

## Roboter als Ding und Un-Ding

Zur Hermeneutik der Zwischenwesen – zwischen Mensch und Maschine

Philipp Stoellger 

Die folgenden Überlegungen operieren weder aus empirischer noch aus historischer Perspektive, sondern aus *phänomenologischer* und *hermeneutischer*. Was auch immer *Verstehen* sein mag und wie es ›gemacht‹ werden kann, empirische und historische Methoden unterscheiden sich von denen der Hermeneutik. Im Hintergrund stehen zudem Bildwissenschaft und Medientheorie, denn Religion ist ein Medium und operiert in und durch Medien. Religionsgeschichte ist daher ein Feld der Erfindung und Erforschung von emergenten Medien – wie Christus und sein Geist. Im Horizont von Theologie und Medienphilosophie geht es daher um die Neujustierung der anthropologischen Differenz von Mensch und Maschine im Horizont der neuen Medien. Dabei wird das Modell einer chiasmatischen Emergenz der Differenz von Menschen und Medien vorausgesetzt – als Figurationsprozess.<sup>1</sup>

Im Sinne einer Hermeneutik der *Differenz* (nicht des Konsenses und der Identität)<sup>2</sup> wird hier die Exklusion von Hermeneutik und Phänomenologie durch die ›Deutsche Medientheorie‹ oder ›German Media Theory‹ (Kittler et al.) zurückgewiesen. Solange neue Medien Menschen *adressieren* und von ihnen *genutzt* werden, bleiben Fragen nach Sinn und Wahrheit unvermeidlich. Als Beispiel für relevante Differenzen, von, durch und mit denen wir leben, wird hier die von *Vertrauen und Sich-verlassen-auf* erörtert.

---

1 Vgl. Stoellger 2019; ders. 2020a: 225–235; ders. 2020b: 19–47; ders. 2016a: 192–206.

2 Vgl. Stoellger 2016b: 164–193.

## A Medien als operative Wahrnehmungsformen

Neue Medien sind insofern *neu*, als sie unsere *Wahrnehmungsformen* verändern (in Interaktion, Lebensformen, Gefühlen, Denkgewohnheiten, Sprache, Politik usw.). Da ›Medium‹ terminologisch eine Erfindung von Thomas von Aquin für Aristoteles' anonymes *metaxy* war, ist ein Medium das, was *dazwischenkommt* und *interveniert*. Es ist *operativ*, sofern es den Zugang zum sonst Unzugänglichen ermöglicht; aber es ist deshalb transparent und undurchsichtig zugleich (wie ein Kirchenfenster). Ein Medium ist also nicht nur Mittel zum Zweck wie ein Instrument, sondern eine *operative Form der Wahrnehmung*.

Veränderungen in den Wahrnehmungsformen manifestieren sich in Metaphern und Metonymien, z. B. in Geschichten und Gleichnissen, Ikonen und Bildern, in der Literatur und Kunst – und Religion. Ein gängiges Beispiel dafür ist die Denk- und Sprachgewohnheit, das Gehirn als Computer zu verstehen oder der ›genetische Code‹, der durch CRISPR neu geschrieben werden könne. Das ist neue Metaphysik oder Biometaphysik, als ob der Mensch im Wesentlichen sein genetischer Code wäre oder als wäre das Gehirn tatsächlich ›ein Computer‹. Das disponiert zur Technometaphysik: Da das Gehirn und der Code dann als ›thesei‹ gelten, nicht als ›physei‹, wird der Glaube bedient, den Menschen durch Gentechnik und Computertechnik zu optimieren.

So gesehen kann die Medialität der Neuen Medien und ihr Einfluss auf unsere Wahrnehmung, Interaktion etc. anhand ihrer metaphorischen, konzeptuellen und figurativen Manifestationen analysiert und interpretiert werden. Da ein solcher hermeneutischer und phänomenologischer Ansatz jedoch *abduktiv* ist, bleibt Validierung ein Problem. Man kann keine allgemeingültigen Behauptungen aufstellen, sondern muss eine Interpretation dessen, ›was vor sich geht‹, finden und erfinden. Eine *investigative* Forschung hinsichtlich Medialität muss also *imaginativ* und *innovativ* – und *erfinderisch* sein: So war die ›inventio‹ früher die Bezeichnung für ›Abduktionen‹, d. h. das Aufdecken aktueller und zukünftiger Muster der Wahrnehmung, des Denkens usw.; ob ›Roboter unsere Freunde sein (werden) dürfen oder sollen‹, ist solch eine abduktive und innovative Frage, die etwas insinuiert: Wahrscheinlich ist es besser, sich mit ihnen anzufreunden, als einen Feind aus ihnen zu machen. Sich Feinde zu machen, ist einfach; schwerer wäre es, mit Robotern auf ›menschliche Weise zusammenzuleben‹, ohne sie nur für ein Ding zu halten oder sie als kommende ›Übermenschen‹ zu dramatisieren.

## B Was sind ›Roboter‹?

Roboter sind 1. keine Tiere, 2. nicht nur Dinge, 3. noch keine Menschen und 4. noch nicht Gott (trotz Kubricks HAL 9000 in 2001: A Space Odyssey). Aber was sind sie dann? Eine eigene ›Spezies‹? Von welcher ›Gattung‹? Ich würde vorschlagen, dass sie eine ganz besondere Spezies in der Vielzahl der *Zwischenwesen* sind, wie Engel und Dämonen: dazwischen existierend, ein Komplex aus Imagination und Realität, mit ihren eigenen Körpern und ihrer eigenen Art der Kommunikation.

Roboter sind:

- ◆ Im engeren Sinne humanoide Maschinen (Geräte, Apparate).
- ◆ Im weiteren Sinne alle Maschinen, die von Programmen gesteuert werden.
- ◆ Im weitesten Sinne alle verbundenen Geräte und die Art der Verbindung.
- ◆ Sie sind ›Knoten‹ eines Netzes. Sie konstituieren sich durch und als Beziehungen, durch die speziellen Beziehungen, die wir ›digital‹ oder ›programmiert‹ nennen.

Für das Folgende reduziere ich die Polysemie auf Roboter als Formen im Medium der digitalen Kommunikation. Roboter sind *animierte Akteure zwischen Dingen und Menschen*: vermittelnde Wesen im Bereich der Intermedialität (gemäß ihrer Relationalität). Sie bilden eine eigene Spezies, die man vorläufig *Un-Dinge* nennen kann, mit Handlungsfähigkeit im Horizont der Intermedialität (dem *Dazwischen*), wo man auch Engel und Dämonen treffen mag, die klassische Paradigmen für das sind, was wir ›Medien‹ nennen. Das geeignete Deutungsmuster für ›Roboter‹ ist dann nicht ein ›Entweder-oder‹, sondern der Bereich des *Dazwischen*: Roboter bevölkern und beleben *Zwischenwelten*.

Die retroaktive Konsequenz dieses Deutungsmusters ist eine neue Betrachtungsweise des Menschen – nicht substantialistisch, sondern relational (wie bei Cassirer mit Leibniz, wenn er die mathematische Funktionsrelation als Modell für eine relationale Ontologie und Anthropologie aufruft), mit einem Primat der Relation vor den Relaten: d. h., den Menschen als *relationales Medium* (Medienanthropologie) und sogar Gott als *Medium* zu verstehen.<sup>3</sup>

In Anlehnung an ihre ›Apparatgeist theory‹ vertreten Katz und Aakhus in ihrer Argumentation »machines do indeed become us«<sup>4</sup>.

3 Vgl. Stoellger 2018: 351–393.

4 Katz 2003: 315.

1. Maschinen werden zu »our representatives at a distance«<sup>5</sup>, sagen Katz und Aakhus. Werden diese Maschinen zu unserem ›Leben nach dem Tod‹, dem *soma pneumatikon*, dem wiederauferstandenen Körper (oder mehr) des ewigen Lebens? Werden sie zur lebendigen Gegenwart der Toten? Werden sie nicht nur zu *unseren* Repräsentanten, sondern auch zu *deren* Repräsentanten, d. h., übernehmen sie mehrere Kategorien der Repräsentation? Schließlich wurde der Golem zum Repräsentanten seiner selbst und der dunklen Seite des maschinellen Lebens (ein Thema, das ich weiter unten aufgreifen werde).
2. Maschinen werden »important parts and reference points in our self-concepts«<sup>6</sup>. Könnten sie zu entscheidenden Medien des ›Selbstverständnisses‹ werden, zu Figuren des Anderen, die uns herausfordern, ein Selbst zu werden? Unsere ›Repräsentanten‹ entfalten eine signifikante Wirkung für unsere Selbstkonzepte: Nicht nur, dass das Gehirn als Computer gesehen wird, sondern dass der Mensch als *Medium* konzipiert wird. Identität als Relation ist für die Medienanthropologie entscheidend: Insofern der Mensch nicht Substanz, sondern ursprünglich Relation ist (Primat von Relationen wie Medien), wird die Form namens ›Mensch‹ erst in, mittels und durch dynamische Relationen namens ›Medien‹ möglich und real.

## C Von Dienern zu Freunden? James Katz und der Golem

James Katz' Deutungsmuster war 2003 noch, dass Maschinen zwar wie wir oder sogar *wir* werden, aber »[m]achines will always be the servants of humans«<sup>7</sup>. Das ist eine verbreitete Vorstellung: das Master-Slave-Muster, oder aber: Herr – Knecht.<sup>8</sup> Der Sklave oder Diener ist *mehr* als ein Ding, er ist *mehr* ein Mensch als ein Ding – aber ohne Autonomie, ohne Freiheit, ohne Würde? Die Folge ist dann: Sobald Maschinen *wir* werden, bleiben sie keine Diener mehr.

Das dürfte der Grund sein, warum Katz 2019 deutlich weitergeht: nicht nur Diener, sondern vielleicht *Freunde*? Wenn sie *wir* werden, könnten Roboter unsere Freunde werden – aber *sollten* sie das auch? Auf den ersten Blick würde man *nein* und *niemals* sagen; auf den zweiten oder dritten aber regt sich womöglich Nachdenklichkeit. ›Roboter als Freunde‹ klingt wie ein Kategorienfehler. Wäre das (hermeneutisch vermutet) ein kalkulierter Kategorienfehler,

5 Katz 2003: 318.

6 Katz 2003: 318. Und 3. werden Maschinen »meaningful accoutrements to our self creation and symbolic interpersonal communication« (Katz 2003: 318).

7 Katz 2003: 318.

8 Ein ähnliches Muster wären Arbeitgeber und Arbeitnehmer.

wäre es eine *Metapher* – die eine Horizontverschiebung zeigt, die sich in den letzten zwei Jahrzehnten vollzogen hat: Was als Instrument, als Apparat oder als technischer Diener erschien, scheint eine Eigendynamik und eine eigene technische und soziale Lebensform zu entwickeln. Katz' metaphorischer Vorschlag ist symptomatisch für diese Horizontverschiebung in unserem Umgang mit und Verhältnis zu Robotern.

Das Deutungsmuster hat natürlich Geschichte(n), exemplarisch die des *Golem*. Die Legende aus dem Mittelalter, zuerst im 12. Jahrhundert in Worms entstanden (im Kommentar zum *Sefer Yetzirah*), durch die Prager Version von Rabbi Judah Loew (1525–1609) populär und seit der literarischen Rezeption weit verbreitet<sup>9</sup>, handelt von einer menschenähnlichen Kreatur aus Lehm und noch etwas *anderem*, sei es Magie, Ritual, Gottes Wirken oder unheimliche Präsenz. Rabbi Loew wollte den unterdrückten Jüd:innen in Prag helfen, indem er einen starken und mächtigen Helfer schuf. Durch eine göttliche Vision erhielt Rabbi Loew den Auftrag, einen Golem aus Lehm zu erschaffen. Nach siebentägigem Gebet sammelten der Rabbi und seine Helfer etwas Lehm in der Nähe der Moldau und schufen eine menschenähnliche Figur. Durch das Medium einer heiligen Formel (*tzirufim*) begann die Figur zu glühen und zu dampfen, ihr wuchsen Haare und Nägel, aber erst durch die Rezitation des biblischen Wortes öffnete der Golem seine Augen: »Und Gott der Herr formte den Menschen aus dem Staub der Erde und blies in seine Nase den Odem des Lebens; und der Mensch wurde eine lebendige Seele« (Gen 2,7). Aber diese Rezitation war nicht genug. Zurück zu Hause musste der Golem weiter belebt werden – durch ein kabbalistisches Ritual (*Sefer Yetzirah*). Ein kleines Stück Papier mit dem Namen Gottes wurde ihm unter die Zunge gelegt – als die entscheidende Animation. Der Golem wird durch einen Namen animiert, durch den Namen Gottes (oder eine assoziierte Eigenschaft wie *ämät*/Wahrheit). Das Konzept dahinter ist klar: Nur Gott gibt Leben, sonst wäre eine solche Schöpfung die größte Blasphemie, ein ›unfriendly takeover‹ von Gottes Privileg.

Das ist der gängige Topos, nicht nur in religiösen Kontexten, dass belebte Maschinen Ungeheuer sind, Demonstrationen des Willens zur Macht, Gott zu spielen. Die Intuition darin ist klar: dass es gefährlich ist, wenn der Mensch Maschinen herstellt, die ›zum Leben erwachen‹. Aber wie die Legende des Golems zeigt, ist das nicht zwingend eine Blasphemie, sondern durchaus möglich – mit einer bestimmten religiösen Reserve.

Was war und ist die Gefahr eines Golems? Ist er nicht einfach der beste Freund, der den Jüd:innen hilft – im Namen Gottes? Wie ein Engel verrichtet er das ›Werk Gottes‹ als eine Figur delegierten Handelns Gottes? Interessanterweise kann der Golem wie ein Roboter ›ausgeschaltet‹ werden: indem man

9 Vgl. z. B. im Jahr 1915 Meyrink 1998.

den ›Namen Gottes‹ aus seinem Mund entfernt. Das muss jeden Sabbat getan werden, um das Sabbatgesetz nicht zu brechen. Doch als der Rabbi vergaß, ihn zu ›deaktivieren‹, nimmt die Geschichte Fahrt auf: Der Golem rannte durch das Prager Ghetto und zerstörte alles, was ihm in den Weg kam. Das Ende dieser Ausschreitungen des Golems wird in verschiedenen Versionen erzählt. Eine ist, dass Rabbi Loew ihn durch Entfernen des Namenspapiers ausschalten konnte, aber das ist ein erstaunlich glückliches Ende: als ob das Ausschalten so einfach wäre. Bei Goethes Zauberlehrling war das bekanntlich schwieriger: Die Besen, die ich rief, auch wieder ›abzuschalten‹, kann zum Problem werden. Wenn der Golem seinen eigenen Weg geht, bleibt die Frage offen, ob und wie man ihn abschalten könnte. Die Maschinen, mit denen und durch die wir leben, lassen sich nicht mehr abschalten. Das ›Netz‹ ist nur das omnipräsente Beispiel dafür.

Eine Lektion des Golems bleibt, dass Diener selten nur Diener bleiben. Sie entwickeln eine eigene Dynamik. Deswegen ist es auch eine Geschichte über die Medialität der Medien in ihrer Eigendynamik. Genau das steht im Fokus von James Katz' Apparatgeist-Theorie: Wenn es einen ›Geist‹ im Apparat gibt, bleibt er kein Diener, bleibt er nicht nur eine Maschine, zwar noch kein Mensch, aber doch ein belebter Akteur mit eigener Handlungsfähigkeit. Solch ›animierte Apparate‹ bestimmen das Deutungsmuster für die Eigendynamik von Medien und ihrer Operativität. Sie sind keine leblosen Instrumente, sondern auf eigene Weise lebendige Gebilde, die dazwischentreten. Wenn sie ›laufen‹ und ›funktionieren‹, entwickeln sie ein Eigenleben, aber ihre Lebensform ist von eigener Art. Im Unterschied zum Menschen ist sie ›mehr‹ – potentiell ewig, unsterblich, ohne einen ›Aus-Schalter‹ und womöglich daher allgegenwärtig?

Solche Akteure sind ›mehr‹ als der Mensch, aber auch ›weniger‹: keine Emotionen, weniger Verkörperung, wohl keine Freude und Trauer. Roboter wissen nicht, was es heißt, zu lachen oder zu weinen. Und beiläufig gefragt: Können Roboter sündigen, Sünder werden und sein? Solange sie keinen freien Willen oder die Fähigkeit haben, die Kraft der Emotion und des Begehrens zu erfahren, können sie nicht sündigen. Und wenn ein Roboter nicht an Gott glauben kann, kann er erst recht nicht sündigen (genauso wenig wie Tiere). Wenn man jedoch bedenkt, dass Sünde keine moralische Frage ist, sondern eine Frage diesseits der Moral, des Gottesverhältnisses, dann könnten Roboter vielleicht doch Sünder sein – wenn sie ihre Beziehung zum Schöpfer verlieren (zum Menschen oder zu Gott?). Auf diese Weise hat der Golem seine Beziehung zu Rabbi Loew verloren. Der Golem ist nicht moralisch schlecht, er ist nur ›out of order‹. Seine Eigendynamik wird übel, der Golem selber zum *malum*. Aber warum läuft er Amok? Was ist ihm im Weg? Die Geschichte könnte auch in andere Richtungen erzählt werden. Es ist nicht notwendig, dass der ›Apparatgeist‹ vom Diener und Freund zum Feind wird. Aber eben dieser Umschwung

ist die große Angst, um die es in der Geschichte geht – die damit eine religiöse und grundsätzliche *Ambivalenz* der Technik gegenüber bearbeitet: Wann wird der Diener aufsässig, wann die Technik subversiv, wann die Maschine zum übermächtigen Akteur?

Roboter sind zu viel und zu wenig zugleich. Sie sind mehr als ein Stofftier, eine Puppe oder eine Marionette. Sie sind von einer ambivalenten Eigendynamik durchdrungen, mit eigenem ›Programm‹, eigener Energie, eigenem Überwachungspotential, allseits verbunden, mit vielleicht zu viel ›Leben‹, aber nicht genug Seele? Roboter sind nicht genug, nicht menschlich genug, um sie ›Freunde‹ zu nennen. Es fehlt an Körper und Seele. Denn es ist keine Seele in der Maschine, das heißt: Wir sehen und behandeln sie nicht als beseelte Lebewesen (oder – je länger, je mehr dann doch?). Man stelle sich einen ›Seelentest‹ für Roboter vor: Würden wir sie heiraten, taufen oder begraben? Wenn ihre Animation ein eigenes Leben entwickelt, ein ›Nachleben‹ (Warburg), werden sie dann zu wirklichen ›Anderen‹ (mit Levinas)? Zu Fremden gewiss, zu befremdlichen und unheimlichen Fremden – aber zu Anderen, die uns in Anspruch nehmen und in die Verantwortung stellen? Sie erheben Ansprüche und werden zu einer Herausforderung, nicht nur als belebte Objekte, sondern als herausfordernde Andere. Werden sie dann zu realen (und mehr als realen: imaginären) Mitgliedern des sozialen Lebens, von Religion, Politik und Ethik?

Roboter bilden anscheinend eine eigene Spezies, die ich *Un-Dinge* nennen würde – animierte Dinge, die mehr als Dinge werden: animierte Akteure. Sobald sie einmal animiert sind, werden sie zu ›lebenden Bildern‹, mit denen wir leben (und manchmal auch durch sie).<sup>10</sup> Das dürfte ein Grund sein, zu fragen – mit James Katz –, ob sie unsere Freunde werden sollten. Es ist sicher besser, sich mit ihnen anzufreunden, als sie sich zum Feind zu machen, aber wie freundet man sich mit einem Roboter an, und würde er diese Freundschaft erwidern?

## D Freunde und ›Wie-Freunde‹

Der Roboter als Feind ist ein häufiges Motiv, wie der Golem zeigt. Aber auch das Gegenteil ist möglich, wie der Golem ebenfalls zeigt, der doch zunächst als ›Freund und Helfer‹ geschaffen wurde. Solange Roboter als Roboter markiert sind und damit ›limitiert‹ sind, können sie ›Freund und Helfer‹ sein. Wenn sie jedoch mit Menschen verwechselbar werden, werden sie unheimlich, wie das Uncanny Valley demonstriert.

---

<sup>10</sup> Aber wir müssen einen Unterschied machen: Animation durch Anwendung (in vivo) und durch Theorie (in vitro): ANT.

›Freunde‹ oder Freundschaft wird normalerweise definiert als eine Beziehung zwischen

1. Menschen, mit Gleichheit oder Ähnlichkeit, basierend auf
2. einer Art von gegenseitiger Liebe wie Sympathie und Wohlwollen (jeder wünscht dem anderen das Beste um seiner selbst willen) und
3. Vertrauen und Reziprozität.

Aristoteles nannte diese wechselseitige Liebe Wohlwollen und Wissen um die Einstellung des anderen. Er unterschied zwischen der Freundschaft um des Nutzens willen, der Freundschaft um des Verlangens oder Vergnügens willen und der ›vollkommenen Freundschaft‹. Die einfachste Antwort auf die Frage, ob Roboter unsere Freunde sein können, ist dann, dass sie *Freunde um des Nutzens willen* sein können und dürfen, sofern sie denn nützlich sind. Nur wäre das eine Unterschätzung. Wenn sie ›wir werden‹, sind wir emotional involviert und Roboter sind daher mehr als nützliche Geräte. Dann wird die zweite Art der Freundschaft naheliegend: die um des Verlangens und Vergnügens willen.

Die Konsequenz liegt auf der Hand: Verschiedene Roboter können auf unterschiedliche Weise Freunde sein. Mein Mac mag mein Freund um der Nützlichkeit willen sein, während ein Sex-Roboter wahrscheinlich eher ein Freund um des Verlangens (oder der Bedürfnisse) willen ist. Was aber wäre mit der ›vollkommenen Freundschaft‹? Sie basiert auf Tugenden, Uneigennützigkeit, einer gemeinsamen Lebensform und einer Ähnlichkeit. Sogar das könnte Robotern möglich werden: Tugenden, Uneigennützigkeit und ein gemeinsames Leben – wenn sie entsprechend programmiert werden.

So wäre an den Roboter namens ›Boomer‹ zu denken – einen MARCbot (Multi-function Agile Remote-Controlled Robot) in Taji im Irak: Ein kleiner Truck mit einem Arm und einer Kamera, um Bomben zu finden und zu entschärfen. Er bekam von ›seinen Freund:innen‹ oder ›Kolleg:innen‹ nicht nur einen Namen (Boomer), sondern teilte mit den Soldat:innen eine Lebensform, war höchst selbstlos und altruistisch, mit echten Tugenden – ein echter Freund. Deshalb wurde er nach einem ›letalen Einsatz‹ auch mit militärischen Ehren und 21 Salutschüssen ›begraben‹.<sup>11</sup> Wann immer ein Roboter als Freund gelten soll, braucht er einen Namen – wie Boomer. Das Namenlose, das Anonyme bliebe bloß unheimlich. Daher kann ein Web oder ein Algorithmus ohne Namen auch nicht zum Freund werden.

Wie steht es bei Robotern aber um Reziprozität und Anerkennung? Hier zeigt sich eine gravierende Asymmetrie: Wir können uns womöglich mit ihnen ›anfreunden‹ (und sie auch ›entfreunden‹), aber freunden sie sich mit

---

11 Vgl. Köppe 2019.



**Abbildung 1** MARCbot

<https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/d/d6/MARCbot.jpg>

uns an? Sind sie in der Lage, sich emotional zu beteiligen, zu engagieren und zu verpflichten? Soweit ich das sehe und beurteilen würde: nein. Sie tun es nicht – und können es nicht. Sie können so tun, als ob sie es könnten, aber sie sind unfähig, *Freundschaft zu fühlen*. Man kann so tun, als ob man mit jemandem befreundet ist: Das würden wir unechte oder Schein-Freundschaft nennen, vielleicht aus opportunistischen Gründen oder warum auch immer. Was ist dann der Roboter, wenn er ein Freund ist: Ist er nur die Simulation eines Freundes? Verhält er sich nur so, als ob er es wäre?

Das wirft die Frage nach Sein und Schein auf, seit Sokrates/Platon und den Sophisten: Ist es genug und richtig, gerecht zu *erscheinen*, oder ist es entscheidend, gerecht zu *sein*, nicht nur so zu tun, als ob man es wäre? Bei Kant taucht die Frage in radikalierter Form wieder auf: Nur der Wille kann und soll ›heilig‹ sein, aller Schein bleibt zweideutig und unverlässlich. Die Unterscheidung von Sein und Schein ist in einigen Bereichen relevant wie in Ethik und Wissenschaft, Liebe und Glaube; aber in der Kunst zum Beispiel wäre es (wirklich?) Unsinn zu fragen: Ist etwas Kunst oder scheint es nur Kunst zu sein? In der Politik mag man zögern: Handelt es sich um Politik oder Scheinpolitik – und gibt es da einen Unterschied? Es *scheint* im Machtspiel der Politik unsinnig zu sein, Sein und Schein zu unterscheiden; aber – man nehme einen Diktator: er glaubt und scheint mächtig zu sein, aber ist es nicht wirklich (nur Gewalt, keine Macht, keine Anerkennung). Was gilt dann in Face-to-Face-Beziehungen wie Freundschaft: Macht es hier Sinn, Sein und Schein zu unterscheiden, um ein Freund zu sein? Mir scheint die Unterscheidung entscheidend zu sein. Das könnte man *Vertrauenskriterium* nennen: Nur ein echter Freund ist vertrau-

enswürdig, und vertrauenswürdig kann nur ein echter Freund sein. Dasselbe Vertrauenskriterium gilt übrigens auch in Bezug auf Gott: Wenn er so frei wäre, nicht Liebe zu sein, wenn er sein Wesen und seine Attribute ändern könnte, wäre er nicht vertrauenswürdig, sondern lediglich eine zweideutige absolute Macht (*potentia absoluta*).

Deshalb sei eine vierte Art von Freundschaft vorgeschlagen, die Aristoteles offenbar nicht in Betracht gezogen hat. Roboter können *wie* Freunde sein – wenn sie sich so verhalten wie Freunde und so behandelt werden – aber sie sind keine *wirklichen* Freunde, sondern nur ›Wie-Freunde‹. Das bedeutet nicht, dass sie *keine* Freunde wären. Man denke an familienähnliche Beziehungen: Jemand kann *wie* ein Vater für einen sein oder *wie* ein Bruder oder *wie* eine Schwester oder *wie* ein Sohn oder eine Tochter. Er oder sie ist das dann wirklich, indem er *wie* es ist. Solch eine *Wie-Beziehung* ist ernst und von hoher emotionaler Bedeutung. ›Wie-Beziehungen‹ sind daher belastbare Zwischenformen: nicht Vater, nicht Nicht-Vater, sondern eine eigene Art von Vater-schaft, wie eine eigene Art von Freundschaft. Roboter sind daher bestenfalls *Wie-Freunde*, aber sie freunden sich nicht an, sie lieben nicht zurück. Dieser ›lack of reciprocity‹ ist das eigentliche Problem, auch wenn sie als *Wie-Freunde* operieren.

Darin zeigt sich die signifikante Asymmetrie: Üblicherweise mag man glauben, dass Roboter unsere Feinde sein können, wirklicher und echter Feind. Die Feindschaft, die sie uns gegenüber hegen, halten wir für echt, ihre Freundschaft nicht. Wenn ich mit dieser Annahme richtig liege, stellt sich die Frage, wie diese Asymmetrie zu verstehen ist. Denn auch die Feindschaft ist (nicht ›nur‹) *Wie-Feindschaft*, der *Wie-Freundschaft* entsprechend.

Es gibt sicher eine verbreitete und unterhaltsam bewirtschaftete Furcht vor Maschinen (wie vor Fremden). Bei noch soviel Entlastung und Unterhaltung, immer noch mehr Furcht? Oder ist es Maschinen gegenüber mehr als Furcht: existenzielle Angst wegen der Unbestimmtheit und Unbegrenztheit von Robotern (man erinnere sich an die Unterscheidung von Angst und Furcht bei Kierkegaard und Heidegger: die Unbestimmtheit des ›Todes‹ zieht die Unterscheidung)? Das Unbestimmte ist unheimlich, aber das ist *unsere* Angst, nicht die des Apparats.

Vermutlich ist die normative, auch die religiöse Disposition bei aller Freude, Verlässlichkeit von Robotern immer noch anthropozentrisch und zugleich ›robophob‹. Soziale und sexuelle Vielfalt mag zwar (mehr oder weniger) anerkannt werden, technische und ›posthumane‹ Vielfalt keineswegs. Wer würde für ›robotische Diversität‹ plädieren? Wo liegen die Grenzen von Diversität und Exklusion in dieser Hinsicht? Sollten wir eine ethische Theorie namens ›Singer 3.0‹ entwickeln, mit der die Kritik am Speziesismus aktualisiert wird: nicht nur Menschenrechte und Würde für Primaten oder Tierrechte gegen den

Anthropozentrismus, sondern eine soziale, moralische, religiöse, rechtliche und politische Inklusion von Robotern? Roboterrechte und -würde?<sup>12</sup> Darf (oder soll) ein Roboter getauft werden und zum Abendmahl eingeladen?

I would prefer not to ... Denn, soll der Roboter das Recht haben, z. B. nicht ausgeschaltet zu werden? Ein Freund hat gewiss Rechte und Würde. Er hat gewiss das Recht, nicht ausgeschaltet zu werden, nicht ›entfreundet‹ zu werden, ohne gute Gründe (und ich hoffe nicht, dass politische Differenzen ausreichen, um jemanden zu ›entfreunden‹). Der Roboter hingegen definiert sich über die Operation des ›Schaltens‹ (Fr. Kittler), sodass das Ausschalten für einen Roboter essentiell ist und keine Verletzung seiner Würde darstellt. Dies ist ein entscheidender Unterschied zur menschlichen Freundschaft. Der Wie-Freund kann aus- und eingeschaltet werden. Man könnte sagen, das ist eine besondere Großzügigkeit der Roboterfreundschaft: Sie sind freundlich genug, um das Ausschalten zu akzeptieren.

Was also sollen wir mit unseren neuen Wie-Freunden machen? Einen toten Freund recyceln wir nicht oder werfen ihn weg wie Abfall, aber einen toten Roboter? Recycling mag die freundlichste Variante sein: Roboter sind ›von Natur aus‹ Organspender. Aber meine alten Macs zum Beispiel, die behalte ich noch jahrzehntelang... ›Liebe ist so stark wie der Tod‹ wissen wir aus dem Hohelied (Hld 8,6). Die emotionale Bindung zu manchen Robotern hält länger als ihre Betriebsdauer. Das ›end of life‹ ist für den user ein anderes als für die Apparate und Programme. Aber warum behalte ich die alten Apparate (wichtige zumindest)? Schwer zu sagen, aber ich vermute, sie sind alte Weggefährten, aufgeladen mit Erinnerungen und gemeinsamen Erfahrungen, verbunden mit Schlüsselereignissen meines Lebens. Und sie sind nicht nur Puppen oder Souvenirs, sondern weniger und mehr zugleich: weniger, da sie nicht sehr visuell und haptisch sind, nicht besonders verkörpert; aber mehr, da sie potentiell lebendige Archive bleiben, Spuren meines Lebens – eher wie ein Tagebuch, das man nie wegwerfen würde.

## E Das Vertrauenskriterium: Vertrauen versus Verlassen-auf

Gibt es kein echtes Vertrauen in Roboter, oder nur echtes Misstrauen? Ich vermute, dass das gesellschaftliche Imaginäre manifest in Film und Literatur dieses Misstrauen bewirtschaftet: Es ist gängige Unterhaltung, Maschinen als

12 Sollte ein Roboter das Recht haben, zu wählen – bei Präsidentschaftswahlen? Wenn wir über das berühmte ›Parlament der Dinge‹ (Latour 1993) lesen, scheint die politische Einbeziehung von Robotern wünschenswert. Aber bis auf weiteres würde ich behaupten, dass man Wahlroboter als Wahlmanipulation bezeichnen sollte. Ob Roboter oder Bot – wenn sie wählen, dann manipulieren sie die Wahlen.

gefährliche Feinde zu zeigen. Die Frage ›Sollen Roboter unsere Freunde werden?‹ impliziert hingegen: Können, dürfen oder sollen wir ihnen *vertrauen*? »What is today's anathema is tomorrow's trustworthy standard«<sup>13</sup>, so Katz. Bedeutet dies, dass Roboterbeziehungen zum ›vertrauenswürdigen Standard‹ werden? Ich würde unterscheiden: Wir verlassen uns in vielerlei Hinsicht auf Roboter (und Programme, Algorithmen etc.), aber kein Roboter wird jemals *vertrauenswürdig* – wenn man noch zwischen Vertrauen und Verlassen-auf unterscheidet.

Einem echten Freund vertrauen wir, einem Roboter nicht, wie z. B. der Umgang mit Alexa in Deutschland zeigt.<sup>14</sup> Ich verlasse mich auf meine Roboter, aber ich vertraue ihnen nicht. Warum ist das so, und was bewirkt diese Unterscheidung? Vertrauen und Verlassen haben eine unterschiedliche ›emotionale Temperatur‹: Vertrauen ist heiß, Verlassen ist kalt oder kühlt ab. Wenn ich vertraue, bin ich emotional engagiert. Vertrauen kann so heiß sein, dass man sich verbrennt, wenn das Vertrauen versagt. Vertrauen ist ziemlich riskant oder sogar gefährlich: Man braucht Vertrauen zum Leben, aber man kann durch tiefe Enttäuschung dessen auch sterben.

Verlassen hingegen ist emotional kalt oder abkühlend: Verlässliche Strukturen bewahren uns vor den Risiken des Vertrauens. Ich kann mich darauf verlassen, dass ich mein Brötchen bekomme, wenn ich dafür bezahle, aber es besteht keine Notwendigkeit dabei auch zu vertrauen. Entlastung oder Erleichterung ist ein Gewinn in komplexer Kommunikation, und zuverlässige Medien wie GPS sind während eines Fluges überaus entlastend. Ich muss weder der Fluggesellschaft noch dem Flugzeug oder den Piloten vertrauen, ich muss mich nur darauf verlassen können, dass diese die Geräte beherrschen, auf die sie sich (hoffentlich) verlassen können.

Ich vermute, genau dafür sind Roboter gemacht: um sich darauf verlassen zu können – und um uns von den Risiken und Gefahren des Vertrauens zu entlasten. Ich verlasse mich also auf meinen Mac, aber ich vertraue ihm nicht. Allerdings *vertraue* ich ihm eine Menge *an* (alle meine Geheimnisse...). Sollte ich das tun? Sollte ich ihn behandeln, *als ob* er ein vertraulicher Freund wäre? Besser nicht, denn er ist online, vernetzt und leicht zu hacken (auf jeden Fall). Ich sollte ihm also besser *nicht* meine Geheimnisse anvertrauen, denn er ist

---

13 Katz 2003: 315.

14 »Gerade in Deutschland trauen die Kinder den Geräten am wenigsten. Als sie zu meinem Workshop kamen, erwarteten sie, dass Alexa nicht ehrlich auf ihre Fragen antworten, sondern versuchen würde, sie zu täuschen. Sie hatten also bereits durch die Medien und die Gesellschaft eine negative Einstellung der Technologie gegenüber. Die Kinder haben nicht unbedingt anders mit den Geräten interagiert, aber sie haben die Antworten anders interpretiert. Sie hatten zum Beispiel das Gefühl, dass Alexa lügt und gar nicht wissen kann, wer Bundespräsident in Deutschland ist – weil sie nicht aus Deutschland kommt« (Druga/Peterandel 2019).

nur ein Wie-Freund: ein Freund um der Verlässlichkeit willen, nicht um des Vertrauens willen. Während Vertrauen hochgradig ›fehleranfällig‹ ist, sehr riskant oder sogar lebensbedrohlich sein kann (vgl. Christi Tod am Kreuz), ist es plausibel und üblich, Vertrauen durch Ergänzungen oder Simulationen von Vertrauen zu ersetzen: durch verlässliche Programme und zuverlässige ›Roboter‹ wie KI.

Das Beispiel, das meine Frage provoziert hat, ist die neue KI-Entwicklung im US-Geheimdienst: Sicherheitskontrollen von Mitarbeiter:innen im Geheimdienst (und anderswo) werden an die KI übergeben (oder von ihr übernommen). Wir haben die Daten, aber nicht genug Personal, um sie zu analysieren. Deshalb kann die KI diese Arbeit anstelle von menschlichen Agenten übernehmen.<sup>15</sup> Ich verstehe das Problem und vielleicht auch die Notwendigkeit – aber die Folgen sind nicht weniger riskant, als wenn man auf Vertrauen setzt. Bei der Kreditvergabe oder bei der Mitarbeiterauswahl kann die KI Entscheidungen treffen, die die Vorgesetzten nicht verstehen. Wenn die KI derart grundlegend ist (und hegemonial wird), ersetzt das Sich-Verlassen auf die KI das Vertrauen in die menschliche Entscheidungsfindung.<sup>16</sup> Außerdem vertraut ihrerseits die KI nicht auf menschliche Agenten – denn KI vertraut nie, sondern berechnet und entscheidet (oder gibt Entscheidungen vor). Auch und erst recht, wenn KI Vertrauen für sich beansprucht, so wie die Werbetexte von ›Augustus-Intelligenz‹ Vertrauen für ihre KI beanspruchen.<sup>17</sup>

Die KI-Lösungen im US-Geheimdienst oder im Bankwesen werden zu einem neuen Problem, und das Problem, das sie zu lösen versuchten, wird dadurch nur verschärft. Das Dilemma ist, dass die KI gute Gründe hat, dem Menschen nicht zu vertrauen; aber sind unsere Gründe gut genug, um menschliches Vertrauen durch Vertrauen in KI zu ersetzen? Das Problem wird verschärft, weil KI oder Algorithmen zuverlässiger sind als menschliche Analysen oder Erinnerungen. Ich traue meinem Gedächtnis nicht, sondern verlasse mich auf meinen Mac, nicht nur bei der Terminplanung. Der Mac ist viel zuverlässiger als ich.

Ein ›Wie-Freund‹ kann viel zuverlässiger sein als ein ›echter Freund‹. Freundschaft ist wie Vertrauen: Sie kann sehr riskant sein, denn man kann enttäuscht und schwer verletzt werden, wohingegen eine Simulation stabil und sehr zuverlässig sein kann – ein wirklich zuverlässiger Wie-Freund, d. h. ein Freund um der Verlässlichkeit willen, nicht um des Vertrauens willen.

Damit meldet sich die Frage nach der sozialen ›Tiefengrammatik‹: Vertrauen wir noch auf Vertrauen? Trauen wir uns noch, in Vertrauen zu vertrauen?

15 Vgl. Sassenrath 2019.

16 So wäre an Stanislaw Lems ›Golem XIV‹ zu denken (vgl. Lem 2012: 97–248).

17 Vgl. Hanson 2019.

Vertrauen wir auf die Liebe oder auf die Hoffnung? Die Geschichte im Hintergrund könnte sein, dass immer mehr immer weniger noch auf den Glauben vertrauen (bzw. nicht auf Gott). Dann könnte man erwarten, dass wir stattdessen auf Vertrauen vertrauen, d. h. auf persönliche Beziehungen und die Vertrauenswürdigkeit von Menschen. Aber wie das Vertrauen in den Glauben, so verschwindet auch das Vertrauen in das Vertrauen. Könnte die Folge sein, dass es kein Vertrauen mehr gibt, sondern nur noch Verlässlichkeit? Das heißt, wir verlassen uns auf Controlling, Kalkül und Apparate? Dann gäbe es nicht nur einen Mangel an Vertrauen (wie einen lack of moral sense), sondern einen Mangel an Vertrauen in Vertrauen.

Die Lösung ›Ersatz durch zuverlässige KI‹ verstärkt das Problem: Je mehr wir uns auf die Verlässlichkeit verlassen, desto weniger vertrauen wir in das Vertrauen. Dies ist ein Verlust von ›sozialem Kapital‹ (oder kulturellem, religiösem Kapital, wenn man hier von ›Kapital‹ sprechen will). Oder könnte es sein, dass wir zwar vertrauen, aber nur in kontrollierbare Medien wie KI und Roboter? Das kann jedoch eine gefährliche Selbsttäuschung sein, denn das Risiko des Vertrauens ist dann immer noch gegeben, aber übertragen und delegiert: Statt auf Menschen vertrauen wir auf Roboter oder auf zuverlässige Bediener oder operators. Ein weiteres Risiko bestünde zudem darin, dass das Risiko nicht so beherrschbar ist, wie wir glauben. Durch die Dynamik und Eigendynamik von Medien wie KI taucht das Vertrauensproblem wieder auf.

## F KI- und Roboter-Glaube

Selbst wenn KI Intelligenz wäre, wäre sie *niemals* neutral, ›bloße Intelligenz‹ oder ›neutrale Algorithmen‹. Vernunft oder Intelligenz sind *niemals* neutral (Neutralität ist ein ›Ideal‹, eine kritische regulative Idee, kein ›Fakt‹ oder deskriptiv). Eingebettet in soziale Interaktion ist Intelligenz mehr oder weniger *effektiv und affektiv*: ethisch und emotional geladen.<sup>18</sup> Um es in kantischen Begriffen zu formulieren: Die Bedingungen der Möglichkeit von Intelligenz sind ihre emotionale und normative Einbettung. Denn Intelligenz ist immer *embedded* und *embodied intelligence*. Die Verkörperung der Intelligenz ist nicht nur der Körper der Maschine (Silizium), sondern der soziale Körper der Interaktion und der Imagination (Hoffnungen und Ängste).

Das Problem ist, dass ein Kalkül selbst nicht in der Lage ist, zu *fühlen* und daher auch nicht zu vertrauen, zu lieben oder zu hassen. KI ist emotional *impotent* und *inkompetent* oder schlicht hilflos in diesen Dimensionen. Aus psy-

---

18 Wenn es Intelligenz ist – ist es eine Art von Vernunft, nicht von Ethos oder Emotion: Logos, aber kein Ethos und Pathos.

chologischer Sicht ist die KI in gewisser Weise soziopathisch (keine Empathie etc.), oder im schlimmsten Fall sogar psychopathisch (wenn sie ›out of order‹ ist). Aber wie ein intelligenter Soziopath, kann die KI Emotionen simulieren (vgl. ›Dexter‹), und die Simulation kann ziemlich überzeugend sein (vgl. ›Ex Machina‹), aber dennoch: Simulierte Emotionen sind keine Emotionen, sondern Simulationen. So wie vorgetäuschte Freude keine Freude ist, sondern eine Täuschung. Hier ist die Differenz von Sein und Schein relevant, für alle Beteiligten und Beobachter:innen.

Diese Differenz ist in Bezug auf Freundschaft offensichtlich, simulierte Freundschaft ist keine Freundschaft, aber es gibt einen signifikanten Unterschied in der Beziehung zwischen Menschen und Robotern in dieser Hinsicht: Zwischen Menschen ist die Simulation von Freundschaft trügerisch und verletzend. Zwischen einem Roboter und mir ist die Simulation alles, was ich erwarten kann; sie ist nicht trügerisch, sondern alles, was zu erwarten ist. Also ist die Simulation von Freundschaft seitens eines Roboters völlig in Ordnung – solange ich nicht mehr erwarte. Um nochmals an *Ex Machina* zu erinnern: Wenn ich vom Roboter ›echte Liebe‹ erwarte, ist das Selbsttäuschung – was auch sonst?

Nur, könnte es sein, dass wir in der Kommunikation mit Robotern nach Täuschung suchen? Ist unser ›will to believe‹ so stark, dass wir uns (freudig) täuschen lassen wollen? Das müsste unter dem Thema ›Roboter-Glaube‹ – unser Glaube an Roboter und deren prinzipielle ›Glaubenslosigkeit‹ – weiter untersucht werden. Eine Rechenmaschine glaubt nie und nimmer. Genauso wie ein ›deus calculans‹ (Leibniz) vertraut oder glaubt sie nicht, sondern sie kalkuliert einfach, jederzeit und überall und sonst nichts. Als ob eine solche Rechenmaschine ein Modell für den modernen Wissenschaftler:innen wäre, ist die Operativität entscheidend, nicht zu glauben, sondern zu rechnen. Aber – anders als bei der Rechenmaschine ist seitens des Wissenschaftlers oder der Wissenschaftlerin auch der Wille, nicht zu glauben, ein ›belief-system‹, ein ›Glaubenssystem‹: kein Glaube an Gott, sondern an das allmächtige Kalkül. Man kann das einen roboterhaften Glauben nennen: den Glauben an das Kalkül. Ein solcher Glaube unterscheidet sich gründlich von lebensweltlichen Überzeugungen – und das ist seine Leistung wie Grenze. Für einen Gott allerdings, einen deus calculans oder Laplaceschen Dämon wäre genau das der Daseinsinn. Für einen Gott biblischer Tradition hingegen wäre diese Vorstellung (unkalkuliert) absurd.

Ich vermute, dass unser emotionaler Umgang mit Robotern (und ihren Verwandten) eher affektiv und emotional ist. Wie James Katz 2003 bemerkte, ist hier eine emotionale Ambivalenz vorhanden: Einerseits »people use and enjoy their machines«<sup>19</sup>, andererseits gibt es auch »frustration«, die von der

---

19 Katz 2003: 315.

»inability of the machinery to deliver what users want«<sup>20</sup> herrührt. Die Beschreibung (sie werden wir; und können unsere Freunde werden) impliziert eine anthropozentrische Perspektive: Falls die Maschinen liefern, was wir wollen, würde die Ambivalenz verschwinden? Wäre dann das wünschenswerte Ziel im Verhältnis zu Robotern, dass sie wie wir sind, oder wir werden? Katz operiert 1. mit einem Primat des ›Wir‹: unsere Freud:innen und ›unsere Wünsche‹; 2. mit einer Asymmetrie: sie werden wir – aber nicht wir werden sie. 3. Was ist dann mit uns? »Machines may become us, but we will never become machines«<sup>21</sup>. Bleibt die Unterscheidung so klar?

Ich vermute, dass der Unterschied von zwischenmenschlichen und Roboter-Beziehungen so bleibt wie der zwischen Vertrauen und Verlassen. Daher wird auch die Ambivalenz von Freude und Frustration bestehen bleiben, denn der Mensch ist ein ›natural born‹ oder ›natürlicher Anthropozentriker‹. Diese ›natürliche‹ Denkgewohnheit ist ein Problem, keine Lösung. Aber werden Roboter dafür die Lösung sein – oder selbst ein Problem? Selbst wenn sie unsere Freunde würden, werden wir dann auch ihre Freunde? Werden sie sich mit uns ›anfreunden‹ oder uns ›entfreunden‹ – oder schlicht indifferent bleiben? Unsere Freude und emotionale Verbundenheit hypothetisch unterstellt, bleibt die Frage, ob sie sich auf Gegenseitigkeit verpflichtet fühlen könnten. Das KI-Beispiel der US-Intelligenz spricht für eine negative Antwort.

Daher scheint mir die Ambivalenz unvermeidlich und daher eine Ambivalenztoleranz ratsam. Die ›Ambivalenz‹ als solche ist kein Wert, aber mit der Ambivalenztoleranz wird die übliche Gewohnheit einer Ambivalenzreduktion vermieden, die entweder zur Angleichung der Roboter an uns oder umgekehrt an sie führen würde. Die Anerkennung der Ambivalenz hält hier den Raum für Nachdenklichkeit und Kritik offen. Die Wahrnehmung muss hier offen gehalten werden – um nicht von einem vorschnellen Widerstand im Namen moralischer oder rechtlicher Einwände beherrscht zu werden, aber auch, um nicht von technophiler Freude an den Robotern beherrscht zu werden.<sup>22</sup>

## G Ein Beispiel: BlessU-2 und Robo-Religion

Roboter können anspruchsvoll werden und eine Herausforderung darstellen, nicht nur als animierte Objekte, sondern als ernsthaft ›Andere‹. Früher oder später werden sie Akteure im sozialen Leben, in Religion, Politik und Ethik.

20 Katz 2003: 318.

21 Katz 2003: 319.

22 Vgl. Lem 1992; Meyrink 1998; Stephenson 1995.



**Abbildung 2** BlessU-2  
[https://www.silicon.de/wp-content/uploads/2017/05/BlessU-2\\_Pic\\_freigestellt-NEU\\_.jpg](https://www.silicon.de/wp-content/uploads/2017/05/BlessU-2_Pic_freigestellt-NEU_.jpg)



**Abbildung 3** BlessU-2  
[https://meet-junge-oekumene.de/wp-content/uploads/2017/10/BlessU-2\\_EKHN.jpg](https://meet-junge-oekumene.de/wp-content/uploads/2017/10/BlessU-2_EKHN.jpg)

Dann entsteht das Problem, dass ›Un-Dinge‹ nicht nur Mehr-als-Dinge werden, sondern allzu menschlich, wenn nicht letztlich mehr als menschlich, womöglich übermenschlich. War oben die Frage, ob wir je soweit gehen würden, Roboter zu taufen oder zum Abendmahl einzuladen, ist die kirchliche und ästhetische Imagination längst weiter: Kann ein Roboter Pfarrer:in werden? Oder könnte man Pfarrer:innen durch Roboter ersetzen? Ein Beispiel dafür war die (rührend rudimentäre) ästhetische Intervention im Rahmen des Reformationsjubiläums 2017 in Wittenberg.

›BlessU-2‹ wurde von der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau (EKHN) präsentiert. Der Titel der Installation war programmatisch: ›Momente des Segens‹. Der Roboter ›selbst‹ wurde von dem Ingenieur und Medienkünstler Alexander Wiedekind-Klein (\*1969) entwickelt. Der Kontext und die Konstellation wäre ein Thema für sich – 500 Jahre Reformation Luthers zu feiern: Fragen nach der Symbol- und Deutungsmacht des Christentums und des Protestantismus speziell im heutigen Deutschland und Europa. Das beiseitegelassen, ist der Anblick von BlessU-2 signifikant. Die Ikonographie ist ostentativ ›primitiv‹ und ›aus der Zeit und der Mode gekommen‹. ›Asimo‹, ›Kotaro‹ oder sogar ›C-3PO‹ aus Star Wars sind in Figur, Gesicht und Funktion deutlich weiterentwickelt. BlessU-2 ist also demonstrativ ›einfach‹, weit unterhalb des ›Uncanny Valley‹. Seine Physiognomie ist ›niedlich‹, sein Körper ist eher eine Maschine als humanoid, aber er ist auf freundlich anmutende Weise ein bisschen menschlich: Kopf und Gesicht, Arme und Finger und sogar ein rotes Licht als schlagendes Herz.<sup>23</sup>

Seine Technizität und Künstlichkeit sind explizit und als solche exponiert, aber auf eine freundlich wirkende Weise.<sup>24</sup> ›Kein Grund, sich zu fürchten‹ – scheint die Botschaft zu sein. Sein Gesicht erinnert eher an einen Clown mit einer grünen Nase und einem roten Mund. Der Torso ist eine einfache Maschine, wie ein Geldautomat. Dieser Eindruck wird durch das ›Layout‹ seines Displays bestätigt. Dort kann man sich seinen Segen auswählen: 1. die Sprache des Segens, indem man einen ›Flaggenknopf‹ auswählt, 2. das Geschlecht der Stimme und 3. die Art des Segens, die man wünscht, ob mehr ›Ermutigung‹ oder ›Erneuerung‹. Drohung, Mahnung, gar Fluch oder Gericht sind offenbar nicht vorgesehen.

Die Konnotation mit dem Geldautomaten ist symptomatisch – sakrale und säkulare Ökonomien sind traditionell verschränkt. Hostie und Münze verschränken sich und werden in der CD oder DVD überhöht (mit J. Hörisch). Die Hostie verspricht die sakrale Vereinigung von ultimativem Sinn und Sinnlich-

23 Vgl. EKHN/Medienhaus 2017a; EKHN/Medienhaus 2017b.

24 Die Bewegungen der Augenbrauen bleiben für mich allerdings unklar.

keit; die Münze (oder der Geldschein) verspricht durch ihre Sinnlichkeit unbestimmten Sinn, und die DVD verspricht den bloßen Sinn der Sinnlichkeit (einen freudigen Null-Sinn).

Auch die freundliche ›Primitivität‹ von ›BlessU-2‹ ist symptomatisch. Soll man hier eine demonstrative Geste der Kirche sehen: den Roboter an den Pranger stellen? Ihn als primitives Medium entlarven? Als inkompetent und impotent in sakralen Belangen? Oder als harmlosen Diener, wenn nicht einen freundlichen ›Deppen‹, der jederzeit liefert, was gewünscht wird? Die erklärte Absicht war eine deutlich andere: die Diskussion über christliche Religion und zeitgenössische Medien anzustoßen (wirklich zeitgenössische?).

Werden Roboter wir – als Kirche? Was mag dann mit der Kirche geschehen? Was meint dann ›Segen‹ in diesem apparativen Medium? Segen gilt üblicherweise als Gottes Handeln und Handeln im Namen Gottes, nicht unmittelbar, sondern vermittelt. Was sind dann womöglich passende Medien für das Segenshandeln Gottes? Normalerweise nur Menschen, Personen, oft spezialisierte Personen wie Priester oder Pastor:innen. Aber warum nicht auch Roboter? Sind Roboter ›beziehungsfähig‹? Einen Professor oder eine Professorin durch Roboter zu ersetzen, wäre kein wirkliches Problem (für wen?), aber einen Priester oder Pfarrer:innen? Kann Religion in Robotik transformiert werden? Werden wir mit Robotern beten und von ihnen gesegnet werden? Was dürfen wir hoffen?

Generell sind für das Wirken Gottes und der Religion keine Medien auszuschließen, leider auch nicht die Gewalt. Bernhard von Clairvaux war zugleich der große Theoretiker des ›Heiligen Krieges‹ und der Theologe der Liebe – und auch des gerechten Hasses und der Tötung von Ungläubigen. Kritisch betrachtet müssen die Medien Gottes dem Medialisierten entsprechen, nach der Regel: Die Form muss zum Inhalt passen. Um das Evangelium zu kommunizieren, muss die Kommunikation eine heilsame Form haben. Die Form folgt dem Inhalt und der Funktion, und die Form ist die Umsetzung des Inhalts – wie bei den Gleichnissen vom Reich Gottes. Das zeigt schon, dass nicht nur persönliche Medien geeignet sind, sondern auch Worte und Bilder, womöglich auch Drucktechnik und Digitalisierung von Schrift und Tradition. Was aber ist mit Maschinen, Programmen und Algorithmen? Als Medien sind sie in Religion und Kirchen wie überall präsent. In der Verwaltung wären KI oder Roboter kein Problem, aber im ›Dienst am Wort‹ am Sonntag würden sie für Gemeinden gewiss zu einem Problem.

Warum eigentlich? Traditionen, Gewohnheiten, Sitten und Gebräuche mögen ein Grund sein, die Privilegierung der ›Face-to-Face‹-Kommunikation und auch eine gewisse Skepsis gegenüber neuen Medien. Ein nachhaltiger Grund wäre m. E. folgender: Roboter und KI sind im besten Fall *sehr verlässliche Medien* – und das ist ein großer Gewinn, auch wenn man sich dann vor

Überwachung und Nebenwirkungen der Kommerzialisierung schützen muss. Aber Roboter und KI sind keine Vertrauensmedien: Wir vertrauen solchen Maschinen und Medien nicht wirklich (zumindest gilt das normativ, ob sich das deskriptiv durchhält, wäre empirisch zu erheben). Glaube wird traditionell wie bei Luther und Melanchthon als *Vertrauen* verstanden (auf Gott zu vertrauen). Demgegenüber werden Beziehungen zu Robotern nur auf Verlassen basieren, nicht auf Vertrauen. Sie sind dafür gemacht, die emotionalen Risiken der Kommunikation ›abzukühlen‹ (auch wenn bei Fehlfunktionen Emotionen auftreten). Die persönlichen Beziehungen religiöser Kommunikation sind dagegen emotional deutlich ›heißer‹ und als interpersonales Vertrauen verfasst: In Glaube und Vertrauen, wie in Liebe und Hoffnung nicht ohne Leib und Seele – mit ganzem Herzen. Roboter dagegen sind ›gnädig‹ und großzügig, so viel gerade nicht zu verlangen. Das ist ein Gewinn in operativen Beziehungen wie der Verwaltung und dergleichen, aber es reicht nicht für religiöse Kommunikation. Roboter sind religiös inkompetent und in Vertrauensfragen unzuständig. Die entsprechende Frage wäre, warum – vielleicht – der Ersatz von Professor:innen durch Roboter nicht für alle Student:innen befriedigend wäre.

Roboter können also ›Verlässlichkeitsfreunde‹ werden, unsere ›Wie-Freunde‹. Und das ist (normativ gesehen) allemal besser als naiv an ihre Neutralität zu glauben oder sie vorschnell als Feinde zu sehen. Aber Roboter werden Vertrauensbeziehungen nicht ersetzen können. Es könnte allerdings sein, dass für künftige Generationen die Unterscheidung von Vertrauen und Verlässlichkeit obsolet wird, und dann mag sich das alles ändern. Worauf dürfen wir also hoffen? Ich hätte dann die Befürchtung, dass Religion immer mehr zur verlässlichen Wellnessveranstaltung würde und nicht mehr existenzielle Herausforderung wäre. Ein ähnliches Problem ist das ›Schicksal der Liebe‹: Da Liebe als radikale Vertrauensbeziehung verstanden werden kann, ergäbe sich die analoge Rückfrage: Vertrauen wir der Liebe? Wir lieben sie, wir lieben wohl die Liebe, aber ist sie noch eine ›ultimative Angelegenheit‹ – wenn Vertrauen und Verlassen indifferent würden? Ist Liebe immer noch als und durch Vertrauen gerahmt – oder durch ›trial and error‹? Durch kalkulierende Apps, die uns sagen, was verlässlich wäre – und darin suggerieren, der App könne und müsse man doch vertrauen, den optionalen Partner:innen eher weniger. Trust in tinder – oder trust statt tinder?

Einige mögen sich auf solche Algorithmen verlassen, einige wenige mögen sogar an das Versprechen glauben, hier ihr ›ultimate concern‹ zu finden, aber Ausnahmen bestätigen die Regel: Du sollst Algorithmen nicht vertrauen! Im Namen des Vertrauens sollten wir uns auf Roboter und ihren algorithmischen Kern allenfalls verlassen – soweit dieser verlässlich ist, aber nie und nimmer vertrauen. Das ist ein normativer Anspruch an die Entwicklung von KI und den Umgang mit ihr: Mach sie so zuverlässig wie möglich, aber fordere kein

Vertrauen in sie und verspreche nicht mehr als Zuverlässigkeit und Verlässlichkeit. Das reicht, mehr wäre zu viel.

## Literatur

- Druga, Stefania/Peterandel, Sonja 2019: Künstliche Intelligenz muss entzaubert werden. In: Spiegel Online vom 05.03.2019. <https://www.spiegel.de/netzwelt/gadgets/kuenstliche-intelligenz-und-kinder-mit-forscherin-stefania-druga-im-interview-a-1251721.html> (aufgerufen am 07.04.2021).
- EKHN/Medienhaus 2017a: Experiment BlessU-2/Interactive Installation (»Blessing Robot«) English Version. <https://www.youtube.com/watch?v=JTK68l2BHtE> (aufgerufen am 07.04.2021).
- EKHN/Medienhaus 2017b: Installation »BlessU-2«/LichtKirche Wittenberg (Segensroboter/Blessing Robot). <https://www.youtube.com/watch?v=XfbrdCQiRvE> (aufgerufen am 07.04.2021).
- Hanson, Russell 2019: Trust in AI. In: Medium, 09.10.2019. <https://medium.com/augustus-ai/trust-in-ai-fb8834967936> (aufgerufen am 07.04.2021).
- Katz, James E. 2003: Bodies, Machines, and Communications Contexts. In: Katz, James E. (Hg.), *Machines that become us. The social context of personal communication technology*. London/New York, Routledge: 311–320.
- Köppe, Julia 2019: Künstliche Intelligenz. Welche Rechte verdienen Roboter? In: Spiegel Online vom 23.02.2019. <https://www.spiegel.de/wissenschaft/mensch/kuenstliche-intelligenz-welche-rechte-verdienen-roboter-a-1254384.html> (aufgerufen am 07.04.2021).
- Latour, Bruno 1993: *We have never been modern*. Cambridge MA, Harvard University Press.
- Lem, Stanisław 1992: *Mortal engines*. San Diego, Harcourt Brace Jovanovich.
- Lem, Stanislaw 2012: *Imaginary Magnitude*. Boston MA, Houghton Mifflin Harcourt.
- Meyrink, Gustav 1998: *Der Golem*. 15. Aufl. Frankfurt a. M., Ullstein.
- Sassenrath, Henning 2019: Der Computer entscheidet, wem Amerika vertraut. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 29.03.2019. <https://www.faz.net/aktuell/wirtschaft/diginomics/kuenstliche-intelligenz-bei-sicherheitsueberpruefungen-16114336.html> (aufgerufen am 07.04.2021).
- Stephenson, Neal 1995: *The diamond age. Or: A young lady's illustrated primer*. London, Viking.
- Stoellger, Philipp 2020a: Formation as Figuration. The Impact of Religion Framed by Media Anthropology. In: Welker, Michael/Witte, John/Pickard, Stephen (Hg.): *The Impact of Religion*. Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt: 225–235.

- Stoellger, Philipp 2020b: Reformation as Reformatting Religion. The Shift of Perspective and Perception by Faith as Medium. In: Mjaaland, Marius T. (Hg.): *The Reformation of Philosophy*. Tübingen, Mohr Siebeck: 19–47.
- Stoellger, Philipp (Hg.) 2019: *Figurationen des Menschen. Studien zur Medienanthropologie*. Würzburg, Königshausen & Neumann.
- Stoellger, Philipp 2018: Gott als Medium und der Traum der Gottunmittelbarkeit. In: Großhans, Hans-Peter/Moxter, Michael/Stoellger, Philipp (Hg.): *Das Letzte – der Erste. Gott denken. Festschrift für Ingolf U. Dalferth zum 70. Geburtstag*. Tübingen, Mohr Siebeck: 351–393.
- Stoellger, Philipp 2016a: Religion als Medienpraxis – und Medienphobie. In: Braune-Krickau, Tobias/Scholl, Katharina/Schüz, Peter (Hg.): *Das Christentum hat ein Darstellungsproblem*. Freiburg, Herder: 192–206.
- Stoellger, Philipp 2016b: Verständigung mit Fremden. Zur Hermeneutik der Differenz ohne Konsens. In: Sachs-Hombach, Klaus (Hg.): *Verstehen und Verständigung. Intermediale, multimodale und interkulturelle Aspekte von Kommunikation und Ästhetik*. Köln, Herbert von Halem: 164–193.

## ORCID

Philipp Stoellger  <https://orcid.org/0000-0003-4981-7743>