktions-Beziehung zueinander, indem sie sich wechselseitig berühren, herausfordern, mit Äquivokationen provozieren und Analogien erfahrbar machen. Die diskursive Artikulation solcher Eigenarten im Horizont einer Anerkennungslogik läuft keineswegs zwangsläufig auf eine unkritische Affirmation hinaus. Vielmehr lässt sich im Rahmen einer kritischen Selbstvergewisserung die Forderung erheben, auch die Wahrnehmung anderer Wissenskörper an *aretologischen* Maßstäben auszurichten. In der diskursiven Auseinandersetzung können dabei die Orientierungsordnungen irritiert werden, die das jeweilige taxonomische System einer Wissenskultur strukturieren. Wechselseitige Prozesse der Neudifferenzierung können insofern als eine mögliche Konsequenz solcher Begegnungen verstanden werden. Die Anerkennung anderer Wissenskörper bedeutet folglich keineswegs, sie in jeder Hinsicht für sakrosankt zu erklären. Eine solche Immunisierung käme einer fragwürdigen Glorifizierung gleich, die ebenso problematisch wäre wie die bewusste Missachtung anderer Wissensformen, sofern diese in deren Marginalisierung mündet. Die reale Geschichte unterschiedlicher Wissenskulturen legt vielmehr die Vermutung nahe, dass keine ihrer jeweiligen Orientierungsordnungen gänzlich frei von blinden Flecken ist. Wer z. B. jene Ordnungssysteme irritieren will, kraft deren manche Menschen zu deklarieren vermögen, dass Gebirge, Gehölze oder Gewächse einen Personenstatus haben, muss im Gegenzug auch mit einer Irritation von Ordnungssystemen rechnen, die Gebirge, Gehölze oder Gewächse als bloße Ansammlungen von Materie und damit als disponiblen Besitz begreifen. Eine Diskursivierung der einen Ordnung kann sich mithin nicht ohne Weiteres der Voraussetzungen entziehen, auf denen eine andere beruht. Darüber hinaus ist es in der Geschichte unterschiedlicher Wissenskörper keineswegs ausgeschlossen, dass diese nicht nur miteinander in Beziehung treten, sondern auch ineinander übergehen, sich miteinander verbinden oder über ihre bisherigen Grenzen hinauswachsen.

Addressing the question of how objectivity may be conceived across diverse philosophical approaches to theology, this article develops a virtue-epistemological account informed by Sandra Harding's notion of *strong objectivity* and centered on epistemic justice. It further examines the relation between distinct epistemic cultures and argues that their differences can be rendered conceptually fruitful through the complementary lenses of *multinaturalism* and *perspectivism*. In doing so, it dissociates objectivity from the idea of an absolute, universally accessible, perspective-independent standpoint.