

## Religion und Digitalisierung. Praktisch-theologische und religionswissenschaftliche Perspektiven

### Einleitung

Religion nutzt schon seit jeher die zur jeweiligen Zeit zur Verfügung stehenden Medientechnologien. So ist es nicht verwunderlich, dass heutzutage auch digitale Kommunikationstechnologien Teil religiöser Praxen sind. Ein Beispiel dafür ist der Segensroboter BlessU-2, der seinen erstmaligen publikumswirksamen Einsatz im Rahmen der Weltausstellung in Wittenberg anlässlich des Reformationsjubiläums 2017 hatte: Unter dem Motto „Segen erleben – Moments of Blessing“ präsentierte sich dort die Evangelische Kirche in Hessen und Nassau (EKHN). BlessU-2 war dabei Teil eines umfassenden Programms rund um eine sogenannte „mobile Lichtkirche“, die zwischen der Schlosskirche und Neuem Rathaus einen modernen spirituellen Erlebnisraum im 500sten Jahr der Reformation bieten wollte.

BlessU-2 ist ein Artefakt, bestehend aus dem Maschinengehäuse eines Geldautomaten, mit Armen und Beinen sowie einem Gesicht, das mithilfe von Plastikaugenbrauen sogar zu einer gewissen Mimik in der Lage ist. Er besitzt einen Speicher von Segensworten sowie Optionsmöglichkeiten, etwa auf die Frage, ob man auf Englisch, Deutsch oder Französisch gesegnet werden möchte. Und BlessU-2 gibt sein Segenswort dann auch in der jeweils gewählten Sprache aus – von einem sprachlichen „Erzeugen“ oder gar „Antworten“ sollte man aufgrund der recht banalen Speicher- und Wiedergabetechnik allerdings nicht sprechen.

Grundsätzlich wollte diese Installation zuerst einmal nur bewusst eine Simulation und damit zugleich ein provozierendes Experiment sein – und zwar eine Simulation von christlicher Kommunikation durch einen Roboter, die zugleich bewusst Reaktionen bei den Nutzenden provozieren sollte. Bei BlessU-2 handelt sich folglich um eine Installation, die erstens die wachsende Bedeutung von Technologie und Techniknutzung im Kontext

---

\* Zürich

\*\* Bremen

von Religion veranschaulicht, zweitens die religiöse kommunikative Praxis – in diesem Fall des Segnens und Gesegnetwerdens – thematisiert und drittens die Frage nach der Autorität bzw. Handlungsmacht eines solchen segnenden Artefakts auslöst. Insofern ist es auch kein Zufall, dass ein solches Simulationsexperiment, wie oben erwähnt, von der institutionellen Handlungsmacht Kirche initiiert und sogleich in einem konkreten kirchlich verantworteten und inszenierten Erlebnisraum positioniert wurde. Offenbar sollte damit auch die durchaus offene Frage nach der eigenen Zukunft in einer Kultur der Digitalität mit „auf den Schirm“ kommen.

Schon die damalige teilnehmende Beobachtung des experimentellen Settings und dann vor allem die ersten wissenschaftlichen Untersuchungen zur Wahrnehmung des Segensroboters zeigen, dass dieser die Menschen offenbar mit einem großen Antwortspektrum von negativ bis – übrigens mehrheitlich! – positiv berührte (Löffler et al., 2021; Luthe et al., 2019). Auch beim Einsatz von BlessU-2 im Züricher Museum für Gestaltung im Jahr 2022 zeigte sich Ähnliches, obwohl dieses Experiment in einem dezidiert säkularen Ausstellungskontext stattfand. Auf die Evaluationsfrage „Wie wirkt die segnende Maschine auf Sie?“ antworteten die Museumsbesucher:innen ebenfalls mit einer enormen Bandbreite von Resonanzen: Von klarer Ablehnung, weil man das Segnen nur Menschen zutraut, bis hin zu „creepy“, „witzig“ oder auch „Der Segensroboter wirkt sich positiv auf mich aus, ich lese jeden Morgen den Psalm.“<sup>1</sup> Interessant ist, dass dort, wo für die Nutzenden insbesondere die Frage nach der pastoralen und institutionellen Handlungsmacht aufgerufen wurde, die Reaktionen meistens sehr negativ ausfielen. Sie kumulierten vor allem in der kritischen Rückfrage, ob denn in Zukunft – möglicherweise aus Spargründen – im Gottesdienst „reale Pfarrer:innen“ durch solche Roboter ersetzt werden sollten. Letztgenannte kritische Wahrnehmung wurde interessanterweise besonders zustimmend von der medialen Berichterstattung aufgenommen.

Digitale Kommunikationstechnologien wie der Segensroboter sind, wie bereits angedeutet, auch Teil praktisch-theologischer sowie religionswissenschaftlicher Forschung im Feld von Religion und Digitalisierung. Wenn also beide Disziplinen diese (neuen) Technologien zum Untersuchungsgegenstand haben, so unterscheiden sie sich doch zum Teil in ihren Fragestellungen und Methoden. Diese unterschiedlichen disziplinären Perspektiven sollen im Weiteren anhand von drei Leitfragen verdeutlicht werden.

1 Die Besucher:innen des Zürcher Museums hatten die Möglichkeit, aus einer Auswahl von Postkarten mit unterschiedlichen Fragen eine auszuwählen und auf deren Rückseite darauf schriftlich zu antworten sowie weitere Angaben zu ihrer Person zu machen.

## 1. Was ergeben sich aus diesem Fallbeispiel für spannende Fragen aus Sicht der Praktischen Theologie respektive Religionswissenschaft?

*Thomas Schlag:* Auch wenn, wie erwähnt, diese Simulationsexperimente in der medialen Öffentlichkeit wie auch kirchenintern ein sehr geteiltes Feedback von Zustimmung bis hin zu Unverständnis auslösten, sind in praktisch-theologischer Hinsicht die grundsätzlichen Fragen, die BlessU-2 aufwirft, höchst produktiv. Diese betreffen zum einen die Inhalte, Praxisformate sowie das Design religiöser Kommunikation und lösen Fragen aus wie: Sollen in Zukunft religiöse, erfahrungsorientierte Praxen für bestimmte Handlungsfelder kirchlichen Lebens durch den Einsatz von Robotern gestaltet werden, und wenn ja, welche? Ist es überhaupt sinnvoll, für kirchliche Handlungsfelder diese technologischen Möglichkeiten anzuvisieren? Wie könnte eine solche Entwicklung das kirchliche Leben und die Rolle der daran beteiligten Akteur:innen bzw. deren kommunikative Beziehungen zueinander verändern?

So verbinden sich mit diesem technischen Experiment grundsätzliche Anfragen an die zukünftige religiöse Kommunikations- und Beziehungspraxis im Kontext kirchlichen Handelns und Lebens in digitalen Zeiten überhaupt. Diese betreffen etwa die Vorstellungen von bzw. Erwartungen an das gemeinschaftliche Feiern des Gottesdienstes, die Seelsorge und das diakonische Handeln, die religiöse Bildungspraxis und das kirchenleitende Handeln. Aufgeworfen sind hier Fragen wie: Was macht religiöse Kommunikation authentisch? Wer spricht wem die Legitimation und Autorität im Blick auf religiöse Handlungen, gar so etwas wie religiöse „Produktivität“ und „Intelligenz“ zu?

Und damit ist noch weitergehend zu fragen: Wie wird sich Künstliche Intelligenz und – als deren Teilbereich und zugleich als eigene Disziplin und Technik – die Robotik in Hinsicht auf ihren wissenschaftlichen Geltungsanspruch zu den praktisch-theologischen Disziplinen der Homiletik und Liturgik, Poimenik, Diakonik, Kybernetik und Religionspädagogik verhalten, die in je spezifischer Weise die Kommunikation des Evangeliums zu ihrem Gegenstand haben? Um eine solche Praxis theologisch-hermeneutisch und ethisch zu verantworten ist z.B. zu klären, wie sich die Gottesthematik mit KI und Robotik in einen Zusammenhang bringen lässt (Foerst, 2004). Damit ist in einem noch weiteren Sinn das Verhältnis von Theologie und Technologie als zwei spezifischen wissenschaftlich und gesellschaftlich sich positionierenden „Deutungs- und Handlungsmächten“ überhaupt angesprochen.

Für das aktuell sich etablierende Feld einer „Robot Theology“ (Smith, 2022) bzw. „Robot Theologies“ als „theological study of robotics“ (Puzio, 2023, 97) bedeutet dies jedenfalls für die praktisch-theologische Reflexion, sich bewusst zu sein, dass die jeweiligen Einschätzungen erheblich von der „specific religion, ... different concepts (e.g. human life), religious doctrines and culturally transmitted and subjective attitudes“ (ebd., 95) abhängig sind. Je nach kulturell-religiösem Konzept entscheidet sich dann auch, „whether robots are seen as a threat to or promoter of religious purposes and whether they can serve as a divine representation and medium“ (ebd., 101). Und hier kommen nicht zuletzt grundlegend kontextuell bedingte Positionen mit ins Spiel, etwa die nach der potenziellen Heiligkeit von Maschine und Materie überhaupt und damit die Frage nach der Präsenz, Leiblichkeit und Realität des Göttlichen sowie der Bedeutung des jeweiligen religiösen Ereignisaktes. Insofern legt sich für eine zukünftige praktisch-theologische Forschung zu den Beurteilungen und „Wirkungen“ solch religiöser Roboter unbedingt auch eine interreligiöse und interkulturelle Ausrichtung nahe. Denn gerade der Vergleich solcher Aushandlungsprozesse dürfte erheblich zum Verständnis der jeweiligen Religionspraxis sowie eben auch zum besseren Verstehen des damit jeweils verbundenen Menschenbildes und freien Willens (Poole, 2024) und auch Gottes- bzw. Heiligkeitsverständnisses beitragen (Ohly, 2019). Klar ist für mich, dass auch eine Digitale (Praktische) Theologie, die sich mit entsprechenden Phänomenen digitaler Religion beschäftigt, nicht ohne das empirische und sozialwissenschaftliche Analyseinstrumentarium gedacht werden kann. Insofern ist spätestens hier für mich die Wichtigkeit der inhaltsbezogenen und methodischen Kollaboration unbedingt klar!

*Kerstin Radde-Antweiler:* Zunächst muss man festhalten, dass es nicht die religionswissenschaftliche Perspektive gibt. So finden sich diverse theoretische und methodische Forschungsansätze und -verständnisse, die alle eint, dass sie Religion – je nach Definition – als ihren Untersuchungsgegenstand begreifen. Mein eigenes Verständnis von religionswissenschaftlicher Forschung ist dabei zum einen kulturwissenschaftlich geprägt, d.h. religiöse Praxen und Vorstellungen müssen stets in ihrem kulturellen Kontext wahrgenommen werden und auch umgekehrt müssen kulturelle Prozesse in ihrem Zusammenspiel mit religiösen Praxen gesehen werden. Zum anderen basiert mein Ansatz auf dem kommunikativen Konstruktivismus, d.h. ich interessiere mich dafür, wie Religion von Akteur:innen in kommunikativen Praktiken in bestimmten zeitlichen, sozialen und kulturellen Zusammenhängen jeweils unterschiedlich konstruiert und mit Bedeutung verse-

hen wird. Diese kommunikativen Praktiken stehen in Zusammenhang mit den jeweiligen zur Verfügung stehenden Kommunikationstechnologien. Heutzutage sind dies primär digitale Kommunikationstechnologien, aber auch sogenannte alte Medien wie Printmedien sind nicht einfach verschwunden, sondern Teil des Medienrepertoires religiöser Akteur:innen.

Bezogen auf die Forschung im Feld der Religion in Zeiten tiefgreifender Mediatisierung, ist die grundsätzliche Forschungsfrage, wie einzelne oder mehrere religiöse Akteur:innen oder aber auch religiöse Institutionen wie die Großkirchen etwas oder jemanden durch ihr kommunikatives Handeln als Religion definieren, wie sie dies legitimieren, und darüber hinaus, wie sich dies in Zeiten tiefgreifender Mediatisierung ändert.

Das Fallbeispiel des Segensroboters BlessU-2 wirft dabei spannende Fragen auf: In Bezug auf die mit dem Segensroboter agierenden Akteur:innen stellen sich die Fragen, welche Bedeutung sie ihrem Gegenüber zuschreiben, z.B. stellt der Roboter einen legitimen religiösen Aktanten dar oder wird die Interaktion als reiner Spaß gesehen? Falls ersteres, wie wird dies legitimiert und wenn nicht, was sind die Gründe dafür? Und damit verbunden: Wird die Praxis des Segnens/Segen-Empfangens als religiöse Praxis interpretiert? Und auch hier würde man nach den Gründen für oder gegen eine solche Interpretation fragen.

Gerade die Erforschung der Gründe zeigt inhärent das Verständnis von Religion im Sinne religiöser Praxis und religiöser Autorität auf, was eventuell auf Veränderungen im Laufe der Zeit hindeuten könnte (vgl. dazu auch die letzte Frage). Und spannend wäre natürlich auch der Vergleich der verschiedenen Akteur:innen: Lassen sich Unterschiede zwischen den Akteur:innen ausmachen, empfindet z.B. eine Person außerhalb der religiösen Institution den Segen durch den Segensroboter als authentischer oder nicht? Und natürlich würde sich eine religionswissenschaftliche Perspektive auch auf nicht-christliche Roboter beziehen und hier evaluieren, inwieweit Kulturen mit einer anderen Technologieentwicklung andere Zuschreibungen an Roboter als Teil religiöser Praktiken vornehmen. So sind beispielsweise in Japan Roboter schon länger Teil des Alltags (z.B. in der Altenpflege) und auch im religiösen Feld können wir Roboter wie Mindar (Klein, 2019) beobachten, die den Bodhisattva Kanon verkörpern und Teil religiöser Praktiken sind. Interessant sind hier die unterschiedlichen Legitimationspraktiken – Mindar ist geweiht und damit legitimer Teil des Tempels in Kyoto – sowie auch die Adressatenschaft – Mindar soll v.a. für die jüngere Generation den Temple wieder interessant machen.

Im Gegensatz zu einer praktisch-theologischen Perspektive entfallen für eine religionswissenschaftliche Sichtweise die normativen Fragen. So ist

z.B. die praktisch-theologische Frage, ob und wie zukünftig „religiöse, erfahrungsorientierte Praxen für bestimmte Handlungsfelder kirchlichen Lebens durch den Einsatz von Robotern gestaltet werden“, für mich erstmal nicht von Relevanz. Allerdings ist diese praktisch-theologische Perspektive wiederum als Teil der Aushandlung innerhalb religiöser Organisationen spannend, da ja auch die theologischen Auseinandersetzungen als Teil der religiösen Institutionen und Organisationen Teil des Untersuchungsszenarios sind und wir uns genau dafür interessieren, welche Formen aus welchen Gründen als legitim (oder nicht) eingestuft werden.

**2. Mit dem Segensroboter BlessU-2 stellt sich die Frage, ob und wenn ja, welche Handlungsmacht diese Kommunikationstechnologie besitzt. Wie würde man aus der jeweiligen Perspektive Handlungsmacht verstehen?**

*Thomas Schlag:* In (praktisch-)theologischer Perspektive liegt eine spezifische Bestimmung von Handlungsmacht darin, dass diese strenggenommen überhaupt nur bedingt in der Macht – und auf den Segen bezogen – in den Händen und Worten desjenigen liegt, der die Segenshandlung vollzieht und welcher der anwesenden Gemeinde oder einzelnen Person den Segen (zu)spricht. Durch Weihe, Ordination oder Auftrag bevollmächtigt, bringt die Amtsperson zur Sprache, was die Tradition und Bedeutung seines bzw. ihres Amtes im Zusammenhang der jeweiligen religiösen Gemeinschaft und Institution im Kern ausmacht. In Verbindung damit bedarf es zur Ausübung des religiösen Amtes einer bestimmten, durch die Institution, aufgrund eines bestimmten Charismas oder durch Tradition legitimierten Amtsautorität, die in der Regel eine professionell erworbene und ausgeübte Kompetenz der Amtsführung voraussetzt. Diese Bestimmungen tragen nach religiösem Selbstverständnis und gemäß ihrer praktisch-theologischen Deutung aber keineswegs nur eine professionstheoretische Signatur, sondern sind durch die entsprechende Beauftragung von vorneherein religiös aufgeladen. Die Segenshandlung und deren Wirkung sind damit in paradoxem, und zugleich theologisch konsistentem Sinn – „im wahrsten Sinn des Wortes“ – unverfügbar, weil sie ihre Bedeutung „von woanders her“, konkret durch machtvollen Autorität und Heiligkeit erfahren.

Damit ist für die Frage von Handlungsmacht klar, dass im Fall digitaler Erscheinungsformen alle genannten Bezüge der Amtshandlungspraxis auf den Prüfstand kommen. Die Grundfrage ist, welchen Geltungsstatus die Handlungsmacht des Artefakts und zugleich bzw. im Wechselspiel damit

die Handlungsmacht seiner menschlichen Kreatureure für sich beanspruchen kann. Wenn man denn eine klassische Analogie bemühen will, kann an die orthodoxen Ikonenmaler gedacht werden, die eben auch nicht einfach frei nach eigenem künstlerischem Gusto malen, sondern die ihr Erschaffen zugleich als unverfügbaren Moment des Erschaffenwerdens verstehen – nicht ohne Grund ist dieses Malen mit dem Akt des Betens verbunden. Man kann also zumindest provokativ fragen, ob nicht das Bauen eines wie auch immer gearteten religiösen Artefakts eigentlich „von anderer Bedeutung“ werden würde, wenn die technischen Entwickler:innen ihr eigenes Schaffen auch als unverfügbaren Moment des Erschaffen-Werdens verstünden.

*Kerstin Radde-Antweiler:* Das Problem der Bestimmung von Handlungsmacht oder „Agency“ liegt zunächst darin, dass es trotz seiner häufigen Verwendung bislang nur unzureichend in Bezug auf Religion und digitale Medien konzeptionalisiert wurde – auch wenn in der Forschungsliteratur oft davon die Rede ist, wird jedoch Handlungsmacht nur selten definiert. Grundlegend wurde Handlungsmacht durch soziologische Theoriekonzepte geprägt. So stand hier vor allem die Frage im Fokus, inwieweit bestehende gesellschaftliche Strukturen menschliches Handeln ermöglichen oder verhindern, vgl. z.B. Giddens‘ Theorie der Strukturierung, Parson’s Strukturfunktionalismus oder auch Bourdieu’s Habitus-Theorie. Im Gegensatz zu der Fokussierung auf rein menschliche Akteur:innen als potentielle Handlungsmachtsträger wurden v.a. in ritualtheoretischen Untersuchungen nicht-menschliche Akteur:innen mit einbezogen und diskutiert, inwieweit rituelle Gegenstände oder aber auch Rituale als Praktiken Handlungsmacht besitzen. Letztere wurden als Agenten verstanden, die zwar nicht bewusst oder intentional Aktionen durchführen können, aber innerhalb des rituellen Netzwerkes Handlungsmacht durch ihre Relationen besäßen. In eine ähnliche Richtung argumentiert auch Latour (2005) in seiner Akteur-Netzwerk-Theorie in Bezug auf Technologie: Hier erhält u.a. Technologie (und damit auch digitale Kommunikationstechnologien) als nicht-menschlicher Aktant wie auch alle Entitäten innerhalb eines Netzwerks (z.B. die Gesellschaft) die Macht, Handlungen in diesem Netzwerk zu beeinflussen. Auch Hepp (2022) betont, dass gerade in Zeiten tiefgreifender Mediatisierung Alltagspraktiken so eng mit materiellen Medientechnologien verwoben sind, dass sich nicht länger von verschiedenen Entitäten sprechen lässt, die sich unterschiedlich beeinflussen. In Bezug auf das Fallbeispiel mit dem Segensroboter BlessU-2 kann die Forschung nicht länger nur menschliche Akteur:innen fokussieren, sondern muss zum einen auf den Segensroboter selbst – hat er Handlungsmacht, wenn ja, in Bezug auf was? – und zum



anderen auf die Rolle digitaler Datenspuren, die die Interaktionen zwischen dem Roboter und den menschlichen Akteur:innen hinterlassen, eingehen.

### **3. Man hört öfter, dass digitale Medien Religion transformieren – wie würde man aus der jeweiligen Perspektive Transformationsprozesse untersuchen und verstehen?**

*Thomas Schlag:* Grundsätzlich ist es schwierig, Transformation eindeutig zu bestimmen, und dies aus mehreren Gründen. Zum ersten müsste man über eine systematische Definition dessen verfügen, was Transformation überhaupt bedeuten kann und soll – womit sogleich eine deskriptive und eine normative Ebene mit ins Spiel kommen. Grundsätzlich eröffnet schon der Begriff selbst eine erhebliche Bedeutungsvielfalt, die von eher quantitativen, evolutionären bis hin zu disruptiven, revolutionären und grundstürzenden Wandlungsprozessen reichen kann. Zugleich stellt sich – wiederum in Hinsicht auf die Handlungsmacht – die Frage, in welcher Hinsicht solche Wandlungsprozesse durch bestimmte Handlungsmächte und Autoritäten selbst befördert und mitgestaltet werden oder diese Mächte jenen Prozessen schlichtweg unterliegen und ausgesetzt sind.

Ein interessanter Versuch, die komplexen Dynamiken digitaler Transformation näher zu bestimmen, zeigt sich, wo deren ambivalenter Charakter herausgestellt wird. Der Techniksoziologie Jan-Felix Schrape konstatiert in seinem Buch „Digitale Transformation“ dazu folgendes: Gegenwärtig sei von einer zivilgesellschaftlich höchst relevanten, sich stetig dynamisierenden Markt- und Konkurrenzsituation, von prekärer werdenden Kohäsionsverhältnissen sowie von einer nachlassenden Bereitschaft zur Konsensorientierung auszugehen (Schrape, 2021). Seiner Ansicht nach wird die zunehmende Polarisierung, Destabilisierung und gesellschaftliche Disruption – sowohl im lokalen, nationalen wie globalen Maßstab – nicht zuletzt durch bestimmte digital induzierte Transformationsprozesse im Kontext medialer Plattformökonomie (Fischer/Jarren, 2022) erheblich verstärkt. „Digitale Transformation“ kommt in dieser Beschreibung gleichsam als technisch forcierter Verstärker bestimmter gesellschaftlicher Tendenzen und unterschiedlicher Handlungskontexte in den Blick. Dabei beschreibt Schrape diese Transformationsprozesse entlang unterschiedlicher doppelpoliger Dynamiken, wobei hier jeweils ein bestimmtes Phänomen in den Blick genommen wird. So finden sich im Blick auf den „Markt“ sowohl Prozesse von Dezentralisierung wie von Zentralisierung, im Blick auf „Arbeit“ Prozesse einerseits von Flexibilisierung, andererseits von Stan-



dardisierung, im Blick auf „Organisationsentwicklung“ sowohl horizontal angelegte agile Prozessmodelle wie auch neue reformatisierte Kontrollformen. In Hinsicht auf die „Kooperation von Organisationen“ finden sich sowohl Öffnungs- wie Schließungsdynamiken, also einerseits erhöhte Kooperationsbereitschaft, andererseits zunehmende Abschottung. Für die gesellschaftlichen Aspekte von „Kollektivität und Soziale Bewegungen“ lassen sich zum einen Elemente der Erweiterung, z.B. im Sinn steigender Partizipation, wie zum anderen der Kontrolle bzw. situativen Formierung und Kanalisierung kollektiven Verhaltens, also eher restriktive Dynamiken, näher fassen (Schrape, 2021, 87ff.).

Man könnte in einem heuristischen Sinn der Anknüpfung an das anfangs dargestellte Phänomen des Segensroboters und in Weiterführung technologischer Zukunftsvisionen die Frage stellen, inwiefern die digitalen Möglichkeiten im Bereich religiöser Praxis solche ambivalenten Phänomene von Dezentralisierung und Zentralisierung, von Flexibilisierung und Standardisierung, von horizontal angelegten agilen Prozessmodelle und neuen reformatisierten Kontrollformen, von Öffnungs- und von Schließungsdynamiken, von steigender Partizipation und von Kontrolle bzw. Kanalisierung kollektiven Verhaltens mit sich bringen könnten. In jedem Fall wird es für die Prüfung eines solchen Deutungsmodells von Transformation wesentlich sein, sowohl die weiteren technologischen Entwicklungen als auch die dadurch ausgelösten Aushandlungsprozesse unter den Angehörigen der jeweiligen Religionsgemeinschaft möglichst genau in den Blick zu nehmen.

*Kerstin Radde-Antweiler:* Ich stimme zu, dass Transformation ein nicht unproblematischer Begriff ist. Neben Thomas' Überlegungen lassen sich meines Erachtens noch drei weitere Aspekte nennen: Zunächst ist es auffällig, dass oftmals nicht der Wandel und die Dynamik, sondern eher der Stillstand und die Nicht-Veränderlichkeit vorausgesetzt werden. Transformation müsste hier zunächst als Teil des normalen Wandels definiert und operationalisiert werden. Darüber hinaus stellt sich ganz forschungspragmatisch die Frage, wie wir Transformationen in Bezug auf oder gar durch digitale Kommunikationsmedien nachweisen können. Hierfür würden wir sozial-empirisch mindestens zwei Messzeitpunkte benötigen: Einen vor der Einführung digitaler Kommunikationsmedien und einen nach der Einführung – und am besten noch eine Messung zum Zeitpunkt der Eingewöhnung. In der Regel liegen solche Studien kaum vor, in unserem Fall müssten wir ja erst einmal Studien vor der Einführung des Segensroboters BlessU-2 durchgeführt haben, um dann nach der Erhebung von Daten

Transformationen feststellen zu können. Zumeist fokussiert die Forschung auf einen Zeitpunkt, an dem sich schon die Kommunikationstechnologie etabliert hat oder an dem sie eingeführt wird – wie in unserem Fallbeispiel. Damit würde man aber lediglich die nachträgliche Interpretation der Situation vorher durch die beteiligten Akteur:innen erheben können. Damit hängt aber auch ein zweiter Aspekt zusammen: neben den notwendigen Messzeitpunkten stellt sich die Frage, inwieweit digitale Medien monokausal Veränderungen bedingen. Wie in meinem Artikel (Radde-Antweiler in diesem Buch) ausführlich dargelegt, gibt es dazu unterschiedliche Forschungsansätze: Während die Mediatisierungstheorie nach Hjarvard eine Medienlogik voraussetzt, die Religion – wie auch andere Bereiche – transformiert (und letztlich auflösen kann) (Hjarvard, 2011), macht der Mediatisierungsansatz von Krotz (Krotz, 2009) deutlich, dass Mediatisierung nur ein Aspekt von Wandel (nicht Transformation!) sein kann. Daneben spielen Prozesse wie Globalisierung, Individualisierung oder auch Ökonomisierung eine Rolle, die sich gegenseitig beeinflussen und bedingen. Insofern ist es meines Erachtens schwierig, Transformationsprozesse nur aufgrund einer veränderten Kommunikationstechnologie feststellen zu wollen.

## Literatur

- Fischer, Renate/Jarren, Otfried (2022), Autorität durch Kommunikation. Die Folgen des dritten Strukturwandels der Öffentlichkeit auf die öffentliche Kommunikation und die Autorität von Institutionen. In: Ilona Nord/Thomas Schlag (Hg.). Wer hat die Autorität? Evangelische Kirche in der Dynamik neuer Institutionalisierungsformen. Interdisziplinäre Perspektiven und praktisch-theologische Einschätzungen. Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 19–30.
- Foerst, Anne (2004). *God in the Machine. What Robots Teach us about Humanity and God*. London, Penguin.
- Hepp, Andreas (2022). Agency, social relations, and order: Media sociology's shift into the digital. *Communications* 47(3), 470–493.
- Hjarvard, Stig (2011). The mediatization of religion: theorising religion, media and social change. *Culture and Religion*, 12(2), 119–135.
- Krotz, Friedrich (2009). Mediatization: A Concept with Which to Grasp Media and Societal Change. In: Knut Lundby (Ed). *Mediatization: Concept, Changes, Consequences*. New York, Peter Lang, 21–40.
- Klein, Mechthild (2019). E-Priester im Einsatz. Verfügbar unter <https://www.deutschlandfunk.de/religion-in-japan-e-priester-im-einsatz-100.html>.
- Latour, Bruno (2005). *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford, Oxford University Press.

- Löffler, Diana/Hurtienne, Jörn/Nord, Ilona (2021). Blessing Robot BlessU-2: A Discursive Design Study to Understand the Implications of Social Robots in Religious Contexts. *International Journal of Social Robotics*, (13/4), 569–586.
- Luthe, Swantje/Nord, Ilona/Löffler, Diana/Hurtienne, Jörn (2019). Segensroboter “BlessU-2”. *Forschungsimpulse für die Praktische Theologie angesichts der Entwicklung sozialer Roboter. Pastoraltheologie* 108. 107–123.
- Ohly, Lukas (2019). *Ethik der Robotik und der Künstlichen Intelligenz*. Berlin, Peter Lang.
- Poole, Eve (2024). *Robot Souls. Programming in Humanity*. Abingdon, CRC Press.
- Puzio, Anna (2023). Robot Theology. On Theological Engagement with Robotics and Religious Robots. In: Anna Puzio/Nicole Kunkel, Henrik Klinge (Hg.). *Alexa, wie hast du’s mit der Religion. Theologische Zugänge zu Technik und Künstlicher Intelligenz*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Schrape, Jan-Felix (2021). *Digitale Transformation*. Stuttgart, UTB.
- Smith, Joshua K. (2022). *Robot Theology. Old Questions through New Media*. Eugene, Wipf and Stock.

