

Vito Alexander Vasser Santos Batista und Stefan van der Hoek

Verlust, Resilienz und Hoffnung

Eine religionspädagogische Perspektive
in der spätmodernen Verlustgesellschaft

ABSTRACTS

Ausgehend von der von Andreas Reckwitz entwickelten Diagnose einer spätmodernen Verlustgesellschaft fragt der Beitrag nach den religionspädagogischen Implikationen struktureller Verlusterfahrungen im Horizont von Resilienz und Hoffnung. Resilienz wird dabei theologisch nicht als individuelle Anpassungsleistung, sondern als relationale Praxis entfaltet, in der Glaube, Hoffnung und Liebe als transformative Orientierungsressourcen wirksam werden. Hoffnung erscheint als von Gott her eröffnete, kulturell vermittelte und sozial eingeübte Praxis – als *doing hope* – die religionspädagogisch als lernbare Kompetenz erschlossen werden kann. Abschließend werden kritische Rückfragen an Reckwitz formuliert, die seine Rahmung hinsichtlich eurozentristischer Vorannahmen und der Marginalisierung religiöser Deutungspotenziale befragen.

Loss, resilience and hope. A religious education perspective in late-modern society of loss

Building on Andreas Reckwitz's diagnosis of a late-modern society of loss, this article explores the implications of structural experiences of loss for religious education within the framework of resilience and hope. Theologically, resilience is understood not as an individual act of adaptation, but as a relational practice in which faith, hope, and love function as transformative resources for orientation. Hope appears as a practice opened up by God, culturally mediated, and socially practiced—as *doing hope*—which can be developed as a learnable competence

in religious education. Finally, critical questions are posed to Reckwitz that challenge his framework regarding Eurocentric assumptions and the marginalization of religious interpretive potentials.

| KEY WORDS

Verlust; Resilienz; Hoffnung; Religionspädagogik; Orientierung

loss; resilience; hope; religious education; orientation

| BIOGRAPHIES

Vito Alexander Vasser Santos Batista ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Religionspädagogik und Katechetik der Katholisch-Theologischen Fakultät an der Ruhr-Universität Bochum.

ORCID 0009-0003-9413-3268

E-Mail: vito.vassersantosbatista(at)ruhr-uni-bochum.de

Stefan van der Hoek ist Walter-Benjamin-Stipendiat der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) und arbeitet am Religionswissenschaftlichen Postgraduiertenzentrum der Bundesstaatlichen Universität von Pará (UEPA) in Brasilien.

ORCID: 0000-0003-1056-0530

E-Mail: stevanderhoek(at)gmail.com

1 Einleitung

Verluste gehören als *conditio humana* zu den fundamentalen Erfahrungen des menschlichen Lebens (vgl. Eggensperger 2025, 380) und prägen in zunehmendem Maße die soziologische Selbstbeschreibung spätmoderner Gesellschaften (vgl. Reckwitz 2021; 2024, 14). Während die klassische Moderne – so uneindeutig dieser Begriff auch sein mag (vgl. Dussel 1996; Eisenstadt 2017) – lange Zeit von Fortschrittsnarrativen, Wachstumsversprechen und der Erwartung kontinuierlicher Verbesserung im Sinne der Maximierung von Waren, Gefühlen und Lebensqualität getragen war, rücken zunehmend Prozesse der Fragilisierung, des Verlustes und der Unsicherheit in den Vordergrund wissenschaftlicher Debatten (vgl. Reckwitz 2024, 28; 164; 353). Andreas Reckwitz (vgl. 2024, 115ff.) verwies unlängst mit seiner Diagnose auf eine charakteristische „Verlustparadoxie“: Während Verluste, etwa die Folgen des Klimawandels, die Konsolidierung negativer Zukunftserwartungen, die massive Wiederkehr autoritärer Regime, ins gesellschaftliche Bewusstsein zurückdrängen, bemühen sich moderne Gesellschaften gleichzeitig, sie aus dem öffentlichen Blick zu eliminieren.

Die Diagnose eines solchen Zusammenhangs ist jedoch keineswegs neu für die Theologie und religionsbezogene Wissenschaften, sondern hat eine längere Tradition. Insbesondere biblische Texte und Narrative greifen die Erfahrung von Verlust in Bezug auf individuelle Lebensschicksale (z. B. Ijob), kollektive Katastrophenerfahrungen wie Exil und Zerstörung (z. B. Klg; Jes 40ff.), anthropologische Grundbedingungen menschlicher Existenz (Gen 3), religiöse Erfahrungen von Gottesferne (Ps 22; Ps 88) sowie politische bzw. nationale Krisenerfahrungen (z. B. Jer 28) auf.

Bereits früh wurde auch innerhalb der Religionssoziologie darauf hingewiesen, dass religiöse Traditionen unter den Bedingungen moderner Gesellschaften grundlegenden Transformationsprozessen unterliegen. Helmut Schelsky (1957) beschrieb diesen Prozess als eine Anpassung der sozialen Erscheinungsformen des Christentums an die Strukturen der modernen Gesellschaft. Dabei verändern sich nicht nur institutionelle Formen kirchlichen Lebens, sondern auch die kulturellen Bedingungen religiösen Glaubens, seiner Interpretation und seiner gesellschaftlichen Vermittlung. Gerd Rosenbrock (1979) beschrieb die Kategorie Verlust daher bereits in den 1970er Jahren als ein zentrales Deutungsmuster theologischer Selbstverständigung. In seiner Analyse zeigte er, dass die Rede vom Verlust häufig als Ausdruck einer kritischen Distanznahme gegen-

über der Gegenwart fungiert und auf eine wahrgenommene Entfremdung zwischen Theologie, Kirche und gesellschaftlicher Lebenswelt verweist (vgl. Rosenbrock 1979, 74). Dabei wird Verlust nicht primär als empirisch eindeutig feststellbarer Sachverhalt verstanden, sondern als eine Deutungskategorie, mit deren Hilfe die Beziehung zwischen Theologie und Lebenswelt neu bestimmt werden muss, wenn Rosenbrock schreibt:

„Die Frage nach dem Proprium ist vielmehr die nach außen gewandte Frage nach dem inneren Zentrum der Theologie selbst. An ihr erweist sich der Gehalt der theologischen Wissenschaft, weil sie die Spitze einer Selbstreflexion darstellt, der auch die Selbstnegation in der Vorstellung des Verlustes zu eigen ist“ (Rosenbrock 1979, 75).

Auch neuere theologisch-ethische Debatten greifen diese Problemlage auf, wenn sie die gegenwärtige Krise des Fortschrittsparadigmas und die daraus resultierende gesellschaftliche Verunsicherung analysieren. Torsten Meireis (2026, 10) beschreibt in einem aktuellen Beitrag zur politischen Ethik eine Situation wachsender globaler Instabilität, in der politische, ökologische und technologische Entwicklungen die Selbstgewissheit moderner Fortschrittsnarrative zunehmend erschüttern und in diesem Zusammenhang Begriffe wie Verlust und Resilienz als Schlüsselbegriffe der Deutung und Bewältigung eine zentrale Bedeutung für die Gegenwart gewinnen.

Verlusterfahrungen als Strukturmerkmal gesellschaftlicher Transformation

Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage, welche kulturellen und religiösen Ressourcen zur Verfügung stehen, um Verlusterfahrungen zu deuten und zu bearbeiten, wenn diese nicht länger als bedauerlicher *prix du progrès* (vgl. Adorno 1998 [1973], 315), nicht als bloß temporäre Abweichung vom *normalen* Lauf der Dinge (vgl. Reckwitz 2024, 203ff.) und ebenso wenig als individuell zurechenbares, meritokratisch erklärtes *Pech* gelten (vgl. Reckwitz 2024, 218ff.), sondern vielmehr als Strukturmerkmal gesellschaftlicher Transformation verstanden werden müssen. Der vorliegende Beitrag greift die gegenwärtigen Reflexionen auf und fragt nach den religionspädagogischen Implikationen einer solchen Verlustdiagnose in Verbindung mit dem Hoffnungsbegriff. Dieser Fokus hängt sowohl mit der wissenschaftlichen Selbstpositionierung der beiden

Autoren in der Religionspädagogik als auch mit der Tatsache zusammen, dass nur eine knappe Mehrheit (52 %) der Jugendlichen im Jahr 2024 an eine positive eigene Zukunft glaubt, während eine wachsende Zahl der Jugendlichen ihr mit gemischten Gefühlen gegenübersteht und ein Anteil von 6 % sogar von düsteren Zukunftsperspektiven ausgeht (vgl. de Moll et al. 2024, 188). Leitend bleibt dabei die Frage, wie sich die von Reckwitz (2024) beschriebene Verlustgesellschaft religionspädagogisch so aufnehmen lässt, dass Hoffnung nicht als bloße Kompensationsstrategie oder Durchhalteparole in unsicheren Zeiten erscheint, sondern als kritisch-reflektierte Kompetenz und Praxis gesellschaftlicher Orientierung verstanden werden kann.

Hoffnung als Kompensationsstrategie in unsicheren Zeiten?

Der Beitrag argumentiert, dass die Verlustdiagnose wichtige Einsichten über gegenwärtige Transformationsprozesse bereitstellt, ihr religionspädagogischer Ertrag jedoch erst dann sichtbar wird, wenn zusätzlich der Resilienzbegriff theologisch vertieft und mit Hoffnung verbunden wird. Hoffnung erscheint dabei nicht primär als individuelles Gefühl, sondern als eine von Gott her eröffnete sozial und kulturell eingeübte Praxis, die es ermöglicht, Verlusterfahrungen anzuerkennen und zugleich neue Handlungs- und Entscheidungsmöglichkeiten zu eröffnen. Um diese Perspektive zu entwickeln, verbindet der Beitrag unterschiedliche theoretische Diskurse. Erstens wird die Diagnose der Verlustgesellschaft bei Reckwitz rekonstruiert, um die gesellschaftstheoretischen Voraussetzungen gegenwärtiger Krisendiskurse zu klären. Vor diesem Hintergrund wird zweitens der Resilienzbegriff aus theologischer Perspektive neu interpretiert, wobei insbesondere die klassischen theologischen Tugenden von Glaube, Hoffnung und Liebe als Ressourcen der Krisenbewältigung in den Blick genommen werden. Drittens wird Hoffnung religionspädagogisch gewendet und mit Konzepten einer performativen Hoffnungspraxis verbunden. Viertens wird schließlich kritisch gefragt, ob der Ausgangspunkt unserer Überlegungen nicht selbst Perspektiven aus dem Blick verliert, die für die künftige Orientierung erneut aufgegriffen werden sollten. Der Beitrag versteht sich damit als Versuch, die Diagnose einer spätmodernen Verlustgesellschaft mit einer theologischen Theorie der Hoffnung zu verbinden und dadurch einen religionspädagogischen Beitrag zur gegenwärtigen gesellschaftlichen Selbstverständigung zu leisten.

2 Verlust

Reckwitz (2024) beschreibt Verlust nicht lediglich als individuelles Schicksal oder episodisches Krisenerlebnis, sondern als strukturelles Konstitutivum moderner Gesellschaften. In seiner Gesellschaftsanalyse zeigt er, dass die Entwicklung moderner Gesellschaften von einem grundlegenden Spannungsverhältnis geprägt ist: Einerseits produzieren (neoliberale) Modernisierungsprozesse kontinuierlich Gewinne in Form von wirtschaftlichem Wachstum, technologischem Fortschritt und gesteigerten Handlungsmöglichkeiten; andererseits gehen diese Prozesse regelmäßig mit Verlusten einher, die ökologische, soziale und kulturelle Dimensionen umfassen (vgl. Reckwitz 2024, 14).

Reckwitz spricht in diesem Zusammenhang von einer charakteristischen Verlustparadoxie moderner Gesellschaften: Während Modernisierungsprozesse fortwährend Verluste erzeugen – etwa den Verlust ökologischer Ressourcen, sozialer Sicherheiten oder kultureller Stabilität – entwickeln moderne Gesellschaften zugleich Strategien und Mechanismen, diese Verluste im Prozess eines *(un)doing loss* narrativ zu relativieren, zu invisibilisieren oder in ihrer gesellschaftlichen Wahrnehmbarkeit zu begrenzen, um Fortschrittserzählungen aufrechterhalten zu können (vgl. Reckwitz 2024, 162ff.).

Historisch betrachtet wurde seit dem 18. Jahrhundert gesellschaftliche Entwicklung zunehmend im Horizont eines linearen Fortschrittsnarrativs interpretiert (vgl. Allen 2019, 37ff.), das wissenschaftlichen, ökonomischen und politischen Wandel als kontinuierliche Verbesserung menschlicher Lebensbedingungen deutete. Diese Fortschrittssemantik, die bewusst Verlustdynamiken als ‚Normalität‘ ausklammert, prägte nicht nur politische und ökonomische Diskurse, sondern auch kulturelle Selbstdeutungen moderner Gesellschaften (vgl. Reckwitz 2024). Verluste können innerhalb dieses Deutungsrahmens entweder minimalisiert oder externalisiert werden und wenn dies nicht möglich ist, so sollen sie zumindest auf Nischenbereiche wie „Kunst, Religion oder Diasporagemeinschaften“ (Reckwitz 2024, 376) beschränkt bleiben.

Dieses Arrangement, in dem die Moderne sich müht, Verluste aus dem öffentlichen Blick verschwinden zu lassen, ist für eine „Spätmoderne in der Krise“ (Reckwitz/Rosa 2021, 20) jedoch nicht mehr haltbar. Globale Herausforderungen wie der Klimawandel, geopolitische Konflikte, wirtschaftliche Unsicherheiten oder technologische Umbrüche drängen ja gerade ins gesellschaftliche Bewusstsein zurück. Es tritt zunehmend die

Ambivalenz moderner Transformationsprozesse in den Vordergrund, bei denen der Mensch auf verschiedenen Ebenen zunehmend Kontrolle und Eigenständigkeit aufzugeben scheint (vgl. Hovy 2025, 338). Fortschritt und Verlust sind somit nicht länger klar voneinander trennbare Phänomene, sondern miteinander verschränkte Prozesse, in denen Fortschritt zuweilen neue Formen von Vulnerabilität hervorbringt (vgl. Reckwitz 2024, 373ff.).

Verluste als Grundlagen von Zugehörigkeit, Sinn und Orientierung

Dies hat auch zur Folge, dass ein *doing loss* im Laufe der Gegenwart einem Strukturwandel der Verlustbearbeitung unterliegt: Während in klassisch-(vor-)modernen Formen des *doing loss* gesellschaftliche Instanzen primär der Minimierung von Verlusten dienten, werden Verluste und der Umgang mit ihnen im spätmodernen Kontext zunehmend zu Bezugspunkten subjektiver wie kollektiver Identitätsbildung – quasi „*Identitätsanker*“ (Reckwitz 2024, 376–377). Verluste werden so nicht mehr primär als zu beseitigende Störungen innerhalb eines Fortschrittsnarrativs, sondern als Grundlagen von Zugehörigkeit, Sinn und Orientierung erfahren – sei es im Populismus, in Formen der *Restorative Justice*, in Resilienzdiskursen oder in neoasketischen Praktiken bewussten Verzichts (vgl. Reckwitz 2024, 381ff.).

Vor diesem Hintergrund gewinnen Phänomene und Praktiken wie Verlust, Resilienz und Hoffnung eine zentrale Bedeutung für die gegenwärtige Gesellschaftsdiagnose sowie für die Möglichkeit „einer Reparatur der Moderne“ (vgl. Reckwitz 2024, 420; 410ff.). Während frühere Modernisierungstheorien vor allem auf Wachstum, Innovation und Expansion fokussierten, rückt Reckwitz stärker die Fragilität gesellschaftlicher Ordnungen und die Notwendigkeit ihrer Stabilisierung in den Blick. Die Frage, wie Individuen, Gruppen und größere Gemeinschaften mit Verlusterfahrungen umgehen und welche kulturellen Ressourcen für die Deutung und den Umgang mit ihnen zur Verfügung stehen, wird damit zu einer zentralen Herausforderung gegenwärtiger gesellschaftlicher Selbstverständigung.

Für eine religionspädagogische Perspektive ist diese Analyse aus zwei Gründen von besonderer Bedeutung: Erstens macht sie deutlich, dass Verlusterfahrungen nicht lediglich individuelle Krisen darstellen, sondern Ausdruck umfassender gesellschaftlicher Problemstellungen sind,

die Menschen subjektiv betreffen. Zweitens eröffnet sie die Frage, welche kulturellen und religiösen Deutungsressourcen zur Verfügung stehen, um solche Verlusterfahrungen bildsam zu bearbeiten, ohne sie entweder zu verdrängen oder in resignative Verlustnarrative zu überführen. Die religionspädagogische Diskussion steht damit vor der Aufgabe, die gesellschaftstheoretische Diagnose einer Verlustgesellschaft mit theologischen Deutungsressourcen in Beziehung zu setzen. Insbesondere stellt sich die Frage, inwiefern religiöse Traditionen dazu beitragen können, Verlusterfahrungen nicht nur zu bewältigen, sondern sie in Formen der Hoffnung, der Kritik und der gesellschaftlichen Orientierung zu transformieren.

3 Resilienz

Angesichts der fortgeschrittenen Verlustparadoxie stellt sich eine zentrale Gegenwartsfrage neu: Wie lässt sich unter den Bedingungen spätmoderner Unsicherheit Orientierung gewinnen, ohne entweder in resignativen Verlustdiskursen zu verharren oder in einen naiven Fortschrittsoptimismus zurückzufallen?

Ein transformationsfähiges Bestehen im Angesicht des Negativen

Einen potentiellen Ansatzpunkt für die Beantwortung dieser Frage sieht Reckwitz (vgl. 2024, 385ff.) in einem Begriff, der ursprünglich aus der Entwicklungspsychologie stammt, inzwischen jedoch weit über diesen Kontext hinausgewachsen ist und eine wichtige Brücke zur Pädagogik eröffnet: dem Begriff der Resilienz, den er als eine „Generalformel spätmoderner Steuerung“ (Reckwitz 2024, 421–422) versteht und die nicht lediglich Widerstandsfähigkeit meint, sondern eine aktive Fähigkeit zur Transformation. In diesem Sinne wird Resilienz zu einem Orientierungsbegriff für eine mögliche Reparatur der Moderne, die nicht auf eine Rückkehr zum *Status quo ante* zielt, sondern auf ein transformationsfähiges Bestehen im Angesicht des Negativen (vgl. Reckwitz 2024, 418).

Diese Perspektive eröffnet zugleich eine Anschlussstelle für theologische Reflexionen. Auch in diesen Kontexten wird Resilienz zunehmend als ein Begriff diskutiert, der es ermöglicht, Erfahrungen von Krisen, Brüchen und Verlusten – also dem Negativen bzw. dem Bösen – neu zu deuten.

Martin Schneider und Markus Vogt (2016, 195) betonen in diesem Zusammenhang, dass insbesondere die klassischen christlichen Tugenden – Glaube, Hoffnung und Liebe (1 Kor 13,13) – als Ressourcen verstanden werden können, die Resilienz fördern, insofern sie Ängste relativieren, zu einer kritischen Zuversicht motivieren und zugleich die Zuwendung zu anderen Menschen stärken. Anders als populärpsychologische bzw. säkular gedachte Resilienzkonzepte, die häufig auf individuelle Selbstoptimierung abzielen, verstehen Schneider und Vogt (2016, 195) Resilienz als ein „Passungsverhältnis“ zwischen spirituellen Grundhaltungen und psychischer Widerstandsfähigkeit.

Besonders deutlich wird diese Perspektive im theologischen Verständnis des Glaubens. Glaube erscheint hier nicht als Abwehrstrategie gegenüber Krisen, sondern als eine grundlegende Neuorientierung des Lebens, die Verlusterfahrungen relativiert, ohne sie zu verharmlosen (vgl. Schneider/Vogt 2016, 195). Resilienz bedeutet somit keine Unverletzbarkeit, sondern die Fähigkeit, im Vertrauen auf einen größeren Horizont mit Brüchen zu leben. Dieses Vertrauen gründet – anders als rein psychologische Konzepte von Selbstvertrauen – in einer Beziehung: Der Glaube vertraut auf die Nähe Gottes, der nicht unbeteiligter Beobachter bleibt, sondern als anteilnehmendes Gegenüber gedacht wird (vgl. Schneider/Vogt 2016, 199; Richter 2025, 32–33).

Hoffnung überschreitet die Gegenwart, ohne sich von ihr zu distanzieren.

Verlusterfahrungen selbst erscheinen in diesem Horizont nicht lediglich als negative Ereignisse, die überwunden werden müssen, sondern als mögliche Orte von Transformation. Verluste werden nicht nur erlitten, sondern sozial und kulturell gedeutet, verarbeitet und neu interpretiert. Gerade hierin liegt ihr theologisches Potenzial: Sie eröffnen Räume, in denen Hoffnung als eine Form tiefenstruktureller Verlustverarbeitung sichtbar werden kann. Thomas Eggensperger (2025, 381) weist darauf hin, dass Verlusterfahrungen häufig von einer ambivalenten emotionalen Dynamik geprägt sind, in der Trauer und Hoffnung miteinander verschränkt sind. Verluste sind demnach nicht nur Gegenstand von Trauer, sondern können zugleich Perspektiven eröffnen, die auf eine mögliche Zukunft hin orientiert sind. Hoffnung erscheint dabei als eine Kraft, die es ermöglicht, bereits in der Gegenwart hoffnungsvoll zu leben, ohne die Realität von Verlusten zu verdrängen (vgl. Eggensperger 2025, 377).

Damit wird deutlich, dass Hoffnung nicht als naiver Fortschrittsoptimismus verstanden werden kann. Vielmehr beschreibt sie eine Haltung der Erwartung, die mehr erhofft als die bloße Fortsetzung bestehender Verhältnisse. Clemens Sedmak (2013, 317) versteht Hoffnung in diesem Sinne als eine Haltung, die Veränderung und Neues erwartet und damit die Gegenwart überschreitet, ohne sich von ihr zu distanzieren. Zugleich bleibt Hoffnung stets mit Ambiguität konfrontiert. Sie setzt – wie Hans-Joachim Höhn (2014, 11–12) formuliert – „kontrafaktisch“ auf einen guten Ausgang eines Handelns, dessen Gelingen sich aus den gegebenen Umständen nicht zwingend ableiten lässt.

Diese Perspektive verweist schließlich auf die dritte der theologischen Tugenden: die Liebe. Während Glaube Vertrauen ermöglicht und Hoffnung Zukunft eröffnet, konkretisiert sich Resilienz in der Praxis der Liebe. Die Liebe befreit aus der Angst um sich selbst und eröffnet die Möglichkeit einer offenen Zuwendung zu anderen Menschen (vgl. Schneider/Vogt 2016, 204; 1 Kor 13). In dieser Perspektive wird Resilienz nicht primär als individuelle Eigenschaft verstanden, sondern als relationale Praxis, die sich in empathischer Anteilnahme, Solidarität und gegenseitiger Unterstützung verwirklicht.

Anerkennung, Vergebung und Neubeginn

Praktisch-theologische Ansätze betonen in diesem Zusammenhang die zentrale Bedeutung sozialer Beziehungen für resiliente Lebensformen. Sungsoo Hong (2023, 2) weist darauf hin, dass stabile soziale Beziehungen eine entscheidende Rolle für die Bewältigung von Krisen spielen. Die christliche Tugend der Liebe nimmt diese Beziehungsebene in einer vertieften Weise auf: Sie zielt nicht lediglich auf funktionale Unterstützung, sondern auf Anerkennung, Vergebung und Neubeginn – Motive, die in zahlreichen biblischen Erzählungen eine zentrale Rolle spielen und in religiösen Bildungsprozessen als Ressourcen für resiliente Lebenshaltungen erschlossen werden können (vgl. Hong 2023, 5ff.).

Die theologischen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe zeigen damit, dass Resilienz nicht losgelöst von Fragen der Deutung, der Beziehung und des Glaubens verstanden werden kann. Gerade im Horizont spätmoderner Verlusterfahrungen gewinnen diese Tugenden eine neue Tiefenschärfe. Sie erscheinen nicht lediglich als innere Ressourcen individueller Bewältigung, sondern als Formen existenzieller Antwort auf das, was verloren gegangen ist und möglicherweise unwiederbringlich ver-

loren bleibt. In diesem Sinne verweist Hoffnung auf ein Grundverhältnis menschlicher Angewiesenheit, das weder aktivistisch noch resignativ verstanden werden kann, sondern als eine antwortende und empfangende Haltung, die offen bleibt für Transzendenz. Gerade diese Dimension eröffnet neue Perspektiven für die religionspädagogische Frage, wie Hoffnung als Lern- und Bildungspraxis verstanden werden kann.

4 Hoffnung

Vor dem bis hierher eröffneten Hintergrund steht die Religionspädagogik vor der Aufgabe, Deutungs- und vor allem Handlungsperspektiven zu eröffnen, die Verlusterfahrungen im Licht von Liebe, Hoffnung und Resilienz weder verdrängen noch romantisieren, sondern sie in Formen verantwortlichen pädagogischen Handelns integrieren. Gerade theologisch ist hier grundlegend vorauszusetzen, dass Hoffnung in einem fundamentalen Sinn „dargeboten“, mehr noch „eröffnet“ wird (Hebr 6,18–19; Grümme 2025, 63) – von Gott her, als Zuspruch. Dahingehend wird Hoffnung zu einer Haltung, die „Vergangenheit und Gegenwart in das Licht der erhofften und in Jesus angebrochenen Zukunft“ stellt – eine Zukunft, in der „Tränen getrocknet, [...] Schuld versöhnt und Heil universal geworden sein wird“ (Grümme 2025, 64). Diese Hoffnung entsteht im Angesprochensein und bricht demnach mit rein säkularen Fortschrittslogiken oder optimistischen Möglichkeitsfantasien. Sie gründet in der Beziehung zu einem „liebend mitteilenden Gott“ (Grümme 2025, 58), in dessen Zuspruch es möglich wird, „fröhlich“ (Röm 12,12) „aus der Hoffnung leben zu können“ (Grümme 2025, 64). Diese Hoffnung bleibt jedoch nicht folgenlos: Sie impliziert Engagement und die Bereitschaft zur verantwortlichen Mitgestaltung der Wirklichkeit und wird nur dann glaubwürdig, wenn sie mit einem aktiven Handeln einhergeht – andernfalls droht sie zur Selbsttäuschung zu verkommen. Damit ist Hoffnung nicht verträöstend, sondern befähigend und bleibt auf ein Ziel ausgerichtet, dessen Realisierung anspruchsvoll bleibt, aber durch Anstrengung, Gemeinschaft und Handlung möglich werden kann (vgl. Sedmak 2013, 318). Hoffnung ist in diesem Zusammenhang nicht lediglich als Gefühl oder individuelle Ressource zu verstehen, sondern als eine aktive und bewusste Praxis, die kulturell vermittelt und sozial eingeübt wird – sie ist somit „als ‚politische Tugend‘, als ‚Pflicht‘, als ‚tägliche Disziplin‘, ja als ‚Mission‘“ (Kumlehn/Schlag 2025, 50) zu verstehen, in der das Tun –

das erste Gespräch, der erste Schritt – zum Ort der Hoffnung selbst wird. Demzufolge kann Hoffnung – analog zum hier bekannten *doing loss* – als *doing hope* begriffen werden: eine leiblich, emotional und narrativ gerahmte Praxis, die Menschen dazu befähigt, inmitten der Verlusterfahrungen der Spätmoderne sinnstiftend zu handeln (vgl. Kumlehn/Schlag 2025, 48).

Hoffnung als manifeste Form des Lernens

Religionspädagogische Ansätze haben daher immer wieder darauf hinzuweisen, dass Hoffnung nicht nur Gegenstand religiöser Kommunikation ist, sondern selbst eine manifeste Form des Lernens darstellen kann, sozusagen ein *learning hope*, das die Aneignung eines Weltverhältnisses, das von Freiheit, Verantwortung und Zukunftsoffenheit geprägt ist, bedeutet. Ein solches *learning hope* zielt demnach auf ein „erfahrungsbezogenes dialogisches *Insgesprächbringen* von Sehnsuchts- und [...] Hoffnungssprachen, von Sinnerfahrungen und Verletzungen, von Leiderfahrungen, Trostlosigkeiten“ sowie von „Hoffnungsräumen, -bildern und -geschichten“ (Grümme 2025, 64). Hoffnung zu lernen bedeutet somit, aus, in und von der Hoffnung zu leben, ohne das Erhoffte zu vergegenständlichen oder zu instrumentalisieren. Diese Offenheit und Prozesshaftigkeit der Hoffnung verweist auf eine bildungstheoretische Grundspannung, denn „Bildung und Hoffnung gehören zusammen“ (Boschki 2019, 124), doch nur in dem Maße, wie Hoffnung als transformativische Kraft performativ in Anspruch genommen wird. In diesem Sinne spricht Reinhold Boschki (2019, 129) davon, dass Bildung und Hoffnung gleichzustellen seien und dass religiöse Bildung Räume eröffnen kann, in denen Hoffnung nicht nur thematisiert, sondern praktisch erfahren und eingeübt wird.

Eine solche Perspektive knüpft an Paulo Freires Verständnis von Bildung als Praxis der Hoffnung an: „Without a minimum of hope, we cannot so much as start the struggle“ (Freire 1994, 9). Lernen ist damit untrennbar mit der Vorstellung verbunden, dass Veränderung möglich und ein befreiender Möglichkeitsraum erschließbar ist. Hoffnung fungiert in diesem Sinne als eine anthropologische und pädagogische Grundhaltung, die es Menschen erlaubt, ihre gegenwärtigen Lebensverhältnisse kritisch zu reflektieren und zugleich auf mögliche Alternativen hin offen zu bleiben. Ohne eine solche Hoffnung würde Bildung leicht in Anpassung oder Resignation münden (vgl. Freire 1994, 9). Religiöse Bildung kann diese Di-

mension der Hoffnung in besonderer Weise aufnehmen, indem religiöse Traditionen narrative, symbolische und rituelle Formen bereitstellen, in denen Erfahrungen von Verlust, Scheitern und Neubeginn thematisiert werden. Religionspädagogische Lernprozesse haben daher für die von Reckwitz beschriebene Gegenwartsgesellschaft spezifische Stärken, da hier Subjekte lernen, ihre eigenen Verlusterfahrungen in größere Deutungszusammenhänge einzuordnen, insofern biblische Texte als Lern- und Reflexionsgegenstand wahr- und ernstgenommen werden.

Räume der Reflexion und der gemeinsamen Kontextualisierung

Die Aufgabe religiöser Bildung besteht dabei nicht darin, schnelle Antworten auf existenzielle Fragen zu liefern, noch darin, biblische Wahrheiten vorzugeben und zu vermitteln. Vielmehr geht es darum, Räume der Reflexion und der gemeinsamen Kontextualisierung zu eröffnen, in denen unterschiedliche Erfahrungen von Verlust, Trauer und Hoffnung artikuliert werden können. In solchen Lernprozessen wird Hoffnung nicht als fertige Gewissheit vermittelt, sondern als ein kritischer Akt des Sehens, Enthüllens und Handelns eingeübt, der im Umgang mit Ambivalenz und Unsicherheit bestehen kann sowie auf Widerständigkeit und Transformation zielt. Thomas Schlag (2023, 12) spricht in diesem Zusammenhang von der Bedeutung einer „kritischen Hoffnungshaltung“, die religiöse Bildungsprozesse prägt. Eine solche Hoffnung unterscheidet sich sowohl von optimistischen Fortschrittserzählungen als auch von resignativen Verlustdiskursen. Sie erkennt die Realität von Krisen und Brüchen an, ohne die Möglichkeit von Veränderung aufzugeben. Gerade in einer Gesellschaft, in der Verlusterfahrungen zunehmend zum Bestandteil kollektiver Selbstdeutung werden, gewinnt eine solche Haltung besondere Bedeutung. Damit lässt sich Hoffnung als eine zentrale Kompetenz religiöser Bildung verstehen. Sie besteht nicht darin, Gewissheit über zukünftige Entwicklungen zu besitzen, sondern darin, im Angesicht von Unsicherheit handlungsfähig zu bleiben. Hoffnung ermöglicht es Menschen, Verlusterfahrungen in Formen solidarischen Handelns, kritischer Reflexion und gemeinschaftlicher Verantwortung zu transformieren.

Vor diesem Hintergrund kann religiöse Bildung als ein Hoffnungsraum verstanden werden, in dem Hoffnung gelernt und eingeübt wird – als eine Praxis, die Menschen befähigt, mit den Ambivalenzen spätmoderner

Gesellschaften umzugehen und zugleich offen zu bleiben für Möglichkeiten von Veränderung und Neubeginn. So können ja gerade Psalmen, Reich-Gottes-Gleichnisse, prophetische Visionen in diesem Zusammenhang helfen, „notwendige Alternativen – als mögliche[] neue[] Wirklichkeit –“ (Schlag 2023, 13) zu imaginieren und performativ einzuüben.

5 Orientierung

Die vorangegangenen Überlegungen haben gezeigt, dass Verlusterfahrungen nicht mehr nur als vorübergehende Störungen moderner Fortschrittsprozesse verstanden werden können. Vielmehr erweisen sie sich als strukturelles Merkmal spätmoderner Gesellschaften. Modernisierungsprozesse erzeugen nicht nur Zugewinne an Freiheit, Wohlstand und Selbstbestimmung, sondern zugleich neue Formen von Fragilität, Unsicherheit und Orientierungsverlust. In diesem Zusammenhang gewinnt die von Reckwitz diagnostizierte Verlustgesellschaft analytische Plausibilität, insofern sie darauf aufmerksam macht, dass Verluste nicht länger marginale Nebenfolgen, sondern konstitutive Begleiterscheinungen gesellschaftlicher Transformation darstellen.

Resilienz als individuelle Widerstandsfähigkeit greift zu kurz.

Vor diesem Hintergrund wurde Resilienz als möglicher Orientierungsbegriff diskutiert. Dabei zeigt sich jedoch, dass Resilienz allein als individuelle Anpassungs- oder Widerstandsfähigkeit zu kurz greift. Eine theologisch und religionspädagogisch informierte Perspektive versteht Resilienz vielmehr als relationale und sinnorientierte Praxis, in der religiöse Traditionen Deutungsressourcen für die Bearbeitung von Krisen und Verlusterfahrungen bereitstellen. In diesem Zusammenhang kommt insbesondere der Hoffnung eine zentrale Bedeutung zu. Hoffnung erscheint nicht als naive Fortschrittserwartung, sondern als eine Praxis der Weltdeutung, die Verluste ernst nimmt und dennoch an der Möglichkeit von Transformation festhält. In religiösen Bildungsprozessen kann Hoffnung daher als eröffnete kulturell und sozial eingeübte Praxis verstanden werden, die Menschen befähigt, auch unter Bedingungen von Unsicherheit und Kontingenz handlungsfähig zu bleiben.

Gerade weil Reckwitz' Theorie der Verlustgesellschaft hierfür wichtige analytische Impulse liefert, bleiben zugleich kritische Rückfragen erfor-

derlich. Diese betreffen weniger den heuristischen Wert seiner Diagnose als vielmehr ihre historischen und kulturtheoretischen Voraussetzungen:

1. In seiner kultursoziologischen Typologie des *doing loss* hebt Reckwitz (2024, 234) die romantische Nostalgie als zentrales ästhetisches Format zur Bearbeitung von Verlusterfahrungen hervor. Er beschreibt die europäische Romantik als

„ein kulturelles Laboratorium für die Entwicklung eines nostalgischen Blicks auf die Vergangenheit – sowohl die des Einzelnen als auch die des Kollektivs“ (Reckwitz 2024, 234).

In diesem Zusammenhang verweist er auf Sir Walter Scott, der mit seinen Romanen wie *Waverley*, *Der Talisman* oder *Ivanhoe* untergegangene Kulturen und feudale Lebensformen beschwöre. Die Romantik erscheint bei Reckwitz dabei als jene Bewegung, in der das

„Mittelalter [...] nicht mehr – wie noch im Mainstream der Aufklärungsphilosophie – als dunkles Zeitalter, sondern als eine unwiederbringlich verlorene Epoche ganzheitlichen Lebens“ (Reckwitz 2024, 234)

inszeniert wird. Ist die romantische Nostalgie, wie sie bei Scott exemplarisch hervortritt, nicht vielmehr ein Mittel kultureller Hegemonie? Edward Said (2009, 123) verweist auf die strukturell herablassende Konzeption des Orients in Scotts Roman *Der Talisman* und analysiert, wie der „Orientale“ darin als „in erster Linie [...] Orientale, in zweiter ein Mensch und in dritter wieder Orientale“ erscheint. Dieses Narrativ diene dazu, das *Andere* zu fixieren, exotisieren und letztlich zu beherrschen – selbst dort, wo es scheinbar individuell gewürdigt wird.

Gerade im Fall Scotts stellt sich uns die Frage, inwiefern die romantische Ästhetik eine Reaktion auf innermodernen Verlust darstellte oder nicht vielmehr aktiv zur Imagination und Stabilisierung imperialer Ordnung beitrug. Handelt es sich somit nicht eher um ein *doing empire*, eingebettet in ein koloniales Projekt kultureller Kontrolle? Nehmen wir die Aussage ernst, dass es sich dennoch um eine Form des *doing loss* handelt, dann stellt sich die Frage: Was geht hier verloren? Ist es das Christliche, das verloren

gegangen ist? Ist es der Andere, der in einer solchen Lesart verobjektiviert wird? Oder ist es die religiöse Deutungshoheit über Hoffnung, Endlichkeit und Erlösung, die verloren geht? Dies liegt nahe, wenn Reckwitz betont:

„[I]n der westlichen Moderne [trete] das Fortschrittsnarrativ diskurslogisch an die Stelle des christlichen Glaubens [...]. Denn in beiden Fällen relativiert sich die Endlichkeit im Rahmen einer scheinbar beruhigenden Unendlichkeit – des Reichs Gottes oder des Fortschritts in der Geschichte“ (Reckwitz 2024, 225, Anm. 53).

Diese Verschiebung erinnert an das von Ernst H. Kantorowicz (1990, 22) beschriebene Konzept „von den zwei Körpern des Königs“: einen sterblichen, natürlichen und einen symbolischen, unsterblichen Körper der Ordnung. Mit dem Niedergang religiöser Weltdeutung – und damit des „*regnum coelorum*“ als letzter Sinninstanz (Kantorowicz 1990, 262) – verliert auch die Moderne ihren zweiten Körper. Was bleibt, scheint der Versuch zu sein, diesen Verlust durch Fortschrittsnarrative zu kompensieren – säkularisierte Formen des Heils, die zwar Struktur bieten, aber keinen transzendenten Halt. Gerade hier könnte sich eine tiefere Schicht des *doing loss* offenbaren: Der Verlust des Glaubens an eine göttlich legitimierte Ordnung wird dementsprechend nicht überwunden, sondern funktional ersetzt – mit ungewissem Erfolg.

2. Zusätzlich konstatiert Reckwitz, die antike Tragödie bearbeite einen doppelten Verlust: „Neben die konkreten Verluste des Lebens und der körperlichen Unversehrtheit tritt ein Verlust des Glaubens an eine gerechte Welt“ (Reckwitz 2024, 226). Zwar erkennt er, dass das antike Drama gerade durch das Ausbleiben eines ausgleichenden Sinns geprägt sei – wenn bei Ödipus „das Schicksal stärker“ ist oder bei Antigone „das moralische Dilemma nicht auflösbar“ bleibt (Reckwitz 2024, 225). Doch diese Einsicht scheint unseres Erachtens im Widerspruch zur Deutung zu stehen: Wer hat in der griechischen Antike einen Glauben an eine gerechte Welt im modernen Sinne gehegt – geschweige denn dessen Verlust beklagt?

Bei Platon finden sich mehrere Begriffe von Gerechtigkeit, doch verweist keiner auf eine weltimmanente Ausgleichsordnung: Gerechtigkeit entsteht dann, wenn jeder „das Seinige tu[t] und sich nicht in alles Mögliche einmisch[t]“ (Pol. IV, 433b). Auch diskutiert Platon, sie sei die Wiedergabe „des Geschuldete[n]“ (Pol. I, 332a), oder die Definition des Sophisten Thrasymachos, der sie als „Vorteil des Stärkeren“ versteht (Pol. I, 338c). Zusätzlich zeigt er auf, „Gerechtigkeit [sei] Weisheit und Tüchtigkeit“ und somit sinnvoller und „kraftvoller [...] als [...] Ungerechtigkeit, da die Ungerechtigkeit ja Unwissenheit ist“ (Pol. I, 351a). Platon würde wohl nicht jeder Deutung zustimmen, nimmt sie aber als Stimmen seiner Zeit wahr. Allen scheint gemein zu bleiben, dass sie Gerechtigkeit als Ordnungsprinzip, Machtverhältnis oder individuelle Tugend verstehen – mithin nicht als eine kosmisch garantierte Kompensation erlittener Verluste. Insofern stellt sich uns die Frage, ob die antike Tragödie tatsächlich den Glauben an eine gerechte Welt voraussetzt – und wenn ja, wo ließe sich ein solcher Glaube nachweisen?¹

3. Abschließend sei eine grundsätzliche Rückfrage an Reckwitz erlaubt: Er scheint Religion weitgehend auf eine (vor-)moderne kulturelle Nische zu reduzieren – auf einen Rückzugsort für jene Verlusterfahrungen, die sich dem Zentrum der modernen Gesellschaft entziehen sollen. Diese Zuschreibung übersieht wohl eine tiefere kulturelle Dynamik, denn viele der Konzepte, die Reckwitz selbst als zentrale Ressourcen zur Orientierung benennt – etwa Resilienz, Vertrauen, Selbstwirksamkeit oder Hoffnung – weisen funktional und semantisch enge Analogien zu altbekannten religiösen Praktiken und Begriffen auf. Hoffnung als widerständiger Erwartungshorizont, Resilienz als transformative Kraft im Angesicht des Scheiterns, Vertrauen als existenzielle Grundhaltung – all dies sind Phänomene, die in religiösen Traditionen seit jeher zentrale Bedeutung haben. Vielleicht vermag eine kritisch-theologisch sensible Verlustanalyse der Religion jenes zentrale Momentum zuzuschreiben, das genau dort ansetzt, wo säkulare Gesellschaften unversehens an ihre Grenzen stoßen.

¹ Uns ist ein Konzept kosmischen Denkens, in dem Gerechtigkeit auch als Welt- und Sozialordnung verstanden wird, aus dem altägyptischen Ma‘at-Konzept bekannt (vgl. Assmann 1990). Unklar bleibt jedoch, worauf sich Reckwitz im Blick auf die griechische Tragödie stützt, wenn er von einem Verlust des Glaubens an eine gerechte Welt spricht.

Literatur

- Adorno, Theodor W. (1998) [1973], *Ästhetische Theorie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 14. Aufl.
- Allen, Amy (2019), *Das Ende des Fortschritts. Zur Dekolonisierung der normativen Grundlagen der kritischen Theorie*, Frankfurt a. M./New York: Campus.
- Assmann, Jan (1990), *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, München: C. H. Beck.
- Boschki, Reinhold (2019), Bildung und Hoffnung gehören zusammen, in: Sühs, Volker (Hg.), *Die entscheidenden Fragen der Zukunft. Theologinnen und Theologen nehmen Stellung. Essays anlässlich 100 Jahren Matthias Grünewald Verlag*, Ostfildern: Matthias Grünewald, 124–131.
- de Moll, Frederick / Leven, Ingo / Quenzel, Gudrun (2024), Bildung und Zukunft, in: Shell Deutschland GmbH (Hg.), 19. Shell Jugendstudie – Jugend 2024. *Pragmatisch zwischen Verdrossenheit und gelebter Vielfalt*, Weinheim/Basel: Beltz, 185–202.
- Dussel, Enrique (1996), *The Underside of Modernity*. Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor, and the Philosophy of Liberation, New Jersey: Humanities Press.
- Eggensperger, Thomas (2025), Der Schimmer Hoffnung im Verlust. Theologische Anmerkungen zum Umgang mit Verlust, *Stimmen der Zeit* 150, 5, 373–383.
- Eisenstadt, Shmuel N. (Hg.) (2017), *Multiple Modernities*, London/New York: Routledge.
- Freire, Paulo (1994), *Pedagogy of Hope. Reliving Pedagogy of the Oppressed*, New York: Continuum.
- Grümme, Bernhard (2025), Hoffnung. Konvergenzen und Differenzen von Religionsdidaktik und politischer Didaktik, *Zeitschrift für Pädagogik und Theologie* 77, 1, 57–68. DOI: 10.1515/zpt-2025-2006.
- Höhn, Hans-J. (2014), *Das Leben in Form bringen. Konturen einer neuen Tugendethik*, Freiburg i. Br.: Herder. DOI: 10.5771/9783451840357.
- Hong, Sungsoo (2023), Resilienz und Religion, *Das wissenschaftlich-religionspädagogische Lexikon im Internet*, März 2023, <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/201113/> [22.07.2025].
- Hovy, Dirk (2025), Ethische Herausforderungen der Sprachtechnologie im Zeitalter Künstlicher Intelligenz, *Zeitschrift für Pädagogik und Theologie* 77, 4, 334–347. DOI: 10.1515/zpt-2025-2040.
- Kantorowicz, Ernst H. (1990), *Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters*, München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Kumlehn, Martina / Schlag, Thomas (2025), Gegenwartskulturelle Hoffnungsnarrative und Praxen der Hoffnung in religionsdidaktischer Perspektive, *Zeitschrift für Pädagogik und Theologie* 77, 1, 39–56. DOI: 10.1515/zpt-2025-2005.
- Meireis, Torsten (2026), Verunsicherung und Verheißung, *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 70, 1, 4–10. DOI: 10.1515/zee-2025-2002.
- Platon (1989) [1870], *Der Staat. Über das Gerechte*. Übersetzt und erläutert von Otto Apelt, Hamburg: Felix Meiner, 11. Aufl.

- Reckwitz, Andreas (2021), Auf dem Weg zu einer Soziologie des Verlusts, Soziopolis. Gesellschaft beobachten, 6. Mai 2021, <https://www.sozopolis.de/auf-dem-weg-zu-einer-soziologie-des-verlusts.html> [14.07.2025].
- Reckwitz, Andreas (2024), Verlust. Ein Grundproblem der Moderne, Berlin: Suhrkamp.
- Reckwitz, Andreas / Rosa, Hartmut (2021), Einleitung, in: Reckwitz, Andreas / Rosa, Hartmut, Spätmoderne in der Krise. Was leistet die Gesellschaftstheorie?, Berlin: Suhrkamp, 9–21.
- Richter, Cornelia (2025), Wider die Hoffnungslosigkeit. Ein Plädoyer für das Festhalten an dem, was man (noch) nicht sieht, Zeitschrift für Pädagogik und Theologie 77, 1, 26–38. DOI: 10.1515/zpt-2025-2004.
- Rosenbrock, Gerd (1979), „Verlust“ als Thema der Theologie. Anmerkungen zu einer Umfrage, Zeitschrift für Evangelische Ethik 23, 1, 73–78. DOI: 10.14315/zee-1979-0109.
- Said, Edward W. (2009), Orientalismus, Frankfurt a. M.: S. Fischer.
- Schelsky, Helmut (1957), Ist die Dauerreflexion institutionalisierbar? Zum Thema einer modernen Religionssoziologie, Zeitschrift für Evangelische Ethik 1, 1, 153–174. DOI: 10.14315/zee-1957-0126.
- Schlag, Thomas (2023), Hoffnung, Das wissenschaftlich-religionspädagogische Lexikon im Internet, März 2023, <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/201103/> [24.07.2025].
- Schneider, Martin / Vogt, Markus (2016), Glaube, Hoffnung, Liebe als Resilienzfaktoren. Theologisch-ethische Erkundungen, Münchener Theologische Zeitschrift 67, 195–208. DOI: 10.5282/mthz/5120.
- Sedmak, Clemens (2013), Innerlichkeit und Kraft. Studie über epistemische Resilienz, Freiburg i. Br.: Herder.