

Anwendungen des Care-Diskurses

Autonomie und Sympoiesis

Von einer prinzipienethischen zu einer relationalen Care-Theologie

Die Herausgebenden der neuen Reihe »AnthropoLog« schreiben in ihrem Text zur Auftaktveranstaltung, dass die Praxis der Pflege und Begleitung unterstützungsbedürftiger Menschen heute von mindestens drei Grenzsituationen herausgefordert ist. *Erstens* handelt es sich per Definition um riskante Abhängigkeitsverhältnisse, weil Menschen existenziell auf Andere angewiesen sind. Dabei kann es zu Grenzverletzungen, Missachtung von Autonomie bis zu körperlichen Gewalterfahrungen kommen. *Zweitens* bringen die prekären Arbeits- und Organisationsverhältnisse im sozialen Bereich das Personal selbst oft an die Grenzen der Belastbarkeit. Und *drittens* wird auch dieser menschlich hochsensible Bereich immer mehr zu einem Einsatzort für digitale Technologien, von Hebeseiten über die Kuschel-Robbe Paro bis zu KI-gestützten Anwendungen für Dokumentation, Medikation oder Interaktion. Solch neuartige Mensch-Maschine-Verhältnisse provozieren Fragen nach Abgrenzungen von Mensch und Nicht-Mensch. Der soziale Sektor wird damit zu »einem Arbeitsfeld, das die Wahrung des Menschlichen bei all seiner Vulnerabilität zum zentralen Anliegen hat, in dem zugleich allerdings eben dieses Menschliche stets an die Grenzen und darüber hinaus getrieben scheint«¹.

1 Janina [jetzt Toni] Loh/A. Manzeschke/T. Wabel, An den Grenzen des Menschlichen. Pflege, Assistenzsysteme und die Frage nach dem Menschen (Einladung zum Forschungsworkshop), 2.

1. Ansatz: Praktische Theologie verletzbarer Verbundenheit *von unten* statt Prinzipienethik *von oben*

Die Verletzbarkeit des Lebens bis zum Tod, die Hoffnung auf eine menschenwürdige Existenz und damit verbundene Sinn- und Grenzfragen, das sind auch zentrale Themen der Theologie. Theologisches Interesse entsteht hier also nicht nur, weil die Kirchen aus historisch kontingenten Gründen zentrale Trägerorganisationen im Care-Bereich sind, sondern weil die Erfahrungswirklichkeit brüchigen Lebens und stumm gemachten Leidens im Zentrum biblischer Verheißungen steht: »Gott wird jede Träne von ihren Augen abwischen« (Offb 21,4). Für den Praktischen Theologen² Henning Luther sind Tränen in existenziellen Grenzsituationen ein Bewährungsort für die kritisch-seelsorgliche Qualität des Christentums. Diese Qualität besteht aber gerade nicht in den *Lügen der Tröster*³, mit denen die Verwundungen von Mensch und Planet, oft auch noch religiös, betäubt werden. Gute Theologie arbeitet vielmehr an der Treue zum Realen: »Der andere, der aus der Welt fällt, wirft ein Licht auf den Riß, der durch unsere Welt geht und der keine falsche, vorschnelle Versöhnung zulässt.«⁴ In der Rezeption diskurskritischer Positionen wie etwa von Judith Butler zeigt sich Theologie zunehmend widerständig sowohl gegenüber einer Heiligsprechung des Leidens wie auch gegenüber allzu glatten Heilungs- und Erlösungsversprechen religiös begeisterter Communities. Die basale Abhängigkeit von Anderen macht jedes Leben so wunderbar wie verletzbar. Das bringt diese Position in eine gewisse Spannung zu Autonomie- und Souveränitätsidealen, in denen ein Potenzial zur ethischen Gewalt⁵ liegt. Ute Leimgruber schreibt:

2 Praktische Theologie und Pastoraltheologie werden hier gleichbedeutend verwendet, auch wenn es weiterhin feine konfessionelle und konzeptionelle Unterschiede gibt.

3 Vgl. *Henning Luther*, Die Lügen der Tröster. Das Beunruhigende des Glaubens als Herausforderung für die Seelsorge, in: *Praktische Theologie* 33/3 (1998), 163–176.

4 *Henning Luther*, Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts, Stuttgart 1992, 238.

5 Vgl. *Judith Butler*, Kritik der ethischen Gewalt. Adorno-Vorlesungen 2002, Frankfurt/M. 2003.

Es hat auch für die Pastoraltheologie und ihre Rede vom Menschen eine enorme Auswirkung, ob Menschsein im Sinne einer größtmöglichen Autonomie gedacht wird, oder ob man die fundamentale Angewiesenheit und Verletzbarkeit aller zum Ausgangspunkt pastoralen Handelns und Denkens macht.⁶

Nun gilt aber in der wissenschaftlichen Reflexion der Care-Bereich und das Feld der Pflege heute vor allem als Anwendungsort theologischer Bereichsethiken, die prinzipienethische Orientierungen auf praktische Entscheidungsfindungen hin ausbuchstabieren.⁷ Die katholische Ethikerin Regina Ammicht-Quinn hat vor kurzem zwei Diskursmuster solcher Care-Ethiken kritisch problematisiert.⁸ Zum einen wird Pflegearbeit bekanntlich bis heute weltweit überwiegend von Frauen* übernommen. Auch hierzulande sind weiterhin Geschlechterbinaritäten wie männlich-vernünftige Souveränität vs. weiblich-emotionale Verbundenheit historisch (und damit immer auch kirchlich) in die gesellschaftlichen Routinen und Institutionen von Erwerbs- und Sorgearbeit eingeschrieben, bis in manche Algorithmen auf dem Arbeits- oder Gesundheitsmarkt der Gegenwart übrigens. Zum anderen wird die (ethische) Qualität von Abhängigkeits- und Sorgebeziehungen spätestens seit Immanuel Kant primär an einem kategorialen Autonomiebegriff gemessen. Autonomie ist wichtig, um Freiheit und Selbstbestimmung des persönlichen Lebens möglichst gut aufrecht zu erhalten. Wir stehen allerdings »in einer abendländischen und patriarchalen philosophischen Tradition, die uns einen aufgeblähten Begriff von Autonomie als Erbe hinterlassen hat: Ein Mensch ist dann und nur dann ein Mensch, so die Lehre aus dieser Tradition, wenn er autonom ist«⁹, also zur freien

6 Ute Leimgruber, »Unsere Chance ... menschlich zu werden«. Anstöße aus der Lektüre Judith Butlers für die pastoraltheologische Rede von Menschen und Macht, in: Judith Butler und die Theologie. Herausforderung und Rezeption, hrsg. v. Bernhard Grümm / Gunda Werner, Bielefeld 2020, 43–62, 52.

7 Vgl. zum Überblick Monika Bobbert/M. Heimbach-Steins (Hrsg.), *Sorge – Care. Anthropologische Zugänge – Ethische Konzepte – Gesellschaftliche Praxen* (Gesellschaft – Ethik – Religion, 26), Paderborn 2025.

8 Vgl. Regina Ammicht-Quinn, *Sorgen um Care: Eine doppelte Krisenhaftigkeit und ein Bewusstsein von dem, was nicht fehlen darf*, in: *Sorge – Care. Anthropologische Zugänge – Ethische Konzepte – Gesellschaftliche Praxen* (Gesellschaft – Ethik – Religion, 26), hrsg. v. Monika Bobbert / Marianne Heimbach-Steins, Paderborn 2025, 17–36.

9 Ammicht-Quinn, *Sorgen um Care* (Anm. 8), 24.

Selbstgesetzgebung und Mündigkeit fähig. Aber Autonomie ist eben nicht alles, nie vollständig und nicht in allen Phasen der Biographie verwirklicht, so Ammicht-Quinn.

Katharina Hoppe diagnostiziert für das Autonomie-Ideal in Ethik und Sozialphilosophie eine *Abhängigkeitsverweigerung* (*dependency denial*). Um Unabhängigkeit und Souveränität aufrecht zu erhalten, wird die Abhängigkeit von anderen möglichst weit ‚heruntergedimmt‘. Einerseits gilt dann quasi empirisch, »the denial of dependency relations negates everyone’s reliance on care«¹⁰. Und konzeptionell bleibt die soziologische Erkenntnis verdeckt, »that dependency is not necessarily a negative state, but rather the presupposition for individual freedom and social integration«¹¹. Hoppe zeigt dann ziemlich genau für die drei eingangs genannten Herausforderungen im Pflegebereich, wie die binäre Idealisierung von Autonomie und die Verweigerung von Abhängigkeiten dekonstruiert werden kann: Individuelle Beziehungen müssten im Sinne einer relationalen Autonomie auch die Leben ermöglichende Kraft von Abhängigkeiten einbeziehen können (Jessica Benjamin), der soziale Sektor müsste entsprechend in seiner daseinsvorsorgenden Funktion sichtbar gemacht und aufgewertet werden (Regina Becker-Schmidt) und die Einbeziehung von Tieren oder Technologien dürfte nicht als per se entfremdend und destruktiv verweigert, sondern auf die Qualität von hybriden Verbundenheiten des Menschlichen mit Nicht-Menschlichem hin analysiert werden (Donna Haraway).

Im damit adressierten kritisch-posthumanistischen Diskurs hat sich eine Unzufriedenheit mit hegemonialen ethischen Beurteilungs- und Begründungsdiskursen entwickelt, die als anthropozentrisch verkürzt, latent diskriminierend, tendenziell entpolitisiert und als die unrein-komplexen Alltagserfahrungen prinzipiell abwertend kritisiert werden.¹² Das wird hier aufgenommen. Die folgenden Überlegungen sind nicht primär einer klassisch (theologisch-)ethischen Perspektive verpflichtet, sondern dem Diskursfeld Praktischer Theo-

10 Katharina Hoppe, *Dependency denial in crisis: Revisiting feminist critiques of dualism*, in: *European Journal of Social Theory* 17 (2024), 1–17, 2.

11 Hoppe, *Dependency denial* (Anm. 10), 2.

12 Vgl. am Beispiel der Care-Ethik Maria Puig de la Bellacasa, *Matters of Care. Speculative Ethics in More Than Humans Worlds*, Minneapolis, London 2017, 130–136. Toni Loh arbeitet aktuell an einer mehrbändigen Kritisch-posthumanistischen Ethik.

logie. Dabei werden biblische, dogmatische oder moralische Ressourcen der christlichen Tradition selbst als geronnene Erfahrungen verstanden, deren Sinn und Bedeutung in jeder Gegenwart erneut und empirisch folgenreich aufgerufen, verändert oder auch beiseitegelassen werden. Wie etwa Elaine Graham im Anschluss an die Situiertheit des Wissens bei Donna Haraway formuliert hat,

as a post-modern, gender-sensitive and performative discipline, pastoral theology is less concerned to legislate about the application of eternal [or universal, M.S.] moral norms or rules articulated outside the situation, as it is concerned to act as a interpreter of the resources [in the situation and in Christian tradition, M.S.]¹³.

Dieses Verständnis von Praktischer Theologie als relationale Praxis-theorie situierten Wissens über Gott und Welt¹⁴ setzt ähnlich wie Jule Govin an einem

Gleichheit- und Universalismusverständnis von unten an – nicht bei übergeordneten Prinzipien wie Würde, Vernunft oder Recht, sondern bei verbundenen Körpern und ihren geteilten Lebensbedingungen. Er ist praxeologisch und relationalontologisch angelegt [...]. Es geht nicht darum, Normen festzuschreiben, abgeleitet aus einem Vernunftideal. [...] In diesem Sinne wendet sich der hier vertretene Ansatz gegen Universalismusideen [und Autonomieideale, M.S.], die erneut übergeordnete Autoritätsprinzipien einführen, meist unter Bezug auf Kant.¹⁵

Ich möchte vorschlagen, zentrale normative Gehalte wie die Menschenrechte als *Wahrung des Menschlichen bei all seiner Vulnerabilität* nicht zu verabschieden, aber auf eine relationale Perspektive des verletzbaren Verbundenseins auch mit nicht-menschlichen Wesen hin zu öffnen.¹⁶ Dafür rückt jetzt der von Donna Haraway eingebrachte Begriff der Sympoiesis in den Fokus der Überlegungen.

13 Elaine Graham, Transforming Practice. Pastoral Theology in an age of Uncertainty, Eugene 1996, 209.

14 Michael Schüßler, Theologie als situiertes Wissen. Eine praxistheologische Orientierung, in: feinschwarz-science vom 7. Juni 2025, online: <https://www.feinschwarz.net/theologie-als-situiertes-wissen-eine-praxistheologische-orientierung/>.

15 Jule Govrin, Universalismus von unten. Eine Theorie radikaler Gleichheit, Berlin 2025, 436f.

16 Erst Überlegung dazu finden sich in: Michael Schüßler, Sorge/Care – Skizzen zu einer praktisch-theologischen Kartographie, in: Sorge – Care. Anthropologische Zugänge – Ethische Konzepte – Gesellschaftliche Praxen (Gesellschaft – Ethik –

2. Autopoiesis und Sympoiesis: Von Unabhängigkeits-Autonomie zu Verbundenheits-Autonomie

»Autonomie gilt [...] mit Recht als die Leitidee der Moderne«¹⁷. Wie der theologische Ethiker Konrad Hilpert exemplarisch feststellt, ist der philosophische Autonomiebegriff nach Kant bis heute eine zentrale normative Orientierung: »Er sah die Autonomie des Willens erst dann als verwirklicht an, wenn der Mensch nur seinen selbstgegebenen moralischen Maximen unterworfen ist, die aber als der Vernunft entsprungene zugleich allgemeine sein müssten.«¹⁸ Gegen paternalistische Fürsorglichkeit und Bevormundung bedeutet Autonomie das Recht auf eigene und freie Entscheidung über die Dinge, die einen persönlich und unbedingt angehen. Aber indem sich Autonomie »auf die individuelle Freiheit des Einzelnen im gesamten Lebensraum bezieht und das Fundament des gesamten Zusammenlebens zu sein beansprucht« kommt es heute dazu, dass »bereits Einbußen an Beweglichkeit und das Angewiesensein auf Hilfe als Verlust an Autonomie und sogar Würde empfunden werden«¹⁹. Pflegebedürftigen Menschen soll zwar trotz Einschränkungen möglichst große Autonomie ermöglicht werden, zugleich scheitern sie aber quasi per Definition am Ideal der eigenständigen Lebensführung. Auch wenn Autonomie heute meist um das Adjektiv *relational* ergänzt wird²⁰, ist es in diesem Rahmen nicht so einfach, konstruktiv über asymmetrische Abhängigkeiten nachzudenken.

Praxistheoretische und relationale Theorien setzen anders an als die traditionelle Moralphilosophie. »Autonomie meint somit nicht eine Abwesenheit von Beschränkungen, sondern sie kann als eine Form des Umgangs mit Beschränkungen verstanden werden. Strukturelle Beschränkungen gehören dann zu den Bedingungen der Au-

Religion, 26), hrsg. v. Monika Bobber / Marianne Heimbach-Steins, Paderborn 2025, 69–87.

17 Konrad Hilpert, Autonomie, in: Spiritual Care von A bis Z, hrsg. v. Eckehard Frick / ders., Berlin, Boston 2021, 24–27, 26.

18 Hilpert, Autonomie (Anm. 17), 26.

19 Ebd., 26.

20 Vgl. grundlegend: Catriona Mackenzie/N. Stoljar (Hrsg.), Relational Autonomy. Feminist Perspectives on Autonomy, Agency and the Social Self, Oxford 2000, und kritisch: Serene J. Khader, The Feminist Case against Relational Autonomy, in: Journal of Moral Philosophy 17 (2020), 499–526.

tonomie selbst.«²¹ Das ist hier exemplarisch aus einer systemtheoretischen Perspektive formuliert, die den Blick entsprechend öffnen kann. Niklas Luhmann hatte das Konzept der Autopoiesis aus den biologischen Selbstorganisationstheorien in die Sozialtheorie übertragen. Psychische und soziale Systeme sind konstitutiv auf eine überkomplexe Umwelt bezogen, in Relation zu der sie eine eigenlogische Struktur aufbauen. Abhängigkeit und Eigenständigkeit schließen sich dabei nicht aus, sie bedingen sich. »Autonomie heißt dann: wählen können in den Aspekten, in denen man sich auf Abhängigkeit von der Umwelt einläßt.«²²

So sehr diese Spielräume für die eigene Wahl ethisch zu fördern sind, so sehr hängt unser verkörpertes Leben auch in den Autonomiepotenzialen zugleich an konstitutiven Abhängigkeiten. In Weiterentwicklung von Autopoiesis führt Donna Haraway deshalb den Begriff *Sympoiesis* mit der Bemerkung ein, »dass viele Systeme, die eigentlich sympoietisch sind, fälschlicherweise als autopoietisch gelten«²³. Was ist damit gemeint?

Sympoiesis ist ein einfaches Wort. Es heißt ›mit-machen‹. Nichts macht sich selbst, nichts ist wirklich autopoietisch oder selbst-organisierend. [...] Das ist die radikale Implikation von *Sympoiesis*. *Sympoiesis* ist deshalb ein passender Begriff für komplexe, dynamische, responsive, situierte, historisch spezifische Systeme. Es ist ein Wort für Mit-Verweltlichung, Verweltlichung mit GenossInnen. *Sympoiesis* umfasst Autopoiesis, erlaubt ihre Entfaltung und erweitert sie.²⁴

Katharina Hoppe kommentiert in ihrer Untersuchung zum Ansatz von Haraway:

Sympoiesis beschreibt die Idee, dass ›wir nie Individuen waren‹ [...] und die Intimität mit dem Anderen und Fremden zum Dreh- und Angelpunkt nicht nur [...] einer Theorie des Wandels [...], sondern auch einer sympoietischen Politik und Ethik werden müsse [...]. Es wäre

21 Bettina Hünersdorf, Art. »Autonomie«, in: Lexikon des systemischen Arbeitens, hrsg. v. Jan V. Wirth / Heiko Kleve, Heidelberg 2023, https://www.carl-auer.de/magazin/systemisches-lexikon/autonomie?srsId=AfmBOorfvpjvNFWg2uRdw_hrUBrG9BzFAPEo26ZIRfUpuVr_hZzrgVIP (letzter Aufruf: 07.03.2025).

22 Niklas Luhmann, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt/M. 1987, 279.

23 Donna Haraway, *Unruhig bleiben. Die Verwandtschaft der Arten im Chthuluzän*, Frankfurt/M. 2018, 51.

24 Haraway, *Unruhig bleiben* (Anm. 23), 85.

noch hinzuzufügen: jede Vorstellung eines isolierten ›Selbermachens‹ ist ein Trugschluss, denn sie blendet die stets in komplexer Weise geteilten Bedingungen, nicht nur einer Politik und Ethik, sondern auch einer Existenz aus.²⁵

Kurz zusammenfassend könnte man sagen, dass sich in Autopoiesis noch der Modus einer klassischen *Unabhängigkeits-Autonomie* spiegelt, während Sympoiesis einen Modus relationaler *Verbundenheits-Autonomie* sichtbar machen will. Damit verändert sich, was wir über die Welt wissen (Epistemologie), wie wir in ihr handeln können (Ethik) und auch, woraus die Welt eigentlich besteht, wie sie im Letzen zusammengesetzt ist (Ontologie).²⁶ Den aus Sicht der theologischen Ontologie-Tradition anders gelagerten Begriff relationaler Ontologie²⁷ lasse ich hier aus Platzgründen beiseite und erläutere lediglich Perspektiven einer relationalen Epistemologie und einer Ethik geteilter Vulnerabilität.

2.1 Relationalität: Verbundenheit als konstitutive Kategorie

Donna Haraway bezieht sich mit dem Konzept der Sympoiesis auf das Weiterdenken der relationalen Wende durch ihre Nachfolgerin Karen Barad. Die klassische Moderne geht davon aus, »dass die Welt aus Einzeldingen mit getrennt zuschreibbaren Eigenschaften besteht«²⁸. So setzt der Begriff der Interaktion »die vorgängige Exis-

25 Katharina Hoppe, *Die Kraft der Revision. Epistemologie, Politik und Ethik bei Donna Haraway*, Frankfurt/M. 2021, 345.

26 Zum entsprechenden Diskurs eines kritischen Posthumanismus vgl. Janina Loh, *Trans- und Posthumanismus zur Einführung*, Hamburg 2018, 132–179. Für die Theologie vgl. Franca Spies, *Braucht die Theologie eine posthumanistische Wende?* in: ThGl 113/2 (2023), 119–123.

27 Aus der hier vertretenen Perspektive in vielem sehr zustimmungsfähig sind die Thesen von Martin Saar zur ontologischen Wende in der Kritischen Theorie (und Theologie?): *Martin Saar*, *Kritische Theorie nach der ontologischen Wende*, in: ders., *Was ist Sozialphilosophie?* Berlin 2025, 141–168.

28 Karen Barad, *Agentieller Realismus. Über die Bedeutung materiell-diskursiver Praktiken*, 2. Auflage, Berlin 2017, 16. Vgl. zur theologischen Rezeption Franca Spies, *Das Materielle in Schöpfung und Inkarnation. Theologische Erkundungen im Dialog mit Karen Barads Agenteilem Realismus*, Bielefeld 2025, sowie Lucas Zimmnik, *Gott bestimmen in den Verbänden der Welt. Neumaterialistische*

tenz unabhängiger Entitäten [...] voraus«²⁹, zwischen denen dann quasi nachträglich Beziehungen bestehen. Genau das sehen neuere relationale Ansätze wie die von Barad und Haraway anders. Mit jedem Ereignis, mit jeder Handlung oder Beobachtung wird die Welt wieder neu als Netz aus Verbindungen und Grenzziehungen hergestellt. Die einzelnen Bestandteile bestehen nicht schon vor den Relationen, etwa als transzendentes Subjekt, sie werden vielmehr durch die performative Herstellung der Welt relational zusammengebaut.³⁰ Barad spricht deshalb nicht mehr von Interaktion, sondern von Intraaktion: »die Relata existieren nicht schon vor den Relationen; vielmehr entstehen Relata-in-Phänomenen durch spezifische Intraaktionen«³¹. Barads Intraaktionen und Haraways Sympoiesis sind Versuche, hybride Verbundenheit als konstitutive Kategorie des In-der-Welt-seins zu fassen. Drei Konturen sind dabei hervorzuheben.

Es handelt sich *erstens* um einen praxeologischen und performativen Ansatz.

Im Unterschied zum Repräsentationalismus, der uns über oder außerhalb der Welt ansiedelt, auf die wir angeblich nur reflektieren, hebt ein performativer Ansatz das Verständnis des Denkens, Beobachtens und der Theoriebildung als Praktiken der Auseinandersetzung mit der Welt, in der wir existieren, und als Teil der Welt hervor.³²

Es geht Haraway und Barad also nicht darum, alles in einen unterschiedslos opaken Brei aufzulösen. Mit jedem Ereignis werden Schnitte in die Welt gesetzt und Differenzen definiert, die einen machtvollen Unterschied machen. Aber welche Kategorien und Grenzziehungen dabei bedeutsam werden, das ist nicht mehr wie bei Kant prinzipientheoretisch vorgegeben, sondern das muss in performativen Praktiken beobachtet und erforscht werden. Auch Wissenschaft kann das in Distanzierungspraktiken nur deshalb beobachten, weil sie immer auch ein konstitutiver Teil ihrer vermeintlichen Objekte ist. Bei Sympoiesis handelt es sich also um »ein

Perspektiven auf Sakramentalität, Schöpfung und Inkarnation in den Spuren von Bruno Latour und Karen Barad, Tübingen 2026 (Diss. Manuskript).

29 Barad, Agentieller Realismus (Anm. 28), 19.

30 Vgl. ebd., 20.

31 Ebd., 20.

32 Ebd., 9.

Denken des Sozialen und des Lebens als heterogenes Werden, das sich Reinheitsphantasien entzieht und das nicht auf der Annahme abgeschlossener Identitäten beruht«³³.

In Sympoiesis sind *zweitens* nicht nur Menschen, Texte und Soziales einbezogen, sondern auch nicht-menschliche Räume und Dinge, Viren und Bakterien, Mechaniken und Technologien. »Eine agentiell-realistische Ausarbeitung von Performativität räumt der Materie auf entscheidende Weise ihren Anteil als aktiver Teilhaber am Werden der Welt, an ihrer fortlaufenden Intraaktivität ein.«³⁴ Diskurspraktiken umfassen auch Materielles, »sie setzen das in Kraft, was relevant ist und was vom Relevantsein ausgeschlossen ist«³⁵. Die Grenzen des Sinnvollen, des Relevanten, des Natürlichen oder Nicht-Menschlichen werden immer wieder neu und immer wieder etwas anders im Handeln hergestellt. Eine

agentiell-realistische, posthumanistische Auffassung von Diskurspraktiken legt die Grenze zwischen dem Menschlichen und Nicht-Menschlichen nicht schon vor dem Beginn der Analyse fest, sondern gestattet vielmehr die Möglichkeit einer genealogischen Analyse der materiell-diskursiven Entstehung des Menschlichen³⁶.

Die Aufmerksamkeit liegt auf Schnittstellen, Übergängen, Grenzbereichen und wie dabei die Zuweisung von Lebenschancen auf dem Spiel steht.

Drittens sind in diese relationalen Ansätze auch normative Gehalte eingeflochten. Haraway schließt an die oben skizzierte feministische Ethik- und Autonomiekritik an, wie Katharina Hoppe am Beispiel bioethischer Fragen erläutert.³⁷ Indem Subjekte als sympoietisch eingebunden verstanden werden, verschiebt sich *Autonomie-als-Unabhängigkeit* hin zu *Autonomie-in-Verbundenheit*: »Autonomie ist in diesem Sinne kein Begriff, der auf Ablösung, Eigenständigkeit und Rationalität zielt, sondern aus den konstitutiven Abhängigkeiten von menschlichen wie nicht-menschlichen Anderen

33 Hoppe, Kraft der Revision (Anm. 25), 343.

34 Barad, Agentieller Realismus (Anm. 28), 13.

35 Ebd., 34.

36 Ebd., 37.

37 Vgl. Hoppe, Kraft der Revision (Anm. 25), 296–310.

hervorgeht und in diesen verortet ist.«³⁸ Die Qualität wird in den Situationen und Verbindungen selbst lokalisiert.

Um zwei hier naheliegende Aspekte anzudeuten, könnte man einerseits sagen, dass Autonomie als Wert an sich relativiert (nicht negiert!) und anders eingebettet wird. Dann geht es um ein möglichst gutes Leben im Verhältnis von Verbundenheit und Unabhängigkeit, um so grenzachtende wie lebengebende Nähe/Distanz-Beziehungen. Und andererseits müssten die in die Situationen jeweils eingeschriebenen Macht- und Diskriminierungsstrukturen analysiert und dekonstruiert werden. Karen Barad kritisiert etwa den zum gleichen Theorie-Setting zählenden Bruno Latour wegen dessen Schweigen zu Macht und Verletzbarkeit bei der Herstellung von Welt. Denn »what [...] does this proposal do to address the kinds of concerns that feminist, queer, postcolonial, (post-)Marxist, and critical race theorists and activists have brought to the table?«³⁹ Das heißt, Nicht-Menschliches in unser Verbundensein einzubeziehen bedeutet, die Fragen von Macht, Gerechtigkeit und Verantwortung nicht auszublenden, sondern auf die hybride Wirklichkeit auszuweiten.

2.2 Vulnerabilität: Wir können uns Verbundenheiten nicht immer aussuchen, aber gestalten

Leben existiert in Form einer fundamentalen Angewiesenheit auf Andere, was Haraway Symptoiesis nennt. Das ist keine nur menschliche Existenzbedingung, das gilt für die Reproduktion der Welt insgesamt. Die Gefährdung unserer natürlichen Lebensgrundlagen durch die Klimakrise macht das deutlich. Aber es gilt eben auch für das menschliche Zusammenleben. Oder für die Frage, wie wir alt werden und wer uns bis in den Tod pflegen wird. Neben den bisher genannten hat vor allem die Philosoph*in Judith Butler die Verletzbarkeit menschlicher Körper ins Zentrum ihrer Philosophie

38 Ebd., 308f.

39 Karen Barad, *Meeting the Universe Halfway. Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Durham, London 2007, 58.

gestellt.⁴⁰ Es ist beeindruckend, wie Butler ihre gendertheoretischen Arbeiten in den letzten Jahren zu einer Theorie des verwundbaren Lebens und des Überlebens weiterentwickelt hat.⁴¹

Butler widersteht der Option, nach der Autonomie jetzt dialektisch die gegenseitige Abhängigkeit als Ideal zu feiern. Stattdessen betont sie mit Hannah Arendt, dass man der Kontingenz der eigenen Lebensbedingungen auch ethisch nicht ausweichen kann. In einer ironischen Alltagswendung heißt es: Man kann bei der Wahl der eigenen Eltern nie vorsichtig genug sein. Oder beim Ort der Geburt auf dem Planeten. Vielleicht sogar beim Ort des eigenen Sterbens. Butler warnt deshalb vor zu idealistischen und harmonischen Vorstellungen von Menschenliebe und Sorgebeziehungen: »Wir leben zusammen, weil wir keine andere Wahl haben, und auch wenn wir manchmal mit dieser ungewählten Bedingung hadern, bleiben wir doch verpflichtet, uns zu bemühen, den ultimativen Wert dieser ungewählten sozialen Welt zu bejahen [...].«⁴² Auch hier ist die Schwerpunktverlagerung im Verhältnis von Autonomie und Verbundenheit ausschlaggebend. Abhängigkeit ist unsere Grundbedingung, aber

Abhängigkeit impliziert Verletzbarkeit; wenn die sozialen Strukturen, von denen man abhängt, versagen, gerät man in eine prekäre Lage. [...] Ich bin, um zu leben, von jemandem, von etwas oder von bestimmten Bedingungen abhängig. Wenn dieser jemand verschwindet, wenn mir dieser Gegenstand entzogen wird, wenn diese gesellschaftliche Institution zusammenbricht, drohen mir Entrechtung, Alleingelassen werden oder Ausgesetztsein, die mir das Leben unmöglich machen können. Ein relationales Verständnis dieser Gefährdung zeigt, dass unser eigenes Leben nicht von den Bedingungen zu trennen ist, die unser Leben möglich oder unmöglich machen.⁴³

40 In der Theologie einschlägig zum Thema Vulnerabilität: *Keul, Hildegund* (Hg.): *Theologische Vulnerabilitätsforschung. Gesellschaftsrelevant und interdisziplinär*. Stuttgart: Kohlhammer 2021.

41 Vgl. *Judith Butler*, *Die Macht der Gewaltlosigkeit. Über das Ethische im Politischen*, Berlin 2020. Für die theologische Rezeption vgl. *Bernhard Grümme/G. Werner* (Hrsg.): *Judith Butler und die Theologie. Herausforderung und Rezeption*, Bielefeld 2020 sowie *Ellen Geiser*, *Wer zählt? Praktisch-theologische Fahrten zwischen der Neuen Politischen Theologie und Judith Butler*, Bielefeld 2024.

42 *Judith Butler*, *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung*, Berlin 2018, 161.

43 *Butler*, *Gewaltlosigkeit* (Anm. 41), 64f.

Butler zeigt ganzanschaulich, wie lebenswichtig zugängliche Infrastrukturen basaler Daseinsvorsorge sind und wie dazu nicht allein Autonomie, sondern vor allem die Sorge um geteilte Verletzbarkeit aufgewertet werden müsste.

Das moderne Projekt der Emanzipation zur individuellen Autonomie bestand häufig darin, Bindungen zwar nie ganz abzulehnen, aber doch nur die wenigen sehr guten, aktiven und für einen selbst förderlichen behalten zu wollen. Die christlichen Care-Ethiker Andreas Heller und Thomas Schmidt schreiben:

Vulnerabilität, Lebensphasen erhöhter Abhängigkeit und potenzieller Exklusion bleiben außerhalb des Selbstbildes des autonomen Individuums. Solche Erfahrungen sind kaum mehr anders denk- und fühlbar als Kränkung, Demütigung, Beschämung des ›gesunden‹ und ›gelungenen‹ Lebens⁴⁴.

Eine praktisch-theologische Perspektive kann hier helfen, die Verletzbarkeit von Körpern und die Abhängigkeit von anderen nicht nur als möglichst effektiv zu behebendes Defizit (an Autonomie) zu verstehen, sondern als eine Qualität des Lebens, die Sorge und darin Solidarität und Gewaltfreiheit erfordert.

Dafür bietet das Konzept von Sympoiesis eine entsprechend sensible Perspektive an. Haraways Denken ist eine Quelle für die Care-Theorie von Maria Puig de la Bellacasa.⁴⁵ Care ist vielfältig verwobene Beziehungsarbeit, um notwendige Abhängigkeiten so gut wie möglich zu gestalten. Das ist nicht immer reziprok, nie machtfrei und selten harmonisch. Romantisierungen und ethische Überfrachtung wirken kontraproduktiv, denn Care ist kein Ideal, sondern beschreibt die Lebensbedingungen auf der Erde. *Matters of care*, so Bellacasa dann mit Bruno Latour, sind dabei weniger *matters of fact* als *matters of concern*, also das, was uns unbedingt angeht. Regina Ammicht-Quinn weist auf die Ähnlichkeit zum Religionsbegriff von Paul Tillich hin⁴⁶, dessen Wendung vom *ultimate concern* genau so ins Deutsche übersetzt wurde: das, was uns unbedingt angeht.

44 Andreas Heller/T. Schmidt, Die Sorge der Seel-Sorge. Wie sich Seelsorge aus Care-Debatten besser verstehen könnte, in: Seelsorgliche Ressourcen der Caritas. Ein Forschungsbeitrag zur Theologie christlicher Sozialunternehmen (Diakonie, 25), hrsg. v. Michael Schüßler / Dara Straub, Stuttgart 2022, 139–158, 143.

45 Vgl. Puig de la Bellacasa, *Matters of Care*.

46 Vgl. Ammicht-Quinn, Sorgen um Care (Anm. 8), 29.

Kurz: Sorgepraktiken sind auch theologiegenerativ – und zwar nicht als Hinweis auf ewige Glaubensantworten eines höchsten Wesens, sondern als die existenziell bedrängende Unruhe von etwas Unbedingten im Leben und im Sterben.⁴⁷

Damit wird deutlich, dass die lebensgerechte Gestaltung von Verbundenheiten nicht mehr von ethischen (oder kirchlich-religiösen) Prinzipien allein gesichert, sondern erst am situierten Wissen in Praxiswirklichkeiten abgelesen werden kann. Oder wie Katharina Hoppe zusammenfasst, »dass eine gemeinsame Welt nicht unmittelbar durch ein gesetztes Ideal entstehen kann, sondern nur *in* Situationen neue Möglichkeiten eröffnet und eruiert werden können«⁴⁸.

3. Neuartige Praktiken der Sympoiesis: Pflegerobe *Paro* und Segensroboter *BlessU2*

Das wird nun an zwei kleinen Case-Studies vertieft. Es handelt sich um das Phänomen der sozialen Robotik im Bereich der Pflege (Pflegerobe *Paro*) und der religiösen Praxis (Segensroboter *BlessU-2*). Die Theologie behandelt die beiden technischen Systeme bisher in weitgehend getrennten Diskurswelten, *Paro* mehr im Feld theologischer (Medizin)Ethik und *BlessU-2* mehr im Feld Praktischer Theologie kirchlichen Handelns.⁴⁹ Wenig beachtet sind deshalb zwei öffentlichliche Ähnlichkeiten und eine mehr metatheoretische Gemeinsamkeit. Zum Ersten handelt es sich in beiden Fällen um soziale Robotik, die im höchstpersönlichen Nahbereich von Menschen eingesetzt wird. Ich folge hier der Roboterethik von Toni Loh, die ihren Einblick in verschiedene Ansätze jeweils u.a. an diesen beide Systemen beispielhaft vergleichend illustriert. Zweitens verbinden sich damit jeweils unterschiedlich gelagerte Sorgepraktiken, einmal im Bereich der Pflege und einmal im Bereich der Seelsorge, die

47 So formuliert es John D. Caputo mit Paul Tillich und Jacques Derrida: *John D. Caputo, Die Torheit Gottes. Eine radikale Theologie des Unbedingten*, Ostfildern 2022, 39–55.

48 Hoppe, Kraft der Revision (Anm. 25), 289.

49 Vgl. Lukas Brand/M. Kutz/ D. Winter (Hg.), *Instrumente Gottes. Soziale Roboter und KI-Tools in religiösen Kontexten*, Baden-Baden 2025 sowie Jonas Simmerlein/M. Tretter, *Robots in Religious Practices: A Review*, in: *Theology and Science* 22 (2024), No. 2, 255–273.

sich care-theoretisch interpretieren lassen. Und drittens stellt sich jeweils bei beiden sorgebezogenen Robotik-Systemen die Frage, welcher Stellenwert der Mensch-Maschine-Relation jeweils beigemessen wird. Loh unterscheidet hier anthropozentrisch-exkludierende Ansätze, »die die Menschen entweder als besonders und besser aufwerten und damit alle anderen Wesen [...] aus dem moralischen Universum *exkludieren*« von einem relational-inkluisiven Programm, »das weder versucht, die Position der Menschen gegenüber anderen Wesen hervorhebend abzusichern, noch die Menschen mit anderen ‚niederen‘ Wesen gleichstellen will«⁵⁰. Beide Roboter thematisieren damit die Möglichkeit einer relationalen Care-Theologie, die an den Grenzen von menschlicher und nicht-menschlicher Kommunikation entsteht und dabei herkömmliche anthropozentrische Konzepte theologischer und ethischer Autonomie herausfordert.⁵¹

In der Pflege wurde intensiv diskutiert, ob und wie demente Patient*innen mit der robotischen Kuschel-Robbe *Paro* in Beziehung treten sollten. Wahrscheinlich handelt es sich mittlerweile um das am besten beforschte technologische Artefakt in diesem Bereich. Exemplarisch für den theologisch-ethischen Diskurs schreibt die evangelische Ethikerin Elisabeth Gräb-Schmidt, hier mit Christian P. Stritzelberger, theologische Ethik sei zwar davon geleitet »ob und inwiefern die Technik im Dienste der Pflegebedürftigen steht«⁵². Doch fast noch wichtiger als die faktische Pflegequalität scheint in der Argumentation, »dass die Pflegenden sich über die fundamentalontologische und ethische Differenz von Mensch und Roboter im Klaren sind«⁵³. Bei der Abgrenzung von Mensch und Technik »darf es keine Verwischungen geben«⁵⁴, weil sonst Autonomie und Würde des Menschen prinzipiell gefährdet seien. Das zentrale philo-

50 Janina [jetzt: Toni] Loh, *Roboterethik*. Eine Einführung, Berlin 2019, 40–41.

51 Vorüberlegungen dazu finden sich im Tagungskommentar: Michael Schüßler, Standardsituationen des theologischen Technikdiskurses. Eine kritisch-posthumanistische Perspektive, in: *Theologie und Technik. Eine interdisziplinäre Zwischenbilanz*, hrsg. v. Caroline Helmus / Anna Maria Riedl (QD, 338), Freiburg/Brsg. 2024, 292–306.

52 Elisabeth Gräb-Schmidt/C. Stritzelberger, Ethische Herausforderungen durch autonome Systeme und Robotik im Bereich der Pflege, in: *Zeitschrift für medizinische Ethik* 64 (2018), 357–372, 366.

53 Gräb-Schmidt/Stritzelberger, *Ethische Herausforderungen* (Anm. 52), 366.

54 Ebd., 366.

sophisch-theologische Argument lautet: »Kant hat [...] das antike und christliche Erbe weitergeführt, das Selbstbestimmung als einen auf das Humane des Menschen bezogenen Begriff der Freiheit versteht«⁵⁵. Indem die Gefahr besteht, dass der soziale Roboter *Paro* als belebt und beseelt erfahren wird, würden ältere Menschen getäuscht und um ihre Würde als Ebenbilder Gottes gebracht. Loh beschreibt dies als »Argument einer betrügerischen Technik« im exkludierenden Kant-Standard-Diskurs: Menschen begingen demnach »einen moralischen Fehler, wenn sie diese echte Form der Beziehung durch ein von einem Roboter evoziertes Trugbild ersetzen«⁵⁶.

Mit dem Ansatz praxeologisch-relationaler Care-Theologie ergibt sich ein anderes Bild und eine etwas andere Kriteriologie. Im Horizont des kritischen Posthumanismus schreibt Elaine Graham, »we do not need to be a afraid of our complicity with technologies, or fear our hybridity, or assume that proper knowledge of and access to God can only come through withdrawl from these activities of worldbuilding«⁵⁷. Gottes Spuren werden nicht nur im Ebenbild des Menschen vermutet, sondern panentheistisch im ganzen Netzwerk der Schöpfung.⁵⁸ Damit eröffnet sich die Möglichkeit (christliche) Werteressourcen nicht allein in theologisch-ethischen Prinzipien, sondern in der situierten Praxisqualität selbst zu vermuten. Catrin Misselhorn und Kolleg*innen plädieren in einem grundlegenden Text für eine solch kontext-sensitive ethische Perspektive auf soziale Robotik. Praxisbeobachtungen zeigen, dass Bewohner*innen von Pflegeheimen neben schambesetzter Abwehr auch sehr positiv auf *Paro* reagieren. Dabei entstehen emotionale Verbindungen, die Erwachsene etwa zu einer fiktionalen Romanfigur, einem Kino-Charakter oder die Kinder zu ihren Puppen oder digitalen Avataren aufbauen. Roboter-Mensch-Interaktion sind dabei nicht per se fragwürdig.

55 Ebd., 362.

56 Loh, *Roboterethik*, 78; 79.

57 Elaine Graham, *Post/Human Conditions*, in: *Theology Sexuality* 10 (2024), H. 2, 10–32, 25.

58 Vgl. Julia Enxing, *Eine Ressource der Transformation. Anthropozentrismuskritische Schöpfungstheologie als Beitrag zu einer planetarischen Solidarität*, in: *ZPTh* 42/2 (2022), 19–27.

Playing with Paro is not necessarily undignified because it does not undermine the autonomy of normal subjects by deceiving them. [...] When asked, they in fact knew the difference between a robot and a living being that has emotions. [...] As one resident said about Paro: »I don't care if he is real or not. I love him« [...] If one does not want to be paternalistic, one should respect this statement as an expression of autonomy.⁵⁹

Die Grenze zwischen Mensch und Roboter scheint im praktischen Erleben offenbar verwischt. Aber sie wird nicht irrelevant, sondern kann reflexiv jederzeit auch wieder eingespielt werden. Loh schreibt: »Dass Menschen in der Lage sind, emotionale Bindungen zu allen möglichen (auch nichtmenschlichen) Wesen einzugehen, bedeutet nicht automatisch, dass alle Beziehungen zu allen Wesen generell denselben (moralischen) Status haben müssen«⁶⁰. Das ist theologisch übrigens wenig überraschend, zielen doch katechetische Programme der Kirchen meist darauf, dass Menschen religiös-emotionale Beziehungen zu Marienfiguren und Gebetsecken, zur Bibel, zu Jesus und zu Gott aufbauen. Vielleicht entsteht hier aber auch eher eine Konkurrenzwahrnehmung, wenn dieser emotionale Raum der imaginär aufgeladenen, mehr-als-menschlichen Akteure nun sogar von alltagsweltlichen Robotern bevölkert werden kann.

Kriteriologisch relevant ist jedenfalls weniger eine kategorisch-ethische Beurteilung technologischer Objekte, als die Qualitäten ihrer situativen Inanspruchnahme, nämlich ob sie zum Wohl von Bewohner*innen beiträgt. Das Risiko von Gewalt und Missachtung der Menschenwürde steckt dabei nicht allein in der Technik, sondern in der ganzen Lebens- und Betreuungssituation, wo etwa »schwache oder demente Menschen nicht mehr als Menschen angesehen werden, wo es an grundlegendem Respekt mangelt, oder wo Techniken nur dazu dienen, Menschen still, klein und unauffällig zu halten«⁶¹. Es kann nicht darum gehen, menschliche Sorgearbeit durch billige

59 Catrin Misselhorn/U. Pompe/M. Stapleton, Ethical Considerations Regarding the Use of Social Robots in the Fourth Age, in: *GeroPsych* 26/2 (2013), 121–133, 129. Ich danke Toni Loh für den Hinweis auf diesen Text.

60 Loh, *Roboterethik*, 81.

61 Regina Ammicht-Quinn/M. Spindler, Zwischen Fürsorge und Kontrolle. Ethische Überlegungen zu Techniken für eine gutes Altern, in: *EthikJournal* 5/1 (2019), 1–20, https://www.ethikjournal.de/fileadmin/user_upload/ethikjournal/Texte_Ausgabe_2019_1/Ammicht_Quinn_1.Nov_FINAL.pdf (letzter Aufruf: 08.03.2025).

Robotik zu ersetzen. Aber smarte Technologien werden weiterhin Teil des Lebens und auch des Alterns sein. Ethik, Epistemologie und Ontologie sind dabei viel enger miteinander verwoben, als oft angenommen.

Ein zweites Beispiel. Ilona Nord und ihr Team forschen schon länger zu sozialer Robotik in religiösen Kontexten, vor allem zu sogenannten Segensrobotern.⁶² Smarte Technologie ermöglicht dabei mediatisierte Interaktion mit einem spirituell geframten Artefakt, was anfanghaft auch als Robot-Theology⁶³ reflektiert wird. 2017 war im Rahmen der Weltausstellung zum Reformationsjubiläum in Wittenberg der Segensroboter BlessU-2 im Einsatz. 2018 hat Gabriele Trovato den katholischen SanTO vorgestellt, einen »Sanctified Theomorphic Operator«. Dessen Nachfolger CelesTE sieht aus wie ein Engel mit großen Flügeln, der auf einem antiken Säulenkapitel thront, und mehr als nur standardisierte Bibel- bzw. Kirchensätze von sich gibt. Etwas salopp gesagt, können kitschige Devotionalien jetzt auch sprechen.

Das war in etwa auch der Tenor beim Kleingruppengespräch während einer Tagung zu Theologie und Technik.⁶⁴ Niemand hatte eine persönliche Erfahrung mit einem solchen Gerät und alle waren höchst irritiert von religiöser Robotik. Bei vielen hat sich unmittelbar eine emotionale Distanz eingestellt. Segen und religiöse Kommunikation sei doch grundsätzlich mit menschlicher Begegnung und Beziehung verbunden. Im christlichen Glauben wird Gott Mensch und nicht Maschine. Was sich unter den Theolog*innen

62 Vgl. Swantje Luthe/I. Nord/D. Löffler/J. Hurtienne, Segensroboter »BlessU-2«, Forschungsimpulse für die Praktische Theologie angesichts der Entwicklung sozialer Roboter, in: Pastoraltheologie 108 (2019), 107–123 sowie Diana Löffler/J. Hurtienne/I. Nord, Blessing Robot BlessU2: A Discursive Design Study to Understand the Implications of Social Robots in Religious Contexts, in: International Journal of Social Robotics 13(4), 569–586, online: <https://doi.org/10.1007/s12369-019-00558-3>.

63 Vgl. Anna Puzio, Robot Theology. In Theological Engagement with Robotics and Religious Robots, in: Anna Puzio/N. Kunkel/H. Klinge (Hg.), Alexa, wie hast du's mit der Religion? Theologische Zugänge zu Technik und Künstlicher Intelligenz, Darmstadt 2023, 95–115.

64 Vgl. dazu den Sammelband Caroline Helmus/A. M. Riedl (Hrsg.), Theologie und Technik. Eine interdisziplinäre Zwischenbilanz (QD, 338), Freiburg/Brsg. 2024.

zeigte, war eine Art *spirituelles uncanny valley*.⁶⁵ Dabei wird ein Roboter, der den Anspruch von Segenshandlungen erhebt, automatisch an menschlichen Seelsorgeerfahrungen gemessen.⁶⁶ Die Ähnlichkeit zu Devotionalien oder religiösen Artefakten bei gleichzeitig menschenähnlicher Kommunikation macht die Dinge *scary* und irgendwie gruselig. Es erzeugt das reaktive Bedürfnis, die menschliche Einzigartigkeit gegen maschinelle Konkurrenz zu verteidigen.

Im Gespräch versuchten wir dazu in eine reflexive Distanz zu kommen. Dabei rückten zwei Fragen ins Zentrum: Wenn das alles so unwirklich ist, warum bleiben dann doch Menschen vor einem Segensroboter stehen. Und eben gar nicht so selten. Mehr als 10.000 Personen haben von Mai bis Juli 2017 in Wittenberg Bless U-2 ausprobiert. Eine Rolle spielte sicherlich der Innovations- und Performancecharakter als »experimental art piece«⁶⁷, als eine der Attraktionen der Ausstellung. Wenn es also zu Interaktionen kommt, was ereignet sich dann bei dieser spirituell gerahmten Mensch-Maschine-Begegnung? Ilona Nord hat mit einem Team knapp 2.000 handschriftliche Kommentare zum Segensroboter BlessU-2 ausgewertet:

Insgesamt belegen 51 % der Kommentare positive Positionierungen (z. B. »Originelle Idee, fühlte mich durchaus auch »echt« gesegnet«), 29 % neutrale Positionen (z. B. »Ich glaube eher an die Wirkmacht des persönlichen Segens, die nur [stellvertretend] durch einen Menschen geschehen kann.«) und 20 % negative Haltungen gegenüber der Erfahrung mit dem Segensroboter (z. B. »Für mich ist die Digitalisierung im theologischen Bereich ein Problem – Segen über Apps? – Weiter eine Möglichkeit der Vereinsamung.«)⁶⁸.

65 So schreibt etwa Hans-Joachim Höhn in seiner Tagungsbeobachtung: »Nicht immer ist hinreichend klar ob solche Installationen als Provokation oder Parodie einer religiösen Praxis gemeint sind. [...] Sind derartig als »futuristisch« deklarierte Experimente die Vorboten für zukunftsweisende pastorale und religionspädagogische Anwendungen künstlicher Intelligenz oder stehen sie für technisch kaschierte Formen einer religiösen Regression«, *Hans-Joachim Höhn, Technik und Theologie. Diskursanalyse im Modus teilnehmender Beobachtung*, in: *Theologie und Technik. Eine interdisziplinäre Zwischenbilanz*, hrsg. v. Caroline Helmus / Anna Maria Riedl (QD, 338), Freiburg/Brsg. 2024, 265–276, 271.

66 Vgl. *Andreas Lob-Hüdepohl*, Seelsorge durch »Spiritual Carebots«, *Ethische Vorklärungen für eine KI-gestützte Pastoralpraxis*, in: *ET-Studies* 15/1 (2024), 47–65.

67 *Löffler/Hurtienne/Nord*, *Blessing Robot*, 575.

68 *Luthe/Nord/Löffler/Hurtienne*, *Segensroboter* (Anm. 62), 121.

Insgesamt gibt es noch wenige Forschungen zur praktischen Ereignisqualität religiös gerahmter Mensch-Maschine-Interaktionen.⁶⁹ Es sei nicht klar, ob Menschen Robotern wirklich religiöse Qualitäten zusprechen. Allerdings finden sich Hinweise, dass weniger die Ähnlichkeit als die Unähnlichkeit zu menschlichen Seelsorgeerfahrungen wertgeschätzt wird. Womöglich entsteht eine spielerische Freiheits-erwartung, die von Risiken menschlicher Kommunikation entlastet scheint. Es gibt weniger harte soziale Verpflichtungen und weniger Bewertungserwartungen vom digitalen Gegenüber.⁷⁰ Das entspricht Forschungsergebnissen zu Social-Media-basierter Seelsorge, bei der ebenfalls gerade die Distanz technischer Vermittlung (z.B. Interpassivität) unerwartete Ereignisse von Nähe und Berührung zu ermöglichen scheint.⁷¹

Ilona Nord ist in der Beschäftigung mit religiösen Robotern klar geworden, »dass ihre Hauptfunktion nicht ist, dass sie *denken* können, sondern dass sie *kommunizieren* können«⁷². Das ist grundlegender als es klingt. Denn es beschreibt den hier untersuchten Switch von einer klassisch ethischen zu einer praktisch-relationalen Perspektive. So begründet Andreas Lob-Hüdepohl in einer theologisch-ethischen Perspektive sein Urteil, dass Segensroboter zwar segensreich wirken aber nicht wirklich segnen können, noch mit der an Kant abgelesenen Differenz von automatisierten *Spiritual Care-bots* und der exklusiven Freiheit und Autonomie des Menschen, dem

69 »Although robots in religious contexts sometimes hit the news, there is little in terms of scholarly reflection and empirical investigation available to understand the implications beyond functional aspects«, *Löffler/Hurtiene/Nord*, Blessing Robot, 572. Die Anwendungsreife von Large-Language-Modellen wie Chat-GPT führt aktuell allerdings zu theologisch wie seelsorglich neuen Dynamiken, die hier nicht mehr berücksichtigt werden konnten.

70 »For example, robots have endless patience, can be constantly available, and are non-judgemental listeners. According to these qualities of a robot can be rooted in the ›thingness‹ rather than ›humanness‹ of a robotic system«, *Löffler/Hurtiene/Nord*, Blessing Robot, 570.

71 Ähnliche Effekte gibt es etwa bei den anonymen Gesprächen der Telefonseelsorge oder beim Phänomen der Interpassivität im Social Media Kontext. Vgl. *Annette Haußmann/C. Teschmer/C. Wiesinger*, Seelsorge und digitale Kommunikation: Dynamiken sozialer Interaktion und ihre Auswirkungen auf Poimenik, in: *WzM* 73/1 (2021), 5–18.

72 *Ilona Nord*, Die Bedeutung der Digitalisierung für die religiöse Bildung, in: *Theologie und Technik. Eine interdisziplinäre Zwischenbilanz*, hrsg. v. Caroline Helmus / Anna Maria Riedl (QD, 338), Freiburg/Brsg. 2024, 125–148, 139.

allein die theologische Qualität von Segenshandlungen zukommen könne. Andersfalls »besteht die Gefahr, die Spezifika menschlicher Autonomie einzuebnen«⁷³. Die theologisch-ethische Qualität liegt hier also nicht in der Interaktion, sondern im ontologischen Status der Akteure, der jeweils ausführlich diskutiert wird. Zugleich ist Lob-Hüdepohl aber auch gegenwartssensibel genug, um immer wieder auf die oft hilfreiche Verbundenheit mit smarten Technologien hinzuweisen. Zwar bleibt Autonomie das zentrale Kriterium, aber es sei »in jedem Einfall zu prüfen, welche Chancen und Risiken die eingesetzte KI-Anwendung für wen eröffnet [...], ob etwa der Segensroboter *BlessU-2* [...] die Autonomie der ›Gesegneten‹ im Sinne ihrer selbstbestimmten Lebensführung erweitern hilft«⁷⁴.

Einen Schritt weiter gehen Löffler, Hurtiene und Nord. Grundsätzlich verstehen sie religiöse Roboter weniger als konkurrierende kategoriale Neuerung, sondern als technologische Repertoireerweiterung in einem immer schon medienvermittelten sprituellen Kommunikationsfeld der Religionen. Obwohl zwar religiöse Akteure stets auch neueste Techniken verwenden haben, sind die Kirchen aber oft sehr langsam in der theologischen Verarbeitung und im Abgleich mit der Schwerkraft ihrer Traditionen. Das gilt besonders für das westliche Christentum mit einer religiös verankerten Anthropozentrik und basalen Dualismen wie Natur/Kultur oder Geist/Materie: »Christianity, the dominant religion in the entire western hemisphere, explicitly asserts the superiority of man over the rest of the natural world, thereby creating a form of competition between man and machine.«⁷⁵

Nun entwickeln sich heute die ehemals automatisierten Werkzeuge hin zur alltäglichen Teilhabe an der sprachlichen, emotionalen und moralischen Welt. Dazu noch eine kleine Tiefenbohrung. Exemplarisch schildert der Theologe Martin Kutz seine Erfahrung mit *CelesTE* während einer KI-Tagung. Nach einer kleinen Notlage nutzt er das Gerät und erhält eine aufbauende Nachricht, die gut zu seiner Situation passt.

Als Theologe muss ich auch meine eigenen religiösen Erlebnisse kritisch hinterfragen. Sicherlich, ich hatte den Andachtsraum mit einer gewissen

73 Lob-Hüdepohl, Seelsorge durch ›Spiritual Carebots‹ (Anm. 66), 60.

74 Ebd., 57.

75 Löffler/Hurtiene/Nord, *Blessing Robot*, 574.

Erwartungshaltung betreten. Der sakrale Raum, das gedämpfte Sprechen, die betende Engelsfigur: all dies trug dazu bei, dass ich mich anders verhalten habe als vor einem Kaffeeautomaten in der Mensa. Später erfuhr ich, wie der Algorithmus arbeitet: Es wird schlicht per Zufall ein Spruch aus einer vorgegebenen Liste ausgewählt. Also kein Heiliger Geist, der in einer KI-Blackbox die Weichen zwischen den künstlichen Neuronen stellt und Gottes Wort für meine individuelle seelsorgliche Situation bereithält. Habe ich meine Sehnsucht nach Hoffnung und Trost auf (Silizium-)Sand gebaut? Hätte ich genauso gut an einer willkürlichen Stelle die Bibel aufschlagen können, um mich inspirieren zu lassen? Hätte mir ein Glückskeks ebenso geholfen? Was ist von diesem ›religiösen‹ Automaten zu halten? Besitzt er pastorale Kompetenz?⁷⁶

Ein Ansatzpunkt könnte hier eine relational ansetzende Praktische Theologie sein, wie es gerade angedeutet wurde. Nicht die kategoriale ethische Bewertung a priori wäre gefragt, sondern die Beobachtung und Reflexion von Dynamiken, die sich ereignen und in denen auch mit existenzieller Erfahrung gerechnet werden kann. In diesem Sinne denkt Martin Kurz sein Robotik-Erlebnis weiter:

Meine persönliche Erfahrung und die Beispiele zeigen, dass es in den kommenden Jahren wohl weniger um die Frage des Ob in Bezug auf die Verwendung smarter Technik in religiösen Kontexten gehen wird, als vielmehr um das Wie. [...] Die Praktische Theologie wird gefordert sein, einerseits als kritische Instanz in den Designprozess einzusteigen und den Dialog mit den (oftmals) nicht theologisch versierten Entwickler:innen zu suchen und andererseits den Nutzer:innen zur Seite zu stehen, um einen kompetenten, aufgeklärten Umgang mit dem technischen Artefakt zu ermöglichen.⁷⁷

Vielleicht stellen sich hier ähnliche Fragen wie auch in der Pflege, nämlich die nach der Erlebnis- und Beziehungsqualität in der Kommunikation. Auch wenn in diesem Rahmen kein systematischer Vergleich möglich ist, so ist der Hinweis von Elisabeth Conradi während der Tagung doch hilfreich, dass Menschen vor einem Segensroboter freiwillig stehen bleiben, während die Kuschelrobe Paro den dementen Bewohner*innen häufig durch die Pflegekräfte auf den Schoß gelegt und von ihnen auch wieder weggenommen wird:

76 Martin Kutz, Die gute Botschaft des Roboters – Beten mit Künstlicher Intelligenz? <https://www.feinschwarz.net/die-gute-botschaft-des-roboters/> (letzter Aufruf: 08.03.2025).

77 Kutz, Die gute Botschaft (Anm. 76).

Wer hat also welche Wahlfreiheit zwischen menschlicher und nicht-menschlicher Kommunikation? Judith Butler schreibt: »Regiert werden heißt nicht nur, dass unserer Existenz eine Form aufgezwungen wird, es heißt auch, dass uns die Bedingungen vorgeschrieben werden, unter welchen Existenz möglich oder nicht möglich ist.«⁷⁸ Die Pflege ist entscheidend von der kapitalistischen Ökonomisierung des Gesundheitsbereichs her formatiert und neigt eher zu schnellem Paternalismus als zu langsamer Sorge. Dieser kritische Blick auf die Art und Weise der alltäglichen hybriden Welterzeugung bleibt auch für die Theologie unverzichtbar. Andreas Heller und Thomas Schmidt beschreiben das konkret so:

Die ethische Verantwortung unserer Gesellschaften ist es, den Reichtum der Sorge zur Normalität werden zu lassen. Gute Sorge muss gut gelebt werden können, ohne existenzielle Gefahren und soziale Benachteiligung. [...] Der Sorge nachgehen heißt, anzuschließen an die Diskurse über den Zusammenhalt der Gesellschaft [...] angesichts der Kosten und der geteilten Verantwortung für Sorgetätigkeiten in fragmentierten ausdifferenzierten Sozialbeziehungen⁷⁹.

Was ansteht ist damit weder Technik-Euphorie noch -phobie, sondern eine Art Reflexionsschub, indem sich die bewährte Tradition kritischen theologischen Denkens der hybriden Lebenswelt wirklich aussetzt. Die katholische Sozialethikerin Anna Maria Riedl schreibt aus der hier vorgeschlagenen Perspektive:

Technik bestimmt nicht nur mit, wie wir uns selbst und die Welt wahrnehmen, sondern sie bringt unsere Handlungen mit hervor, beeinflusst und verändert sie. [...] Handlungsfähigkeit und Verantwortung sind dabei weder eine alleinige Eigenschaft von Menschen noch von Dingen, sondern Ergebnis dieser komplexen Mensch-Technik-Interaktionen.⁸⁰

Sie sind Ergebnis der Symptoiesis.

78 Judith Butler, Was ist Kritik? Ein Essay über Foucaults Tugenden, in: Was ist Kritik? Hrsg. v. Rahel Jaeggi / Tilo Wesche, Frankfurt/M. 2009, 221–246, 235.

79 Heller/Schmidt, Sorge der Seel-Sorge (Anm. 44), 144.

80 Anna Maria Riedl, Technik, in: Christliche Sozialethik. Grundlagen – Kontexte – Themen. Ein Lehr- und Studienbuch, hrsg. v. Marianne Heimbach-Steins u. a., Regensburg 2022, 280–299, 292.

4. Zusammenfassende Thesen: Zur Sympoiesis einer kommenden Care-Theologie

Zum Abschluss werden zentrale Erkenntnisse in Thesen zusammengefasst und mit einem narrativen Stück Theologie am Ende zugespitzt.

1. In der Pflege- und Carearbeit geht es um die möglichst gute Gestaltung von asymmetrischen Abhängigkeitsbeziehungen zu Menschen, die existenziell auf andere angewiesen sind. Die basale Verbundenheit mit Anderen macht jedes Leben so wunderbar wie verletzbar. Sorgepraktiken sind darin theologiegenerativ, und zwar nicht als Hinweis auf ewige Glaubensantworten eines höchsten Wesens, sondern als die existenziell bedrängende Unruhe von etwas Unbedingten im Leben und im Sterben.

2. Pflege gilt in der akademischen Reflexion als Anwendungsort von (theologischen) Care-Ethiken. Diese sind zum einen geschlechtsspezifisch weiblich codiert, zum anderen am humanistischen Ideal von Autonomie ausgerichtet. Dabei bleiben andere Aspekte oft außen vor wie die Würdigung basaler Abhängigkeiten oder die Verbundenheit mit nicht-menschlichen Aspekten der Welt. Während die klassischen Ethiken also im Reich vernünftiger Gründe ansetzen, wendet sich die Praktische Theologie den Abgründen einer situierten und mehrdeutigen Erfahrungswirklichkeit zu.

3. Eine entsprechend kritisch-relationale Perspektive betont auch im Care-Bereich das dortige situierte Wissen und die Sympoiesis von Wirklichkeit (Donna Haraway). Während das bekanntere Konzept von Autopoiesis noch den Modus einer klassischen Unabhängigkeits-Autonomie nach Kant widerspiegelt, versucht Sympoiesis einen Modus relationaler Verbundenheits-Autonomie sichtbar machen.

4. In der Sympoiesis ist Relationalität kein soziales Phänomen, sondern eine fundamentale Kategorie der Wirklichkeit. Akteure oder Einzeldinge sind nicht vorgängig unabhängig-autonome Entitäten, sondern sie werden durch die performative Herstellung der Welt relational zusammengebaut. Care ist hier vielfältig verwobene Beziehungsarbeit, um notwendige Abhängigkeiten so gut wie möglich zu

gestalten. Das ist nicht immer reziprok, nie machtfrei und selten harmonisch. Romantisierungen und ethische Überfrachtung wirken kontraproduktiv. Care ist kein ethisches Ideal, sondern beschreibt die Lebensbedingungen auf der Erde.

5. Anschaulich wird das am Beispiel sozialer Robotik, die sowohl in der Pflege wie auch in der Seelsorge zunehmend präsent ist. In beiden Bereichen stößt das Ideal rein menschlicher Autonomie an Grenzen, vor allem, wenn die ethische Qualität am Status der Akteure festgemacht werden soll. Es zeichnet sich zugleich ab, ob und wie ein relationaler und kritisch-posthumanistischer Ansatz hier weiterführend sein könnte.

6. Die viel beforschte Pflegerobe Paro steht im Blick klassischer Ethik in der Gefahr eine betrügerische Technik zu sein, die vulnerablen Personen fälschlicherweise menschliche Autonomie vorspiegelt. Mit dem Ansatz praxeologisch-relationaler Care-Theologie verliert sich die Angst vor hybriden Wirklichkeiten, indem auf die Ereignisqualität der Beziehungen geachtet wird. Menschen haben schon immer emotionale Bindungen zu auch nicht-menschlichen Artefakten aufgebaut (auch religiös), weshalb es nicht moralisch per se verwerflich ist, wenn alte Menschen die Robe Paro genießen.

7. Ähnliches zeigt sich im religiösen Feld bei experimentellen Segensrobotern. Während des Reformationsjubiläums in Wittenberg kam es zu 10.000 spirituell gerahmten Mensch-Maschine-Begegnung mit BlessU-2. Im Blick klassischer theologischer Ethik handelt es sich um keinen echten Segen, der exklusiv an menschliche Vermittlung gebunden sei. Es bestehe vielmehr Gefahr für die menschliche Autonomie. Mit dem Ansatz praxeologisch-relationaler Care-Theologie erscheint es dagegen relevant, dass sich etwa die Hälfte der Personen wirklich gesegnet gefühlt haben.

8. Das heißt: Die grenzachtende Gestaltung von Verbundenheiten kann nicht mehr von ethischen Prinzipien allein gesichert, sondern erst am situierten Wissen in Praxiswirklichkeiten abgelesen werden. Es macht einen Unterschied, ob von größtmöglicher Autonomie oder von grundlegender Angewiesenheit und Verletzbarkeit ausgegangen wird. Um eine menschliche und lebenswerte Welt zu gestalten sollte (Praktische) Theologie heute erkenntnistheoretisch nicht

mehr allein vom Menschen ausgehen. In der riskanten Verbundenheit mit der Natur und mit Technologien müssen die christlich fundierten, humanistischen Errungenschaften der Aufklärung in eine post-anthropozentrische Welt hinein übersetzt und relational ausgeweitet werden.

5. Gott: Von der Autorität über uns zur Lebensmacht zwischen uns

Zum Schluss möchte ich noch darauf hinweisen, wie sehr ein solcher relationaler Ansatz viele der bis heute tief eingelebten kirchlichen und theologischen Routinen unterbricht. Viele Einrichtungen im Pflege- und Sozialbereich sind in kirchlicher Trägerschaft. Dort ist oft noch das Echo einer Glaubenstradition zu spüren, die Gott als autonomen patriarchalen Souverän eines ganz anderen Absoluten versteht.

Ich musste beim theologischen Nachdenken über Symptoiesis deshalb öfters an die evangelische Grande Dame der Politischen Theologie denken, an Dorothee Sölle. Sie schreibt in *Gott denken*: »Ich denke, alle drei Absolutheitsaussagen über Gott – seine Allmacht, Allwissenheit, Allgegenwart – [...] drücken eine fatale imperialistische Tendenz der Theologie aus, eben die Macht des unabhängigen Herrschers«⁸¹. Sölle erinnert an den popkulturellen Mythos des souveränen Helden, wie er in US-amerikanischen Western und benachbarten Genres inszeniert wurde. Ein Mann kommt in das Dorf, das von einer Bande terrorisiert wird. Er sorgt für Recht und Ordnung und verliebt sich in die Schöne am Ort. Doch der Held zieht weiter und reitet allein in den Sonnenuntergang. Er rettet vielleicht *relational* das Dorf, aber im Grunde seiner Existenz liegt *Autonomie-als-Unabhängigkeit*.

Neue Abenteuer warten, Bindungslosigkeit ist Größe, Unabhängigkeit ein zentraler Wert. Dieser Mythos handelt vom unabhängigen männlichen Helden, der nicht angewiesen ist, niemanden braucht, für den gegenseitige Hilfe, Austausch und Gemeinschaft Nebensache sind. Seine

81 Dorothee Sölle, *Gott denken: Einführung in die Theologie*, 1. Auflage, Stuttgart 1990, 246.

Stärke liegt in ihm allein, und in diesem Sinn spiegelt diese Ur-Story einen Gott, der ebenfalls niemanden braucht, einen männlichen Gott. [...] Es geht tatsächlich um eine andere Art, Transzendenz zu denken, sie nicht mehr in der Unabhängigkeit von allem und in der Herrschaft über alles andere zu verstehen, sondern eingebunden in das Gewebe des Lebens⁸².

In diesem Sinne ist Pflege nicht nur ein Anwendungsort ethischer Prinzipien, sondern ein theologischer und existenzieller Entdeckungsort für eine andere Art von Hoffnung in Gott, als verwundbare Macht in Beziehung (Carter Hayward), als eine kommende Care-Theologie im Modus materiell-diskursiver Symptoiesis.

82 Sölle, Gott denken (Anm. 81), 246.

