

Ouder worden: een nieuw perspectief?

Gerotranscendentie, levensbeschouwelijke ontwikkeling en geestelijke verzorging

Hanne Laceulle
Van Musschenbroekstraat 27
3514 XH Utrecht
Tel. 030 2733762
E-mail hanne.laceulle@hetnet.nl
Studentnummer : 20038

Masterscriptie 22,5 EC
Universiteit voor Humanistiek
Utrecht

Mastervarianten:	Geestelijke begeleiding (GB) Levensbeschouwing en Onderzoeksleer (L&O)
Begeleiders:	Prof. dr. Hans Alma Prof. dr. Jan Baars
Meelezer:	Drs. Jan Hein Mooren

*Ik draag deze scriptie op
aan de nagedachtenis van drie van mijn 'voorbeeldfiguren'
op het gebied van goed leven en goed onder worden:*

Mijn grootmoeder, Henny Lacculle-van de Kerk

Mijn oudtante, Ant ter Braak-Faber

Mijn oma, Mineke ter Braak-Faber

Inhoudsopgave

Inhoudsopgave	3
Voorwoord en dankbetuiging	5
Inleiding	7
Hoofdstuk 1 De gerotranscendentietheorie van Tornstam	13
§ 1.1 Introductie	13
§ 1.2 Theoretische context van de gerotranscendentietheorie	14
§ 1.3 Bronnen en paradigma's	18
§ 1.4 Uiteenzetting van de gerotranscendentietheorie	21
§ 1.5 Overzicht onderzoek op basis van de gerotranscendentietheorie	27
§ 1.6 Kritiek/ kanttekeningen bij de gerotranscendentietheorie	35
Hoofdstuk 2 Gerotranscendentie en levensbeschouwelijke ontwikkeling	43
§ 2.1 Gerotranscendentie als theorie van levensbeschouwelijke ontwikkeling? Een kwestie van definities	43
§ 2.2 Gerotranscendentie in de context van algemene theorieën over levensbeschouwelijke ontwikkeling	49
§ 2.3 De gerotranscendentietheorie als instrument voor het interpreteren van - en nadenken over levensbeschouwelijke ontwikkeling bij ouderen	63
Hoofdstuk 3 Geestelijke verzorging en gerotranscendentie	67
§ 3.1 Inleiding geestelijke verzorging/ ontwikkeling binnen het veld	67
§ 3.2 Geestelijke verzorging en de rol van een hermeneutisch kader/ hermeneutische competentie	69
§ 3.3 Geestelijke verzorging en levensbeschouwelijke ontwikkeling	78
§ 3.4 De mogelijke bijdrage van de gerotranscendentietheorie aan het hermeneutisch kader van geestelijke verzorging	83
Concluderend: de mogelijkheden van de gerotranscendentietheorie	89
Samenvatting	97
Literatuur	99

Voorwoord en dankbetuiging

In de zomer van 2007 werkte ik als student-assistent aan een nieuw 'Werkboek afstuderen' voor de Master. In de inleiding daarvan richtte ik de volgende wijze woorden tot de toekomstig scriptieschrijvers:

'Het afstudeeronderzoek in de Master is in zekere zin de kroon op je studie humanistiek. (...) Voor veel studenten is het dan ook een groot moment wanneer hun scriptie klaar is om te worden ingeleverd.

Tegelijkertijd is het afstudeeronderzoek ook een gewoon studieonderdeel dat moet (en kan!) worden afgerond binnen de tijd die ervoor staat. Het is goed om dat voor ogen te blijven houden wanneer je de neiging hebt voor jezelf het afstudeeronderzoek tot intimiderend grote proporties op te blazen: het is een scriptie, niet je levenswerk.¹

Hoewel ik zelf op dat moment nog niet aan mijn scriptie begonnen was, richtte ik mijn waarschuwing natuurlijk in gedachten ook tot mezelf, want ontegenzeggelijk ben ik één van die studenten die de neiging heeft het afstudeeronderzoek veel te grootschalig en perfectionistisch aan te pakken.

Ik begon dan ook voortvarend begin oktober 2008, en haalde halve boekenkasten overhoop om me in het onderwerp van mijn keuze in te lezen. Zoals vele scriptieschrijvers worstelde ik met de afbakening van mijn onderwerp, met het formuleren van een vraagstelling en het vinden van de juiste literatuur. Toch werkte ik betrekkelijk voorspoedig. Een belangrijke motivatie om er hard aan te werken was het feit dat ik bezig was te solliciteren op een promotieplaats aan de UvH – waarvoor het van belang was dat ik voorspoedig afstudeerde. Half januari vond mijn sollicitatiegesprek plaats en werd ik, tot mijn grote vreugde, aangenomen. Mijn inspanningen voor mijn scriptie intensiverde ik vervolgens natuurlijk nog.

En toen... kruiste begin februari 2009 het noodlot mijn pad in de vorm van de plotselinge ernstige ziekte en twee maanden later het overlijden van mijn echtgenoot. De scriptie verdween, eerst een beetje en toen helemaal, naar de achtergrond.

Nu is mijn scriptie dan toch af. Het 'grote moment' dat ik mezelf in bovengenoemd werkboek voorspelde voelt nietig en onbelangrijk in vergelijking tot wat ik de afgelopen maanden heb meegemaakt. Het verdriet dat mijn lieve Gert dit moment en alle toekomstige belangrijke én onbelangrijke momenten in mijn leven niet meer mee zal kunnen maken overschaduwde veel van de opluchting en vreugde dat het af is.

Maar 't IS klaar. En dat is fijn. Ik krijg straks mijn diploma en besluit daarmee een periode van zeven jaar studeren aan de Universiteit voor Humanistiek. Zeven jaar hard en consciëntieus werken, met veel inzet en plezier. Ik heb enorm genoten van mijn studie en van alle activiteiten eromheen, en ik heb me erg op mijn plek gevoeld op de UvH. Ik ben dan ook blij dat het promotieonderzoek me de kans biedt nog een poos te blijven.

Al is het afstuderen voor mij onder de omstandigheden geen moment van grote vreugde, het is wel een moment dat ik wil aangrijpen om een aantal mensen te bedanken. Niet ieder van hen heeft even *rechtstreeks* bijgedragen aan mijn afstuderen... maar zonder de steun van deze mensen had ik het nooit gekund.

¹ Bron: Werkboek Afstuderen UvH, te raadplegen via:
<http://studentenweb.uvh.nl/Media/download/7141/Afstudeerwerkboek%202008-2009.pdf>

Ik ben in het bijzonder de volgende mensen dankbaar:

- Hans Alma en Jan Baars, mijn scriptiebegeleiders, voor hun goede en deskundige begeleiding, hun tactvolle pogingen mijn al te megalomane scriptieambities wat in te tomen en mij enig pragmatisme bij te brengen, hun hartverwarmende vertrouwen, geduld, geruststelling en bemoediging
- Jan Hein Mooren, mijn mee-lezer, voor zijn goede tips en zinvolle inhoudelijke feedback, zijn steun en oprechte betrokkenheid, en zijn bereidheid om in de zomervakantie onder tijdsdruk mijn scriptie te lezen en van commentaar te voorzien
- Mijn ouders, omdat ze er altijd en onvoorwaardelijk zijn en we in de loop der jaren met enig vallen en opstaan een goede balans tussen distantie en nabijheid hebben weten te vinden
- Mijn broers, omdat ze er zelfs in mijn meest verdrietige dagen nog in slaagden me aan het lachen te maken met hun flauwe grappen over gerotranscendentie
- Anja Bömer, voor onze bijzondere vriendschap, voor haar vertrouwen en trouw, haar heldenmoed, haar praktische steun en onvolprezen schoudermassages
- Martine Moolenaar, voor vele kopjes thee en lieve sms'jes, voor een stagecontact dat overging in vriendschap en wederzijds vertrouwen
- Anouk Bolsenbroek, voor haar warmte, voor de bemoediging en troost in mijn 'darkest hours' en voor de fijne lange wandelingen
- Hilde van 't Klooster, voor onze ontdekking – beter laat dan nooit! - van wat we gemeen hebben, voor heldere en verdiepende gesprekken en niet te vergeten voor haar stevige en troostende omarmingen
- Aart van Lunteren en Lydia van Ketel, voor hun trouwe vriendschap voor Gert, die inmiddels ruimhartig ook mij omhult, en waardoor ik mij zeer gesteund en gedragen voel
- Joep Dohmen, voor zijn vertrouwen in mij en in mijn toekomst, zijn inzet om het vlammetje van mijn (levens)moed en inspiratie brandend te helpen houden, en zijn begrip op de momenten dat dit even niet lukt

Degene die ik het liefst zou bedanken, en die dat ook het meest verdiend zou hebben, kan het zelf niet meer lezen. Maar dat is geen reden, om hem niet te noemen:

- Mijn dierbare man en liefste vriend, Gert Oost, voor zijn liefde, trouw, humor, zachtmoedigheid, relativiseringsvermogen, geduld, steun, warmte, muziek, vertrouwen, zorgzaamheid, levensblijheid én levensernst, voor al het goede dat we deelden

Augustus 2009

Hanne Laceulle

Inleiding

Mijn inspiratie voor het onderwerp dat in deze scriptie centraal staat begint met een fascinatie voor het levensperspectief van oudere mensen, die zich al vroeg in mijn leven deed gelden. Die fascinatie kwam voort uit de gedachte – deels gebaseerd op ervaring, deels op intuïtieve vooronderstellingen – dat de langere levenservaring van oudere mensen hen zou hebben toegerust met de wijsheid en diepere levensinzichten die ik zelf op termijn ook hoopte te verwerven.

Dat vind ik terugkijkend natuurlijk zelf een romantisch en naïef idee. Levenservaring of leeftijd zijn immers geen garantie voor wijsheid, en diepe levensinzichten kan men soms ook bij (kleine) kinderen al aantreffen. Niettemin is het duidelijk dat er grote verschillen kunnen bestaan tussen het levensperspectief van ouderen en dat van jongere mensen. Mijn belangstelling voor juist het levensperspectief van ouderen is in de loop van de jaren misschien genuanceerder en minder romantisch geworden, maar is wel duurzaam gebleken en heeft zich op allerlei manieren in mijn leven verdiept.

In deze scriptie wil ik mijn interesse voor dit thema via de weg van een wetenschappelijke literatuurstudie tot uiting brengen.

Wanneer we het hebben over de wetenschappelijke studie van het ouder worden, begeven we ons op het terrein van de *gerontologie*. De gerontologie is een interdisciplinaire aangelegenheid, met uiteenlopende invalshoeken om het proces van ouder worden te onderzoeken. Zo is het onder meer mogelijk te kijken naar lichamelijke verouderingsprocessen en het eventueel remmen hiervan (biologisch), naar de maatschappelijke en sociale positie van ouderen (sociologisch, antropologisch), naar gezondheids- en welzijnskwesties (medisch, psychologisch), naar verbetering van de ouderenzorg (sociologisch, ethisch-filosofisch) of naar de existentiële vragen die met het ouder worden gepaard gaan (psychologisch, theologisch, filosofisch, humanistiek).

Wat opvalt is dat veel gerontologische theorievorming en onderzoek de toenemende kwetsbaarheid of onvermijdelijke achteruitgang die met het ouder worden gepaard gaat als uitgangspunt neemt (en zich richt op wat daar eventueel aan te verbeteren zou zijn). Daartegenover staan echter ook takken van gerontologisch onderzoek die uitgaan van een positievere benadering van het ouder worden, overigens in de meeste gevallen zonder daarmee te willen ontkennen dat ouder worden met toenemende kwetsbaarheid of verval gepaard kan gaan. Uitgangspunt is dan, dat de ouderdom ook een tijd van verwerkelijking en/of voltooiing kan zijn, al is deze nooit volledig en vindt deze ontwikkeling plaats in wisselwerking met lichamelijke en psychische achteruitgang (vgl. o.a. De Lange 2007).

Bij deze laatste stroming van gerontologisch onderzoek heb ik in mijn afstudeeronderzoek willen aansluiten. Mijn invalshoek daarbij was van meet af aan een *ontwikkelingsperspectief* op ouder worden. Een ontwikkelingsperspectief impliceert veelal een normatieve, of in elk geval waardegeladen invalshoek. Ontwikkeling betekent onder andere richting, beweging, verandering; er is meestal een einddoel dat wordt nagestreefd - en dat dus ook nastrevenswaardig moet zijn. Bij 'ontwikkeling' in de context van ouder worden en de daarmee impliciet samenhangende waarden kunnen we aan allerlei dingen denken: volwassenheid, toename van kennis, ervaring en inzicht, verandering van levensvisie en zelfbeeld, uitkristalliseren van de eigen identiteit, ontwikkelen van generativiteit en wijsheid, acceptatie van eindigheid. Ook 'humanistische' (en humanistieke!) idealen als zelfwording of zelfverwerkelijking laten zich uitstekend verbinden met ontwikkeling in de context van ouder worden.

Frits de Lange citeert in zijn existentieel-gerontologische studie *De mythe van het voltooide leven. Over de oude dag van morgen* een theorie van Cornelis, die stelt dat een mens in zijn leven driemaal volwassen moet worden: de eerste keer 'natuurlijk' (d.w.z. biologisch), de tweede keer sociaal, en de derde keer door tot

zelfsturing te komen. Deze derde en laatste ‘volwassenwording’ is de opgave waarvoor mensen in hun tweede levenshelft staan – een leerproces ‘tot de dood erop volgt’ dat nooit geheel voltooid zal zijn (De Lange 2007, 43-44).

Termen als zelfsturing, zelfverwerkelijking en voltooiing klinken allemaal heel idealistisch en positief; een adequate ontwikkelingstheorie van het ouder worden zal echter rekening moeten houden met de vele manieren waarop dit levensproces ook met toenemende kwetsbaarheid gepaard gaat, en met het groeiende besef van eindigheid.

Een boeiende poging om te komen tot een ontwikkelingstheorie van het ouder worden die het loutere denken in termen van achteruitgang en verval probeert te overstijgen is de theorie van de *gerotranscendentie* zoals die is geformuleerd door de Zweedse socioloog/gerontoloog Lars Tornstam (Tornstam 2005).

Gerotranscendentie wordt gedefinieerd als een overgang naar een ander metaperspectief op de wereld en het zelf, die met ouder worden zou samenhangen, en zich kenmerkt door een groei en verdieping van transcendentie op verschillende terreinen.

De manier waarop ontwikkeling (bij het ouder worden) wordt ingevuld in de gerotranscendentietheorie biedt interessante aanknopingspunten voor de doordenking van levensbeschouwelijke en existentiële dimensies van het leven, en van het ouder worden als levensproces in het bijzonder. Echter, hoewel de theorie raakvlakken biedt om dergelijke processen te doordenken, wordt deze verbinding met levensbeschouwelijke dimensies nauwelijks expliciet uitgewerkt. Uiteraard zou het juist vanuit het oogpunt van de humanistiek, met haar onderzoeksinteresse voor o.a. zingeving en levensbeschouwing, interessant zijn om dat wel te doen.

De mogelijke verbinding met levensbeschouwelijke dimensies van het ouder worden maakt de gerotranscendentietheorie ook interessant voor (humanistisch) geestelijke verzorging. Omdat de theorie pretendeert een nieuw perspectief op ouder worden als levensproces te bieden, is het de moeite waard te onderzoeken in hoeverre deze een bijdrage kan vormen aan het hermeneutisch kader dat (humanistisch) geestelijk verzorgers hanteren bij het interpreteren van de verhalen van hun cliënten. Dat geestelijk verzorgers zo’n kader hanteren is onomstreden, maar de rol die een dergelijk kader in het werk speelt is onder (humanistische) geestelijke verzorgers geen uitgemaakte zaak. Om te kunnen bepalen in hoeverre de gerotranscendentietheorie inderdaad zo’n bijdrage kan zijn, moet dus eerst ook verkend worden wat de rol van een hermeneutisch kader in de context van geestelijke verzorging is.

Uit het bovenstaande kunnen twee punten worden gedestilleerd die in de literatuur tot nu toe onvoldoende uitwerking krijgen en die ik daarom graag in deze scriptie wil adresseren. Ten eerste gaat het dan om een nadere bestudering en explicitering van de relatie tussen gerotranscendentie en levensbeschouwelijke ontwikkeling, en van de mogelijkheden die de theorie biedt om dergelijke ontwikkelingsprocessen bij ouderen te interpreteren. Ten tweede gaat het om de mogelijke bijdrage die de gerotranscendentietheorie zou kunnen leveren aan het hermeneutisch kader van (humanistisch) geestelijk verzorgers.

Probleemstelling

De probleemstelling van deze scriptie is in het licht van het bovenstaande als volgt geformuleerd:

Doelstelling

- Nadere doordenking van de (on)mogelijkheden van Tornstam's theorie over gerotranscendentie voor het interpreteren van levensbeschouwelijke ontwikkelingsprocessen bij het ouder worden
- Tentatieve analyse van de mogelijke bijdrage van de gerotranscendentietheorie aan het hermeneutisch/theoretisch kader van (humanistisch) geestelijk verzorgers, met als breder doel/relevantie een aanvulling/verdieping van dit kader

Vraagstelling

- Welke mogelijkheden biedt Tornstam's theorie over gerotranscendentie als het gaat om de interpretatie van levensbeschouwelijke ontwikkelingsprocessen bij het ouder worden? Welke kanttekeningen zijn bij de theorie te plaatsen op basis van literatuur en eigen bestudering?
- In hoeverre kan Tornstam's theorie van de gerotranscendentie een bijdrage zijn aan het hermeneutisch kader van (humanistisch) geestelijk verzorgers ten aanzien van levensbeschouwelijke ontwikkelingsprocessen bij het ouder worden?

Een aantal opmerkingen over definities en terminologie

Een eerste terminologiekwestie die belangrijk is om te adresseren betreft de begrippen 'ouder worden' en 'ouderen'. Het is vrij arbitrair om daarvoor een leeftijdsgrens aan te geven. Dat doet bovendien geen recht aan de beperkte rol die kalenderleeftijd speelt in de ervaring van mensen met hun eigen ouder worden, en aan de grote verschillen in functioneren die voor kunnen komen tussen mensen van dezelfde leeftijd. Een andere mogelijkheid is om te zeggen: ouderen zijn diegenen die door de maatschappij als oud(er) bestempeld worden. Jan Baars wijst in dit verband op de paradox dat mensen enerzijds (gemiddeld) steeds langer zijn gaan leven, terwijl ze anderzijds door de maatschappij op steeds jongere leeftijd tot de ouderen gerekend worden (Baars 2006, 43-44). Het is echter de vraag, of dat criterium de ervaring van ouderen zelf niet teveel veronachtzaamt ten gunste van de maatschappelijke en sociale constitutie van ouder worden. Ik kies er daarom in deze scriptie voor 'ouder worden' op te vatten als een existentieel ervaringsproces dat onlosmakelijk met leven in de tijd verbonden is. Volgens De Lange kenmerkt dit proces zich door a) de ervaring van controle- of regieverlies op een aantal terreinen, of het besef van de beperktheid van de eigen controlerende vermogens en b) het toenemende besef van eindigheid. Beide ervaringen zijn op zichzelf niet uniek voor deze levensfase, maar het besef ervan wordt groter en daardoor zijn deze twee zaken in combinatie kenmerkend voor ouder worden als existentieel ervaringsproces (De Lange 2007, 49-53). Baars wijst erop dat 'eindigheid' vaak uitsluitend wordt opgevat in de zin van voorbereiding op de dood, terwijl vormen van eindigheid in feite gedurende het hele leven in verschillende gedaantes aan de orde zijn. Dit wordt door hem aangeduid met de term 'vereindiging'. Baars schetst twee processen die de betekenis van het ouder worden uitmaken: a) een toename en radicalisering van de kwetsbaarheid die inherent is aan het menselijk bestaan en b) een zich verdiepende uniciteit en toename van ervaringsrijkdom (Baars 2006, 189-191). Dergelijke omschrijvingen van ouder worden als levensproces dat inherent is aan de menselijke conditie, met hun nadruk op de existentiële ervaringsdimensie, passen zoals we nog zullen zien ook inhoudelijk het beste bij de gerotranscendentietheorie die in deze scriptie centraal staat.

Ten tweede heb ik ervoor gekozen in de vraagstelling van mijn scriptie me niet uitsluitend op humanistisch geestelijke verzorging te richten, maar het 'humanistisch' tussen haakjes te plaatsen. Hoewel er natuurlijk belangrijke inhoudelijke verschillen zijn tussen geestelijke verzorging vanuit de verschillende denominaties, ben ik van mening dat er ook aanzienlijke overeenkomsten zijn in de praktijk van het werk, en dat in elk geval de vraag naar de mogelijke bijdrage van de gerotranscendentietheorie grotendeels denominatieoverstijgend beantwoord zou moeten kunnen worden.

Een derde terminologiekwestie betreft het begrip 'geestelijke verzorging' zelf. Ik heb ervoor gekozen om (meestal) die algemene term te gebruiken, ook al wordt in de literatuur die ik geraadpleegd heb ook wel gesproken over raadswerk, geestelijk werk, geestelijke begeleiding, pastoraat of zielzorg (vgl. o.a. Jorna 2008; Mooren 1999; Ganzevoort & Visser 2007; Heitink 1998; Van Knippenberg 2005; Van Praag 1953; 1978). Er zijn natuurlijk (nuance)verschillen in betekenis tussen die verschillende termen, maar het voert in het kader van deze scriptie te ver om die te gaan uiteenzetten en het is in het kader van de vraagstelling mijns inziens ook van ondergeschikt belang. De meeste auteurs zijn het er bovendien over eens dat 'geestelijke verzorging' een generieke term is met een brede acceptatie in het werkveld. Ik ga daarom uit van die term, en hanteer de definitie zoals opgenomen in de beroepsstandaard van de Vereniging Geestelijk Verzorger in Zorginstellingen (VGVZ):

[Geestelijke verzorging is] de professionele en ambtshalve begeleiding van en hulpverlening aan mensen bij zingeving aan hun bestaan, vanuit en op basis van geloofs- en levensovertuiging en de professionele advisering inzake ethische en/of levensbeschouwelijke aspecten in zorgverlening en beleidsvorming²

De definitie van de begrippen 'levensbeschouwelijke ontwikkeling' en 'hermeneutisch kader' die in de vraagstelling voorkomen is wat ingewikkelder en de keuzes die ik daarin gemaakt heb zijn onderdeel van de argumentatielijn van de scriptie. Dit zijn daarom terminologiekwesties die niet in deze inleiding, maar respectievelijk in paragraaf 2.1 en paragraaf 3.2 aan de orde zullen komen.

Opzet van het onderzoek

Ter beantwoording van de vraagstelling is in deze scriptie gekozen voor een literatuuronderzoek, omdat dat de beste mogelijkheden biedt tot een theoretische beschouwing en doordenking van de problematiek die in doelstelling en vraagstelling aan de orde is. Uiteraard zou met name het tweede deel van de vraagstelling, over de bijdrage van de gerotranscendentietheorie aan het hermeneutisch kader van (humanistisch) geestelijke verzorging, diepgaander en meer praktijkgericht beantwoord kunnen worden als behalve literatuurstudie ook empirisch onderzoek was verricht. Dat was echter binnen de tijd die beschikbaar is voor het schrijven van een masterscriptie niet haalbaar.

Het uitgevoerde literatuuronderzoek omvat drie delen, die overeenkomen met de drie hoofdstukken waaruit de scriptie is opgebouwd.

² De VGVZ definitie lijkt algemeen geaccepteerd in het werkveld, al is de VGVZ als beroepsvereniging uitsluitend op de zorg gericht (de overige werkvelden, defensie, justitie etc. kennen vooralsnog bij mijn weten geen eigen beroepsvereniging en/of beroepsstandaard). Het 'ambtshalve' in de VGVZ definitie is een twistpunt met een andere beroepsvereniging van geestelijk verzorgers, de Vereniging Albert Camus, die voorstander is van algemene of 'ongebonden' geestelijke verzorging, maar hun standpunt vertegenwoordigt vooralsnog een minderheid, daarom kies ik er in deze scriptie voor de VGVZ-definitie te hanteren. De beroepsstandaard is te raadplegen via <http://www.vgvz.nl/userfiles/files/beroepsstandaard.pdf>

- In hoofdstuk 1 staat een aantal kernpublicaties en onderzoeken over de gerotranscendentietheorie centraal. Daarnaast wordt de gerotranscendentietheorie in een breder gerontologisch perspectief geplaatst, en worden verschillende kritieken op de theorie onder de loep genomen. Dit hoofdstuk beoogt een helder beeld te geven van wat de gerotranscendentietheorie inhoudt en hoe zij geplaatst kan worden, alsmede een overzicht te bieden van het onderzoek dat met de theorie verricht is en de kanttekeningen die door andere auteurs bij de theorie gemaakt zijn.
- In hoofdstuk 2 wordt het literatuuronderzoek toegespitst op het thema dat in de eerste helft van de vraagstelling centraal staat, namelijk levensbeschouwelijke ontwikkeling. Allereerst komt de vraag aan de orde wat onder levensbeschouwelijke ontwikkeling verstaan kan worden en in hoeverre de gerotranscendentietheorie inderdaad als theorievorming daarover kan worden beschouwd. Om dit nader te onderbouwen wordt de gerotranscendentietheorie vervolgens in de context geplaatst van – en vergeleken met twee algemene theorieën over levensbeschouwelijke ontwikkeling. Dit hoofdstuk beoogt helderheid te verschaffen over de (on)mogelijkheden van de gerotranscendentietheorie in het doordenken en interpreteren van levensbeschouwelijke ontwikkeling bij ouderen.
- In hoofdstuk 3 richt het literatuuronderzoek zich op gerotranscendentie en het hermeneutisch kader van (humanistisch) geestelijk verzorgers. Ter inleiding hierop komt literatuur aan de orde over de inhoud en rol van een ‘hermeneutisch kader’ in de context van geestelijke verzorging, en over de mogelijke relatie tussen geestelijke verzorging en levensbeschouwelijke ontwikkeling. De literatuurkeuze op dit punt is nadrukkelijk niet gericht geweest op volledigheid maar op een aantal representatieve auteurs, met een grotere nadruk op auteurs uit humanistische hoek. Dit hoofdstuk beoogt de vraag te beantwoorden naar de mogelijke bijdrage van de gerotranscendentietheorie aan het hermeneutisch kader van (humanistisch) geestelijk verzorgers, in het bijzonder ten aanzien van het interpreteren van levensbeschouwelijke ontwikkelingsprocessen bij oudere cliënten.

In een concluderend hoofdstuk wordt tenslotte de vraagstelling hernomen en wordt geanalyseerd in hoeverre het uitgevoerde literatuuronderzoek deze heeft kunnen beantwoorden.

Theoretische en/of praktische relevantie, mede in het licht van het UvH-onderzoeksprogramma

In het onderzoeksprogramma UvH 2005-2010 worden zeven thema's onderscheiden. Dit afstudeeronderzoek vertoont mijns inziens met name voor twee van deze thema's relevantie, te weten Levensbeschouwing (LB) en Geestelijke begeleiding (GB). Dit is ook in overeenstemming met mijn keuze voor de afstudeervarianten GB en L&O.

- Met betrekking tot LB sluit dit afstudeeronderzoek hoofdzakelijk aan bij het derde daar genoemde aandachtspunt (filosofie/theorie van de levensbeschouwing), zij het niet zozeer op macro- als wel op microniveau doordat de nadruk ligt op theorievorming over levensbeschouwelijke ontwikkeling bij individuele ouderen. Met het bestuderen van de gerotranscendentietheorie wordt een voor de humanistisch betrekkelijk nieuw perspectief geboden op veranderingen in levensbeschouwing (metaperspectief op de wereld, zichzelf en de medemens) die met ouder worden gepaard kunnen gaan. Doordat hiermee een verdieping van inzicht gerealiseerd kan worden in de rol die een levensbeschouwing kan spelen in de (perceptie van de) eigen identiteit en de verhouding tot de wereld heeft deze thematiek theoretische relevantie voor dit thema uit het onderzoeksprogramma.
- Met betrekking tot GB sluit dit afstudeeronderzoek aan bij het eerste genoemde aandachtspunt (vormen en praktijken van alledaagse zingeving en hun existentiële dimensie). De gerotranscendentietheorie is een poging te verhelderen op welke wijze de ouder wordende mens zijn/haar wereld kan beschouwen en er zin aan kan geven. Hierdoor is deze theorie bruikbaar

voor de doordenking van existentiële vragen die binnen genoemd aandachtspunt vallen. Door het alternatief dat de theorie biedt voor opvattingen van ouder worden die primair van kwetsbaarheid en achteruitgang uitgaan heeft het gerotranscendentieconcept ook een potentieel zingevende werking voor ouderen zelf, die in de context van (humanistisch) geestelijke verzorging zowel van theoretische als van praktische relevantie zou kunnen zijn. De nadruk ligt in de doelstelling van dit afstudeeronderzoek daarnaast ook op versteviging van het hermeneutisch/theoretisch kader waarvan de (humanistisch) geestelijk verzorger (in de ouderenzorg) gebruik maakt, en op een nadere doordenking van de functie van een dergelijk kader. Dit komt als zodanig niet in genoemde passages van het onderzoeksprogramma naar voren, maar lijkt in overkoepelende zin niettemin relevant.

- Door de focus op gerotranscendentie als recente gerontologische theorie heeft dit afstudeeronderzoek tenslotte ook inhoudelijke relevantie voor het programma van de projectgroep *Goed ouder worden: welzijn, betekenis en zijn, en menselijke waardigheid in de levensloop* en in het bijzonder als ‘voorstudie’ voor het promotieonderzoek *De kunst van het ouder worden. Leren leven met de spanning tussen zelfverwerkelijking en (zelf)verlies* dat ik als vervolg op mijn masterstudie aan de Universiteit voor Humanistiek zal gaan uitvoeren. Dit laatste punt maakt voor mij, afgezien van de persoonlijke belangstelling voor het thema die ik in het begin van deze inleiding verwoordde, uiteraard ook deel uit van de persoonlijke relevantie die dit afstudeeronderzoek voor mij heeft.

De relevantie van het onderzoek is in alle gevallen meer een theoretische dan een praktische, hoewel gesteld kan worden dat er ten aanzien van de bijdrage van de gerotranscendentietheorie aan het hermeneutisch kader van (humanistisch) geestelijk verzorgers (mogelijk) wel sprake is van een afgeleide vorm van praktische relevantie.

Tot slot. Veel literatuur over (goed) ouder worden benadrukt de toenemende confrontatie met de eindigheid van het (eigen) leven, zowel in tijd als in ruimte. Zelf ben ik ook in de loop van mijn afstudeertraject geconfronteerd met vormen van eindigheid, onder andere ten aanzien van de begrenzing van de omvang van het onderzoek en van de scriptie. Dit onderzoek kent allerlei tekortkomingen, waarvan de belangrijkste misschien veroorzaakt is door mijn onvermogen om concessies te (willen) doen aan zowel breedte als diepgang in het onderzoek. Ik hoop dat het betoog en de thematiek de lezer niettemin zal kunnen boeien, zoals het ook mij geboeid heeft er de afgelopen maanden aan te werken.

Hoofdstuk 1 De gerotranscendentietheorie van Tornstam

§ 1.1 Introductie

De gerotranscendentietheorie van Lars Tornstam is een gerontologische theorie die een nieuwe invalshoek wil bieden op ontwikkelingen die mensen in de oudere levensfasen door (kunnen) maken. De theorie is niet eenduidig te plaatsen en kan, afhankelijk van het gekozen perspectief, zowel als psychogerontologische, sociaal gerontologische of juist als levensbeschouwelijke ontwikkelingstheorie worden gezien. Daarnaast kan de gerotranscendentietheorie gezien worden als kritiek op bestaande theorievorming en bestaande maatschappelijke praktijken en past ze als zodanig ook in de stroming van de kritische gerontologie (Bengtson, Burgess & Parrott 1997, geciteerd in Tornstam 2005, 7).

In deze scriptie zal ik Tornstam's gerotranscendentietheorie benaderen als een gerontologische theorie die via een nieuwe invalshoek de *levensbeschouwelijke* ontwikkelingsaspecten van het ouder worden centraal stelt. Van daaruit kan de gerotranscendentietheorie ook opgevat worden als een verrijking van het palet van algemene levensbeschouwelijke ontwikkelingstheorieën, die vanuit haar gerontologische achtergrond speciale aandacht vraagt voor de levensfase van het ouder worden.

Tornstam definieert zijn zelfontwikkelde term 'gerotranscendentie' als volgt:

'Simply put, gerotranscendence is a shift in meta-perspective, from a materialistic and pragmatic view of the world to a more cosmic and transcendent one, normally accompanied by an increase in life satisfaction' (Tornstam 1997a, 143)

Het gerotranscendente individu zal naar verwachting een nieuw begrip ervaren van de werkelijkheid en fundamentele existentiële kwesties vanuit een nieuw perspectief bezien (Tornstam 2005, 144). Het uitgangspunt is dat gerotranscendentie een menselijke potentie is die in de loop van het leven steeds verder wordt ontwikkeld, waardoor de gerotranscendente verschijnselen en gedragingen kenmerkend zijn voor mensen van oudere leeftijd.

Tornstam signaleert een tendens binnen de gerontologie om het proces van ouder worden vooral te benaderen vanuit een 'misery perspective'. Braam et al. spreken in dit verband ook wel van een 'deficit-model' (Braam et al. 1998, 24). Tornstam stelt dat er een hardnekkige neiging is om ouder worden te zien als een proces van achteruitgang en aftakeling. Op basis van dit 'misery perspective' zijn er volgens hem een aantal 'mythes' die door onderzoekers krampachtig in stand worden gehouden, zelfs wanneer empirische data een andere conclusie suggereren. Zoals het idee dat moderniseringsprocessen negatieve gevolgen hebben voor de afstand en de relatie tussen oudere mensen en hun sociale omgeving (hun kinderen etc.), het idee van een 'zwart gat' waar mensen in terecht zouden komen na pensionering, of het idee dat eenzaamheid onder oude mensen meer voorkomt en daarmee een specifiek ouderenprobleem is. Volgens Tornstam worden dergelijke veronderstellingen door de empirische data genuanceerd of zelfs geheel weersproken (Tornstam 2005, 13-19; Tornstam 1999a, 11).

Naast het 'misery perspective' ziet Tornstam ook de mogelijkheid van een 'resource perspective', waarbij het proces van ouder worden gezien wordt als waardevolle bron van bijvoorbeeld kennis, ervaring of wijsheid. Het misery perspective lijkt echter te overheersen, zowel in de wetenschap als in het beleid dat hierop gebaseerd wordt als in de 'common sense' opvattingen over ouderen. De redenen hiervoor zijn complex. Voor een deel heeft dit er volgens Tornstam mee te maken dat 'wetenschap' niet zo objectief en waardevrij is als in het verleden wel werd aangenomen. Veeleer wordt de wetenschap diepgaand beïnvloed door 'common sense' opvattingen die doorsijpelen naar de wetenschappelijke praktijk en deze – vaak op een onbewust niveau – beïnvloeden.

Als invloedrijke ‘common sense’ opvatting noemt Tornstam, zich baserend op de Noorse filosoof Ofstad, de minachting die in de Westerse cultuur bestaat voor zwakheid, non-productiviteit en afhankelijkheid, voortkomend uit de nadruk op waarden als presteren, effectiviteit en onafhankelijkheid (Tornstam 2005, 12). Doordat ouderen zich in een levensfase bevinden waarin de fysieke en mentale krachten afnemen en men afhankelijk wordt van zorg van anderen, vertaalt zich deze algemene minachting in een minachting richting ouderen als leeftijdsgroep. De Westerse cultuur wordt echter óók bepaald door de oude Hebreeuwse traditie waarin ouderdom en wijsheid juist groot respect ten deel vallen, en dat valt met die minachting moeilijk te rijmen. Om deze tegenstelling op te lossen signaleert Ofstad dat we de minachting die we voelen voor de zwakke, afhankelijke ouderen omzetten in een neerbuigende variant van medelijden: ‘arme oudjes’.

Deze opvatting heeft ook in de wetenschap invloed volgens Tornstam, omdat ze ertoe leidt dat de gerontologie bepaalde mythes in stand houdt in weerwil van empirische data die ze weerleggen. Wanneer men echter deze weerlegging zou accepteren, zou dit het hele beeld dat we van ouderen hebben ondergraven en ons waardesysteem op losse schroeven zetten. Liever handhaaft de gerontologie om die reden – volgens Tornstam – haar ‘misery perspective’ (Tornstam 2005, 25-28).

De gerotranscendentietheorie kan in contrast daarmee gezien worden als een poging om een ‘resource perspective’ tegenover het ‘misery perspective’ te zetten. Hoewel daartoe ook andere invloedrijke pogingen zijn gedaan, bijvoorbeeld in de vorm van het denken over ‘succesful aging’ (Baltes & Baltes 1990), claimt Tornstam met de gerotranscendentietheorie toch een heel andere invalshoek. Zijn stelling is namelijk, dat ook dergelijke theorieën waardepatronen als uitgangspunt blijven nemen die eigenlijk bij eerdere levensfasen (tot en met de middelbare leeftijd) horen, zoals productiviteit, effectiviteit en autonomie. In plaats daarvan suggereert Tornstam voor de oude dag waardepatronen die de nadruk leggen op rust, ontspanning, recreatie, creativiteit en wijsheid (Tornstam 1992; vgl. ook Braam et al. 2006). Overigens wil Tornstam hiermee niet ontkennen dat er bij het ouder worden sprake kan zijn van ‘misery’, hij wil alleen de eenzijdige nadruk hierop doorbreken door naar voren te brengen dat er daarnaast ook sprake kan zijn van positieve ontwikkeling gedurende de tweede levenshelft. In die zin is zijn perspectief te beschouwen als een poging tot verdieping van ons inzicht in dimensies van het ouder worden als levensproces. In het onderstaande zal ik eerst een poging doen de gerotranscendentietheorie te plaatsen binnen de overige gerontologische theorievorming, alvorens de hoofdlijnen van de theorie te bespreken.

§ 1.2 Theoretische context van de gerotranscendentietheorie

De gerotranscendentietheorie van Tornstam is naar zijn eigen zeggen ontstaan vanuit de observatie dat bestaande gerontologische theorievorming in een aantal opzichten niet strookte met empirische data die onder ouderen in verschillende landen verzameld werden. Hij claimt een nieuw metaperspectief op gerontologische theorievorming. Thorsen wijst erop dat Tornstam’s dubbele gebruik van het begrip ‘meta’, zowel in de definitie van gerotranscendentie als in zijn theoretische ambities, duidt op de overgang naar een *hoger* stadium van cognitie. Zowel het gerotranscendente individu als de onderzoeker die zich het nieuwe paradigma eigen wil maken bewegen zich dus in zijn visie op een hoger niveau dan de gemiddelde oudere en de gemiddelde onderzoeker (Thorsen 1998, 167).

In verschillende publicaties wordt opgemerkt, dat de gerontologie ‘data rich, but theory poor’ zou zijn (vgl. o.a. Birren & Bengtson 1988, ix). Er wordt een gebrek aan samenhangende, overkoepelende theorievorming geconstateerd, mogelijk samenhangend met de verschillende discipline achtergronden

van onderzoekers die zich met gerontologische onderzoeksthema's bezighouden vanuit hun eigen theoretische bagage. Tegelijkertijd is er sprake van een overvloed aan verschillende (empirische) data over ouderen en ouder worden. Het gebrek aan samenhangende theorievorming is een probleem, omdat op die wijze geen zinvolle dialoog tussen empirische data en theoretische inzichten kan ontstaan. Daarmee wordt de belangrijkste mogelijkheid om tot nieuwe inzichten te komen geblokkeerd, en dus ook de voortgang van de gerontologie als (inter)discipline (Bass 2006, 140; Hagestad & Dannefer 2001, 3-4).

Het gebrek aan samenhangende overkoepelende theorievorming betekent niet dat er helemaal géén theorievorming is. Er zijn vanuit verschillende disciplines, pogingen gedaan tot gerontologische theorievorming te komen, maar unificatiepogingen tussen de verschillende paradigma's blijken op grote en soms fundamentele problemen te stuiten. Een goed voorbeeld hiervan is het debat tussen Baltes & Nesselroade en Dannefer over de aard van de menselijke ontwikkeling, zoals bezien vanuit respectievelijk psychologisch en sociologisch gezichtspunt (Baltes & Nesselroade 1984, Dannefer 1984a).

Gezien de geschetste situatie in theoretisch opzicht binnen de gerontologie is het niet eenvoudig een eenduidige indeling van de verschillende theorieën te geven. Marshall geeft ook aan dat een classificatie van theorieën binnen de sociale wetenschappen in het algemeen en binnen de gerontologie in het bijzonder sterk afhangt van het discours waarin men zich zelf beweegt. Vanuit andere discourses kan altijd ook een alternatieve indeling worden voorgesteld. In zijn visie is theorie zelf een discursieve aangelegenheid (Marshall 1996, 13).

Om de plaatsing van de gerotranscendentietheorie in het bredere veld van gerontologische theorievorming te verhelderen en de waarde van de invalshoek die Tornstam claimt als paradigmawisseling te kunnen beoordelen, volgt hier eerst een beknopt overzicht van een aantal gerontologische theorieën. Ik baseer me hierbij op een aantal overzichtsartikelen dat tendensen in de gerontologische theorievorming samenvat (Tornstam 1992, 2005; Marshall 1996; Dannefer 1984b; Schroots 1998, 1996).

Verhouding gerotranscendentietheorie tot overige gerontologische theorieën

In de (psycho)gerontologische theorievorming, die hoofdzakelijk na WOII ontstaan is, maakt Schroots onderscheid tussen *klassieke* theorieën (ca. 1940-1970), *moderne* theorieën (ca. 1970-1980) en *nieuwe* theorieën (jaren 1990) (Schroots 1996, 1998). De gerotranscendentietheorie valt voor hem in de laatste categorie. Onder de klassieke theorieën rekent Schroots bijvoorbeeld de activity-theorie (Havighurst 1948, 1953), de disengagementtheorie (Cumming & Henry 1961) en Erikson's psychosociale ontwikkelingstheorie (Erikson 1963). Een belangrijke theorie uit de 'moderne' periode is bijvoorbeeld de 'life span developmental theory' van Baltes et al. (Baltes, Reese & Lipsitt 1980, Baltes 1987).

Om Tornstam's theorie te kunnen plaatsen in de context van deze theorieën, die elk op hun eigen wijze zeer invloedrijk zijn (geweest), volgt nu eerst van deze vier theorieën een korte beschrijving. Bij elke theorie zal ik ook aangeven hoe de gerotranscendentietheorie zich ertoe verhoudt.

Het is belangrijk vooraf te bedenken, dat de besproken theorieën zich richten op gedachtevorming en modellen over succesvol, zinvol of 'goed' ouder worden. Ze hebben dus een normatieve lading en baseren zich op vooronderstellingen over wat goed of succesvol ouder worden kan betekenen. Deze vooronderstellingen worden niet altijd geëxpliciteerd maar zijn wel van belang om op te letten.

De *disengagement-theorie* van Cumming & Henry kan gezien worden als een van de eerste pogingen om te komen tot een expliciet multidisciplinaire, normatieve theorie van 'normaal', dat wil zeggen niet pathologisch, ouder worden (Achenbaum & Bengtson 1994). Deze theorie gaat uit van een proces van wederzijdse onthechting tussen het ouder wordende individu en de maatschappij. Dit wordt geacht een universeel, maar wel cultureel gevarieerd proces te zijn (Cumming & Henry 1961, 14-15).

Tornstam doet met zijn theorie een poging om bepaalde inzichten uit de disengagement-theorie te rehabiliteren. Hij stelt zich de vraag of de fervente afwijzing van de disengagement-theorie die binnen de gerontologie heeft plaatsgevonden er niet toe geleid heeft dat 'het kind met het badwater is weggegooid'. De gerotranscendentietheorie thematiseert bepaalde aspecten van het idee van disengagement, zoals de mogelijk positieve betekenis van inkeer en contemplatie, en plaatst ze in een nieuw kader ten opzichte van de klassieke theorie (Tornstam 2005, 31 e.v.). Tornstam benadrukt echter dat gerotranscendentie geen disengagement in een nieuwe gedaante is, maar juist poogt het dualisme tussen disengagement en activity te overstijgen.

Diametraal tegenover de disengagement-theorie staat de *activity-theorie*. Zoals de naam al zegt benadrukt deze het belang van actief blijven voor een geslaagde ouderdom. Achteruitgang en verval worden gezien als realiteiten die het beste via een defensieve strategie bestreden kunnen worden. Alleen dan kunnen de 'verworvenheden' op fysiek, mentaal, sociaal, economisch etc. gebied die men in de loop van het leven heeft opgebouwd zoveel mogelijk behouden blijven: 'the older person must work hard to hold onto what he already has' (Havighurst 1953, 277). De activity-theorie is, getuige ook de nadruk in allerlei zorgprogramma's op het activeren van ouderen, erg invloedrijk geweest. Tornstam's gerotranscendentietheorie kan in een bepaald opzicht gezien worden als kritiek op de activity-theorie, omdat hij juist benadrukt dat de oudere levensfasen een eigen onderscheiden kwaliteit en waardenpatroon hebben. Dat strookt niet met de inzet van de activity-theorie om zoveel mogelijk de waarden van de middelbare leeftijd mee te nemen de ouderdom in.

Een derde invloedrijke theorie uit de klassieke periode die van belang is om de positie van de gerotranscendentietheorie in het gerontologisch theoretisch veld beter te begrijpen is de *psychosociale ontwikkelingstheorie* van Erik H. Erikson. Deze ontwikkelingspsycholoog, opgeleid in de psychoanalytische traditie, maakte naam met zijn stadiatheorie van de levenscyclus, waarbij het hele leven (dus niet alleen de kindertijd en de adolescentie) werd verdeeld in stadia met elk een eigen ontwikkelingstaak. Elk stadium kent een normatieve ontwikkelingscrisis waarin de psychosociale ontwikkeling, afhankelijk van de uitkomst van de betreffende crisis, kan worden voortgezet of juist zal stagneren. Het laatste stadium staat in het teken van de spanning tussen 'ego-integrity' en 'despair', waarbij het gewenste resultaat is dat de oudere terugblikkend een gevoel van heelheid en acceptatie ten aanzien van de eigen levensloop gaat ervaren (Erikson 1963, 268-269; Erikson & Erikson 1997, 61-66; 112-114). De gerotranscendentietheorie is in bepaalde opzichten te beschouwen als een vervolg op Erikson's psychosociale ontwikkelingstheorie (vgl. Marcoen, Grommen & Van Ramst 2006, 211-218). Zo herneemt Tornstam Erikson's notie van ego-integrity in zijn gerotranscendentietheorie in de context van de zelfontwikkelingsprocessen die daar spelen. Hij benadrukt echter wel dat dit concept binnen de gerotranscendentietheorie vanuit een ander (meta)perspectief wordt benaderd. Erikson's weduwe heeft in een herziene versie van één van de werken van haar man naar aanleiding van de gerotranscendentietheorie overigens zelfs een apart negende stadium aan Erikson's theorie toegevoegd (Erikson & Erikson 1997, 123-129).

De *life-span developmental-theorie* van Baltes et al. die door Schroots bij de 'moderne' theorieën wordt ingedeeld is op haar manier betekenisvol voor de ontwikkeling van de gerotranscendentietheorie omdat hierin op een nieuwe manier aandacht is voor het concept 'ontwikkeling'. De life-span developmental theorie is een psychologische theorie die betrekking heeft op de dynamiek van stabiliteit en verandering in gedrag gedurende de gehele menselijke levensloop (ontogenese). Men wil algemene ontwikkelingsprincipes op het spoor komen, maar ook kennis verwerven over (oorzaken van) individuele verschillen in

ontwikkeling, en over de verschillen in plasticiteit (vermogen tot verandering, modificeerbaarheid) (vgl. o.a. Baltes 1987, 611-613).

Tornstam is van mening dat de benadering van Baltes en anderen waar het gaat om de ontwikkeling op oudere leeftijd uiteindelijk toch vertrekt vanuit een (verborgen) 'misery-perspective' en zich conformeert aan het gangbare (positivistische) wetenschapsparadigma in de gerontologie (Tornstam 2005, 9-13). De gerotranscendentietheorie zou, in tegenstelling hiermee, werkelijk vanuit een ander paradigma denken en zo ook tot een andere visie op ontwikkeling kunnen komen.

Niettemin is duidelijk dat veel van de uitgangspunten van de life-span developmental-theorie ook door Tornstam gehanteerd worden, zoals het idee van ontogenetische ontwikkeling als een levenslang proces dat weliswaar beïnvloed wordt door historische en sociale contextuele factoren, maar tegelijkertijd in de 'natuur' van de mens besloten ligt.

Dannefer heeft een leerzame kritiek geleverd op wat hij noemt het 'ontogenetisch reductionisme' van de levensloopbenaderingen, in het bijzonder de benadering van Baltes et al. De hoofdlijn van zijn kritiek is, dat de levensloopbenaderingen teveel uitgaan van een 'natuurlijke' ontwikkelingstendens, zonder zich rekenschap te geven van de wijze waarop deze ontwikkelingsprocessen sociaal geconstrueerd worden. Er wordt uitgegaan van een paradigma dat in feite onvoldoende past bij de sociale wetenschappen. De zoektocht naar het formuleren van 'universele' of 'natuurlijke' tendensen die past bij het traditionele ontwikkelingsparadigma veronachtzaamt de sociale en contextuele factoren die altijd mede-bepalend zijn voor ontwikkeling volgens het paradigma van de sociale wetenschappen. Deze factoren staan op gespannen voet met welke universaliteitspretentie dan ook (Dannefer 1984b).

Deze kritiek zet ook tot nadenken aan ten aanzien van de ontogenetische pretenties die Tornstam met zijn gerotranscendentietheorie heeft. Ondanks Tornstam's inzet tot een nieuw paradigma te komen, is het maar zeer de vraag of hij er wél voldoende in slaagt de sociale bepaaldheid van ontwikkeling te incorporeren in zijn theorie.

In de indeling van Schroots wordt de gerotranscendentietheorie als een psycho-gerontologische theorie gekenschetst, en er zijn ook zeker aspecten in de theorie die dat rechtvaardigen. Echter, de gerotranscendentietheorie kent ook aspecten op grond waarvan we hem in zouden kunnen delen onder de sociaal gerontologische of kritisch gerontologische theorievorming. Dit is ook meer in overeenstemming met Tornstam's eigen sociologische achtergrond.

Marshall maakt binnen de sociaal gerontologische theorievorming een classificatie gebaseerd op de plaatsing van een theorie op twee assen: macro- versus microniveau theorievorming, en een 'normative' versus 'interpretive' invalshoek. Op beide assen wordt tussen de polen ook een middencategorie onderscheiden die tracht een verbinding tussen de uitersten te maken.

De macroniveau-theorievorming houdt zich bezig met sociale structuren, terwijl de microniveau-theorievorming primair gericht is op het individu, alleen of in sociale interactie.

Onder de 'normative' invalshoek schaart Marshall die benaderingen, die interactie beschouwen als geleid door regels (bv. maatschappelijke normen bepalen het gedrag van het individu), en die in hun onderzoek gericht zijn op het vinden van deductieve verklaringen volgens het methodologisch model van de natuurwetenschappen. (NB: merk op dat dit niet samenvalt met de betekenis van 'normatief' in de zin van waardegeladen of prescriptief).

De 'interpretive' invalshoek redeneert daarentegen dat mensen weliswaar zelf normen en regels construeren en gebruiken, maar zich hier niet automatisch aan houden. Het 'interpretative' perspectief acht ook andere dan deductieve verklaringen zinvol; het probeert te komen tot interpretatief begrip van sociaal gedrag en is niet primair gericht op het doen van voorspellingen hierover (Marshall 1996, 14).

Marshall noemt de gerotranscendentietheorie niet in zijn bespreking van verschillende gerontologische theorieën. Op basis van zijn beschrijving kunnen we echter vermoeden, dat de gerotranscendentietheorie ernaar streeft een middenpositie in te nemen tussen macro- en microniveau theorievorming. Tornstam heeft immers zowel aandacht voor het individu en zijn sociale inbedding, als voor de sociale structuren die de beeldvorming en positionering van ouderen in de samenleving (mede) bepalen. Een dergelijke middenpositie is ook kenmerkend voor de disengagement-theorie, de activity-theorie en verschillende 'life course' perspectieven (Marshall 1996, 20-22). Bij deze classificering van Tornstam moet wel worden opgemerkt, dat in de uitwerking van de dimensies van de gerotranscendentietheorie (vgl. paragraaf 1.3) de microdimensie beter vertegenwoordigd lijkt dan de macrodimensie.

Op de as van 'normative' versus 'interpretive' theorievorming bevindt Tornstam zich naar mijn oordeel dichterbij de 'interpretive' pool. Die keuze komt voort uit zijn inzet tot een nieuw paradigma in de gerontologische theorievorming te komen; de 'normative' kant van het spectrum biedt daartoe weinig ruimte omdat de nadruk op deductieve theorievorming automatisch een positivistisch wetenschapparadigma lijkt te veronderstellen.

Wanneer we Tornstam's veronderstelde theoretische positie – tussen macro en micro in, en met een 'interpretive' gerichtheid – in het schema van Marshall plaatsen, krijgt de gerotranscendentietheorie daar gezelschap van de kritische theorie, het symbolisch interactionisme en de fenomenologie, en de benaderingen die voortkomen vanuit de culturele antropologie (Marshall 1996, 13; 23-25). Zoals we nog zullen zien sluit dit in ieder geval goed aan bij Tornstam's inspiratiebronnen, die ik in de volgende paragraaf zal bespreken.

§ 1.3 Bronnen en paradigma's

Het is boeiend om, voorafgaand aan een uiteenzetting van de hoofdlijnen van Tornstam's theorie, te kijken waar hij zich op heeft gebaseerd bij het formuleren ervan. Dit is vooral van belang, omdat Tornstam met zijn gerotranscendentietheorie de introductie van een nieuw metatheoretisch perspectief binnen de gerontologie beoogt. Zijn eigen bronnen kunnen een interessant licht werpen op de totstandkoming van dat perspectief, en leiden ook tot meer begrip van sommige kritieken op zijn werk.

Inspiratiebronnen voor de gerotranscendentietheorie

Een aantal van Tornstam's bronnen hoort tot de klassieke psychologische theorievorming, bijvoorbeeld de theorie van Jung over het collectief onderbewuste, of de theorie van Erikson over de stadia van de levenscyclus en de bijbehorende ontwikkelingstaken die hierboven reeds kort besproken werd. Jung wees er in zijn werk op, dat de betekenis en de ontwikkelingstaken van de oudere leeftijd een heel andere inhoud hebben dan de taken waar een mens tot en met de middelbare leeftijd voor staat. In de eerste levenshelft ligt de nadruk op het bekend worden met de maatschappij en het verwerven van een plaats daarin, terwijl in de tweede levenshelft de nadruk ligt op het leren kennen van jezelf en van wat Jung betitelde als het collectief onderbewuste. Er ontstaat een besef dat datgene wat in de eerste levenshelft het hoogst haalbare doel leek (bijvoorbeeld maatschappelijk succes) in zekere zin bereikt is ten koste van andere dingen, en daarmee ten koste van de totaliteit van de persoonlijkheid. Men voelt de innerlijke noodzaak zich te verdiepen in zichzelf en de wereld en leert nieuwe kanten van zichzelf kennen, wat resulteert in nieuwe waardepatronen (Jung 1995, 71-80).

Dit proces moet in de woorden van Tornstam worden begrepen als 'a transcendental change of the definitions of reality' (Tornstam 2000, 11). Precies zo'n verandering staat Tornstam voor ogen bij zijn formulering van het gerotranscendentieconcept. Er is ook een parallel te trekken tussen Jung's theorie

over het individuatieproces en Tornstam's gerotranscendentietheorie. Beide kunnen worden gezien als het laatste stadium in een natuurlijk groeiproces richting volwassenheid en wijsheid (Tornstam 1996a; 2000; Patton 2006).

Een andere auteur waar Tornstam in zijn uitwerking van het gerotranscendentieconcept veel naar verwijst, is Allan B. Chinen. Chinen analyseert een aantal sprookjes en vertellingen uit verschillende culturen, waarin – bij uitzondering - een oudere als hoofdpersoon figureert. In zijn analyse belicht Chinen een aantal factoren die duidelijk door Tornstam als inspiratiebron gebruikt zijn voor zijn invulling van het concept gerotranscendentie, zoals de acceptatie van schaduwzijden van de eigen persoonlijkheid, 'ego-transcendentie', en het overstijgen van zwart-wit onderscheidingen tussen goed en kwaad (Chinen 1985, 1986).

De focus van de ontwikkeling van oudere (archetypische) sprookjesfiguren kenmerkt zich door transcendentie, in die zin dat ik-gerichtheid overstegen wordt, dat materiële zaken minder van belang zijn, dat allianties aangegaan worden met iets of iemand uit een magische/bovennatuurlijke wereld. Door deze processen krijgen onvermoede kanten van de persoon de kans zich te ontwikkelen.

Het is duidelijk, dat Tornstam's eerste schets van het concept gerotranscendentie zwaar leunt op de kenmerken die Chinen onder woorden brengt (vgl. paragraaf 1.3). Chinen wijst er, in navolging van Jung, op dat de beschreven processen een symbolische, archetypische waarde hebben in de sprookjes, en in de realiteit zeer zelden zullen voorkomen (Chinen 1986, 188-190). Tornstam vertaalt deze processen echter naar een verondersteld *natuurlijke* potentie van de ouder wordende mens. Waar deze potentie niet waargemaakt wordt, wijst Tornstam op belemmerende factoren in de sociale en culturele constellaties (Tornstam 2005, 39-40).

Enerzijds is het benadrukken van de natuurlijkheid van deze vermogens in overeenstemming met Jung's idee dat wij allen toegang hebben tot de archetypen en de wijsheden die ontleend kunnen worden aan het collectieve onderbewuste. Anderzijds zijn het niet voor niets archetypen, die weliswaar een grote symbolische waarde hebben, maar tegelijkertijd een ideaal representeren waaraan wij als onvolmaakte en sterfelijke mensen nooit zullen kunnen voldoen. Hoewel ook Tornstam benadrukt dat niet alle ouderen in gelijke mate hun potentie tot gerotranscendentie zullen ontwikkelen, lijkt hij dit toch vooral aan diverse omstandigheden toe te schrijven, en onvoldoende het symbolische en archetypische karakter van zijn bronnen in de overweging mee te nemen. We kunnen ons afvragen of de tamelijk beperkte empirische steun voor Tornstam's theorie (vgl. o.a. Braam et al. 1998, 2006) niet ook voor een deel hiermee te maken heeft.

Een andere inspiratiebron van Tornstam, die hij geregeld als voorbeeld van gerotranscendentie gebruikt, is een antropologische studie van Gutmann over een bepaalde stam, de 'Highland Druzes'. Binnen deze stam wordt de (gero)transcendente potentie van oudere mensen erkend doordat deze een belangrijke plaats heeft in de maatschappij, in het bijzonder in religieuze ceremonies. Bij het ouder worden vindt een overgang plaats waarin waardepatronen verschuiven van 'active mastery' (met een nadruk op productiviteit, autonomie, en competitie) naar meer 'passive and magical mastery' (met een nadruk op gemeenschap, ontvankelijkheid, en mysterie). De ouderen binnen deze stam hebben in dit opzicht een eigen status en voorbeeldfunctie, vooral in religieuze ceremonies (Gutmann 1976, 89).

Thorsen wijst er echter fijntjes op, dat de betreffende ceremonies uitsluitend de mannelijke Druzen betreffen, en dat ze een duidelijke functie hebben in het vestigen van hun macht over de jongere generatie. Tornstam's 'kosmische' interpretatie hiervan in de gerotranscendentietheorie geeft dus in zekere zin een geromantiseerd beeld. Een gerotranscendent individu zou een dergelijk masculien machtsvertoon juist relativeren en vanuit een ander perspectief kijken (Thorsen 1998, 167).

Tornstam's inspiratiebronnen zijn divers en vallen mijns inziens voor een belangrijk deel buiten de 'mainstream' van de wetenschap in het algemeen en ook van de gerontologie. Dit is ook niet zo verwonderlijk, wanneer we bedenken dat Tornstam's inzet is, de gangbare visie op ontwikkeling bij ouderen nu juist ter discussie te stellen. Een belangrijke spanning om in het oog te houden, ook wanneer we in latere hoofdstukken de merites van Tornstam's theorie in verschillende opzichten proberen te beoordelen, wil ik hier echter wel vast even noemen.

De inspiratiebronnen van Tornstam hebben gemeen, dat ze allemaal een *ideaalbeeld* schetsen van de ontwikkeling die mensen in hun leven doormaken, en van het beoogd eindstadium daarvan aan het eind van het leven. Een dergelijk resultaat komt echter zelden in die vorm in de praktijk voor, het is een archetype. Dat levert een spanning op ten aanzien van de empirische pretenties van Tornstam's onderzoek.

Bovendien impliceren de inspiratiebronnen van Tornstam allemaal een ontwikkelingsproces waarin keuzes gemaakt moeten worden: de groei of ontwikkeling is niet vanzelfsprekend (vgl. Patton 2006, 306). Enerzijds erkent Tornstam dit, door te stellen dat de ontwikkeling richting gerotranscendentie zowel gestimuleerd als geremd kan worden. Anderzijds benadrukt hij het verondersteld *natuurlijk* of aangeboren karakter van gerotranscendentie. Die beide zaken staan althans potentieel met elkaar op gespannen voet, en wat mensen in hun levenskeuzes *zelf* kunnen of moeten doen om gerotranscendentie te ontwikkelen, komt in zijn theorie verder nauwelijks aan bod.

Opvattingen over theorievorming en paradigma's

Tot slot van deze paragraaf wil ik nog kort aandacht besteden aan het idee van verschillende paradigma's binnen de gerontologie dat Tornstam zelf introduceert. Hij noemt zijn gerotranscendentietheorie een nieuw metatheoretisch perspectief, en claimt daarmee iets dat pretendeert een *paradigmawisseling* binnen de gerontologische theorievorming te zijn. Daarmee wil hij de bestaande theorieën niet afschrijven, maar laten zien dat er ook een ander perspectief mogelijk is.

Tornstam wijst erop dat het begrip 'theorie' op verschillende wijzen kan worden opgevat. In een strikte geformaliseerde (Popperiaanse) opvatting van het begrip theorie wordt met het begrip uitsluitend bedoeld: een verzameling proposities (axioma's) waarvan toetsbare (dat wil zeggen falsificeerbare) hypothesen af te leiden zijn. Er is dan sprake van 'formalized theories'. Achenbaum en Bengtson suggereren vier criteria waaraan gerontologische theorievorming zou moeten voldoen, die mijns inziens ook in deze lijn liggen:

- Logische adequaatheid: is de theorie expliciet en intern consistent?
- Operationele adequaatheid: is de theorie empirisch toetsbaar op valide en betrouwbare wijze?
- Empirische adequaatheid: wordt de theorie ondersteund door empirisch bewijs en is er sprake van 'herhaalbaarheid' van onderzoeksresultaten?
- Pragmatische adequaatheid: is de theorie nuttig in de zin dat er voorspellingen of interventies op kunnen worden gebaseerd? (Achenbaum & Bengtson 1994, 760-762)

We zullen nog zien dat het maar zeer de vraag is, of de gerotranscendentietheorie aan deze vier criteria kan voldoen.

Tornstam haalt echter nog een andere opvatting van het begrip 'theorie' aan, die de nadruk legt op het feit dat een theorie altijd een manier is om de werkelijkheid te begrijpen, zonder daarbij noodzakelijkerwijs uit te gaan van een systeem van proposities en toetsbare hypothesen. Zelf neigt Tornstam – niet verwonderlijk – het meest naar de tweede opvatting. Hij bekijkt de theorieën in het gerontologisch onderzoek dan ook vanuit het perspectief op begrip van de werkelijkheid die ze bieden, niet op de al dan niet geformaliseerde status van dat begrip (Tornstam 2005, 8).

Dat neemt niet weg dat ook Tornstam uitgaat van het principe waarbij de theorie bestaat uit tentatieve, hypothetische uitspraken die vervolgens aan de empirie getoetst dienen te worden. Zijn uiteenzetting over dimensies van gerotranscendentie (zie 1.3) moet ook als zodanig opgevat worden: de uitspraken claimen weliswaar inzicht te bieden in het fenomeen gerotranscendentie, maar hebben tegelijkertijd een voorlopig karakter en moeten empirisch getoetst en waar nodig bijgesteld worden.

Volgens Jönson en Magnusson vertoont Tornstam's onderzoek naar de gerotranscendentietheorie typisch de trekken van een nieuw paradigma in de vroege stadia van zijn ontwikkeling zoals beschreven door Thomas Kuhn (Kuhn 1962; geciteerd in Jönson & Magnusson 2001, 323). Deze vroege stadia van paradigma-ontwikkeling kenmerken zich door de afwijzing van wat eerder als waar werd aangenomen, en door een nieuwe 'mythologie' van professioneel inzicht. Empirische voorbeelden die de theorie ondersteunen worden aangehaald, en anomalieën worden weg verklaard. Tegenvallende empirische resultaten houden de onderzoekers niet tegen om nieuwe ad hoc hypothesen te ontwerpen die de theorie desondanks ondersteunen. Het kan niet ontkend worden dat Tornstam in zijn empirische studies soms geneigd is om inderdaad de correlaties die zijn theorie ondersteunen breed uit te meten, en de correlaties die de theorie tegenspreken enigszins 'weg te verklaren' (zie paragraaf 1.5).

Voor mij is het echter nog maar de vraag of Tornstam inderdaad de stap zet naar een nieuw paradigma in de Kuhniaanse betekenis. Er lijkt namelijk een zekere discrepantie te zitten in Tornstam's houding ten opzichte van de gerontologische theorievorming, zijn behoefte aan een nieuw paradigma en zijn eigen onderzoeksstrategie. Zo bekritiseert hij de gangbare gerontologische onderzoeksperspectieven vanwege hun positivistische paradigma, maar de meeste van zijn onderzoeken, met name de kwantitatieve, hanteren in opzet en uitvoering uiteindelijk precies datzelfde paradigma. De overgang naar een fenomenologisch, hermeneutisch paradigma dat de ervaring van ouder wordende mensen zelf centraal stelt, maakt Tornstam zelf mijns inziens uiteindelijk niet geheel. En daar lijkt hij zich zelf niet geheel van bewust, gezien zijn pretentie dat de gerotranscendentietheorie wel een nieuw paradigma representeert.

§ 1.4 Uiteenzetting van de gerotranscendentietheorie

Tornstam's poging tot een nieuw metatheoretisch perspectief te komen komt dus, resumerend, voort uit een zeker onbehagen met de discrepantie tussen empirische data en gerontologische theorievorming. Zich basierend op bepaalde literatuur (Chinen, Gutmann, Jung, Erikson), een Oosters-spiritueel naast een Westers-positivistisch denkkader, en bepaalde intuïtieve inzichten bij zichzelf en bij collega's, kwam Tornstam tot een tentatieve eerste formulering van zijn gerotranscendentietheorie (Tornstam 1989). Deze kan zoals gezegd gezien worden als een poging tot rehabilitatie van de verguisde disengagementtheorie van Cumming & Henry (Tornstam 2000, 10). De beweging 'naar binnen' (inward) die in deze theorie gesignaleerd werd, stelt Tornstam, is wellicht te stellig afgewezen om reden van een morele veroordeling van de sociale marginalisering van ouderen die op grond van deze theorie ook gelegitimeerd werd. Een dergelijke beweging kan echter ook op een positieve wijze geïnterpreteerd worden als een contemplatieve wending die als het ware op natuurlijke wijze met het ouder worden samengaat (Tornstam 1997a). Wat eerder werd geïnterpreteerd in termen van 'disengagement' moet daarvoor wel in een nieuw kader worden geplaatst. De gerotranscendentietheorie is Tornstam's poging een dergelijk nieuw kader te bieden.

Uitgangspunt van de gerotranscendentietheorie is ten eerste dat *ouder worden* een procesmatig gebeuren is dat onlosmakelijk met *leven* verbonden is. Ouderdom wordt dus niet als fase beschouwd die apart staat van de rest van het leven, maar als inherent met de rest van het leven verbonden, al neemt de kwetsbaarheid

van het leven toe (vgl. Baars 2006, 190 e.v.). Belangrijk is, dat ouderdom bij Tornstam ook geldt als een fase met (de potentie tot) groei en ontwikkeling: niet alleen kwetsbaarheid, maar ook wijsheid en inzicht kunnen toenemen.

Ondanks de nadruk op verbondenheid met de rest van het leven, behelst het idee van gerotranscendentie wel een kwalitatieve *verandering* bij het ouder worden. Dit betreft een verandering in levensperspectief, een nieuwe kijk op de wereld, het leven en het zelf, die wel degelijk een breuk vertegenwoordigt met het perspectief van eerdere levensfasen. De gerotranscendentietheorie past in die zin niet in het continuïteitsdenken zoals dat bijvoorbeeld door Atchley is geformuleerd (Atchley 1999).

Een tweede uitgangspunt is, dat gedurende het proces van ouder worden (leven) de mate van transcendentie die men ervaart toeneemt. Transcendentie wordt hier door Tornstam opgevat in lijn met de Oosterse Zen-boeddhistische traditie en betekent dat men in toenemende mate ervaart dat grenzen overstegen worden: grenzen van de wereld om ons heen zoals we die ervaren, grenzen van tijd en ruimte, grenzen tussen onszelf en andere mensen etc. (Tornstam 2005, 38). De etymologische herkomst van het woord transcendentie ligt in het Latijn, waar *transcendere* zoveel betekent als ‘naar iets anders overklommen’, ‘overschrijden’, ‘passeren’. Het is een samengesteld woord: *trans* (hetgeen betekent: over) + *scandere* (hetgeen betekent: klimmen of opstijgen)³.

Voor Tornstam is het vermogen transcendentie te ervaren iets dat als het ware in de natuur van de mens besloten ligt. De mate van transcendentie die men gedurende het leven ervaart kent volgens Tornstam een U-vormig verloop: het jonge kind zal een hoge mate van transcendentie ervaren die in de loop van zijn kindertijd en adolescentie afneemt. Vanaf de jong-volwassenheid groeit de mate van ervaren transcendentie dan weer en bereikt een nieuw hoogtepunt in de levensfase van de ouderdom. De transcendentie die het jonge kind en de oudere ervaren zijn echter niet hetzelfde en de theorie bedoelt dan ook niet te suggereren dat het proces van het ervaren van gerotranscendentie een terugkeer naar de kindertijd betekent. In de transcendentie op oudere leeftijd (*gero* = oud) is daarentegen sprake van een proces waarbij de ervaringen van het geleefde leven worden geïntegreerd (Tornstam 2005, 38-39). Tornstam geeft zelf ook aan dat hier sprake is van een overeenkomst met de psychosociale ontwikkelingstheorie van Erikson, die als ontwikkelingstaak van de achtste en laatste levensfase het bereiken van ‘ego-integriteit’ ziet. Verschil is echter dat volgens Erikson’s stadiamodel de integratie in de laatste levensfase vooral een op het verleden gerichte activiteit is, terwijl Tornstam’s eigen gerotranscendentietheorie ook in de laatste levensfase nog op de toekomst gericht blijft. Bovendien blijft in Erikson’s model de terugblik op het leven vanuit hetzelfde perspectief of paradigma plaatsvinden dat men het hele leven heeft gehad, terwijl de gerotranscendentietheorie juist daarin een kwalitatieve verandering veronderstelt (Tornstam 2000, 11; Tornstam 1997a, 153).

Tornstam benadrukt dat gerotranscendentie niet kan worden gezien als een ontwikkeling die automatisch alle ouder wordende individuen kenmerkt. Wel ziet hij het ontwikkelen van gerotranscendentie als een natuurlijke menselijke *potentie*, een ontwikkelingsmogelijkheid. Hij vergelijkt het met een zaadje, dat voedsel en water nodig heeft om tot wasdom te komen, en voegt daaraan toe dat mogelijkwerwijs het juiste ‘voedsel’ voor het ontwikkelen van gerotranscendentie vaak ontbreekt in onze moderne Westerse maatschappij (Tornstam 2005, 43-47).

³ Verklaring ontleend aan Van Dale Etymologisch woordenboek (1997, Utrecht/Antwerpen: Van Dale lexicografie)

Dimensies van het gerotranscendentieconcept

Vanuit een eerste tentatieve formulering van het concept gerotranscendentie (Tornstam 1989) onderscheidt Tornstam een *kosmische* dimensie, een dimensie van het *zelf*, en een dimensie van *sociale en persoonlijke relaties*. De inhoud van deze dimensies wordt in verschillende publicaties van Tornstam steeds een beetje anders onder woorden gebracht, waardoor het niet eenvoudig is ze eenduidig samen te vatten. Schematisch bevatten deze dimensies in elk geval de volgende aspecten:

Dimensie	Aspecten
Kosmische dimensie	<ul style="list-style-type: none"> • Veranderde definitie en ervaring van tijd • Gerichtheid op de eigen kindertijd • Verbinding met eerdere generaties • Veranderde houding t.o.v. leven en dood • Acceptatie van mysterieuze kanten van het leven • Nieuwe, vaak bescheidener en minder materiële bronnen van geluk/welbevinden • Zich één voelen met de natuur/kosmos/universum
Zelf-dimensie	<ul style="list-style-type: none"> • Confrontatie met onbekende (schaduw)kanten van het zelf • Afname van zelfgerichtheid/ego-centrisme • Ontwikkeling van 'body transcendence': verminderde obsessie met uiterlijkheden en veranderde houding t.o.v. het eigen lichaam • Zelftranscendentie (van egoïsme naar altruïsme) • Herontdekking van 'het kind in jezelf' • Ego-integriteit
Sociale en persoonlijke relaties-dimensie	<ul style="list-style-type: none"> • Veranderend belang van (bepaalde) sociale relaties • Groeiende selectiviteit in het aangaan van sociale contacten • Minder behoefte aan oppervlakkige sociale contacten • Afleggen van sociale 'maskers' en rollen • Behagen scheppen in het ontsnappen aan/uitdagen van opgelegde rollen en conventies ('emancipated innocence') • Veranderde houding ten opzichte van materiële zaken ('modern ascetism') • Toename alledaagse wijsheid • Onthouding van oordelen/meningen/adviezen • Overstijgen van zwart/wit opvattingen over goed en kwaad

Tabel 1. Dimensies van gerotranscendentie, gebaseerd op Tornstam 2005, 55-69; Tornstam 2000, 11-12

Tornstam benadrukt dat gerotranscendentie weliswaar een natuurlijke menselijke potentie is, maar dat er tal van factoren kunnen zijn die de ontwikkeling ervan bevorderen of remmen (Tornstam 2005, 69-72, 128-142; Tornstam 1997c). Dit impliceert tevens dat sommige mensen al veel vroeger dan anderen gerotranscendente trekken kunnen vertonen, terwijl andere nooit het stadium van gerotranscendentie zullen bereiken.

Belemmerende factoren omvatten onder andere overmatig materieel bezit, het handhaven van waardepatronen die horen bij de middelbare leeftijd en daarvoor, of de nadruk van de maatschappij op

waarden die tegengesteld lijken te zijn aan het ontwikkelen van gerotranscendentie (zoals efficiëntie, productiviteit, etc.). Levenscrises – zoals bijvoorbeeld het verlies van een dierbare, of een ernstige ziekte – kunnen in de visie van Tornstam werken als katalysator voor het ontwikkelen van gerotranscendentie. Hij stelt dat levenscrises de neiging hebben het wereldbeeld van mensen, met de basale ontologische uitgangspunten die daarbij horen, op te schudden en ter discussie te stellen. In sommige gevallen kunnen door een levenscrisis nieuwe ontologische uitgangspunten worden gevormd, die in overeenstemming kunnen zijn met de verandering in levensbeschouwing die hoort bij de gerotranscendentietheorie (Tornstam 1997c).

Bepaalde gedragingen bij ouderen kunnen ook – bijvoorbeeld door zorgverleners – verkeerd geïnterpreteerd worden als zijnde problematische verschijnselen (bv. depressie, eenzaamheid) terwijl het in werkelijkheid verschijnselen zijn die bij gerotranscendentie horen en door de betreffende ouderen niet per definitie als negatief worden beschouwd. Dit lijkt wat betreft depressie deels bevestigd te worden in het onderzoek van Adams (Adams 2001). Uit Tornstam's empirische onderzoeken blijkt bovendien, dat de tekenen van gerotranscendentie niet kunnen worden 'weg verklaard' als symptomen van ziekte, depressie of medicijngebruik, hoewel ze deels wel op dergelijke symptomen kunnen lijken (Tornstam 1999a, 12).

De beschrijving van de dimensies van het concept gerotranscendentie in een aantal kernbegrippen zoals 'kosmisch', '(zelf)transcendentie' of 'modern ascetism' kan de indruk wekken van hoogdravendheid en/of vaagheid. In Tornstam's kwalitatieve studie onder 50 ouderen (Tornstam 1997a; Tornstam 1999a) werkt hij de dimensies verder uit op basis van de analyse van interviews met de onderzochte ouderen. In het onderstaande zal ik op basis van die studie en een aantal aanverwante artikelen proberen de dimensies een meer concrete inkleuring te geven, zodat duidelijker wordt waar Tornstam op doelt.

Kosmische dimensie

In de kosmische dimensie komt misschien wel het duidelijkst naar voren dat gerotranscendentie een nieuwe attitude en een nieuwe visie op het leven en de wereld impliceert. In dit opzicht is gerotranscendentie dan ook te beschouwen als een ontwikkeling in de levens*beschouwing* van de ouder wordende mens. Op de levensbeschouwelijke aspecten van de theorie zal ik nog uitvoerig terugkomen in hoofdstuk 2. Nu zal ik eerst de kosmische dimensie nader uiteenzetten.

Belangrijk in de kosmische dimensie is ten eerste een nieuwe houding ten opzichte van tijd. Tijd wordt anders ervaren en de ouderen gaan er anders mee om. Het idee dat tijd efficiënt moet worden benut bijvoorbeeld en niet ledig mag zijn ('tijd is geld'), dat zo prominent aanwezig is binnen de arbeidscultuur in de (Westerse) samenleving wordt door de gerotranscendente ouderen verlaten. Ook zijn er gerotranscendente ouderen die de tijd niet langer als een lineair, maar als een circulair gegeven gaan ervaren. De kringloop van leven en dood die men ondervindt draagt hieraan bij.

Dit laatste hoeft overigens naar mijn indruk niet opgevat te worden in termen van geloof in reïncarnatie, het gaat erom dat men getuige is van mensen die sterven aan de ene kant (inclusief het besef van de eigen dood die dichterbij komt) en van kinderen die geboren worden aan de andere kant, en dat men dit steeds meer gaat zien in termen van de continuïteit van het leven en de onvermijdelijkheid van de dood daarbij. Dit effect is sterker aanwezig bij mensen die zelf kinderen, kleinkinderen of zelfs achterkleinkinderen hebben, omdat de continuïteit van de generaties daar de voortzetting van de eigen familielijn betreft. De 'coiling genetic chain', zoals één respondent het omschrijft, vertegenwoordigt in zekere zin voor de gerotranscendente ouderen (symbolisch) hun eigen 'onsterfelijkheid' (Tornstam 1997a, 145; vgl. ook Baumeister 1991, 282-283). Ook kinderloze ouderen kunnen zich in sterke mate deel uit voelen maken van die kringloop van leven en dood, en deze accepteren als gegeven in plaats van als bron van angst.

Verwant met de nieuwe ervaring van tijd is het gegeven, dat gerotranscendente ouderen in Tornstam's studie zich meer verbonden voelen met de generaties die voor hen kwamen. Hun voorouders lijken, vanuit het nieuwe perspectief gezien, minder ver van hen af te staan dan voorheen. De verbondenheid met eerdere generaties wordt door sommigen zelfs als een religieus gevoel ervaren (Tornstam 1997a, 149). Ook rapporteren respondenten dat ze zich meer bezighouden met hun eigen kindertijd, en dat de herinneringen daaraan zeer levendig zijn. Dit geldt ook voor respondenten die aangeven geen verandering in tijdsbeleving te hebben ervaren (Tornstam 1997a, 148).

Een ander element van de kosmische dimensie van gerotranscendentie is het besef dat sommige dingen in het leven een mysterie blijven, en niet in (rationele) taal gevat kunnen worden. Men wordt zich bewust van lagen van inzicht en ervaring die niet onder woorden te brengen zijn en door verwoording ook alleen maar beperkt zouden worden. Sommige respondenten geven aan dat ze niet-talige bronnen van inzicht in nieuwe opzichten hebben leren kennen en waarderen, bijvoorbeeld beeldende kunst of muziek. Men ervaart dergelijke nieuwe bronnen als een verrijking van het leven, een transcenderende ervaring. De geluksgevoelens die men hieraan ontleent zijn volgens de respondenten van een andere kwaliteit dan vroeger, toen ook de bronnen van geluk elders werden gezocht.

In algemene zin geldt dat de respondenten aangeven dat ze van kleinere en ogenschijnlijk onbeduidender dingen gelukkig worden dan voorheen. Zo kan men intens genieten van de natuur. Het belang van grotere, spectaculaire of statusverschaffende bronnen (zoals werk, huis, mooie spullen) van geluk of zin wordt gerelativeerd, of -in de terminologie van Tornstam- getranscendeerd (Tornstam 1997a, 150). De overgang naar kleinere, en in zeker opzicht nederiger bronnen van zin wordt door de gerotranscendente respondenten niet als teruggang ervaren, maar krijgt juist voor hen een diepere betekenis. Meerdere respondenten beschrijven dat ze zich door deze ervaringen op een bijzondere manier één voelen met de wereld om hen heen of zelfs met de hele kosmos/ het universum. Dat gevoel van eenheid, dat bekend is uit verschillende Oosterse (spirituele) tradities ('at-one-ment'), is een zeer essentieel onderdeel van de kosmische dimensie van gerotranscendentie.

Zelf-dimensie

Een van de veronderstellingen waar de gerotranscendentietheorie vanuit gaat, is dat een mens zich gaandeweg het leven steeds ontwikkelt en daarbij dus ook aan verandering onderhevig is. De theorie spreekt daarmee opvattingen tegen die stellen dat het 'zelf' een constante factor is die met de leeftijd niet verandert, in tegenstelling tot het lichaam dat dit wel doet (vgl. bijvoorbeeld Kaufman 1987). Tornstam gaat er daarentegen vanuit, dat de mens naarmate hij ouder wordt steeds meer -voorheen verborgen- aspecten van de eigen persoonlijkheid kan ontdekken. Hij steunt ook in dit opzicht op de theorie van Jung, die uitgaat van een verborgen 'schaduw' in ieders persoonlijkheid die door ontwikkelings- en bewustwordingsprocessen zichtbaar kan worden gemaakt (Tornstam 1997a, 150; Patton 2006).

In Tornstam's interviews komt naar voren, dat de respondenten inderdaad soms nieuwe aspecten aan de eigen persoonlijkheid ontdekken, zowel positief als negatief. Daarnaast blijkt echter, dat respondenten een nieuwe kijk ontwikkelen op aspecten van het eigen zelf die hen al wel bekend waren. Wanneer deze vanuit hun nieuwe levensperspectief worden gezien, gaan respondenten ze ook anders waarderen. Zo noemt Tornstam het voorbeeld van een man die zichzelf altijd had beschouwd als gedreven door engagement en empathie, maar die bij het ouder worden tot het inzicht kwam dat faalangst en prestatiedwang zijn echte drijfveren waren geweest. Dergelijke confrontaties met jezelf zijn uiteraard niet altijd plezierig maar leiden wel tot dieper inzicht. De gerotranscendente individuen uit Tornstam's onderzoek kenmerken zich door acceptatie in plaats van afwijzing van dergelijke verborgen en soms minder aangename kanten van het zelf. Een andere wijziging die op de zelf-dimensie plaatsvindt, heeft betrekking op de verhouding van het zelf tot anderen. Veel respondenten gaven aan zich bewust te zijn geworden van hun eigen egocentrisme.

Waar ze dachten in relaties met andere mensen sociaal en meelevend te zijn, bleek bij nader inzien dat hun eigen belang de boventoon voerde. Bij het ouder worden ontwikkelen ze echter meer altruïsme, en een grotere gerichtheid op de mensen om hen heen. Dit uit zich bijvoorbeeld in een grotere luistervaardigheid en een grotere openheid voor de visie van anderen (Tornstam 1997a, 150-151).

Sociale en persoonlijke relaties-dimensie

Een van de manieren, waarop in deze dimensie de gerotranscendente verandering zich toont, is een grotere selectiviteit in de contacten die men met anderen aangaat. Een klein aantal diepgaande en vertrouwde contacten wordt geprefereerd boven een groot sociaal netwerk waarin telkens nieuwe maar wel oppervlakkiger contacten figureren. Veel gerotranscendente ouderen geven aan dat waar ze vroeger waarde aan hechtten in sociale en persoonlijke relaties, nu van minder betekenis is. Gelegenheden zoals feestjes, waar veel mensen bijeen zijn, waar men zich kan laten zien en gezien kan worden, vermijdt men liever. Daarvoor in de plaats is men liever thuis, in het gezelschap van een enkele goede vriend met wie men gesprekken voert. Sommige respondenten geven aan zich ineens te realiseren, dat de gesprekken die ze vroeger voerden vaak oppervlakkig waren en gericht op het presenteren van zichzelf. In de oudere levensfase ervaren de gerotranscendente personen dit als overbodige contacten en richt men zich meer op de ander.

Een andere verandering op de relatie-dimensie, is dat de gerotranscendente ouderen in Tornstam's onderzoek aangeven een grotere behoefte te ervaren om alleen te zijn. Hiermee wordt geen eenzaamheid ('loneliness') bedoeld, die ook deze ouderen als negatief ervaren, maar zg. 'positive solitude'. Men geniet ervan alleen thuis te zijn, te mijmeren, of iets te lezen of muziek te beluisteren. Er is ook een toename van de tijd die men aan 'meditatie' besteedt. Dit moet volgens Tornstam niet geïnterpreteerd worden vanuit een passieve terugtrekking, maar vanuit een verandering in het belang dat men aan sociale contacten hecht. 'Positive solitude' is alleen zijn omdat je ervoor kiest, niet omdat je geen andere mogelijkheden hebt.

Een derde verandering die zich voordoet op deze dimensie, is dat mensen zich minder aantrekken van de sociale rolpatronen waarin ze hun hele leven hebben gefunctioneerd. Men scheidt er behagen in om te spelen met de verwachtingen die andere mensen op basis van die rolpatronen hebben. Het wordt minder als een druk ervaren om precies aan het rolpatroon te voldoen, en men ondervindt dat het bevrijdend is om af en toe ook aan een rol te ontsnappen door een onverwachte handelwijze. Vaak gaat het dan om dingen die men eerder niet durfde maar eigenlijk wel wilde doen. Bijvoorbeeld bepaalde activiteiten of het dragen van bepaalde kleding. Tornstam noemt dit, in navolging van Chinen 'emancipated innocence', in de betekenis van het vermogen om aan sociale conventies te ontsnappen (Tornstam 1997a, 152).

Een specifieke invulling van deze kwaliteit is, dat men aangeeft makkelijker toe te geven iets niet te weten, zonder zich hierover te schamen. De schijn hoeft niet meer opgehouden te worden dat men overal verstand van heeft, en men erkent dat het toegeven van onwetendheid niet gelijk staat aan domheid, omdat men in toenemende mate beseft, dat eenvoudigweg niet alles te weten is.

Tornstam concludeert uit bovenstaande uitkomsten van de interviews dat de 'praktische wijsheid' toeneemt bij het ontwikkelen van gerotranscendentie. Wanneer hij deze conclusie echter aan zijn respondenten voorlegt, geven deze een bescheidener antwoord: ze geven aan dat ze tot het inzicht zijn gekomen dat het erg moeilijk is om onderscheid te maken tussen wijsheid en onwijsheid of tussen goed en kwaad bij het nemen van beslissingen en het vormen van je mening. Als gevolg daarvan kijkt men vanuit een ander perspectief naar zaken waarover men vroeger een rechtlijnig moreel oordeel had. Sommige respondenten geven aan, dat ze het als winst van hun oude dag beschouwen dat ze geleerd hebben hun oordeel uit te stellen en/of hun mening voor zich te houden. Gerotranscendente individuen kenmerken

zich door toegenomen tolerantie, een open geest en een nederige houding ten opzichte van de eigen mening en het gedrag van anderen (Tornstam 1997a, 152).

§ 1.5 Overzicht onderzoek op basis van de gerotranscendentietheorie

Hoewel de gerotranscendentietheorie in veel opzichten nog nadere uitwerking behoeft, is de theorie wel behoorlijk vruchtbaar geweest, in die zin dat zij aanleiding heeft gegeven tot- of een rol gespeeld heeft in verschillende empirische studies, niet alleen binnen Tornstam's eigen Zweedse onderzoeksgroep maar ook in het buitenland, o.a. in Nederland (binnen de Longitudinal Aging Study Amsterdam (LASA)), Vlaanderen, de Verenigde Staten en Japan (o.a. Braam et al. 2006, 1998; Raes & Marcoen 2001; Sadler et al. 2006; Gamliel 2001; Adams 2001; Nakagawa 2008, 2007).

Op de komende pagina's volgt een schematisch overzicht van een aantal studies dat met – en vanuit de gerotranscendentietheorie is uitgevoerd, met een samenvatting van hun belangrijkste resultaten.

Onderzoek	Beschrijving	Relevante bevindingen
<i>Kwalitatief empirisch onderzoek</i>		
Tornstam 1997a; Tornstam 1999a; Tornstam 2005 (pp. 48-77)	Eerste, tentatieve uitwerking van het gerotranscendentieconcept op basis van diepteinterviews met 50 respondenten	Via deze kwalitatieve studie werd het gerotranscendentieconcept nader ingevuld en kon het verdeeld worden in de drie dimensies (kosmisch, zelf, persoonlijke en sociale relaties) die in paragraaf 1.3 besproken zijn. Ook werden deze drie dimensies getoetst aan de ervaringen van ouderen, zij het alleen ouderen die zelf hadden aangegeven aspecten van het concept te herkennen.
Ahmadi 1998, Ahmadi 2000, Ahmadi Lewin 2001; Ahmadi Lewin & Thomas 2000	Diverse studies waarin de invloed van culturele verschillen op de ontwikkeling van gerotranscendentie wordt onderzocht, meer in het bijzonder de relatie tussen gerotranscendentie en soefisme	Een belangrijke overeenkomst tussen gerotranscendentie en het soefisme is, dat beide een vorm van spirituele volwassenheid als doel hebben. Bepaalde elementen van gerotranscendentie passen op natuurlijke wijze heel goed bij het mens- en wereldbeeld van het soefisme. Door deze vergelijking worden ook bepaalde (Westerse) vooronderstellingen duidelijk die de gerotranscendentietheorie kenmerken. Zo zal de overstijging van de grens tussen heden en verleden door aanhangers van het soefisme niet als 'nieuw' beschouwd worden omdat dit sowieso deel uitmaakt van hun levenshouding. De studies van Ahmadi et al. maken duidelijk, dat het ontwikkelen van gerotranscendentie behalve van leeftijd ook afhangt van geïnternaliseerde levensbeschouwelijke denkbeelden en levenservaring. Dit nuanceert de samenhang tussen de ontwikkeling van gerotranscendentie en het stijgen van de leeftijd, die blijkt per culturele context te kunnen verschillen.
Gamliel 2001	Etnografische studie die aandacht besteedt aan het gerotranscendentieconcept in relatie tot sociale en contextuele factoren en rituelen in een bejaardenhuis	Mogelijke parallellen worden verkend tussen de sociale rituelen die bewoners van een bejaardenhuis hanteren in het omgaan met de naderende dood, en de verschijnselen die Tornstam beschrijft als gerotranscendent. Hiermee wordt aandacht gevraagd voor de sociale en contextuele geladenheid van het gerotranscendente gedrag.

Thomas 2001	Studie waarin via een combinatie van kwalitatieve interviews en participerende observatie de zg. 'Job-hypothese' wordt onderzocht (naar analogie van het Bijbelboek Job): een hypothese die zegt, dat omstandigheden die normaalgesproken tot verlaagd welbevinden zouden leiden, bij aanwezigheid van transcendentie-besef juist tot een hoog welbevinden leiden.	Een hoge graad van gerotranscendentie bleek in deze studie bij een aantal mensen inderdaad samen te gaan met een hoog welbevinden, ondanks moeilijke levensomstandigheden. De 'Job hypothese' werd in dit opzicht dus bevestigd. In het geval van een lage graad van gerotranscendentie bleek de veerkracht om met verlies om te gaan ook minder groot, en daarmee het welbevinden lager. Er waren echter ook respondenten die de samenhang tussen een hoge graad van gerotranscendentie, welbevinden en het doormaken van levenscrises weerspraken; bijvoorbeeld als men, ondanks het doormaken van crises, een hoog welbevinden rapporteerde maar een lage graad van gerotranscendentie.
Nakagawa 2008; Nakagawa 2007	Studies waarin de gerotranscendentieschaal in Japanse context wordt getoetst, zowel kwantitatief als kwalitatief	De betrouwbaarheid van Tornstam's gerotranscendentieschaal bleek in Japanse context in de kwantitatieve studie laag. De kwalitatieve studie wees uit, dat de meeste mensen het gerotranscendentieconcept wel begrepen, maar slechts gedeeltelijk in hun eigen ervaring herkenden. Een cultuurspecifieke versie van het concept zou ontwikkeld moeten worden.
<i>Kwantitatief empirisch onderzoek</i>		
Tornstam 1994, Tornstam 1997b, Tornstam 2003, Tornstam 2005 (pp. 78-128)	Grootschalige kwantitatieve studies onder Deense en Zweedse respondenten, waarin het voorkomen van gerotranscendentie onder verschillende groepen wordt getoetst, en het gerotranscendentieconcept nader wordt uitgewerkt.	Een initiële vragenlijst voor het meten van gerotranscendentie bleek na factoranalyse uiteen te vallen in twee subschalen: kosmische transcendentie en ego-transcendentie. In een cross-sectionele studie (Tornstam 1997b) werd dit nader gespecificeerd in drie dimensies: een kosmische dimensie, een coherentie-dimensie, en een 'solitude'-dimensie. Hoewel er groepen ouderen waren die zich inderdaad herkenden in de beschrijving van het gerotranscendentieconcept, bleek de relatie met toenemende leeftijd niet eenduidig vast te stellen. Dit gebrek aan eenduidigheid geldt ook voor de door Tornstam veronderstelde relatie tussen gerotranscendentie en welbevinden. Voorts blijkt uit deze studies, dat het ontwikkelen van gerotranscendentie niet alleen afhangt van leeftijd, maar ook van 'social matrix factors' (zoals gender, opleiding, sociaal milieu) en van 'incident impact factors' (zoals ziekte of verlies). Ook cohortverschillen, gender, culturele factoren en levensomstandigheden blijken van invloed op het (al dan niet) ontwikkelen van gerotranscendentie.

Tornstam 1997c, Tornstam 2005 (pp. 128-142)	Nadere beschouwing van de relatie tussen gerotranscendentie en levenscrises	Het aantal ervaren levenscrises van verschillende soort blijkt tegen de verwachting in niet uitsluitend een toename te vertonen met het stijgen van de leeftijd; sommige soorten crises nemen juist af. Mogelijk verwacht men meer verliezen etc. op oudere leeftijd waardoor deze crises relatief gezien minder stress veroorzaken. Elke leeftijdsgroep blijkt eigen crisispatronen te hebben. De correlatie tussen gerotranscendentie en levenscrises blijkt met name op de dimensie van kosmische transcendentie hoog te zijn. Daarentegen ondervinden respondenten met veel levenscrises juist minder coherentie, maar dit verschil wordt met het klimmen der jaren kleiner.
Tornstam 1999b, Tornstam 2005 (pp. 142-154)	Nadere beschouwing van de relatie tussen gerotranscendentie en reminiscentiebenaderingen	Reminiscentiebenaderingen leggen de nadruk op het integreren van levenselementen om te komen tot ego-integriteit en een stabiele identiteit in de laatste levensfase. Ze zijn daarmee primair gericht op het verleden. De gerotranscendentiebenadering claimt daarnaast ook veranderings- en toekomstgericht te zijn. In dat kader zou reminiscentie mogelijkheden kunnen scheppen om de eigen identiteit te veranderen en vanuit een nieuw perspectief te bezien. Vanuit de gerotranscendentietheorie hoeft reminiscentie dan ook niet altijd in het teken van continuïteit te staan maar kan het ook een rol spelen in veranderingsprocessen. Uit de onderzoeksresultaten blijkt, dat reminiscentie en gerotranscendentie geen onderdeel uitmaken van dezelfde entiteit en daarmee wordt bevestigd dat gerotranscendentie een apart verschijnsel is. Beide staan mogelijk wel in een oorzakelijke relatie tot elkaar, maar de richting van die relatie is op basis van deze studie niet eenduidig aan te geven. M.n. de zg. 'unity of existence' –functie van reminiscentie blijkt bij het ouder worden belangrijk te zijn.
Braam et al. 2006; Braam et al. 1998	Studies in het kader van de Longitudinal Aging Study Amsterdam (LASA) die nader onderzoek verrichten naar (deelaspecten van) gerotranscendentie (bijvoorbeeld kosmische transcendentie) en Tornstam's gerotranscendentieschaal toetsen aan de Nederlandse situatie. Ook werd gekeken naar verbanden met demografische kenmerken, lichamelijk functioneren, sociale contacten, depressieve klachten en levensbeschouwelijke achtergrond.	Ook hier werden via factoranalyse twee subschalen onderscheiden (kosmische transcendentie en ego-transcendentie). De kosmische transcendentieschaal bleek het meest consistent. Ook in deze studies kon het leeftijdsspecifieke karakter van gerotranscendentie nauwelijks worden aangetoond. De relatie tussen gerotranscendentie en welbevinden werd zelfs weersproken. Er bleek in deze studies een verband te bestaan tussen het ontwikkelen van kosmische transcendentie en het aanhangen van een bepaald levensbeschouwelijk/zingevingkader. Verrassend was echter, dat dit verband sterker was bij mensen die niet religieus actief waren of onderdeel uitmaakten van een geïnstitutionaliseerde religie. Als mogelijke verklaring wordt aangedragen, dat kosmische transcendentie een bepaald 'universaliteits' aspect vertegenwoordigt dat vaak met spiritualiteit in verband wordt gebracht, maar dan spiritualiteit in niet-geïnstitutionaliseerde vorm, overeenkomstig de ontwikkelingen op dit gebied in de (Nederlandse) samenleving (vgl. Van de Donk et al. 2006)

Sadler et al. 2006	Studie (eveneens in het kader van LASA) die onderzoekt in hoeverre kosmische transcendentie samenhangt met eenzaamheid en met de kwaliteit van de relatie tussen ouderen en hun volwassen kinderen	De relatie tussen kosmische transcendentie en eenzaamheid op latere leeftijd bleek slechts indirect aanwezig. Het bleek echter wel, dat mensen met een hoge graad van kosmische transcendentie en een lage kwaliteit van de relatie met de kinderen meer te lijden hebben van eenzaamheid. Tornstam's hypothese dat een hoge mate van gerotranscendentie samengaat met beter welbevinden blijkt bevestigd te kunnen worden, maar alleen onder positieve sociale omstandigheden (zoals een goed contact met de kinderen)
Raes & Marcoen 2001; Bruyneel, Marcoen & Soenens 2005	Studies waarin het gerotranscendentieconcept in de Vlaamse situatie wordt getoetst, en bovendien in verband gebracht met een aantal (psychosociale) variabelen, waaronder een meer gedifferentieerde maat voor religie en levensbeschouwing dan bij Braam et al.	Evenals bij Braam et al. werd gevonden dat de ontwikkeling van gerotranscendentie, m.n. kosmische transcendentie, een hogere correlatie vertoont met juist <i>niet</i> -geïstitutionaliseerde religieuze/levensbeschouwelijke overtuigingen. Raes en Marcoen suggereren als aanvullende verklaring hiervoor, dat mensen zonder institutionele levensbeschouwelijke binding zich sterker verbonden zullen voelen met alle gelovige of spiritueel georiënteerde personen, hetgeen aansluit bij de grensoverstijgende tendensen die inherent zijn aan de ontwikkeling van gerotranscendentie. Een levensbeschouwelijke opvoeding in een bepaalde traditie lijkt wel een vruchtbaarder voedingsbodemp voor het ontwikkelen van gerotranscendentie te kunnen vormen (vgl. ook Ahmadi). Bruyneel, Marcoen & Soenens concluderen, dat de ontwikkeling van gerotranscendentie eerder samenhangt met kwesties van spiritualiteit, religiositeit, moraliteit en houding t.a.v. de dood dan met leeftijd.
Adams 2001; Ellerman & Reed 2001	Studies die alternatieve interpretatiemogelijkheden van de uitkomst van depressiemetingen bij ouderen, vanuit o.a. de gerotranscendentie-theorie verkennen	Het gedrag dat bij ouderen op basis van bv. de Geriatric Depression Scale als depressief wordt geïdentificeerd, kan in bepaalde gevallen – niet in alle – ook gezien worden als ontwikkeling/verandering in lijn met de disengagement- en de gerotranscendentietheorie. Dit maakt een meer genuanceerd begrip van dergelijk gedrag bij ouderen mogelijk. Een hoge graad van zelf-transcendentie bleek negatief te correleren met depressie bij ouderen (Ellerman & Reed)

<i>Handelings- en praktijkonderzoek</i>		
Tornstam & Tornqvist 2000; Tornstam 1996b; Tornstam 2005 (pp. 155-186); Wadensten 2007; Wadensten 2006; Wadensten 2003; Wadensten & Carlson 2007a; Wadensten & Carlson 2007b; Wadensten & Carlson 2003; Wadensten & Carlson 2001	Diverse studies over de toepassing van het gerotranscendentieconcept in de verpleegkundige praktijk/de praktijk van de ouderenzorg	Uit deze studies blijkt, dat de gerotranscendentietheorie in de praktijk mogelijkheden biedt tot een alternatieve interpretatie van bepaalde gedragingen van ouderen in een zorgcontext, die tot meer inzicht zou kunnen leiden in wat voor ouderen zelf belangrijk is, in plaats van hen bepaalde waarden op te leggen. Het terugtrekken op de eigen kamer en het niet deelnemen aan sociale conversatie bijvoorbeeld, kan vanuit de activity-theorie als problematisch worden beschouwd, terwijl het vanuit de gerotranscendentietheorie positief benaderd kan worden als uitingsvorm van de behoefte aan 'positive solitude'. Verpleegkundigen en andere verzorgenden gaven aan, bij het 'activeren' van ouderen regelmatig een gevoel van onbehagen te krijgen, alsof dit niet passend zou zijn. De gerotranscendentie-theorie biedt een kader, om dit te begrijpen en eventueel alternatief beleid te ontwikkelen
Wadensten 2005; Wadensten & Hagglund 2006; Hyse & Tornstam 2009	Studies waarin het gerotranscendentieconcept bij ouderen zelf wordt geïntroduceerd	Uit deze studies blijkt dat ouderen (in deze onderzoeken overigens hoofdzakelijk vrouwen) zich na introductie van het gerotranscendentieconcept veelal herkennen in (aspecten van) de theorie. Uitwisseling hierover, met andere ouderen of met de onderzoekers, blijkt sommige ouderen tot – positief ervaren - nieuwe inzichten over hun eigen proces van ouder worden te brengen.

Tabel 2. Overzicht onderzoek met het gerotranscendentieconcept

Relevantie van de besproken onderzoeken

In het kader van deze scriptie is een aantal resultaten van de hierboven besproken onderzoeken van speciaal belang.

Ten eerste betreft dat de nuancering die in diverse onderzoeken wordt aangebracht ten aanzien van de relatie tussen gerotranscendentie en leeftijd. Tornstam pretendeert dat het ontwikkelen van gerotranscendentie een specifiek ontwikkelingsproces is dat hoort bij de tweede levenshelft/ de oudere leeftijdsfase. In deze scriptie wordt betoogd dat dit specifieke ontwikkelingsproces een levensbeschouwelijk karakter heeft (vgl. hoofdstuk 2). Uit verschillende onderzoeken (Ahmadi 1998, 2000; Ahmadi Lewin 2001; Ahmadi & Thomas 2000; Tornstam 1994, 1997a; Braam et al. 2006, 1998; Bruyneel, Marcoen & Soenens 2005) blijkt echter, dat het ontwikkelen van gerotranscendentie behalve van leeftijd ook af kan hangen van culturele of levensbeschouwelijke achtergrond, gender, opleidingsniveau en sociaal milieu. Dat maakt de veronderstelde relatie met 'ouder worden' als levensproces uiteraard ook zwakker.

Ten tweede is de verbinding die in een aantal studies (Ahmadi 1998, 2000; Ahmadi Lewin 2001, Ahmadi & Thomas 2000; Braam et al. 2006; Raes & Marcoen 2001; Bruyneel, Marcoen & Soenens 2005) gelegd wordt met de levensbeschouwelijke achtergrond van respondenten – een aspect waaraan Tornstam zelf verrassend weinig aandacht besteedt als we in aanmerking nemen dat hij zijn theorie zelf ergens een 'theorie van religieuze ontwikkeling' noemt – in het kader van de vraagstelling van deze scriptie interessant.

De levensvragen en het levensperspectief die bij het ouder worden, en in de confrontatie met de naderende eindigheid van het leven, worden opgeroepen, kunnen zowel vanuit het perspectief van (traditionele, religieuze?) transcendentie, als vanuit het perspectief van (seculiere?) immanentie worden gedacht. Tegelijkertijd lijkt het erop, dat enerzijds de traditionele religieuze stromingen tekort schieten in het leveren van bevredigende concepten om 'ouder worden' als onvermijdelijk levensproces te denken, en anderzijds dat louter seculiere, immanente benaderingen dimensies van dit levensproces veronachtzamen die voor de betreffende ouderen wel essentieel zijn.

Een mogelijke verdienste van Tornstam's theorie zou dan kunnen zijn, dat hij een poging doet, een niet-institutioneel of traditioneel religieus concept te bieden om het eigene van het proces van ouder worden te doordenken, dat desalniettemin een idee van transcendentie integreert. De constatering uit bovengenoemde onderzoeken, dat juist ouderen die een institutioneel tamelijk *ongebonden* variant van levensbeschouwing of spiritualiteit hebben zich herkennen in de gerotranscendentietheorie is in dat opzicht betekenisvol. Ik kom op dit punt in latere hoofdstukken nog terug.

Ten derde valt in de categorie 'handelings- en praktijkgericht onderzoek' op, dat gerotranscendentie niet alleen voor ouderen zélf een ander metaperspectief op het leven kan betekenen, maar dat de gerotranscendentietheorie ook voor professionals in de ouderenzorg een ander perspectief kan bieden, mogelijk zelfs in kritiek op gangbare benaderingen. Vanuit het perspectief van (humanistisch) geestelijke verzorging lijkt me dit potentieel interessant, zeker vanuit het humaniseringsperspectief dat in de ontwikkeling van het vakgebied gaandeweg een grotere plaats heeft gekregen. Omdat dit raakt aan de bruikbaarheid van de gerotranscendentietheorie in de context van (humanistische) geestelijke verzorging, kom ik ook hierop zeker in hoofdstuk 3 nog terug.

Kritiek bij de besproken onderzoeken

Tot slot van deze paragraaf lijkt het me belangrijk nog een aantal mogelijke kritiepunten bij de besproken onderzoeken te benoemen. Voor een goede interpretatie van de onderzoeksresultaten is het immers van

belang, deze in de overweging mee te nemen. Aandachtspunt bij de opzet van Tornstam's eigen kwalitatief onderzoek (Tornstam 1997a, 1999a, 2005) is het feit dat zijn respondenten mensen waren die zichzelf aangemeld hadden omdat ze iets herkenden in de tentatieve beschrijving van de theorie die Tornstam tijdens een lezing uiteenzette. Dat impliceert dat deze respondenten bij voorbaat al beïnvloed kunnen zijn geweest door de beschrijving van de gerotranscendente verschijnselen. Het 'herkennen' van zichzelf in de beschrijving van het gerotranscendentieconcept roept een aantal methodologische vragen op, waaraan Hyse en Tornstam recentelijk ook aandacht besteed hebben (Hyse & Tornstam 2009).

Een kwalitatief onderzoek heeft niet de pretentie te kunnen generaliseren naar een grotere onderzoekspopulatie. Toch zal de kracht van een via kwalitatief onderzoek ontwikkeld concept toenemen wanneer in het onderzoek bewust op zoek is gegaan naar 'afwijkende gevallen' om zo het begrip en de rijkdom van het concept te vergroten (vgl. Maso & Smaling 1998, 37-39). Dat lijkt in Tornstam's kwalitatieve onderzoek niet gebeurd te zijn, want er zijn alleen mensen geïnterviewd die vooraf al hadden aangegeven zich te herkennen in de schets van gerotranscendentie. Dat bij deze mensen aspecten van gerotranscendentie konden worden aangetroffen, is dus niet zo verwonderlijk. Tornstam pretendeert echter dat gerotranscendentie een natuurlijke neiging is die zich voordoet bij het ouder worden, en het zou daarom interessant zijn geweest om juist ook mensen te interviewen die op het eerste gezicht geen grote affiniteit lijken te hebben met het begrip. Dit in combinatie met het feit dat zijn interviewvragen zoals geciteerd in zijn publicaties over dit kwalitatieve onderzoek een behoorlijk sturende indruk maken geeft mij reden tot enige twijfels bij de validiteit van dit onderzoek. In de woorden van Robert Kastenbaum, wiens kritiek op de gerotranscendentietheorie ik in dit opzicht onderschrijf:

'I [...] wonder if researchers have not been trying a little too hard to extract gerotranscendence from change-oriented interviews with select populations' (Kastenbaum 1999, 210).

Tornstam probeert verder aannemelijk te maken, dat de oudere levensfasen gepaard gaan met een kwalitatief nieuwe visie en houding ten aanzien van het zelf en de wereld, die fundamenteel anders is dan de levenshouding en levensvisie die mensen tot de middelbare leeftijd kenmerkt. Dit zou een ontwikkelingsproces zijn, dat specifiek kenmerkend is voor de oudere levensfasen. Baltes geeft echter al aan, dat dergelijke claims erg moeilijk empirisch te onderbouwen zijn:

'It is one thing to argue in principle that new developmental acquisitions can emerge at later points in life with relatively little connection to earlier processes and quite another to demonstrate empirically the existence of such innovative, developmentally late phenomena' (Baltes 1987, 614)

Dit blijkt ook wel wanneer we de empirische studies van Tornstam en anderen in dit opzicht evalueren. In de diverse kwantitatieve studies die besproken zijn, hebben Tornstam en anderen wel geprobeerd om het voorkomen van (dimensies van) gerotranscendentie in een grotere onderzoekspopulatie te kunnen vaststellen. De resultaten daarvan zijn echter nog verre van eenduidig en overtuigend. Uit dergelijke studies kan slechts worden afgeleid welke aspecten wel en niet voorkomen, eventueel in combinatie met andere aspecten. Hieruit kan nog geen conclusie worden getrokken over een oorzakelijk verband tussen dergelijke aspecten. Bovendien leiden zulke studies niet tot meer diepte-inzicht in de mogelijke individuele variaties in de inhoud van het gerotranscendente gedrag.

Dergelijke informatie zou met meer kwalitatieve diepte-interviews waarbij actief naar differentiatie wordt gezocht wel kunnen worden verkregen. De uitkomsten daarvan zouden vervolgens weer aanleiding kunnen zijn voor kwantitatieve studies waarmee de generaliseerbaarheidsvraag zou kunnen worden beantwoord. Sadler et al. pleiten in lijn hiermee voor meer 'mixed methods' studies met de gerotranscendentietheorie. De uitsluitend kwantitatieve studies die gedaan zijn doen wellicht onvoldoende recht aan de multidimensionaliteit en de complexiteit van het gerotranscendentieconcept, waardoor de interne consistentie van de verschillende subschalen waarmee het concept gemeten wordt ook niet al te

hoog is. Met 'mixed methods' onderzoeksdesigns zou meer diepgaand inzicht in het concept verkregen kunnen worden (Sadler et al. 2006, 154).

Bij de interpretatie van de uitkomsten van de bovengenoemde kwantitatieve studies moet ten slotte in het oog worden gehouden, dat het enigszins problematisch is om de uitkomsten van de verschillende kwantitatieve studies met elkaar te vergelijken omdat deze niet van dezelfde meetinstrumenten gebruik hebben gemaakt terwijl ze wel over hetzelfde verschijnsel (gerotranscendentie) gaan (Tornstam 2005, 102). Bovendien worden vooral in Tornstam's eigen kwantitatieve studies mijns inziens op basis van vrij bescheiden correlaties tussen verschillende variabelen vrij stevige conclusies getrokken *ten gunste* van de gerotranscendentietheorie, terwijl eveneens voorkomende correlaties die (aspecten van) de theorie in twijfel zouden kunnen trekken worden gerelativeerd of op creatieve wijze verklaard om toch nog de theorie in stand te houden. In de kritiek op de gerotranscendentietheorie is Tornstam op dit punt ook wel aangevallen (vgl. Jönson & Magnusson 2001, zie ook paragraaf 1.6). Ook tegenstrijdige onderzoeksresultaten worden eerder gerelativeerd dan dat ze tot fundamentele aanpassing van de theorie leiden.

§ 1.6 Kritiek/ kanttekeningen bij de gerotranscendentietheorie

De gerotranscendentietheorie is een interessante en stoutmoedige poging om te komen tot een nieuw perspectief in de wijze waarop de gerontologie naar ouder worden kijkt. Het is ook een vruchtbare theorie, wanneer we de empirische studies in aanmerking nemen die in de afgelopen jaren met behulp van (dimensies uit) deze theorie gedaan zijn. Tornstam baseert zich op zeer diverse bronnen, en de uitwerking van (de implicaties van) de theorie laat in veel opzichten nog te wensen over. Het hoeft dan ook geen verbazing te wekken dat de theorie ook kritiek te verduren heeft gekregen. In deze paragraaf zal ik een aantal kritiekpunten uit de literatuur bespreken.

Jönson en Magnusson bieden een kritische, maar niet in alle opzichten even subtiele bespreking van de theorie van Tornstam (Jönson & Magnusson 2001). Ze meten Tornstam's inspiratie vanuit de Oosterse Zen-boeddhistische traditie bij het ontwikkelen van het concept van gerotranscendentie breed uit, en stellen dat dit de (verborgen) ontologie van de gerotranscendentietheorie sterk beïnvloed heeft. Volgens de auteurs gebruikt Tornstam de Oosterse traditie als een spiegel waarin de tekortkomingen van de Westerse maatschappij worden weergegeven. De gerotranscendentietheorie zou dan op dezelfde wijze de tekortkomingen van de traditionele gerontologische theorievorming weerspiegelen. Het zoeken naar inzichten uit Oosterse tradities die in het Westen verloren zijn gegaan kenschetsen de auteurs als 'romantisch oriëntalisme'. Bovendien vinden de auteurs dat Tornstam, door op deze wijze 'het' Westen tegenover 'het' Oosten te plaatsen, zich schuldig maakt aan essentialisme en nodeloos onderscheid maakt tussen 'wij' en 'zij' (Jönson & Magnusson 2001, 320, 324-325).

Hoewel Tornstam inderdaad meerdere malen de Oosterse tradities als voorbeeld neemt (o.a. Tornstam 1989, 58-59; Tornstam 2005, 37-39), en hij inderdaad de gerontologische theorie een spiegel voor lijkt te willen houden, gaat het verwijt van romantisch oriëntalisme en essentialisme naar mijn idee te ver. Uit Tornstam's werk blijkt nergens dat hij de Oosterse traditie meer of hogere wijsheid toedicht dan de Westerse, hij wil met dit voorbeeld mijns inziens vooral een eenzijdigheid corrigeren en openingen bieden voor nieuwe denkkaders naast de bestaande. De aansluiting tussen de New Age beweging en de gerotranscendentietheorie die Jönson en Magnusson op basis hiervan willen suggereren vind ik dan ook wat vergezocht (Jönson & Magnusson 2001, 325).

Op een ander punt snijdt de kritiek van beide auteurs mijns inziens meer hout. Zij stellen:

‘It [=gerotranscendentietheorie, HL] is a highly individualist view emphasizing an internal individual process of aging where the social environment is perceived as a potential force of obstruction to a “natural” process of aging’ (Jönson & Magnusson 2001, 320)

Het is inderdaad opvallend dat de bredere sociale en maatschappelijke context waarbinnen het ouder wordende individu zich bevindt, door Tornstam in de meeste gevallen alleen genoemd wordt als mogelijke *belemmering* voor het ontwikkelen van gerotranscendentie, dat als natuurlijk proces wordt gezien. De vraag wat onder een ‘natuurlijk’ proces verstaan moet worden wordt door Tornstam verder niet uitgewerkt. Evenmin besteedt hij veel aandacht aan de onvermijdelijke wisselwerking tussen de mens en de samenleving/context waarin hij leeft en de invloed die deze zou kunnen hebben op het al dan niet ontwikkelen van gerotranscendentie. De levensloop – en dus ook het ouder worden – is immers, hoezeer deze ook het resultaat lijkt van individuele keuzes en persoonlijke gebeurtenissen, hoe dan ook diepgaand sociaal ‘geprogrammeerd’ (vgl. Baars 1991, 219).

Tornstam beoefent op sommige plaatsen in zijn werk een soort maatschappijkritiek, door erop te wijzen dat bepaalde maatschappelijke waarden en gedragspatronen het ontwikkelen van gerotranscendentie bij het individu in de weg staan. Maar het individu dat zich in gerotranscendente richting ontwikkelt, is zelf verweven (geweest) met die maatschappelijke waarden en heeft deze in zijn of haar eigen leven ook gehuldigd en geïnternaliseerd. Sommige individuen verlaten kennelijk deze waarden bij het ouder worden, en ontwikkelen een nieuw perspectief op hun leven dat een fundamenteel ander waardenpatroon en wereldbeeld impliceert. Tornstam benoemt die ontwikkeling in termen van gerotranscendentie. Maar waarom sommige individuen zich wel, en andere niet in die richting ontwikkelen, en welke rol de sociale en maatschappelijke omgeving daarin speelt, daaraan besteedt Tornstam weinig aandacht.

De suggestie wordt gewekt dat gerotranscendente individuen zich op de één of andere manier (hoe wordt niet duidelijk) hebben weten te onttrekken aan verderfelijke maatschappelijke invloeden die het ontwikkelen van gerotranscendentie in de weg staan. Maar ook de gerotranscendente individuen verhouden zich tot dezelfde maatschappij en staan er niet los van; zij worden evengoed door maatschappelijke factoren beïnvloed. De invloeden vanuit de maatschappij kunnen dus niet alleen maar corrumperend zijn.

Het zou boeiend zijn om te onderzoeken wat die verhouding zo anders maakt dat zij wel gerotranscendentie ontwikkelen en andere ouderen niet. Dat kan mijns inziens niet alleen worden teruggevoerd op een corrumperende maatschappij die een zuivere natuurlijke impuls blokkeert. Die zogenaamd ‘natuurlijke’ impuls wordt van meet af aan ook al beïnvloed door maatschappelijke processen. Jan Baars biedt een zeer verhelderend betoog over de mate waarin ‘ouder worden’ zelf een sociaal geconstitueerd proces is, dat zich voor een belangrijk deel aan de invloed en controle van het individu onttrekt. Kritisch-gerontologische benaderingen zouden in zijn optiek ook aandacht moeten besteden aan de wijze waarop de gerontologie zelf bijdraagt aan deze sociale constitutie van de levensloop en het ouder worden (Baars 1991). Deze opmerking roept Tornstam’s kritiek op het in stand houden van ‘mythes’ door de gerontologie in herinnering, maar Tornstam lijkt, in tegenstelling tot Baars, onvoldoende de consequentie van die kritiek op zijn *eigen* wetenschappelijk-gerontologische activiteiten te doorzien.

Ik zie nog een ander probleem met Tornstam’s nadruk op de sociale en maatschappelijke omgeving als belemmerende invloed. Het komt herhaaldelijk voor, dat Tornstam het uitblijven van gerotranscendentie bij respondenten in zijn studies lijkt te verklaren vanuit de veronderstelling dat de maatschappelijk aangehangen waardepatronen het ontwikkelen van gerotranscendentie in de weg staan. Hiermee houdt hij zijn eigen veronderstelling dat gerotranscendentie een *natuurlijke* menselijke potentie is die in aanleg bij iedereen aanwezig is een beetje uit de wind. Het *niet* of slechts in beperkte mate voorkomen van gerotranscendente verschijnselen bij een vrij substantieel deel van de onderzoekspopulatie zou immers net

zo goed tegen de natuurlijkheidshypothese kunnen pleiten. Hier zou het verwijt van essentialisme wel van toepassing kunnen zijn (Jönson & Magnusson 2001, 328). In plaats daarvan gebruikt Tornstam in zijn studies het argument van de belemmerende patronen ('obstruction hypothesis') om te rechtvaardigen dat zelfs een bescheiden correlatie wordt geïnterpreteerd als bewijs voor de gerotranscendentietheorie (Jönson & Magnusson 2001, 322). Hier lijkt Tornstam hetzelfde te doen wat hij zelf aan andere gerontologen verwijt: vasthouden aan een hypothese waaraan je gehecht bent tegen empirisch bewijs van het tegendeel in.

Jönson en Magnusson stellen zich de vraag waarom, gezien de empirisch zwakke onderbouwing en de (veronderstelde) link met New Age gedachtegoed, de gerotranscendentietheorie dan toch impact heeft kunnen krijgen in de gerontologie en in de ouderenzorg. Zij verklaren dit door het feit dat de gerotranscendentietheorie voorziet in de behoefte aan 're-enchantment of aging'. In de moderne samenleving hebben zich, zoals Max Weber al opmerkte, processen van rationalisering, verwetenschappelijking, instrumentalisering, kortom van onttovering voorgedaan. Dit is ten koste gegaan van de aandacht voor existentiële en spirituele kwesties. Ook de gerontologie is volgens Jönson en Magnusson niet aan deze ontwikkeling ontsnapt, en de aantrekkingskracht van de gerotranscendentietheorie zou er dan in liggen dat deze de 'betovering' en de aandacht voor existentiële vragen en spirituele processen terugbrengt, waardoor men er graag in *wil* geloven. Om de auteurs zelf te citeren:

'In this sense gerotranscendence theory is a solution to one of the fundamental issues of modern aging: the identification of a positive old age that does not deny decay and dependence' (Jönson & Magnusson 2001, 326-327).

Tornstam zelf ontkent dat hij met zijn gerotranscendentietheorie een poging tot 'her-betovering' van het ouder worden heeft willen uitvoeren, en stelt dat Jönson en Magnusson zijn theorie verkeerd geïnterpreteerd hebben (Tornstam 2005, 193). Toch moeten we de mogelijkheid niet uitsluiten dat de verklaring voor de aantrekkingskracht van de theorie die Jönson en Magnusson geven minstens ten dele juist is. Zo besluit Robert Kastenbaum zijn korte kritische evaluatie van de theorie als volgt:

'Why am I being so hard on gerotranscendence? Probably because it is *an attractive idea that I would like to accept*. [...] I hope to see gerotranscendence come of age, but I do think we have a way to go' (Kastenbaum 1999, 210, cursivering HL).

Kastenbaum roert hier bovendien een punt aan dat mij ook is opgevallen als potentieel problematisch aan de theorie: de soms geringe diepgang in de uitwerking van het gerotranscendentieconcept. Dit laat de lezer met vragen achter als:

- Wat is de implicatie van het transcendentiebegrif dat Tornstam gebruikt?
- Wat is de relatie tot het transcendentiebegrif zoals dat in gevestigde levensbeschouwelijke tradities naar voren komt?
- Wat wordt bedoeld met een eindstadium van volwassenheid (maturity) en wijsheid? Hoe kunnen die gemeten worden? Wat is de inhoudelijke invulling van die begrippen?
- Wat wordt precies bedoeld met de overgang naar een kosmisch in plaats van een materialistisch begrip van de werkelijkheid?
- Wat is de invloed van persoonlijke levenskeuzes van het individu op het al dan niet ontwikkelen van gerotranscendentie? Welke invloed hebben sociale en maatschappelijke factoren?
- Wanneer de ontwikkeling van gerotranscendentie niet (uitsluitend) door leeftijd wordt bepaald, maar ook door culturele, levensbeschouwelijke, gender en andere factoren, hoe hangen deze dan met elkaar samen en hoe beïnvloeden ze elkaar?

- Wat is de rol van de lichamelijke existentie van de ouder wordende mens in het ontwikkelingsproces richting gerotranscendentie?
- Hoe hangt gerotranscendentie samen met begrippen als zingeving, levensbeschouwing of spiritualiteit?

Deze en andere vragen kunnen in deze scriptie wel gesteld, maar niet beantwoord worden. Het is echter belangrijk om in de bespreking van de kritiek op de gerotranscendentietheorie aan te duiden hoeveel vragen deze nog open laat.

Terecht stelt Kastenbaum dat de theorie in bepaalde opzichten nog volwassen moet worden. Dit gebrek aan diepgang en uitwerking in sommige opzichten kan mijns inziens ook mede veroorzaakt zijn door de loop die het onderzoek op basis van de gerotranscendentietheorie heeft genomen. De nadruk ligt daarin op kwantitatief empirische studies die het voorkomen van de dimensies van gerotranscendentie meten en de validiteit van subschalen daarbinnen bepalen.

Het risico van dat soort onderzoek is mijns inziens, dat waar de resultaten de statistische significantiedrempel niet halen, meteen de hele dimensie nauwelijks meer relevant wordt geacht voor het onderzoek. Dit gebeurt bijvoorbeeld met de sociale en persoonlijke relaties-dimensie in verschillende empirische studies. Het blijkt namelijk dat (subschalen van) de kosmische dimensie het meest significante resultaat tonen, waardoor vooral daarop voortgeborduurd wordt in nieuwe onderzoeken. De overige dimensies komen in die studies nauwelijks meer aan bod, behalve wanneer gemeld wordt dat het resultaat op deze schalen niet statistisch significant is. Hiermee wordt voorbijgegaan aan het feit, dat de verschillende dimensies in het gerotranscendentieconcept mogelijk nauw met elkaar samenhangen, waardoor het de vraag is of ze zinvol geïsoleerd kunnen worden.

Het is mijns inziens jammer, dat er tot nu toe niet meer onderzoekstijd is gestoken in een kwalitatieve verdieping van de verschillende dimensies en hun samenhang, uitzonderingen daargelaten zoals het werk van Ahmadi (o.a. 1998, 2000). Het lijkt me niet ondenkbaar, dat bij een nadere uitwerking van het gerotranscendentieconcept een verfijning aangebracht kan worden binnen de dimensies die deze misschien ook weer geschikter kan maken om kwantitatief onderzocht te worden (vgl. ook Dalby 2006). Enerzijds is deze ontwikkeling in het empirische onderzoek verdedigbaar en te begrijpen, omdat het voor de overtuigingskracht van de gerotranscendentietheorie uiteraard van groot belang is te onderzoeken in hoeverre de verschijnselen zich in verschillende populaties ouderen inderdaad voordoen. Anderzijds wordt hiermee lijkt me deels een knieval gemaakt voor het positivistische paradigma waarvoor Tornstam's theorie juist een alternatief wil bieden: wanneer iets niet statistisch significant is, verdwijnt de interesse ervoor (vgl. ook Hauge 1998, 17).

Bovendien is de gerichtheid op snelle empirische resultaten mogelijk deel van een bredere ontwikkeling in de gerontologische theorievorming die grote nadruk legt op toepasbare kennis ten koste van theoretische verdieping. Biggs, Lowenstein en Hendricks wijzen erop dat de gerontologie zich vooral geprofileerd heeft als een 'probleemgeoriënteerde' en 'probleemoplossende' discipline. Er ligt dus een grote nadruk op toepasbare kennis. Dit is volgens de auteurs zowel de grote potentie als de grote valkuil van de gerontologie als het gaat om theorievorming. Om met de auteurs te spreken:

"The potential lies in the fact that in the study of aging one is never far away from real life issues. Theorizing requires examination of the way that certain aspects of aging come to be seen as problems while others do not. It requires dialogue between ideas and experience and between levels of conceptualization. It suggests that theoretical formulations should affect both professional practice and everyday aging. The downside is that applied approaches require ideas that are relatively quick and easy to comprehend, often at the expense of an understanding of complexity. They are subject to political and popular fashion and forms of short-termism that

argue against debates that appear at first to have no obvious practical outcome. This is another way of saying that an applied gerontology pushes for models, rather than theories.' (Biggs, Lowenstein & Hendricks 2003, 5)

Het lijkt erop dat ook Tornstam, hoewel hij wil ontsnappen aan de tekortkomingen van de gerontologische theorievorming tot dan toe, enigszins in deze valkuil trapt. De vraag is of zijn gerotranscendentiemodel, en zeker de wijze waarop het in empirisch onderzoek is uitgewerkt, daadwerkelijk kan bijdragen aan het begrijpen van de complexe thematiek die Tornstam wil onderzoeken. Uiteraard is het van belang daarbij te bedenken dat complexiteit, om te kunnen worden onderzocht, altijd gereduceerd en daarmee hanteerbaar gemaakt dient te worden; niettemin blijft het belangrijk om zo goed mogelijk te trachten recht te doen aan de verschillende dimensies van het onderwerp van studie, en eenzijdigheid te vermijden.

Een interessante en genuanceerde bespreking van de gerotranscendentietheorie vanuit een postmodern perspectief levert Kirsten Thorsen (1998). Zij doet zeker haar best bovengenoemde eenzijdigheid te vermijden, maar slaat daarin wellicht weer door naar de andere kant. Thorsen benadrukt continu de diversiteit van het onderzochte thema, zonder veel aandacht voor het feit dat die diversiteit niet grenzeloos kan worden gedacht, wil de analyse tot begrip bijdragen.

Thorsen gaat in op paradoxen die samenhangen met en deels voortkomen uit de theorie. Inzicht in die paradoxen kan ook ons inzicht in de sterke en zwakke kanten van het gerotranscendentieconcept verdiepen. Evenals Jönson en Magnusson kent ook Thorsen de theorie van Tornstam essentialistische trekjes toe: net als de disengagement-theorie gaat hij immers uit van het bestaan van een universele biologisch gefundeerde neiging die in beginsel los staat van culturele invloeden: de neiging tot het ontwikkelen van gerotranscendentie in dit geval (Thorsen 1998, 166). Tegelijkertijd erkent Tornstam ook dat het voorkomen van gerotranscendentie wel degelijk cultureel gemodificeerd wordt.

Thorsen ziet hier de eerste paradox optreden, omdat Tornstam's claim van een universele neiging (het ontwikkelen van gerotranscendentie) op gespannen voet lijkt te staan met zijn nadruk op het relatieve, historische en cultureel bepaalde karakter van onze kennis over ouder worden (vgl. Tornstam 1992). Wat 'natuurlijk' of 'normaal' is, wordt volgens die laatste opvatting immers net zo goed bepaald door historische en culturele factoren. Dit beïnvloedt hoe dan ook Tornstam's ambitie om met een nieuw meta-theoretisch perspectief te komen (Thorsen 1998, 166-167). Thorsen vat deze paradox van de gerotranscendentietheorie zelf als volgt samen:

"Through his theory of gerotranscendence Tornstam wishes to be both anti-positivistic [...] and essentialistic, universal and relativistic, phenomenological and genetic/biological, individualizing and collectivistic. But is this possible? Can these perspectives be united? What reasoning justifies a metatheoretical position?" (Thorsen 1998, 167)

Ook Dalby benadrukt overigens in zijn review van een aantal empirische studies naar o.a. de gerotranscendentietheorie dat er geen overtuigend bewijs is voor de universaliteitspretentie die Tornstam met zijn theorie heeft (Dalby 2006, 11).

Een andere paradox hangt samen met de door Tornstam veronderstelde overgang van een materialistische naar een meer kosmische en transcendente gerichtheid bij het ontwikkelen van gerotranscendentie. Thorsen wijst erop dat 'materialisme' veel verschillende verschijningsvormen kan hebben, en dat het zeer goed mogelijk is dat bepaalde van die vormen van materialisme heel goed samengaan met een meer spirituele of kosmische visie op de wereld (Thorsen 1998, 168). De tegenstelling in levensperspectieven die Tornstam aanbrengt zou dan geen tegenstelling zijn, maar op een ingewikkelde manier met elkaar verweven. Daar zou ik aan toe willen voegen dat ik me afvraag of een zekere mate van materieel comfort

ook geen *voorwaarde* is om tot de ontwikkeling van gerotranscendentie te kunnen komen. Wanneer dat zo is, differentieert dat ook de manier waarop maatschappelijke factoren al dan niet het ontstaan van gerotranscendentie faciliteren of tegenwerken; die is dan immers mede afhankelijk van factoren als welvaart.

Een volgende paradox waar Thorsen op wijst, is de verhouding van de gerotranscendentietheorie tot het stadiadenken dat andere ontwikkelingstheorieën kenmerkt (bv. Erikson, Kohlberg, Fowler). Enerzijds neemt Tornstam afstand van het stadiadenken, doordat hij gerotranscendentie beschouwt als een radicale breuk met denkkaders van het verleden, er wordt een nieuw metaperspectief ingenomen. Anderzijds stelt hij, dat de ontwikkeling van gerotranscendentie een geleidelijk proces is. Dat roept een theoretisch ingewikkelde vraag op, zoals Thorsen opmerkt:

‘Is it possible to conceive of a *gradual* development to a completely different mode of cognition? Will not gradualness in itself cause the state to be a somewhat changed version of the earlier state, and not appear as radically different?’ (Thorsen 1998, 169)

Thorsen gaat ook in op de conceptie van ‘ego’ en ‘zelf’ die Tornstam hanteert. Volgens de theorie is er sprake van een overgang van een begrensde, geconcentreerde, op het zelf gericht ego naar een meer open en dynamisch zelf waarvan de grenzen vervagen. Deze laatste conceptie van het zelf vertoont volgens Thorsen overeenkomsten met percepties van het zelf zoals die door postmoderne denkers zijn geformuleerd (o.a. Gergen 1991, Giddens 1991).

Het is overigens opvallend dat de openheid die Tornstam beschrijft vooral openheid richting de kosmos of andere visies op de werkelijkheid lijkt te zijn, en niet zozeer richting andere mensen, gezien het feit dat hij daar juist een grotere selectiviteit ziet optreden. Tornstam ziet deze overgang naar een ander zelf echter als een louter door het ouder worden veroorzaakt fenomeen, terwijl Thorsen suggereert dat het mogelijk ook een cohort-fenomeen zou kunnen zijn of in bredere zin zou kunnen samenhangen met ontwikkelingen in de postmoderne maatschappij (Thorsen 1998, 170).

Een volgende paradox die Thorsen in de gerotranscendentietheorie ziet optreden heeft betrekking op lichamelijke en gender. Volgens Tornstam treedt bij het ouder worden een ontwikkeling richting ‘body transcendence’ op. Thorsen signaleert dat in de sociale gerontologie de lichamelijke aspecten van het ouder worden vaak onzichtbaar worden gemaakt door een exclusieve nadruk op sociale en psychologische aspecten. Het benaderen van ouder worden zonder naar lichamelijke aspecten te kijken maakt het ook eenvoudig om genderaspecten te veronachtzamen. Vanuit het postmoderne denken wordt het echter juist van groot belang geacht om aandacht te besteden aan de manier waarop mensen gesitueerd zijn, en daar horen lichamelijke en gender ook bij. De gerontologie heeft dan ook volgens Thorsen behoefte aan theorievorming die het ouder wordende lichaam incorporeert in plaats van uitsluit (Thorsen 1998, 171-172).

De ‘body-transcendence’ die Tornstam formuleert lijkt de lichamelijke werkelijkheid van ouderen eerder te willen uitsluiten dan incorporeren. Ook dit is paradoxaal te noemen, zeker gezien het feit dat Tornstam zoekt naar een paradigma dat de ervaringen van de ouder wordende mens in hun complexiteit recht kan doen. Mogelijk wordt dit veroorzaakt door zijn verlangen de nadruk te leggen op de positieve aspecten van het ouder worden, en is hij daarmee zelf indirect ook slachtoffer van de identificatie van ouder worden met achteruitgang en aftakeling die hij het misery-perspectief verwijft.

Een laatste punt dat Thorsen naar voren brengt, is de normativiteit van Tornstam’s theorie. Zij stelt dat er in de loop der jaren in de gerontologie veel verschillende visies naar voren zijn gekomen op wat ‘goed’ of ‘succesvol’ ouder worden is. Deze dienen mede te worden beoordeeld in de context waarin ze ontstaan zijn. Vanuit haar postmoderne perspectief benadrukt Thorsen dat er meerdere manieren van ‘goed’ ouder

worden naast elkaar kunnen bestaan, er is sprake van een complexiteit en diversiteit van perspectieven. Tornstam wil met zijn theorie een nieuw metaperspectief bieden, maar dreigt volgens Thorsen alleen een nieuw perspectief *in de plaats van* de andere normatieve idealen van goed ouder worden te zetten (Thorsen 1998, 172). Dit kritiekpunt acht ik overigens niet geheel terecht omdat Tornstam wel degelijk expliciet aangeeft dat gerotranscendentie bedoeld is als perspectief *naast* andere die evengoed hun waarde kunnen hebben (Tornstam 2005, 5)

Hauge (1998) analyseert de gerotranscendentietheorie van Tornstam vanuit het perspectief van de bruikbaarheid ervan voor de verpleegwetenschappen. Haar analyse van Tornstam's concept lijkt echter hier en daar zijn ideeën wat uit zijn verband te rukken. Om die reden wil ik hier niet uitgebreid op haar analyse ingaan. Hauge acht de theorie in zoverre nuttig voor de verpleegkundige praktijk dat deze aanleiding kan geven tot een andere interpretatie en uitleg van terugtrekkingsgedrag van ouderen. Dit is in overeenstemming met de bevindingen van Wadensten en Carlson, die merkten dat verpleegkundigen soms intuïtief moeite hadden met het activeren van oudere mensen maar geen interpretatiekader hadden om hun teruggetrokken gedrag als anders dan pathologisch te duiden. De gerotranscendentietheorie biedt die mogelijkheid wel (Hauge 1998, 18-19).

Braam (2006) tenslotte legt sterk de nadruk op het feit dat gerotranscendentietheorie empirisch gezien niet sterk met leeftijd verbonden lijkt en slechts zwak ondersteund wordt. Hij besluit zijn artikel met de volgende tekst:

'Empirische studies spreken duidelijke taal: zover de gerotranscendente verschijnselen worden herkend, zijn ze niet bijzonder leeftijdspecifiek. De gerotranscendentietheorie zou wel eens het lot beschoren kunnen zijn van een theorie met een appèl- of contrastfunctie: in haar totaliteit is de theorie aanvechtbaar, maar haar losse componenten kunnen verdienstelijk zijn bij grensverleggend denken over veroudering' (Braam 2006, 25)

Met dat laatste ben ik het vooralsnog wel eens. Maar daarbij moet wel opgemerkt worden, dat Braam in zijn beoordeling van de theorie louter uitgaat van de uitkomsten van empirisch kwantitatieve studies die in hun opzet en uitvoering geheel binnen het gangbare positivistische wetenschapsparadigma lijken te vallen. Dit is misschien niet geheel terecht, gezien het feit dat Tornstam zelf juist pogingen doet om met zijn gerotranscendentietheorie een nieuw paradigma in het leven te roepen. De merites van zijn theorie in haar totaliteit zouden dan ook mijns inziens niet uitsluitend vanuit het gangbare positivistische, maar ook vanuit het door de auteur zelf gepropageerde fenomenologische paradigma moeten worden beoordeeld. De vraag of Tornstam geheel *slaagt* in zijn opzet om tot een paradigmawisseling te komen (zie betreffende paragraaf, 1.3) staat daar verder los van.

Hoofdstuk 2 Gerotranscendentie en levensbeschouwelijke ontwikkeling

§ 2.1 Gerotranscendentie als theorie van levensbeschouwelijke ontwikkeling? Een kwestie van definities

Het uitgangspunt van deze scriptie is om de gerotranscendentietheorie te benaderen als een gerontologische theorie die de levensbeschouwelijke ontwikkeling bij ouderen centraal stelt. In dit hoofdstuk zal het element van levensbeschouwelijke ontwikkeling nader onderzocht worden. Deze invalshoek op het werk van Tornstam is niet de enig mogelijke, de theorie kan bijvoorbeeld ook worden opgevat als een theorie van algemene (identiteits- of psycho-sociale) ontwikkeling bij ouderen. Maar het benaderen van de theorie als levensbeschouwelijke ontwikkelingstheorie heeft wel een basis in Tornstam's eigen denken, hij geeft namelijk in één van zijn artikelen aan dat:

'Depending on the definition of "religion", the theory of gero-transcendence may or may not be regarded as a theory of religious development' (Tornstam 1994, 203)

Tornstam zelf verstrekt een dergelijke definitie echter niet. Wel suggereert hij, dat het voorkomen van gerotranscendentie minder te maken heeft met het (al dan niet) aangesloten zijn bij een bepaalde (geinstitutionaliseerde) religie dan met het hebben van een bepaalde levensovertuiging en levenshouding.

Hoewel de term 'levensbeschouwelijk' geen gangbare Engelse vertaling kent (het woordenboek spreekt over 'philosophical'; 'levensbeschouwing' als zelfstandig naamwoord wordt vertaald met 'world view'), spreekt het daarmee nog niet vanzelf om '*religious development*' zomaar gelijk te stellen aan *levensbeschouwelijke* ontwikkeling, de term die in deze scriptie gebruikt wordt. De interpretatie van Tornstam's theorie in deze termen hangt, behalve van de gekozen definitie van 'religie', ook sterk af van de gekozen definitie van 'levensbeschouwing'.

Met de vraagstelling voor dit onderzoek in het algemeen en dit hoofdstuk in het bijzonder begeven we ons op een terrein dat wordt gekenmerkt en afgebakend door een conglomeraat van begrippen, die in bepaalde opzichten met elkaar te maken hebben en in andere opzichten ook weer heel verschillend zijn. Ik doel op begrippen als: levensbeschouwing, religie, geloof, godsdienst, zingeving, spiritualiteit etc. Het is ondoenlijk om binnen het bestek van deze scriptie aandacht te besteden aan alle terminologische en definitiekwesties die deze verzameling begrippen oproept. Toch is het wel van belang enige korte hoofdlijnen te schetsen, omdat we anders Tornstam's theorie als veronderstelde theorie van levensbeschouwelijke ontwikkeling niet kunnen plaatsen en niet kunnen beoordelen of we de term 'theorie van levensbeschouwelijke ontwikkeling' terecht hebben toegekend. Ook kunnen we pas een oordeel vormen over de bruikbaarheid van de gerotranscendentietheorie voor het interpreteren van levensbeschouwelijke ontwikkeling bij ouderen in de context van geestelijke verzorging – de doelstelling van deze scriptie -, als we enigszins helder hebben, wat we dan onder die levensbeschouwelijke ontwikkeling verstaan.

Er is voor de relatie tussen ouder worden en religie/levensbeschouwing de laatste decennia toenemende aandacht in de literatuur. Ik heb mij, gezien het onderwerp van mijn scriptie en de afbakening daarvan, vooral gericht op die literatuur, waarin de aandacht voor ouderen en levensbeschouwing/religie gepaard gaat met een focus op ontwikkelingsprocessen. Hiermee valt de literatuur die zich richt op zaken als de frequentie van kerkbezoek en bidden (als maat voor religieuze betrokkenheid), de rol van een religieuze levensovertuiging in het omgaan met ziekte en dood, en de rol van levensbeschouwing en religie in de ouderenzorg buiten mijn aandachtsgebied.

In de verschillende publicaties die op het terrein van ouder worden en levensbeschouwelijke ontwikkeling verschenen zijn valt de diversiteit aan definities van het onderwerp van bestudering op. Er lijkt geen algemeen aanvaarde definitie te bestaan van wat onder levensbeschouwing, religie, zingeving of geloof verstaan moet worden. Auteurs bedenken hun eigen definitie, geven een definitie van een collega met hun eigen amendementen, of ontwijken het onderwerp van de terminologie zoveel mogelijk.

Definiëring van levensbeschouwing en religie

Om de definitiekwestie op een zinvolle manier aan te snijden, wil ik allereerst een aantal klassieke onderscheidingen aanhalen die door Dobbelaere (1982) helder uiteengezet zijn.

Dobbelaere brengt in zijn artikel over godsdienst, religie en zingevingssystemen en de verschillen hiertussen drie onderscheidingen aan in het soort definities.

Allereerst is daar het verschil tussen *substantiële* en *functionele* definities, waarbij een substantiële definitie het object (levensbeschouwing, zingeving, geloof, godsdienst etc.) inhoudelijk beschrijft, terwijl een functionele definitie hetzelfde object beschrijft in termen van de functie die het vervult (d.w.z. los van de inhoudelijke invulling van de levensbeschouwing).

Ten tweede onderscheidt Dobbelaere tussen *inclusieve* en *exclusieve* definities. Inclusieve definities zijn breed, in zekere zin verzamelbegrippen, en kunnen “realiteiten” omvatten die op het eerste gezicht zeer verschillend zijn, zoals communisme, nationalisme, humanisme, christendom. Exclusieve definities daarentegen zijn restrictiever en maken onderscheid tussen realiteiten die door inclusieve definities samengenomen worden. In een exclusieve definitie zouden bijvoorbeeld christendom en communisme nooit onder één noemer geplaatst worden, terwijl in een inclusieve definitie erop gewezen kan worden dat beide bijvoorbeeld voor mensen een zingevingskader kunnen vormen en in die zin onder dezelfde definitie kunnen vallen.

Een derde onderscheid dat Dobbelaere aanbrengt is dat tussen *reële* en *nominale* definities. Reële definities richten zich op de empirische realiteit en proberen de diversiteit en de eigenheid van empirische verschijningsvormen van het gedefinieerde object te adresseren. Nominale definities daarentegen zijn eerder arbitrair als het gaat om de empirische verschijningsvorm; dergelijke definities richten zich eerder op het theoretisch kader dat men aan het ontwikkelen is dan op de empirische realiteit. Er komen ook mengvormen en vaste combinaties van definities voor: zo zijn functionele definities meestal ook inclusief en nominaal, terwijl substantiële definities meestal eerder exclusief zijn (Dobbelaere 1982, 26).

Dobbelaere benadrukt het belang van de gehanteerde definitie voor het (sociologisch) onderzoek naar religie, zingevingssystemen etc. Afhankelijk van de gekozen definitie zullen onderzoeken anders ingericht worden en zullen ook de resultaten verschillend geïnterpreteerd worden. Het is dus van belang dat we ons bewust worden welk soort definitie we hanteren wanneer we het hebben over deze begrippen (Dobbelaere 1982, 28-30). Zelf spreekt hij een voorkeur uit voor:

‘een substantiële definitie, die refereert aan de religieuze realiteit zoals die in de alledaagse betekenis van godsdienst in een bepaald sociaal systeem benoemd wordt, met de bedoeling de variatie en uniekheid van deze realiteit tot uitdrukking te brengen. Een reële definitie dus, die meteen exclusief is’ (Dobbelaere 1982, 33)

We zullen echter zien, dat veel auteurs die schrijven over levensbeschouwelijke *ontwikkeling* liever kiezen voor een meer functionele definitie, meestal met als achterliggende reden dat men het universele aspect van de ontwikkelingstendenzen wil laten zien *los van* de concrete inhoudelijke (substantiële) invulling van een bepaalde religie of levensbeschouwing. De keuze voor een functionele definitie heeft er mijns inziens ook mee te maken, dat deze auteurs weliswaar – bewust en met overtuiging – een normatief standpunt innemen ten aanzien van het gewenste ontwikkelingsdoel, maar tegelijkertijd niet willen worden

geassocieerd met het opleggen van een ideaal levensbeschouwelijk eindstadium zoals dat gedictieerd zou kunnen worden *vanuit een bepaalde levensbeschouwelijke of religieuze overtuiging*. Met betrekking tot de keuze tussen inclusief en exclusief en tussen reëel en nominaal is het beeld minder duidelijk en neigt de ene auteur meer naar de ene kant en de andere meer naar de andere kant van de polariteit.

Gezien de grote verscheidenheid aan definities, en de onmogelijkheid om alle verschillende opties hier te bespreken, is het zaak een gemotiveerde keuze te maken uit de verschillende mogelijkheden en die richtinggevend te laten zijn voor de rest van de scriptie.

De meeste definities van ‘religie’ of ‘godsdienst’ hebben gemeen, dat ze verwijzen naar een relatie met iets Goddelijks of anderszins bovennatuurlijks/transcendents etc. Een helder voorbeeld hiervan, dat ik daarom in deze scriptie als uitgangspunt heb genomen, is wederom een definitie van Dobbelaere, die dit beschrijft als:

‘een coherent geheel van geloofsopvattingen en praktijken die verankerd zijn in het bovennatuurlijke.’ (Dobbelaere 1982, 35)

Wanneer het gaat om het begrip ‘levensbeschouwing’ is er een verdeling te maken in definities die strikt de nadruk leggen op het cognitieve, beschouwelijke aspect van een levensbeschouwing, en definities die een ruimere invalshoek kiezen en bijvoorbeeld ook affectieve, motivationele, sociale en handelingsaspecten omvatten (vgl. Bolsenbroek 2008). Een voorbeeld van de eerste categorie is de definitie die Oser en Reich geven van een levensbeschouwing:

‘By world view (WV) we understand a person’s mental representation (concepts) of the universe (its origin, evolution, the laws governing it, its destiny, etc.), of the Ultimate Being’s interactions with the universe, as well as the position and role of human beings in the universe’ (Oser & Reich 1990a, 97)

In dergelijke opvattingen is een levensbeschouwing dus gelijk te stellen aan een geïntegreerd mens- en wereldbeeld met een strikt cognitief-mentale invalshoek. Deze opvatting lijkt me in het kader van dit onderzoek te beperkt, omdat zowel in de gerotranscendentietheorie van Tornstam als in de (praktijk van) geestelijke verzorging naar ik vermoed ook andere dan strikt cognitief-mentale aspecten van een levensbeschouwing naar voren zullen komen. Anderzijds ben ik er ook geen voorstander van een dermate brede definitie te kiezen dat het onderscheid met andere begrippen (zoals religie of zingeving) niet meer te maken valt.

Een opvatting van levensbeschouwing die ik zowel strikt genoeg afgebakend als genuanceerd genoeg vind is die van Smaling en Alma. Zij benadrukken het reflectief-cognitieve (beschouwelijke) karakter van een levensbeschouwing, en brengen hierbinnen verschillende nuanceringen aan in de vorm van dimensies waar een levensbeschouwing betrekking op heeft (zoals een ontische dimensie, een epistemische dimensie, een valuatieve dimensie, een existentiële dimensie en een spiritueel-transcendente dimensie). De verruiming die ten opzichte van het reflectief-cognitieve karakter mogelijk zijn, bijvoorbeeld op affectief-emotioneel gebied integreren ze bewust niet in hun definitie, maar ze zien deze wel als aspecten van hoe een levensbeschouwing in de praktijk en in het leven van mensen kan functioneren (Smaling & Alma 2008, 8-11)⁴. Mijns inziens is met een dergelijke genuanceerde benadering van het concept levensbeschouwing in het kader van deze scriptie het beste te werken.

Over de definiëring van begrippen als zingeving of spiritualiteit, die wel een bepaalde samenhang (kunnen) vertonen met religie en levensbeschouwing maar toch ook weer een eigen inhoud hebben wil ik hier niet

⁴ Met dank aan Adri Smaling voor het beschikbaar stellen van het nog ongepubliceerde manuscript van dit artikel

verder uitweiden omdat ze voor mijn vraagstelling van secundair belang zijn. Waar het in de context van latere paragrafen relevant is, zal ik ter plekke aandacht besteden aan de definities daarvan. Wel is het van belang, om bovenstaande algemene beschouwing over definitiekwesties nu toe te spitsen op de wijze waarop deze begrippen in het kader van de gerotranscendentietheorie worden gehanteerd.

Gerotranscendentie in het licht van de definiëring van levensbeschouwing en religie

Omdat Tornstam zich niet waagt aan een definitie van religie of levensbeschouwing en zich alleen in algemene termen uitlaat over de relatie tussen religie of levensbeschouwing en gerotranscendentie, moeten we trachten zijn visie zelf te destilleren uit zijn publicaties. Enige aanwijzingen zijn er wel. Zo vergelijkt Tornstam zijn eigen studies ergens met de uitkomsten van een studie onder terminale patiënten van Nystrom en Andersson-Segesten uit 1990, die in deze groep een bepaalde gemoedstoestand aantreffen die vergelijkbaar was met wat Tornstam beschrijft als gerotranscendentie. Echter, er bleek geen correlatie te bestaan tussen het voorkomen van deze gemoedstoestand en het hebben van een religieuze geloofsovertuiging of het praktiseren hiervan bij deze patiënten (geciteerd in Tornstam 1994, 203). Hierop doorredenerend kunnen we stellen, dat een definitie van religie die de nadruk legt op (bijvoorbeeld) lidmaatschap van een religieus of levensbeschouwelijk genootschap, frequentie van kerkbezoek of gebed, onderschrijven van bepaalde (religieuze) dogma's of overtuigingen etc. vermoedelijk niet is wat Tornstam voor ogen heeft wanneer hij suggereert dat gerotranscendentie onder bepaalde voorwaarden gezien kan worden als theorie van religieuze ontwikkeling.

Gollnick wijst er ook op, dat dergelijke meetinstrumenten voor religie binnen het huidige levensbeschouwelijke landschap steeds meer hun beperkingen laten zien. Religiositeit of levensbeschouwelijkheid kan volgens hem gezien de veranderingen in het levensbeschouwelijke landschap beter in termen van innerlijke processen en (spirituele) zoektochten worden gedefinieerd, die uiteraard veel moeilijker te meten zijn en niet noodzakelijkerwijs meer samengaan met het lidmaatschap van een geïnstitutionaliseerde religie (Gollnick 2005, 5-6).

Tornstam zou vermoedelijk protesteren tegen de suggestie dat gerotranscendentie alleen iets van *bedendaagse* (post)moderne ouderen is, gezien zijn ontologische pretentie dat het een intrinsieke, met het menszijn gegeven potentie zou zijn. Echter, met zijn inzet om tot een paradigmawisseling te komen waarbij het ouder worden vanuit het innerlijke perspectief van ouderen zelf geformuleerd wordt in plaats van uit de categorieën van de onderzoeker lijkt Gollnick's opmerking over het definiëren (en operationaliseren) van religie wel goed aan te sluiten bij de definitie die Tornstam (vermoedelijk) voor ogen staat.

Ook in andere opzichten lijkt Tornstam's theorie – ondanks zijn universele ontologische pretentie – juist bij uitstek gemaakt om de levensbeschouwelijke ontwikkeling van ouderen in een *posttraditionele* context te doordenken. Dat wil zeggen een context waarin de structurerende rol van traditionele (levensbeschouwelijke en andere) kaders niet meer bestaat, zodat mensen (in dit geval ouderen) zelf hun identiteit en levensplan moeten vormgeven (vgl. o.a. Giddens 1991). Impliciet gaat Tornstam daar zelf ook al vanuit met zijn nadruk op het belang van het incorporeren van de subjectieve betekenisgeving van ouderen in zijn theorie.

Een andere aanwijzing uit Tornstam's werk is het centrale gebruik van de term 'transcendentie', door hem gebruikt in de betekenis van overstijgen/verheffen naar een hoger niveau. In dit gebruik van de term transcendentie komt enerzijds duidelijk een gerichtheid naar voren op iets 'hogers', terwijl Tornstam anderzijds duidelijk vermijdt hier een gerichte substantiële invulling aan te geven (Tornstam 2005, 38). Wel verwijst Tornstam bij het verduidelijken van wat hij met transcendentie bedoelt nogal eens naar Oosterse of Zen-boeddhistische tradities (o.a. Tornstam 2005, 38-39; Tornstam 1994, 207-208). Dit zou

kunnen worden opgevat als een substantiële invulling, ware het niet dat Tornstam dit nadrukkelijk als voorbeeld en contrast met het Westerse denken presenteert en benadrukt dat gerotranscendentie in zijn ogen een intrinsieke menselijke potentie blijft die in principe losstaat van cultuur, hoewel de specifieke verschijningsvorm wel door culturele verschillen kan worden beïnvloed (Tornstam 1994, 207).

Wanneer we gerotranscendentie dus inderdaad opvatten als concept van levensbeschouwelijke of religieuze ontwikkeling, ligt het voor de hand te veronderstellen dat Tornstam in de terminologie van Dobbelaere eerder een functionele, inclusieve dan een substantiële, exclusieve definitie voor ogen had. Anderzijds is de definitie van gerotranscendentie zodanig geformuleerd dat er wel degelijk sprake is van een welbepaalde inhoudelijke invulling van het concept, die sterk de nadruk legt op het ‘natuurlijke’, in de menselijke conditie besloten karakter ervan, en op de overgang van een materialistisch naar een meer kosmisch perspectief. In die zin is Tornstam’s opvatting dan weer als substantieel te kenschetsen in de terminologie van Dobbelaere. We worden enigszins op het verkeerde been gezet omdat Tornstam zo duidelijk kiest voor een definiëring en uitwerking die losstaat van een invulling vanuit een bepaalde levensbeschouwelijke traditie, waardoor zijn transcendentieconcept open en louter functioneel lijkt. Het inclusieve karakter van zijn definitie is wel ondubbelzinnig helder.

Een derde aanwijzing ligt in de manier waarop Tornstam gerotranscendentie beschrijft als een nieuw metaperspectief, een *nieuwe visie op het zelf en op de wereld*. Daarmee drukt hij iets uit dat ook in diverse definities van levensbeschouwing naar voren komt, namelijk de beschouwende en reflectieve act waarmee mensen in staat zijn naar zichzelf en naar de wereld te kijken (Smaling & Alma 2008; Oser & Reich 1990a, 1990b; Van Praag 1978). Tot dat wereldbeeld kán een goddelijke of bovennatuurlijke dimensie horen, maar dat is in deze definities geen noodzakelijkheid. In definities van religie daarentegen komt deze dimensie vaak wel als essentieel kenmerk naar voren (vgl. Dobbelaere 1982; Oser & Gmünder 1988; Oser & Reich 1990a; 1990b).

Omdat Tornstam de verwijzing naar een Goddelijke of bovennatuurlijke dimensie duidelijk vermijdt, en de nadruk legt op de *visie* op zelf en wereld, acht ik het verdedigbaar om te stellen dat de definitie van ‘religie’ waarbinnen gerotranscendentie volgens hem als theorie van religieuze ontwikkeling kan worden gezien in feite dichter in de buurt komt van wat in deze scriptie als ‘levensbeschouwing’ is geformuleerd. Daaruit volgt ook, dat het mijns inziens, om verwarring te voorkomen – maar nog steeds onder voorbehoud van de gehanteerde definities – logischer is om gerotranscendentie te benaderen als een theorie van *levensbeschouwelijke* ontwikkeling dan als een theorie van *religieuze* ontwikkeling.

Definiëring van ontwikkeling

Voor het besluit van deze paragraaf, waarin ik geprobeerd heb enige duidelijkheid te scheppen over definities en op grond daarvan heb getracht te bepalen in hoeverre Tornstam’s gerotranscendentietheorie inderdaad als theorie van levensbeschouwelijke ontwikkeling kan worden gezien, past nog een passage over het begrip ‘ontwikkeling’. Het is immers onvoldoende om alleen aan de definitie van levensbeschouwing en aanverwante begrippen aandacht te besteden.

Ook het concept ‘ontwikkeling’ blijkt namelijk op vele manieren gedefinieerd te kunnen worden. Zelfs binnen de ontwikkelingspsychologie als vakgebied bestaat hierover geen consensus (vgl. Breeuwsma 1993). Het gebruik van de term ontwikkeling in het kader van deze scriptie verdient daarom nog enige verheldering.

De meest algemene omschrijving die van (psychologische) ontwikkeling te geven is luidt volgens Breeuwsma als volgt:

‘Psychologische ontwikkeling heeft (...) betrekking op veranderingen in gedrag over tijd binnen het bestek van de levensloop of een deel daarvan’ (Breeuwsma 1993, 15)

Kelcourse geeft een vergelijkbare definitie, die echter een essentiële aanscherping geeft: het gaat om verandering die *observeerbaar* moet zijn:

‘Human development can be briefly defined as the study of observable physical, mental, and relational changes that occur as human beings are born, mature, age, and die.’ (Kelcourse 2004, 2)

Kelcourse merkt hierbij – mijns inziens terecht – op dat deze definitie onvoldoende rekening houdt met de studie van het menselijk innerlijk, dat minder makkelijk te observeren of te meten valt, maar dat vaak wel het domein is waarop geloofs – en levensbeschouwelijke vragen en ontwikkeling zich bewegen (Kelcourse 2004, 2-7).

Het gaat in bovenstaande definities niet om veranderingen zonder meer, maar om veranderingen die een bepaalde richting en een bepaalde sturing (hetzij vanuit interne biopsychologische processen, hetzij vanuit doelbewust menselijk ingrijpen) veronderstellen. De normatieve veronderstelling is dat dergelijke ontwikkelingsprocessen resulteren in een *hogere* niveau van functioneren.

Het grootste nadeel van dergelijke definities in de context van ons onderzoek naar de gerotranscendentietheorie lijkt mij de exclusieve focus op (observeerbaar) *gedrag*. De gerotranscendentietheorie is uiteindelijk geen psychologische (of psychogerontologische) ontwikkelingstheorie in de klassieke betekenis, waarbij de focus op gedrag meer voor de hand zou liggen, maar heeft ook een sociaal gerontologische en een levensbeschouwelijk-existentiële gerichtheid. Uiteraard wordt het idee van een bepaalde richting en een bepaalde sturing wel gedeeld (gerotranscendentie wordt immers gezien als een natuurlijke menselijke groeipotentie), en dat geldt zeker ook voor de normatieve veronderstellingen die aan het ontwikkelingsconcept ten grondslag liggen.

Breeuwsma laat zien hoe historisch gezien het aandachtsgebied van de ontwikkelingspsychologie zich heeft uitgebreid van een strikte nadruk op de kindertijd en jeugd (adolescentie) tot een benadering die het hele menselijk leven omspannt. Deze laatste benadering, ook wel ‘levenslooppсихologie’ genoemd (vgl. Baltes 1987 met zijn ‘life span developmental theory’), is uiteraard potentieel interessant in het kader van deze scriptie die zich op (levensbeschouwelijke) ontwikkeling bij ouderen richt.

Wel zagen we al in paragraaf 1.2 dat het ‘doortrekken’ of uitbreiden van ontwikkelingsmodellen die gericht zijn op kinderen en adolescenten naar de hele levensloop, inclusief volwassenheid en ouderdom, ook problematische kanten heeft. Waar in de vroege stadia nog sprake is van een duidelijke (bijvoorbeeld biologische) ‘sturing’ van de ontwikkeling, die de claim van (een zekere) universaliteit in de stadia rechtvaardigt, daar wordt de rol van dergelijke ‘sturingsmechanismen’ bij het ouder worden duidelijk minder groot en ontstaat een veel gedifferentieerder palet van beïnvloedende factoren, dat per individu zeer verschillende resultaten op kan leveren. De poging om niettemin ook voor de latere levensfasen ontwikkelingsstadia te formuleren die een universele pretentie hebben is daarom altijd kwetsbaar voor wat Dannefer aanduidt als ‘ontogenetisch reductionisme’ (Dannefer 1984b).

Breeuwsma beargumenteert dat voor een adequate ontwikkelingspsychologie van de levensloop een nieuwe conceptualisering van ontwikkeling nodig is. Deze conceptualisering zou zich rekenschap moeten geven van een aantal aspecten, dat door Breeuwsma in verband wordt gebracht met Darwin’s evolutieleer:

‘(...) openheid naar de toekomst (historiciteit), zonder vast einddoel en daarvan afgeleide stadia, en onvoorspelbaarheid door de invloed van zowel persoonsgebonden als omgevingsgebonden factoren’ (Breeuwsma 1993, 139)

Hiermee zou een ontwikkelingstheorie die de levensloop als uitgangspunt neemt zich rekenschap kunnen geven van de openheid en onvoorspelbaarheid van ontwikkeling. De klassieke ontwikkelingspsychologie

gaat daarentegen uit van een conceptualisering van ontwikkeling als een relatief uniform en unilineair proces met vaste stadia en een vast einddoel van ontwikkeling, daarmee voorspelbaarheid suggererend (Breeuwsma 1993, 139).

Breeuwsma's ideeën over een nieuwe, open conceptualisering van ontwikkeling en over prospectieve in plaats van retrospectieve theorieën over ontwikkeling kunnen mijns inziens behulpzaam zijn om de mogelijkheden van de gerotranscendentietheorie als levensbeschouwelijke ontwikkelingstheorie inzichtelijk te maken. Ik kom daar later in dit hoofdstuk nog op terug.

Definiëring van levensbeschouwelijke ontwikkeling

Ter afsluiting van deze paragraaf stel ik op basis van bovenstaande overwegingen voor om als definitie van het begrip 'levensbeschouwelijke ontwikkeling' in de context van deze scriptie te hanteren:

'Het proces van verandering, in de richting van een optimum, aangaande de wijze waarop men het zelf, de wereld en het leven reflectief en cognitief beschouwt, ervaart en tegemoet treedt'

Ik heb ervoor gekozen om de nadruk op het reflectief-cognitieve aspect uit de eerder besproken definities van levensbeschouwing te handhaven, maar tegelijkertijd het element van 'beschouwen' in de definitie uit te breiden met 'ervaren' en 'tegemeet treden' om zo te benadrukken dat ik met 'levensbeschouwelijke ontwikkeling' in de context van deze scriptie een proces bedoel waarin de mens zowel het zelf, het leven en de wereld van een afstand bekijkt (beschouwen), als er middenin staat (ervaren), als zich actief ertoe verhoudt (tegemeet treden).

Verder heb ik gekozen voor de formulering 'verandering in de richting van een optimum' om aan te geven dat de ontwikkeling een bepaalde richting en een beoogde doeltoestand kent, waardoor niet elke willekeurige verandering ook als ontwikkeling kan worden beschouwd. Echter, het is van belang op te merken dat hierbij bewust in het midden gelaten is of dit optimum de culminatie is van een cumulatieve opbouw van ontwikkelingsstadia, of dat het een eigenstandig optimum is dat voor elke levensfase opnieuw wordt geformuleerd.

§ 2.2 Gerotranscendentie in de context van algemene theorieën over levensbeschouwelijke ontwikkeling

Om de claim dat gerotranscendentie kan worden gezien als een theorie van levensbeschouwelijke ontwikkeling nader te onderbouwen, wil ik de theorie in deze paragraaf in de context plaatsen van een tweetal andere theorieën over levensbeschouwelijke ontwikkeling.

Hoewel levensbeschouwelijke en religieuze ontwikkeling, op een enkele uitzondering na (bijvoorbeeld Allport 1960), in de ontwikkelingspsychologie aanvankelijk weinig aandacht heeft gekregen – geheel in overeenstemming met de vaak negatieve visie op de rol van religie in de ontwikkeling die bijvoorbeeld uit het klassieke Freudiaanse denken voortkomt – zijn er later in het kielzog van klassieke ontwikkelingstheorieën als die van Piaget (cognitieve ontwikkeling), Kohlberg (morele ontwikkeling) en Erikson (psycho-sociale ontwikkeling) wel degelijk ook auteurs geweest die aandacht hebben besteed aan levensbeschouwelijke- en geloofsontwikkeling.

Alvorens te analyseren welke bijdrage de gerotranscendentietheorie kan leveren aan het interpreteren en begrijpen van levensbeschouwelijke ontwikkeling bij ouderen, is het interessant om deze te plaatsen naast enkele van deze meer 'algemene' theorieën (dat wil zeggen, niet specifiek gericht op de ouderdom). Hierbij heb ik gekozen voor de theorie over 'faith development' van James W. Fowler, en de theorie over religieuze oordeelsvorming van Fritz Oser en Paul Gmünder. Beide theorieën kunnen worden gezien als invloedrijk op dit gebied. De theorie van Fowler staat, zoals we nog zullen zien, dichterbij de

gerotranscendentietheorie in haar opvatting van de betekenis van 'faith' in het menselijk bestaan. De theorie van Oser & Gmünder heeft een sterkere cognitieve gerichtheid en vormt daarmee een groter contrast, maar is mede daardoor instructief om een aantal eigenschappen van de gerotranscendentietheorie te verhelderen.

James W. Fowler: 'faith development'

James Fowler heeft, in dialoog met het structureel ontwikkelingsperspectief van Piaget en Kohlberg en beïnvloed door het minder vastomlijnde levensstadia-denken van Erikson een theorie van 'faith development' geformuleerd (Fowler 1981). Onmiddellijk stuiten we hier op dezelfde moeilijkheid wat betreft definities die we in de vorige paragraaf geadresseerd hebben: 'faith' is voor Fowler namelijk niet gelijk te stellen aan religie of geloof ('belief') maar heeft bewust een bredere invulling gekregen.

Fowler definieert 'faith' aanvankelijk als volgt:

'Faith is a person's or group's way of moving into the force field of life. It is our way of finding coherence in and giving meaning to the multiple forces and relations that make up our lives. Faith is a person's way of seeing him- or herself in relation to others against a background of shared meaning and purpose.' (Fowler 1981, 4).

Uit deze definitie volgt, dat ook mensen zonder religieuze binding aan een bepaalde kerk of aan bepaalde dogma's toch 'faith' kunnen hebben. Sterker nog, voor Fowler is 'faith' een universele menselijke dispositie, die losstaat van enige institutionele religieuze groepering of religieuze inhoud. De keuze voor een meer functionele in plaats van een substantiële definitie is daarom ook voor de hand liggend. 'Faith' is voor Fowler de manier waarop mensen zich noodzakelijkerwijs verhouden tot datgene in hun leven dat contingent, onvoorspelbaar, tragisch, oncontroleerbaar, onverhelpbaar etc. is. De breedte en openheid van zijn definitie roept ook de herinnering op aan de meer filosofische benadering van religie en geloof zoals die onder andere in het werk van William James (1902) of John Dewey (1934) te vinden is. Een belangrijke overeenkomst tussen de drie auteurs is het relationele karakter van hun geloofsopvattingen, in die zin dat er een sterke nadruk ligt op de *verbouding* van mensen tot datgene wat voor hen van het hoogste belang en dus richtinggevend voor hun leven is⁵.

Later in zijn boek geeft Fowler nog een meer formele definitie die als volgt luidt:

'Faith is: people's evolved and evolving ways of experiencing self, others and World (as they construct them), as related to and affected by the ultimate conditions of existence (as they construct them), and of shaping their lives' purposes and meanings, trusts and loyalties, in light of the character of being, value and power determining the ultimate conditions of existence (as grasped in their operative images – conscious and unconscious – of them).' (Fowler 1981, 92-93)

Vergouwen bespreekt een aantal kritieken op Fowler's theorie die stellen dat hij het begrip 'faith' enerzijds zo breed opvat dat ook mensen zonder geloof in God of een transcendente werkelijkheid eronder vallen, terwijl tegelijkertijd in de 'hogere' stadia van zijn theorie een dergelijk geloof wel verondersteld wordt. Dit zou 'ongelovigen' impliciet diskwalificeren als mensen die in hun levensbeschouwelijke ontwikkeling zijn blijven steken (Vergouwen 2001, 104-105). Het lijkt mij echter, dat dat in sterke mate afhangt van de invulling die aan een dergelijke transcendente werkelijkheid gegeven wordt. De gerotranscendentietheorie

⁵ James, W. (1982 [1902]), *The varieties of religious experience. A study in human nature* (New York etc.; Penguin Classics). James maakt onderscheid tussen geïnstitutionaliseerde religie en persoonlijke religie, waarbij hij de laatste variant als meer fundamenteel beschouwt. Zijn definitie van religie luidt als volgt: 'Religion (...) shall mean for us *the feelings, acts, and experiences of individual men in their solitude, so far as they apprehend themselves to stand in relation to whatever they may consider the divine*' (p. 31)

Dewey, J. (1934), *A common faith* (New Haven/ Londen: Yale University Press) Hij definieert 'faith' als 'the unification of the self through allegiance to inclusive ideal ends, which imagination presents to us and to which the human will responds as worthy of controlling our desires and choices' (p. 33)

van Tornstam is nu juist een voorbeeld van een theorie die transcendentie opvat op een wijze die ook voor niet-gelovigen betekenis kan hebben.

De vertaling van 'faith' in het Nederlands is een lastige kwestie. De meeste woordenboeken vertalen de term met 'geloof'. Echter, ook het Engelse woord 'belief' wordt met geloof (of overtuiging) vertaald, terwijl Fowler juist bewust een onderscheid aanbrengt tussen 'faith', 'religion' en 'belief'. 'Religion' staat in het denken van Fowler voor de 'cumulative traditions': de verschillende manieren waarop mensen historisch gezien uitdrukking hebben gegeven aan hun ervaren 'faith', bijvoorbeeld via teksten, symbolen, rituelen, liturgie etc. 'Faith' (zie hierboven voor Fowler's definitie van dit begrip) bevindt zich op een dieper en persoonlijker niveau, en kan beschouwd worden als de wijze waarop individuen (of groepen) zich verhouden tot datgene wat door de cumulatieve traditie van 'religion' wordt verwoord. 'Faith' en 'religion' zijn in deze opvatting dus in een wederkerige relatie met elkaar verbonden. Beide zijn historisch en dynamisch en kunnen groeien of vernieuwd worden in de interactie die ze met elkaar hebben. Het zou volgens Fowler echter een misverstand zijn om 'faith' gelijk te stellen met 'belief'. 'Belief' definieert hij in navolging van zijn leermeester Wilfred Cantwell Smith als

'Belief [is] "the holding of certain ideas". Belief, in religious contexts at least, arises out of the effort to translate experiences of and relation to transcendence into concepts or propositions.

Belief may be one of the ways faith expresses itself (Fowler 1981, 11).

Wanneer we ervoor kiezen om 'faith' als 'geloof' te vertalen, komen we vervolgens in de moeilijkheden als we het door Fowler aangebrachte onderscheid met 'belief' willen verduidelijken. Een oplossing die een deel van dit probleem zou kunnen ondervangen, is om 'faith' te vertalen met 'geloven' als werkwoord. Dat drukt het dynamische, actieve element in de definitie van Fowler uit, en benadrukt daarmee het element van de affectieve en motivationele betrokkenheid op 'ultimate concerns' die in zijn faith-begrip centraal staan. Dit sluit ook goed aan bij de geloofsopvatting zoals geformuleerd door Tillich, waar Fowler zich op baseert (Tillich 1958).

Hoewel het geen letterlijke vertaling is, zouden we ook nog kunnen overwegen om 'faith' te vertalen met 'zingeving', voortkomend uit de definitie die Fowler aan het begrip geeft, waarin coherentie en betekenisgeving een centrale rol spelen. Een dergelijke vertaling zou ook goed aansluiten bij de definitie die Dobbelaere van zingevingssystemen geeft:

'een coherent geheel van opvattingen en praktijken die verankerd liggen in een overkoepelend symbolisch referentiekader op basis waarvan mensen betekenis geven aan hun leven' (Dobbelaere 1982, 35)

Ook de definitie van Smaling en Alma, die een nadere uitwerking van het concept (existentiële) zingeving formuleren, lijkt hier betrekkelijk goed bij aan te sluiten:

'(Existentiële) zingeving [is] een persoonlijke verhouding tot de wereld waarin het eigen leven geplaatst wordt in een breder kader van samenhangende betekenissen, waarin doelgerichtheid en waardevolheid worden beleefd, waarbij bovendien een gevoel van competentie en een gevoel van verbondenheid wordt ervaren' (Smaling & Alma 2008, 6)

Vergouwen kiest er in haar dissertatie over geloofsopvoeding, waarin ze de theorie van Fowler als theoretisch kader gebruikt, inderdaad voor om zijn term 'faith' te vertalen met (existentiële) zingeving (Vergouwen 2001, 72).

Een laatste optie ten slotte is om 'faith' te vertalen met 'levensbeschouwing'. Ook dit is geen letterlijke vertaling maar een vertaling die voortkomt uit de inhoud die Fowler aan het begrip geeft. In hoeverre een dergelijke vertaling verdedigbaar is, hangt ook weer af van de gekozen definitie van levensbeschouwing (vgl. paragraaf 2.1).

Aangezien ik geen van de voorgestelde vertalingen geheel bevredigend vind, heb ik ervoor gekozen om de term 'faith' onvertaald te laten. Daarbij maak ik wel de kanttekening, dat ik Fowler's theorie niettemin

behandel als een theorie van *levensbeschouwelijke* ontwikkeling in de betekenis die daarvoor in deze scriptie is geformuleerd (zie paragraaf 2.1).

Beschrijving stadia Fowler

De theorie van Fowler omvat zes stadia, waarvan ik hieronder een korte omschrijving zal geven (gebaseerd op Fowler 1981, 119-211).

Stadium 0 (pre-stadium): Undifferentiated faith (ca. 0-2 jaar)

Dit is echt een pre-stadium en nauwelijks toegankelijk voor empirisch onderzoek. In dit stadium lopen de bronnen van vertrouwen, moed, hoop en liefde op een ongedifferentieerde manier door elkaar en strijden met de ervaren dreiging in de steek gelaten te worden, onvervulde behoeftes en inconsistenties vanuit de omgeving. De kracht van het vertrouwen en de wederkerigheid die in deze fase worden opgebouwd (of hun tegenpolen) bepalen in belangrijke mate het verloop van de verdere 'faith' ontwikkeling.

Stadium 1: Intuitive-projective faith (ca. 2-6 à 7 jaar)

Dit stadium dient zich aan op het moment dat er convergentie begint te ontstaan tussen denken en taal, die het kind een kwalitatief nieuwe en krachtige manier biedt om vat te krijgen op de omgeving. Symbolen en beelden zijn in dit stadium erg belangrijk. Werkelijkheid en verbeelding/fantasie/sprookje lopen voor het kind in dit stadium door elkaar, en er is een grote flexibiliteit in denkpatronen: processen van verbeelding worden niet beperkt door logisch denken maar kunnen vrijelijk hun beloop hebben. Doordat het imiteren van belangrijke anderen in dit stadium erg belangrijk is, heeft ook het voorbeeld van hoe deze belangrijke anderen hun levensbeschouwing ervaren en vormgeven grote invloed. Het kind in deze fase is egocentrisch: het heeft nog niet het vermogen het perspectief van de ander in te nemen. Er ontstaat een eerste besef van dood en seksualiteit en de (levensbeschouwelijke en maatschappelijke) taboes die daarop vanuit de omgeving rusten. De ontwikkeling van het vermogen tot verbeelding is één van de belangrijkste aspecten van dit stadium.

Stadium 2: Mythic-literal faith (ca. 7-12 jaar)

In dit stadium gaan kinderen onderscheid maken tussen wat echt is en wat 'slechts' verbeelding. De wereld wordt overeenkomstig geordend in verschillende domeinen. Geloofsovertuigingen worden zeer letterlijk en eendimensionaal opgevat. Een nieuwe competentie in dit stadium is om de eigen ervaring in de vorm van een verhaal te plaatsen. Men is echter nog niet in staat een reflectieve positie in te nemen ten aanzien van het eigen verhaal. Kinderen maken zich een lineaire, narratieve manier eigen om zin en coherentie te creëren in hun leven. Er is een groeiend vermogen om vanuit het perspectief van de ander te denken. Het wereldbeeld in dit stadium is gebaseerd op een uitgangspunt van wederkerige rechtvaardigheid. Godsbeelden zijn antropomorf.

Stadium 3: Synthetic-conventional faith (adolescentie)

In dit stadium breidt de actie- en ervaringsradius van personen zich uit buiten de familie. Faith moet in die verschillende sferen een betrouwbaar en coherent oriëntatiepunt vormen. Faith in dit stadium is conventioneel, omdat het aansluiting zoekt bij wat betrokkenen ervaren als het algemene, gangbare geloofssysteem van iedereen in de gemeenschap. Het is synthetisch in die zin dat het zich voordoeft als een

ongedifferentieerd, globaal geheel: het wordt niet kritisch geanalyseerd. Faith in dit stadium ligt ook aan de basis van de identiteitsvorming, maar deze wordt nog vooral geconstrueerd op basis van de norm van de omgeving, niet op basis van een eigen onafhankelijk en autonoom perspectief. Voor personen in dit stadium geldt, dat het systeem van beelden en waarden dat hun handelen stuurt voor het grootste deel impliciet en onbereflecteerd blijft (tacit). Een mogelijk gevaar van dit stadium is dan ook, dat de oordelen en normen van anderen of van de gemeenschap zo sterk geïnternaliseerd worden dat ze de latere ontwikkeling van een autonoom oordeel in de weg staan.

Stadium 4: Individuative-reflective faith (vanaf jong-volwassenheid)

De bronnen van (levensbeschouwelijk) gezag die in stadium 3 nog vanzelfsprekend waren worden in stadium 4 kritisch onder de loep genomen. Ook de betekenis van rituelen wordt kritisch beschouwd. Een dergelijke 'demythologiserende' strategie is typerend voor dit stadium. Dit betekent wel dat een zeker naïef vertrouwen in de heilige kracht van symbolen en rituelen wordt losgelaten. Daar staat tegenover dat door de kritische reflectie nieuwe betekenislagen zichtbaar worden die daarvoor ongearticuleerd bleven. Er vindt een herpositionering van autoriteit plaats in het zelf. Er ontstaat een 'executive ego', een autonoom actor die zelf de groepen kiest waartoe hij wil behoren en zijn eigen 'lifestyle' wil vormgeven. Het individu in dit stadium wordt zich bewust van onvermijdelijke spanningen zoals tussen individualiteit versus groepslidmaatschap, subjectiviteit en de kracht van eigen gevoelens versus objectiviteit en de noodzaak van kritische reflectie, zelfverwerkelijking als opgave versus dienstbaarheid en verbondenheid richting anderen etc.

Stadium 5: Conjunctive faith (zelden voor de middelbare leeftijd)

In stadium 5 komt een groeiende complexiteit naar boven, dit stadium is dan ook lastig inhoudelijk te beschrijven. Het gaat in elk geval de strikte tweedelinglogica van stadium 4 te boven (of/of) en benadrukt de onderlinge verwevenheid van de dingen. Grenzen die in stadium 4 nog helder getrokken werden worden poreus: men staat open voor paradox en tegenstrijdigheid en de waarheid die daarin te vinden is. Een individu in dit stadium heeft een open geest voor schijnbaar tegenstrijdige dingen en legt de nadruk op dialogische kennis: het gekende mag zichzelf in de kennende act op eigen wijze ontsluiten. De persoon in dit stadium probeert niet langer de eigen vooropgestelde ideeën aan de werkelijkheid op te leggen. Men overstijgt het expliciete ideologische systeem en de heldere grenzen van de eigen identiteit die bij stadium 4 horen. In religieus opzicht groeit er een besef dat symbolen, verhalen, doctrines en liturgie noodzakelijkerwijs maar een deel van het verhaal zijn, beperkt door menselijk begrip van het Goddelijke/hogere en incompleet. In dit stadium gaat men ook de relativiteit van verschillende tradities ten opzichte van elkaar zien en staat men dus meer open voor interlevensbeschouwelijke dialoog. De demythologiserende neiging van stadium 4 wordt in dit stadium als onbevredigend ervaren, vanwege de controle die men daarmee wil uitoefenen. Er ontstaat een nieuwe bereidheid om zich over te geven aan het initiatief van het symbolische.

Stadium 6: Universalizing faith (komt überhaupt zelden voor, en dan niet voor de middelbare leeftijd)

Dit stadium representeert het normatieve eindpunt van het ontwikkelingsproces dat Fowler beschrijft. Waar de persoon in stadium 5 uiteindelijk paradox en verdeeldheid blijft ervaren, daar zoekt stadium 6 naar eenheid, integratie en overstijgen van deze paradoxen. De persoon in stadium 6 wordt de activistische incarnatie van de absolute liefde en rechtvaardigheid waarvan men in stadium 5 nog slechts een gedeeltelijk begrip had. Personen in dit stadium vertonen vaak kwaliteiten die onze criteria voor

normaliteit overstijgen (heiligen, martelaars etc.). Ze worden daarom vaak ervaren als subversieve elementen ten opzichte van structuren (ook religieuze structuren) waarmee andere mensen hun leven ordenen en veiligheid en betekenis verlenen. Het individu dat stadium 6 bereikt (dit geldt lang niet voor alle volwassenen) is diepgaand betrokken op waarden als inclusiviteit in gemeenschap, rechtvaardigheid en liefde, en heeft een altruïstische passie voor het verbeteren en transformeren van de wereld in overeenstemming met de ervaren goddelijke of transcendente intentionaliteit.

Uiteraard zijn er diverse kritische kanttekeningen te plaatsen bij Fowler's model, die onder andere betrekking hebben op de normativiteit ervan in theologisch opzicht, de bruikbaarheid van de theorie in empirisch onderzoek en zijn beschrijving van de stadia en dimensies van 'faith' of zingeving (Vergouwen 2001, 102-122). Dat laatste kritiekpunt raakt aan kritieken die in het algemeen gelden voor 'stadia-modellen' van ontwikkeling. Vergouwen geeft er in haar dissertatie dan ook de voorkeur aan, het model van Fowler op te vatten in termen van zingevingstijlen in plaats van zingevingstadia. Mijns inziens impliceert Fowler's betoog echter wel degelijk een groeiaspect waarbij de eerdere stadia doorlopen moeten zijn willen de latere stadia kunnen ontstaan in iemands ontwikkeling. De hantering van het begrip zingevingstijl lost de problemen rond het stadiadenken dan ook niet geheel op.

Fritz Oser en Paul Gmünder: de ontwikkeling van het religieuze oordeel

Een andere invloedrijke theorie die zich in vergelijking tot Fowler in wat restrictievere, dat wil in de termen van Dobbelaere zeggen in een meer exclusieve en reële betekenis op religieuze of levensbeschouwelijke ontwikkeling richt, is de theorie van Fritz Oser en Paul Gmünder over religieuze oordeelsvorming. Dit is eveneens een stadiumtheorie die voortbouwt op het denken van – vooral – Piaget en Kohlberg. Centraal in hun opvatting van religie/religiositeit, die vergelijkbaar is met de definitie van Dobbelaere, staat de verhouding van de mens tot 'das Letztgültige' ofwel 'the Ultimate'.⁶ Uit de context wordt duidelijk, dat zij hiermee – sterker dan Fowler – een relatie tot iets Hogers (cq. Goddelijks, transcendent, bovennatuurlijks) op het oog hebben. In die zin is hun definitie meer inhoudelijk (substantieel) bepaald. Tegelijkertijd benadrukken ze het structureel-formele karakter van hun ontwikkelingstheorie, waaruit voortkomt dat ze bewust kiezen voor een definitie die de nadruk legt op formele in plaats van inhoudelijke (substantiële) aspecten. Religie wordt dan opgevat als een bijzondere, subjectieve manier van omgaan met de contingenties die eigen zijn aan het leven (Oser & Gmünder 1988, 9). Evenals Fowler hebben Oser & Gmünder namelijk wel een universele pretentie met hun theorie. Echter, in hun definitie is het moeilijker om je voor te stellen dat ook representanten van levensbeschouwingen zonder verwijzing naar een 'Ultimate' of hogere realiteit een dergelijke ontwikkeling doormaken. Oser & Gmünder geven wel aan, dat hun theorie niet beoogt om uitspraken te doen over de waarheid van religieuze inhouden:

'Sie [de theorie] kann nichts aussagen über die Wahrheit von Religionen und über die Rechtfertigung des Glaubens. Sie beschäftigt sich mit den Beziehungen des Menschen zu einem Letztgültigen in einer konkreten Situation, soweit diese auf der Subjektseite faßbar sind. Am wenigsten aber kann und will diese Theorie Aussagen machen über das Referenzobjekt "Gott". (...) Sie will vielmehr untersuchen, wie Personen dieses Referenzobjekt in einer konkreten Situation ihres Lebens einbringen und symbolisch und begrifflich zu fassen suchen.' (Oser & Gmünder 1988, 10).

⁶ Voor deze termen heb ik vooralsnog geen bevredigende Nederlandse vertaling gevonden. "Ultimate" kan weliswaar vertaald worden met termen als ultiem, finaal, fundamenteel, uiterst etc., en "Letztgültig" ligt in diezelfde lijn. Duidelijk is wel, dat Oser & Gmünder een Hogere of Transcendente realiteit op het oog hebben met deze terminologie, die ze soms wel, soms niet aanduiden met de term 'God'. Ik laat deze termen daarom onvertaald.

Maar uiteindelijk lijken ze zich een ontwikkeling volgens de stadia van hun theorie niet voor te kunnen stellen zonder dat er een rol voor het 'Referenzobject' God of een vergelijkbare 'Ultimate' instantie is weggelegd. Hier zit enige onderhuidse spanning in hun theorie.

De theorie van Oser & Gmünder richt zich specifiek op de religieuze *oordeelsvorming*. Het uitgangspunt is, dat mensen van verschillende leeftijdscategorieën zich baseren op verschillende religieuze interpretatiepatronen van de wereld, en verschillende religieuze waarderings toekennen aan hun ervaringen. Van daaruit komen ze in de verschillende stadia ook tot kwalitatief en fundamenteel verschillende religieuze oordelen. De overgang van het ene stadium naar het andere verloopt niet ongemerkt en geleidelijk, maar gaat gepaard met grote transformatieve veranderingen (Oser & Gmünder 1988, 19).

De auteurs hebben hun theorie empirisch getoetst door personen uit verschillende leeftijdscategorieën te laten reageren op een (religieus) dilemma. Hun theorie heeft in zekere zin een beperktere reikwijdte dan Fowler's theorie, die meerdere elementen in hun onderlinge samenhang bekijkt waar het om 'faith' gaat. Toch achten zij het ontwikkelen van religieuze oordeelsvorming een zeer essentieel aspect van levensbeschouwelijke ontwikkeling (naar analogie van Kohlberg, die in zijn theorie over morele ontwikkeling eveneens een sterke nadruk legt op de ontwikkeling van het morele oordeelsvermogen. Voor een vergelijking van moreel oordelen en religieus oordelen, vgl. Oser & Reich 1990a en 1990b). Evenals Fowler zijn zij bovendien van mening, dat religie (cq. faith) geen marginaal gegeven is in het menselijk bestaan en evenmin te reduceren tot moraal. De religieuze identiteit van mensen, waar het religieus oordeelsvermogen een fundamenteel onderdeel van is, zien ze als een fundamentele antropologische categorie, die ze aanduiden met de term 'moeder-structuur' (Oser & Gmünder 1988, 61-66).

Oser & Gmünder lijken in sterkere mate dan Fowler beïnvloed door de structurele en cognitieve in plaats van klassieke ontwikkelingstheorieën als die van Piaget en Kohlberg. Fowler geeft aan hier ook veel inspiratie gevonden te hebben maar uiteindelijk acht hij deze theorieën te cognitief en rationeel gericht en zoekt hij, in overeenstemming met zijn onderzoeksobject 'faith' dat daarnaast ook affectieve, motivationele, existentiële en spirituele dimensies heeft, naar een invalshoek met een breder uitgangspunt (Fowler 1981, 98-105).

Volgens Oser & Gmünder is de benadering van Fowler dan ook meer op de persoonlijkheidspsychologie dan op de cognitieve psychologie gebaseerd. Eén van hun kritiekpunten op het werk van Fowler is, dat zijn stadia lastig te systematiseren zijn, omdat er zoveel verschillende categorieën (toevallige) informatie in verwerkt zijn die – volgens Oser & Gmünder – niets met elkaar te maken hebben. Volgens hen haalt hij bijvoorbeeld elementen in zijn model binnen, die eerder met de lichamelijke of psychische volwassenwording te maken hebben, dan strikt met de religieuze (oordeels)-ontwikkeling. Om het verschil in hun eigen woorden samen te vatten:

'Während wir versuchen, das generalisierte religiöse Urteil, also eine Art kognitives Muster der religiösen Weltbewältigung, festzuhalten, geht es Fowler vielmehr um ganzheitlichen Glauben. Selbst bei Verallgemeinerung des Faith-Begriffes (...) ist Glaube letztlich eher eine Kategorie der Ich-entwicklung mit all ihren emotiven und instabilen Komponenten.' (Oser & Gmünder 1988, 52)

Daar staat tegenover, dat Fowler vermoedelijk de nadruk van Oser & Gmünder op de religieuze oordeelsvorming als cognitieve act een te grote inperking zou vinden van wat hij onder geloof ('faith') verstaat om de ontwikkeling op dit terrein zinvol te kunnen duiden. Voor Fowler is 'faith' immers nadrukkelijk meer dan uitsluitend cognitief, en gaat het niet alleen om het vormen van oordelen, maar vooral ook om de manieren waarop mensen *betrokken zijn* op datgene wat ze van het hoogste belang (en

dus in die zin ‘transcenderend’) achten (‘ultimate concerns’). De relatie tot het ‘Letztgültige’ opvatten in cognitieve termen zoals Oser & Gmünder doen zou onvoldoende recht doen aan die betrokkenheidsfactor.

Bij de theorie van Oser & Gmünder is het verder nog belangrijk op te merken, dat de koppeling van stadia aan chronologische leeftijd in het empirisch onderzoek dat ze uitgevoerd hebben slechts zinvol te leggen is tot de leeftijd van ca. 25 jaar. Op die leeftijd bevonden de meeste respondenten zich in stadium 3, maar een kleine groep had de overgang naar stadium 4 al gemaakt. Voor de hogere stadia is geen eenduidig verband meer te leggen met chronologische leeftijd.

Volgens Oser & Gmünder blijft het stadium gedurende de volwassenheid betrekkelijk constant en vindt er bij het ouder worden geen regressie plaats (Oser & Gmünder 1988, 170-171). Het is daarom ook de vraag of er in de leeftijdsfase van de ouderdom en late volwassenheid volgens deze theorie nog sprake is van ontwikkeling in strikte zin, die immers verandering in de tijd vereist.

Het bovenstaande impliceert voor de onderhavige studie minimaal dat we een slag om de arm moeten houden wanneer we de hogere stadia van Oser & Gmünder in verband willen brengen met de (levensbeschouwelijke) ontwikkeling van de oudere mens.

Beschrijving stadia Oser & Gmünder

De theorie van Oser & Gmünder omvat vijf stadia, die ik hieronder kort zal samenvatten (gebaseerd op Oser & Gmünder 1988, 79-96):

Stadium 0: Perspectief van de binnen-buiten dichotomie (ca. 0-2 jaar)

Het kind in dit stadium kan nog geen onderscheid maken tussen de krachten binnen en buiten hem die zijn leven beïnvloeden en heeft ook nog geen besef van een “Letztgültige”; het ervaart alleen dat beide vormen van beïnvloeding bestaan en ondergaat deze grotendeels passief. Vanuit cognitief oogpunt is dit een pre-religieus stadium.

Stadium 1: Perspectief van de ‘Deus ex machina’ (ca. 2-6 jaar)

Het “Letztgültige” heeft vanuit het perspectief van kinderen in dit stadium een directe invloed op het leven van mensen en intervineert actief en zonder bemiddeling in de wereld. De mens is louter passief en reactief. De wil van dit “Letztgültige” moet gehoorzaamd worden, anders wordt de relatie ermee verbroken. Het religieuze oordeel is gebaseerd op de absolute wil van het “Letztgültige” en de noodzaak tot gehoorzamen.

Stadium 2: Perspectief van “Do ut des” (vanaf ca. 6 jaar)

Het “Letztgültige” wordt in dit perspectief nog steeds gezien als extern en almachtig, in staat tot beloning en straf. Echter, vanuit het perspectief van dit stadium wordt het mogelijk de wil van het “Letztgültige” te beïnvloeden bv. door gebed, opoffering, gehoorzaamheid, goed gedrag. Wanneer hieraan voldaan wordt is het “Letztgültige” in staat geluk, gezondheid en succes te bewerkstelligen. Het religieuze oordeel is gebaseerd op het principe van straf en beloning; wie tegenslag te verduren krijgt, heeft dit rechtstreeks te danken aan God’s straf voor het eigen gedrag. Geluk wordt eveneens door God als beloning uitgedeeld.

Stadium 3: Perspectief van absolute autonomie en deïsme (vanaf ca. 12 jaar)

Het “Letztgültige” wordt als entiteit buiten het menselijk bereik/ beïnvloeding geplaatst. Transcendentie en immanentie worden strikt van elkaar gescheiden. Individuen worden verantwoordelijk geacht voor hun eigen leven en voor dat wat in de wereld gebeurt. Ze zijn op solipsistische wijze autonoom en formuleren een eigen ego-identiteit, waarin ze afstand nemen van gezagsstructuren (ouderlijk, maar ook religieus) waaraan voorheen gehoorzaamd werd. Het religieuze oordeel is gebaseerd op het inzicht dat zowel tegenslag als geluk door het eigen gedrag veroorzaakt worden in plaats van berusten op Goddelijke interventie: men is zelf verantwoordelijk, het Goddelijke speelt slechts op afstand en symbolisch een rol.

Stadium 4: Perspectief van religieuze (bemiddelde) autonomie en een heils/verlossingsplan (vanaf ca. 18 jaar)

Het individu acht zich nog steeds zelf verantwoordelijk voor het eigen handelen en het eigen lot, maar wordt zich daarnaast bewust van het feit dat men niet alles zelf in de hand heeft en kan sturen. Er ontstaat een nieuw besef van het “Letztgültige” in de rol van constitutieve mogelijkheidsvoorwaarde voor waarden als vrijheid, verantwoordelijkheid en hoop, die geacht worden werkelijkheid te worden via de uitvoering van een goddelijk heils/ verlossingsplan. De bemiddeling tussen de mens en het “Letztgültige” vindt niet langer direct plaats, maar via immanentie. Godsbeelden in dit stadium zijn vooral symbolisch of in de vorm van universele principes. Het religieus oordeel is gebaseerd op het inzicht dat tegenslag of voorspoed grotendeels van toeval afhankelijk zijn: noch Goddelijke interventie, noch menselijk handelen kunnen hierin doorslaggevend zijn. Het “Letztgültige” speelt wel een rol maar op een heel ander niveau.

Stadium 5: Perspectief van religieuze intersubjectiviteit (geen betrouwbare leeftijds aanduiding empirisch vastgesteld, komt in elk geval niet voor het 25^e jaar voor)

In dit stadium staan transcendentie en immanentie niet langer los van elkaar, maar doordringen elkaar en scheppen zo de mogelijkheden voor universele solidariteit. Personen in dit stadium kunnen zich het goddelijke niet voorstellen zonder concrete verwijzing naar menselijke wezens. Het “Letztgültige” doordringt altijd en overal interpersoonlijke relaties en overstijgt deze tegelijkertijd. Religiositeit in deze fase is universeel, onvoorwaardelijk, maar er is niet langer de behoefte aan verlossingsdenken. Ook de inbedding in een religieuze gemeenschap wordt niet langer als noodzakelijk ervaren, omdat men de hele kosmos en de hele mensheid als verbonden ziet. Verschijningsvormen van religiositeit in dit stadium zijn o.a. onvoorwaardelijke intersubjectiviteit, mystieke eenheid, Verlichting etc. Het religieuze oordeel is gebaseerd op het inzicht dat het “Letztgültige” altijd en overal aanwezig is, niet als direct ingrijpende kracht maar als mogelijkheidsvoorwaarde voor menselijke vrijheid en menselijk handelen.

Verschillen en overeenkomsten tussen de besproken algemene theorieën van levensbeschouwelijke ontwikkeling en de gerotranscendentietheorie

Nu we een indruk hebben gekregen van twee algemene en invloedrijke theorieën over levensbeschouwelijke/religieuze ontwikkeling, de theorie van Fowler over ‘faith development’ en de theorie van Oser & Gmünder over de ontwikkeling van het religieuze oordeelsvermogen (als onderdeel van de religieuze identiteit), is het zinvol om te bekijken hoe de gerotranscendentietheorie zich tot deze beide opvattingen verhoudt. Op grond daarvan kunnen we dan ook de merites van de gerotranscendentietheorie als levensbeschouwelijke ontwikkelingstheorie beter beoordelen.

Doordat de theorie van Oser & Gmünder zich restrictiever op de religieuze oordeelsvorming richt, en uitgaat van stabilisatie in volwassenheid en ouderdom in plaats van verdere ontwikkeling, ligt het voor de hand dat de overeenkomsten tussen de gerotranscendentietheorie en de theorie van Fowler groter zijn. Fowler heeft immers ook de pretentie om de rol van 'faith' in het bredere kader van de persoonlijkheidsontwikkeling te beschrijven. Tornstam en Fowler delen ook in zekere zin, hoewel ze hun uitspraken wel empirisch trachten te onderbouwen, een wat meer impressionistische stijl van beschrijven van hun object, bij Fowler is dat zeker in de laatste twee stadia het geval. Ook daardoor sluiten hun theorieën denk ik beter bij elkaar aan. Echter, ook het laatste stadium van de theorie van Oser & Gmünder heeft interessante raakvlakken met de gerotranscendentietheorie.

Ik zal nu eerst de latere stadia van respectievelijk Fowler en Oser & Gmünder vergelijken met Tornstam's gerotranscendentieconcept, en vervolgens enige overkoepelende vergelijkende opmerkingen plaatsen over de verhouding tussen de besproken theorieën.

Gerotranscendentie en Fowler's 'conjunctive' en 'universalizing' faith

De latere stadia van Fowler's theorie lijken inhoudelijk goed aan te sluiten op de gerotranscendentietheorie, om niet te zeggen dat er behoorlijk veel overlap is. Qua leeftijdsaanwijzing sluiten de laatste twee stadia – 'conjunctive faith' en 'universalizing faith' – het beste aan bij de fase die Tornstam bij de ontwikkeling van gerotranscendentie op het oog heeft (vanaf de middelbare leeftijd). Het eindstadium van de ontwikkeling die Tornstam beschrijft (gerotranscendentie als het 'optimum' uit onze definitie van levensbeschouwelijke ontwikkeling) vertoont grote overeenkomst met wat Fowler beschrijft als 'universalizing faith', met name wanneer we kijken naar de rol van transcendentie en de integrerende beweging die plaatsvindt. Echter, wanneer we de kenmerken van het *ontwikkelingsproces* richting gerotranscendentie in ogenschouw nemen, lijkt dit inhoudelijk gezien meer het stadium van 'conjunctive faith' te benaderen.

We zouden daarom kunnen stellen dat een individu dat de ontwikkeling richting gerotranscendentie *voltooid* heeft vergelijkbaar is met Fowler's 'universalizer' - en in de praktijk net zo zelden voor zal komen. Deels komt dat door de idealistische beschrijving die Fowler van personen in het zesde stadium ('universalizers') geeft. Men zou daaruit de indruk kunnen krijgen dat slechts 'heiligen' of uitzonderlijke voorbeeldfiguren als Moeder Theresa of Martin Luther King dit stadium kunnen bereiken. Fowler benadrukt echter wel dat een faith-ontwikkeling tot stadium 6 geenszins betekent dat deze persoon perfect is of zijn zelfactualisatieproces volledig voltooid heeft (Fowler 1981, 202).

Niettemin is het relatief moeilijk ons 'gewone' mensen voor te stellen met de kenmerken van het zesde stadium van Fowler. Ook bij Tornstam kunnen we ons af en toe wel afvragen in hoeverre het 'ideaaltypische' gerotranscendente individu daadwerkelijk bestaat. Toch lijken de gerotranscendente kenmerken makkelijker te verwerven dan de kenmerken van 'universalizing faith'. De door Tornstam beschreven 'ego-integriteit' als te bereiken doel (vgl. Erikson & Erikson 1997, 61-66) heeft in die zin toch minder pretentie dan Fowler's 'universalizing faith', hoewel de nadruk op integratie en transcendentie overeenkomt (Fowler 1981, 200-201). De nadruk van het vijfde stadium ('conjunctive faith') op het leven met paradoxen en het naast elkaar bestaan van verschillende waarheden sluit daarom naar mijn idee beter aan bij wat Tornstam onder gerotranscendentie verstaat. De daaruit voortkomende tolerantie ten aanzien van andere standpunten, en de gerichtheid op begrip en verwerkelijking bij anderen passen zowel bij het 'conjunctive faith' stadium als bij gerotranscendentie. Ter illustratie nog een citaat van Fowler:

'Ready for closeness to that which is different and threatening to self and outlook (including new depths of experience in spirituality and religious revelation), this stage's commitment to justice is

freed from the confines of tribe, class, religious community or nation. And with the seriousness that can arise when life is more than half over, this stage is ready to spend and be spent for the cause of conserving and cultivating the possibility of others' generating identity and meaning.' (Fowler 1981, 198)

Vergelijken we dit met de beschrijvingen van de gerotranscendente houding die Tornstam uit zijn kwalitatieve empirische studies afleidt (Tornstam 1997a; Tornstam 2005, 55-69), dan wordt aannemelijk dat gerotranscendentie gelijk te stellen is met, of tenminste deel uitmaakt van, 'the seriousness that can arise when life is more than half over'.

Daarnaast is het relativiseren en overstijgen van het perspectief van het autonome, zelfverantwoordelijke individu en het integreren van het perspectief van een transcendente realiteit dat Fowler beschrijft als kenmerkend voor de overgang van 'conjunctive' naar 'universalizing' faith mijns inziens goed te vergelijken met de verandering van metaperspectief van rationeel en materialistisch naar meer transcendent en kosmisch die Tornstam voor ogen staat (vgl. paragraaf 1.4). Ook de afname van zelfgerichtheid en het idee van zelftranscendentie dat in de gerotranscendentietheorie voorkomt sluiten hier goed bij aan.

De opvatting van Fowler over de nieuwe en dialogische relatie tussen de kennende actor en de gekende werkelijkheid sluit naadloos aan bij de opmerking van Tornstam over de ervaring van eenheid met een groter kosmisch geheel, en bij de eerbied en contemplatie die het gerotranscendente individu voelt in zijn relatie tot de kosmos. Ook het overstijgen van zwart-wit denken en van heldere onderscheidingen tussen goed en kwaad, waar en onwaar, sluiten in dit opzicht aan bij Fowler. Een citaat kan deze overeenkomst illustreren:

'I speak here of an intimacy in knowing that celebrates, reverences and attends to the "wisdom" evolved in things as they are, before seeking to modify, control or order them to fit prior categories' (Fowler 1981, 185)

De herontdekking van 'het kind in jezelf' die Tornstam als één van de aspecten van de zelf-dimensie van gerotranscendentie formuleert is mijns inziens op een bepaalde manier ook te verbinden met een tendens die Fowler in de laatste twee stadia laat zien. Het gaat daar om een opnieuw geraakt en beïnvloed worden door symbolen die in de kindertijd van groot belang waren, na een fase waarin de nadruk geheel lag op autonomie en zelfverantwoordelijkheid, maar dan op een nieuwe wijze.

Ook Tornstam bedoelt met de herontdekking van het 'kind in jezelf' mijns inziens niet dat ouderen 'kinds' worden, maar dat perspectieven uit hun kindertijd zich in een getransformeerde versie opnieuw aandienen. Dit kan, evenals Fowler beschrijft, aanleiding geven tot ervaringen met een spiritueel of transcendent karakter.

We zagen in de beschrijving van Fowler's 'faith' concept dat hierin de betrokkenheid op waarden die voor mensen van fundamenteel belang zijn en/of op een (transcendente, oneindige) werkelijkheid een centrale rol speelt. In zijn levensbeschouwelijke ontwikkelingstheorie wordt zichtbaar gemaakt hoe de opeenvolgende stadia steeds tot een verdieping en differentiatie van die fundamentele betrokkenheid leiden, waarbij een later stadium steeds de voorgaande veronderstelt. Ook van Tornstam's theorie kan gezegd worden dat deze een verandering en verdieping impliceert van datgene wat mensen als transcendent ervaren en waar ze zich op betrokken voelen. Bij Tornstam ontbreekt echter het stadia-denken en wordt het proces van ontwikkeling derhalve opener en onbepalder opgevat.

Gerotranscendentie en Oser & Gmünder's 'religieuze intersubjectiviteit'

In de theorie van Oser & Gmünder is het vooral het laatste stadium, dat van de religieuze intersubjectiviteit, dat zich zinvol laat verbinden met Tornstam's gerotranscendentieconcept. Hierbij moet, zoals ik al eerder zei, wel bedacht worden dat Oser & Gmünder dit stadium zelf niet expliciet met de leeftijdsfase van de ouderdom verbinden. Althans, wanneer sprake is van een voldragen religieuze ontwikkeling bij een individu, zal deze zich op oudere leeftijd nog steeds in dit stadium bevinden (daarin evenwicht gevonden hebben) maar het *ontwikkelen* van dit stadium is voor Oser & Gmünder niet iets dat specifiek bij de oudere levensfase hoort, terwijl dit voor gerotranscendentie in principe wel zo is. Ook hier is de nadruk op het transcenderen van het perspectief van het autonome, zelfverantwoordelijke individu een belangrijke overeenkomst, evenals de nadruk op de ervaring van een universele verbondenheid die de hele kosmos en de hele mensheid omvat.

Daarnaast is het in het kader van het gerotranscendentieconcept interessant dat Oser & Gmünder voor hun laatste stadium een proces beschrijven dat transcendentie en immanentie op nieuwe manieren verbindt. Doordat in de gerotranscendentietheorie een proces beschreven wordt waarin een contemplatieve wending 'naar binnen' (vgl. immanentie) samengaat met een groei en verdieping van de transcendentie-ervaring zijn hier interessante parallellen te trekken tussen beide theorieën. Wel blijven Oser & Gmünder in hun beschrijving van dit proces dichter bij de traditionele levensbeschouwelijke (christelijke) terminologie terwijl Tornstam die bewust vermijdt.

De 'onvoorwaardelijke intersubjectiviteit' met transcendente/religieuze connotatie die kenmerkend is voor het laatste stadium in de theorie van Oser & Gmünder laat zich ook goed verbinden met aspecten van de gerotranscendentietheorie, zoals bijvoorbeeld de verbondenheid met eerdere en toekomstige generaties en het transcendente kader waarin deze geplaatst wordt.

De toename van gevoeligheid voor de kosmische verbondenheid met de wereld en met anderen en de ervaring van transcendentie en de verandering van waardeoriëntatie die daarmee gepaard gaat, evenals de afname van zelfgerichtheid laat zich ook nog op een andere manier verbinden met Oser & Gmünder's laatste stadium. Zij laten zien hoe in dit laatste stadium het transcendente verschijnt als mogelijksvoorwaarde voor menselijke vrijheid. Als gevolg daarvan gaat men andere mensen in hun eigen vrijheid beschouwen als het ware doel en de betekenisgevende factor in het handelen. Men is het stadium voorbij dat men alleen op zichzelf gericht is, en door middel van de zingevende ontmoeting met anderen ervaart men een binding met het transcendente. In de woorden van Oser & Gmünder:

'Weil es [het transcendente] als die Ermöglichung endlicher Freiheit erscheint, gilt der andere in seiner Freiheit als das eigentliche Sinnziel des Handelns. Es ist das religiöse Subjekt, das durch das Selbst (...) hindurchgegangen ist und am Ende nun durch den anderen in Begegnung und Liebe im Ultimativen vermittelt wird' (Oser & Gmünder 1988, 93)

Hoewel Tornstam niet in deze specifiek religieuze zin over het 'Ultimate' of 'Transzendente' spreekt laat de ervaring van zich verdiepend en niet langer alleen op het zelf gericht sociaal contact die gerotranscendente individuen rapporteren zich hier mijns inziens goed mee verbinden. Wel past de kanttekening dat Oser & Gmünder vanuit dit stadium waarschijnlijk een actiever op de gemeenschap gerichte houding voor ogen hebben terwijl Tornstam doelt op een meer teruggetrokken en contemplatieve sociale rol.

Vergelijking van de besproken theorieën als geheel

Een eerste voor de hand liggend verschil tussen de algemene levensbeschouwelijke ontwikkelingstheorieën en de gerotranscendentietheorie is, dat zowel Fowler als Oser & Gmünder zich richten op een ontwikkelingsconcept dat het hele leven bestrijkt, terwijl Tornstam specifiek een ontwikkelingstheorie over de *oudere* mens beoogt. Omdat Tornstam bovendien niet met stadia werkt, is het de vraag of zijn theorie überhaupt wel een ontwikkelingstheorie in de traditionele betekenis van het woord kan worden genoemd. De besproken levensbeschouwelijke ontwikkelingstheorieën worden minder concreet en vager naarmate ze de latere stadia bespreken. Een voordeel van Tornstam's theorie zou kunnen zijn, dat de specifieke gerichtheid op de oudere levensfase een nadere uitwerking mogelijk maakt van die aspecten van levensbeschouwelijke ontwikkeling die nu juist voor ouderen kenmerkend zijn.

Het is overigens wel de vraag, of Tornstam met zijn gerotranscendentietheorie niet eigenlijk meer pretendeert te zijn dan alleen een levensbeschouwelijke ontwikkelingstheorie. Vanuit zijn eigen achtergrond als socioloog/sociaal gerontoloog heeft de theorie immers in zekere zin ook de pretentie om iets aan te geven over de verhouding tussen oudere individuen en de maatschappij, en doet hij daar ook normatieve uitspraken over.

De definitie van levensbeschouwelijke ontwikkeling die aan het eind van paragraaf 2.1 geformuleerd is biedt voor die verhouding, zeker voor de maatschappelijke pool ervan, onvoldoende opening. Wel wordt de verhouding van het individu tot de wereld, waartoe de maatschappij gerekend mag worden, in de definitie opgenomen, maar de theorie van Tornstam beoogt, zeker in zijn kritiek op de gangbare gerontologische theorievorming, ook iets te zeggen over de wijze waarop de samenleving ouderen tegemoet treedt.

Daarbij moet wel vermeld worden, dat in zijn daadwerkelijke omschrijving van wat gerotranscendentie inhoudt dit aspect weer minder uit de verf komt. Op basis daarvan zou je kunnen zeggen, dat het primaire uitgangspunt van de theorie toch wel ligt in de visie op – en het tegemoet treden van de wereld door de oudere mens en de ontwikkeling die daarin zichtbaar is. Daarmee is de aanduiding 'theorie van levensbeschouwelijke ontwikkeling' mijns inziens nog steeds wel verdedigbaar. Maar het is belangrijk, niet uit het oog te verliezen dat de gerotranscendentietheorie in oorsprong wel een bredere pretentie heeft dan alleen het beschrijven van een levensbeschouwelijk ontwikkelingsproces.

Een andere verbreding van Tornstam ten opzichte van de 'algemene' levensbeschouwelijke ontwikkelingstheorieën is dat de sociale, relationele en maatschappelijke dimensies in de gerotranscendentietheorie meer en specifiekere aandacht krijgen. De stelling dat mensen in hun individualiteit voor een belangrijk deel bepaald worden door de interactie met anderen en door de rolpatronen die vanuit de maatschappij opgelegd worden speelt vooral in de vroegere stadia van Fowler en Oser & Gmünder wel een rol. Bij hen is dit echter een aspect dat in de loop van de adolescentie, bij het ontwikkelen van het eigen autonome oordeel bijvoorbeeld, *overwonnen* wordt.

Tornstam laat veel explicieter zien, hoezeer ook (of juist) na de adolescentie het leven van mensen bepaald kan worden door bepaalde rolpatronen, zowel in positieve als in negatieve zin. Van daaruit kan hij veel duidelijker zichtbaar maken welke impact het relativeren en transcenderen van dergelijke rolpatronen op oudere leeftijd op de levensbeschouwelijke ontwikkeling heeft. Een dergelijk bewustzijn van de interactie van individuele (levensbeschouwelijke) ontwikkeling en sociale factoren zoals rolverwachtingen lijkt bij de andere besproken auteurs grotendeels te ontbreken, hoewel vooral Fowler zich nog wel enigszins bewust lijkt van de invloed van sociale en culturele omstandigheden in de levensbeschouwelijke ontwikkeling (Vergouwen 2001, 108-109).

Hierop doordenkend zou men zich af kunnen vragen, in hoeverre levensbeschouwelijke ontwikkeling, cq. de ontwikkeling van gerotranscendentie, ook gezien zouden kunnen worden als ontwikkelingsprocessen die een gemeenschap, maatschappij of samenleving *als geheel* kunnen doormaken.

De focus van de algemene theorieën over levensbeschouwelijke ontwikkeling die we besproken hebben ligt naar het zich laat aanzien hoofdzakelijk bij het individu. Tornstam echter lijkt het individuele perspectief te willen overstijgen, hoewel hij de sociale en maatschappelijke dimensies en implicaties van gerotranscendentie mijns inziens onvoldoende uitwerkt. De suggestie die van zijn theorie uitgaat is echter wel, dat de nieuwe en andere waardeoriëntatie van gerotranscendente ouderen, indien meer geïntegreerd in het maatschappelijk denken, een verrijking zou kunnen zijn voor de samenleving en een transformerende invloed zou kunnen hebben. Ook zou dit het debat over ouderen, zowel binnen de gerontologie als breder in de maatschappij, naar een hoger niveau van inzicht kunnen brengen en ouderen een meer geïntegreerde positie in de samenleving kunnen geven. Het feit dat Tornstam, hoe weinig uitgewerkt ook, de mogelijkheid opent voor het denken over levensbeschouwelijke ontwikkeling (van ouderen) in relatie tot ontwikkelingen in/van de maatschappij kan een waardevolle aanvulling zijn van zijn theorie ten opzichte van de andere besproken theorieën.

Fowler maakt overigens, met name in zijn bespreking van de hogere stadia in zijn theorie, hier en daar ook wel opmerkingen die suggereren dat levensbeschouwelijke ontwikkeling meer zou kunnen inhouden dan een strikt individueel proces van verandering en transformatie. (In het werk van Oser & Gmünder ontbreken dergelijke aanwijzingen voor zover ik heb kunnen nagaan). Fowler doet bijvoorbeeld naar aanleiding van een bepaalde casus uit zijn empirisch onderzoek de uitspraak dat de fase waarin een individu zijn of haar evenwicht vindt mede bepaald wordt door de fase waarin de *gemeenschap* van dat individu zich gestabiliseerd heeft. Dit suggereert dat de stadia van levensbeschouwelijke ('faith') ontwikkeling niet alleen op een individu, maar ook op een collectief betrekking kunnen hebben. Een andere aanwijzing in Fowler's werk voor het eventueel ontwikkelen van de samenleving als collectief geheel in levensbeschouwelijk opzicht is te vinden in zijn beschrijving van het zesde en laatste stadium in zijn theorie (universalizing faith). Individuen die zich in dat stadium bevinden worden geacht voortrekkers te kunnen zijn van transformatieprocessen *in de maatschappij*. Dergelijke transformatieprocessen kunnen bijvoorbeeld betrekking hebben op valutatie en ethische dimensies, die volgens Smaling en Alma ook deel uitmaken van de conceptualisering van levensbeschouwing (Smaling & Alma 2008, 9). In die zin zou ook de maatschappij zich in levensbeschouwelijk opzicht kunnen ontwikkelen.

Het bovenstaande roept ook de interessante vraag op, of bepaalde levensbeschouwelijke stadia dominant zouden kunnen zijn geweest in bepaalde historische periodes, en zo ja, of historisch gezien dan ook maatschappelijk en/of cultureel een ontwikkelingsproces in dit opzicht is doorgemaakt naar een 'hoger' en meer gedifferentieerd niveau. Actuele discussies over het al dan niet 'achterlijk' zijn van bepaalde uitingsvormen van geloof lijken hierop te zinspelen. Het beantwoorden van deze vraag valt uiteraard ver buiten het bestek van deze scriptie; wel is het goed om ons vanuit deze opmerking de mogelijkheid te realiseren dat ook het verschijnsel gerotranscendentie eventueel een historisch en cultureel bepaald gegeven zou kunnen zijn in plaats van, zoals Tornstam beweert, een universele menselijke dispositie.

In het bovenstaande hebben we een aantal punten aangeduid waarop de gerotranscendentietheorie een verbreding en verrijking van de besproken 'algemene' levensbeschouwelijke ontwikkelingstheorieën zou kunnen betekenen. Omgekeerd kunnen ook de besproken algemene theorieën van levensbeschouwelijke ontwikkeling op bepaalde punten een waardevolle aanvulling bieden van de gerotranscendentietheorie. Met name de theorie van Fowler biedt, omdat deze op de ontwikkeling van de hele persoon gericht is en niet alleen op de ontwikkeling van het religieuze oordeel, bijvoorbeeld interessante mogelijkheden om tot

alternatieve hypotheses te komen over waarom gerotranscendentie bij sommige ouderen *niet* optreedt in empirische studies. Zoals besproken in hoofdstuk 1 schrijft Tornstam dit hoofdzakelijk toe aan belemmerende factoren in de maatschappij vanuit de waardepatronen die daar dominant zijn. Wanneer we echter Fowler's beschrijving van – vooral – de laatste twee stadia lezen, stadia die eveneens niet door elk individu bereikt worden, doen zich ook alternatieve verklaringsmogelijkheden voor. Zo kan de overgang van stadium 4 naar stadium 5 volgens Fowler belemmerd worden doordat mensen zich in hun persoonlijkheidsontwikkeling te sterk zijn gaan identificeren met hun bewuste geest en het vermogen tot kritisch denken om nog open te kunnen staan voor paradoxen en complexiteit, het vermogen dat zich in het vijfde stadium ontwikkelt (Fowler 1981, 161). Ook lijkt het zo te zijn, dat een bepaald opleidingsniveau of sociaal milieu eerder tot het ontwikkelen van de hogere stadia leidt.

Dergelijke inzichten zouden mijns inziens goed vertaald kunnen worden naar de gerotranscendentietheorie. Ook daar zouden immers oudere individuen als gevolg van hun persoonlijkheidsontwikkeling zich kunnen hebben afgesloten voor de nieuwe inzichten en waardeoriëntaties die de ontwikkeling richting gerotranscendentie zou kunnen brengen. Of ze zouden vanuit hun opleiding, milieu of intelligentieniveau bepaalde stappen in de ontwikkeling richting gerotranscendentie niet kunnen maken. Dat werpt een ander licht op het ontbreken van gerotranscendentie bij bepaalde individuen. In die zin kunnen Fowler's inzichten en hypotheses de inhoud van de gerotranscendentietheorie ook weer verfijnen en verdiepen.

§ 2.3 De gerotranscendentietheorie als instrument voor het interpreteren van - en nadenken over levensbeschouwelijke ontwikkeling bij ouderen

In deze laatste paragraaf van dit hoofdstuk wil ik de balans opmaken ten aanzien van de relatie tussen gerotranscendentie en levensbeschouwelijke ontwikkeling. Van daaruit zal ik een voorlopige aanzet doen om tot een visie te komen over de bruikbaarheid van de gerotranscendentietheorie voor het interpreteren van – en nadenken over levensbeschouwelijke ontwikkeling bij ouderen, als voorbereiding op wat hierover in het derde hoofdstuk aan de orde zal komen.

We hebben beargumenteerd waarom gerotranscendentie afhankelijk van de gekozen definitie van 'levensbeschouwing' en de gekozen conceptualisering van 'ontwikkeling' beschouwd kan worden als een theorie die aandacht besteedt aan de levensbeschouwelijke ontwikkeling bij ouderen. Een vergelijking met de algemene theorieën over levensbeschouwelijke ontwikkeling van Fowler en Oser & Gmünder liet zien, dat Tornstam's beschrijving van het verschijnsel gerotranscendentie in belangrijke opzichten te vergelijken is met wat deze auteurs beschouwen als 'faith' ontwikkeling respectievelijk ontwikkeling van het religieuze oordeel in de hogere stadia. Ook merkten we op, dat Tornstam enerzijds door de focus op ouderen een meer beperkte theorie levert, maar anderzijds belangrijke toevoegingen doet, bijvoorbeeld door de aandacht die hij besteedt aan de sociale en relationele dimensies van levensbeschouwelijke ontwikkeling.

Problematisch aan traditionele stadiatheorieën van ontwikkeling, zeker wanneer deze zich uitstrekken over de hele levensloop, is dat ze van de veronderstelling uitgaan dat ontwikkeling een met de leeftijd/ het stadium toenemende complexiteit kent. Wanneer we de algemene levensbeschouwelijke ontwikkelingstheorieën die in dit hoofdstuk besproken zijn als voorbeeld nemen, impliceert dat bijvoorbeeld een 'simpel' en minder gecompliceerd 'geloven' bij kinderen, dat bij het ouder worden – als de ontwikkeling naar verwachting verloopt – steeds rijker en complexer wordt. Er zou echter evengoed geredeneerd kunnen worden dat elke fase een *eigen* complexiteit heeft met eigen zwaartepunten en een

eigen optimale toestand. We kunnen stellen dat de gerotranscendentietheorie juist tracht te onderzoeken wat die eigen complexiteit en het eigen optimum voor de levensfase van het ouder worden in levensbeschouwelijk opzicht zouden kunnen inhouden.

Een ander probleem met stadiamodelen van ontwikkeling in het algemeen is, dat ze onvoldoende in staat zijn zich rekenschap te geven van de toenemende differentiatie die ontstaat bij het voortschrijden van de ontwikkeling in het proces van ouder worden. Bij de meeste ontwikkelingstheorieën blijken voorspellingen over het verloop van een ontwikkelingstraject ook maar tot op een bepaalde leeftijd te gelden. In latere leeftijdsstadia worden als gevolg van toenemende individuele verschillen in levensloop, omgevingsfactoren, persoonlijkheidsontwikkeling, sociale en relationele factoren etc. voorspellingen steeds minder mogelijk (Breeuwsma 1993). Wanneer we (levensbeschouwelijke) ontwikkeling bij ouderen adequaat willen doordenken, dan hebben we een model nodig dat wél in staat is op dit soort differentiaties in te spelen.

Om te kunnen beoordelen in hoeverre Tornstam's gerotranscendentietheorie aan deze voorwaarde voldoet, wil ik nog even terugkomen op het al eerder genoemde onderscheid tussen retrospectieve en prospectieve ontwikkelingstheorieën dat Breeuwsma uitwerkt. Ook Breeuwsma laat immers zien dat retrospectieve conceptualisering van ontwikkeling, die kenmerkend zijn voor veel 'klassieke' ontwikkelingspsychologische theorieën en modellen, met name problematisch worden op het moment dat de focus van de ontwikkelingstheorie zich uitbreidt naar de gehele levensloop. Hij vat dit als volgt samen:

'Het is voor de totale levensloop niet mogelijk een uniform eindpunt van ontwikkeling te formuleren. In de latere levensfasen laten individuen een grote differentiatie in levenslooptrajecten zien en door de relatief grotere invloed van historische en culturele determinanten van ontwikkeling is een precieze voorspelling van de ontwikkeling na de kinder- en jeugdijaren niet goed mogelijk zonder in trivialiteiten te vervallen. De levensloopspsychologie zou dan wel eens gebaat kunnen zijn bij een prospectieve conceptualisering, gekenmerkt door een grotere openheid naar zowel ontwikkelingsinvloeden als richting en einddoel van ontwikkeling' (Breeuwsma 1993, 129)

Bij retrospectieve conceptualisering van ontwikkeling is zoals eerder aangegeven sprake van een duidelijk omschreven, normatief geformuleerd eindstadium. De ontwikkelingsgang wordt als het ware retrospectief geformuleerd vanuit de stappen die nog moeten worden gezet totdat dit eindstadium bereikt is. Dit zijn vaak ontwikkelingstheorieën die in duidelijk afgebakende stadia denken, waarbij de latere stadia van een 'hoger' niveau geacht worden en gewoonlijk toenemen in complexiteit en differentiatie. De meeste klassieke ontwikkelingspsychologische theorieën behoren tot deze retrospectieve traditie (bv. Piaget, Kohlberg, Freud).

In het geval van prospectieve conceptualisering is het eindstadium minder duidelijk omschreven (hoewel dit niet betekent dat het concept van ontwikkeling minder normatief geladen is) en wordt geredeneerd vanuit de begintoestand van ontwikkeling naar een toekomst die pas lopende de ontwikkeling zichtbaar kan worden en die altijd meer een 'open einde' representeert dan een vastgestelde normatieve doeltoestand. Ontwikkeling wordt hier eerder gezien als een potentie, een proces met een nader te bepalen uitkomst.

In de prospectieve conceptualisering wordt ontwikkeling gezien als het samengaan van de fundamentele processen van differentiatie en integratie, zonder echter het resultaat van dat samengaan bij voorbaat vast te leggen. Evenmin wordt vastgelegd binnen welke tijdschaal het ontwikkelingstraject gevolgd zou moeten zijn. In zekere zin wordt 'ontwikkeling' losgemaakt van tijd als oorzakelijk principe.

Dit kan in de gerontologische doordenking van het ouder worden voordelen hebben, zeker waar 'ouder worden' vaak te eenzijdig wordt gedefinieerd in termen van chronologische (leef)tijd. Baars heeft erop gewezen dat, hoewel de gerontologie in veel opzichten baat heeft bij een dergelijk chronologisch tijdsconcept en daar ook niet buiten kan, er verschillende andere tijdsconcepten mogelijk en nodig zijn om inzicht te krijgen in de grote verschillen die mogelijk zijn tussen ouderen die dezelfde chronologische leeftijd hebben, en in de wijze waarop ouderen hun leven in de tijd ervaren en narratief vormgeven (Baars 1997).

De relativering van de invloed van chronologische leeftijd is ook van belang als het gaat om levensbeschouwelijke ontwikkeling bij ouderen. Allport constateerde reeds dat chronologische leeftijd slechts een zeer beperkte voorspellende waarde heeft als het gaat om 'religious maturity', en stelde daarbij bovendien:

'In probably no region of personality do we find so many residues of childhood as in the religious attitudes of adults' (Allport 1960, 59)

Het eindpunt van ontwikkeling heeft in de door Breeuwsma besproken prospectieve opvatting een relatieve status en is eerder een kwestie van 'meer' dan van 'meest' ontwikkeld. Een dergelijk model impliceert dat er voor verschillende individuen verschillende ontwikkelingsdoelen mogelijk zijn, en dat bovendien binnen de ontogenese van één individu verschillende ontwikkelingstendensen kunnen worden onderscheiden. Wel is de verklarende en voorspellende kracht van een dergelijk model uiteraard aan beperkingen gebonden (Breeuwsma 1993, 18-19; 129-134; 166-167; 188-189). De openheid en de ruimte voor individuele differentiatie maakt een prospectief ontwikkelingsconcept mijns inziens potentieel waardevol om ontwikkeling bij ouderen te kunnen interpreteren en doordenken.

Hoe kunnen we de in dit hoofdstuk besproken levensbeschouwelijke ontwikkelingstheorieën plaatsen in de door Breeuwsma aangebrachte onderscheidingen?

Zowel Fowler als Oser & Gmünder lijken ondubbelzinnig in de retrospectieve traditie van ontwikkelingstheorieën te passen. Hun theorieën hebben een duidelijke stadiumopbouw en het laatste stadium wordt gezien als de gewenste eindtoestand waar de andere stadia naartoe werken.

Bij Tornstam is dit beeld minder duidelijk. Hij noemt zijn gerotranscendentietheorie wel een ontwikkelingstheorie, maar gaat niet uit van een vaststaande stadiumopbouw en benadrukt steeds opnieuw dat de ontwikkeling van gerotranscendentie een menselijke *potentie* is die afhankelijk van omstandigheden al dan niet op een bepaalde manier tot ontwikkeling komt. Het is de vraag, of het in die zin wel een ontwikkelingstheorie in de gangbare betekenis is. Tornstam suggereert echter wel een ontwikkelingsbeweging (een toename van gerotranscendentie in de tijd) en bespreekt bevorderende en belemmerende factoren. Ook karakteriseert hij zijn theorie als 'a developmental theory of positive aging', hetgeen erop wijst dat hij wel degelijk de pretentie heeft een ontwikkelingstheorie te formuleren (Tornstam 2005). Maar de stapsgewijze uitwerking in stadia en daarmee de vastgelegde 'ontwikkelingstaak' per stadium ontbreekt.

Daarmee zou je kunnen zeggen dat Tornstam de eerste schreden zet richting de formulering van een meer open en prospectief ontwikkelingsconcept. Weliswaar redeneert Tornstam ook vanuit een (gewenst, normatief) eindstadium: zijn hele beschrijving van gerotranscendentie is in feite de beschrijving daarvan. In die zin kan zijn theorie evengoed retrospectief genoemd worden. Anderzijds is het veel meer een open en onvoorspelbaar idee van ontwikkeling dat hij presenteert.

Wanneer we de argumentatie van Breeuwsma volgen dat stadia-theorieën juist voor de oudere levensfasen minder geschikt zijn omdat ze zich onvoldoende rekenschap (kunnen) geven van individuele differentiatie, dan zou de gerotranscendentietheorie juist dankzij deze eigenschappen inderdaad een beter denkmodel

bieden voor (levensbeschouwelijke) ontwikkeling *bij ouderen* dan de besproken theorieën van Fowler of van Oser & Gmünder.

Er kan overigens ook een andere oorzaak zijn voor zijn vermijden van het stadiadenken door Tornstam, en die zou te maken kunnen hebben met zijn wens tot een nieuw paradigma in de gerontologie te komen. De gerotranscendentietheorie beoogt niet alleen tot een nieuw perspectief te bieden op het eigene van het proces van ouder worden, maar ook een kritiek te leveren op binnen de gerontologie én binnen de maatschappij gangbare beelden die van ouderen bestaan. Tornstam wil een voorzet doen tot een nieuw paradigma, waarin ouderen niet als passieve onderzoeksobjecten worden benaderd, maar als betekenisgevende actoren.

Dat impliceert ook, dat de onderzoeker niet langer zijn theoretische veronderstellingen aan de oudere als onderzoeksobject kan opleggen, maar dat hij uitgaat van wat de oudere zelf ervaart en te vertellen heeft. In een dergelijke aanpak passen vooraf vanuit de theorie geformuleerde ontwikkelingsstadia uiteraard slecht. Bovendien zijn dergelijke stadia vaak gekoppeld aan chronologische leeftijd, terwijl Tornstam in zijn theorie dat tijdsperspectief probeert te overstijgen en in de definiëring van het ouder worden meer nadruk legt op de *gepervipeerde* resterende levensduur en de veranderende tijdservaring van de ouderen zelf.

Tornstam beoogt met zijn nieuwe paradigma ook de vooroordelen die bestaan over ouderen, en de dominantie van waarden die bij de middelbare leeftijd horen, te bekritisieren. In een meer fenomenologisch geïnspireerde benadering zou het perspectief van ouderen zelf, de onderscheidende kwaliteit daarvan ten opzichte van andere levensfasen, een belangrijke rol kunnen vervullen in het ter discussie stellen en doorbreken van traditionele (gerontologische) veronderstellingen, die volgens Tornstam soms haast een mythisch karakter hebben gekregen (Tornstam 2005, 22-30). Interessant is nu om de overeenkomst te zien met wat Breeuwsma zegt over de mogelijke betekenis van nieuwe, prospectieve conceptualisering van ontwikkeling:

‘De prospectieve conceptualisering kan worden opgevat als een vorm van ideologiekritiek. Het geeft niet alleen een alternatieve benadering van ontwikkeling, maar stelt door het open karakter ervan ook vooropgezette – normatieve – noties over ontwikkeling, en daarmee noties over ‘het kind’ en ‘de volwassene’, ter discussie.’ (Breeuwsma 1993, 371)

Hierop doorredenerend zouden we kunnen stellen dat Tornstam in plaats van noties over ‘het kind’ of ‘de volwassene’ met zijn gerotranscendentietheorie normatieve noties over ‘de oudere’ ter discussie wil stellen.

Uit het bovenstaande kunnen we voorzichtig concluderen dat Tornstam’s theorie in bepaalde opzichten een betere uitgangspositie heeft voor het interpreteren en doordenken van levensbeschouwelijke ontwikkeling bij ouderen dan de eveneens in dit hoofdstuk besproken ‘algemene’ levensbeschouwelijke ontwikkelingstheorieën. Dit vanwege (de aanzet tot) een prospectieve conceptualisering van ontwikkeling in plaats van een retrospectieve zoals in het stadiumdenken van bijvoorbeeld Fowler of Oser & Gmünder, en vanwege de intentie te komen tot een alternatief paradigma waarin meer openheid bestaat voor de ervaring van ouderen zelf.

Hierbij past wel de kanttekening dat diverse aspecten die tot deze bruikbaarheid zouden kunnen bijdragen nu juist een bevredigende uitwerking missen in het werk van Tornstam. Dit geldt bijvoorbeeld voor zijn concept van ontwikkeling en voor zijn doordenking van de relatie tussen individuele en sociale/maatschappelijke dimensies.

In het volgende hoofdstuk zal nader onderzocht worden in hoeverre de gerotranscendentietheorie een bijdrage kan leveren aan het hermeneutisch kader van waaruit levensbeschouwelijke ontwikkeling geïnterpreteerd wordt in de context van (humanistisch) geestelijke verzorging.

Hoofdstuk 3 Geestelijke verzorging en gerotranscendentie

§ 3.1 Inleiding geestelijke verzorging/ ontwikkeling binnen het veld

In de voorgaande hoofdstukken is aandacht besteed aan de gerotranscendentietheorie van Tornstam en aan de mogelijkheden die de theorie biedt voor het interpreteren van levensbeschouwelijke ontwikkelingsprocessen bij het ouder worden. In dit hoofdstuk zal het tweede deel van de vraagstelling van deze scriptie centraal staan, namelijk de vraag in hoeverre de gerotranscendentietheorie een bijdrage kan vormen aan het hermeneutisch kader van (humanistisch) geestelijk verzorgers ten aanzien van levensbeschouwelijke ontwikkelingsprocessen bij ouderen.

Deze vraag zal in dit hoofdstuk via enkele omwegen benaderd worden. Die omwegen zijn noodzakelijk omdat het van belang is eerst te onderzoeken wat we eigenlijk bedoelen met het 'hermeneutisch kader' van de geestelijke verzorging, en hoe de relatie is tussen geestelijke verzorging en het idee van levensbeschouwelijke ontwikkeling, voordat de onderzoeksvraag van deze scriptie aan de orde kan komen. Dit hoofdstuk is daarom als volgt ingedeeld. Na een korte inleiding over (humanistisch) geestelijke verzorging en de ontwikkelingen die zich in dit werkveld de afgelopen jaren hebben voorgedaan, zal ik eerst aandacht besteden aan het idee van een 'hermeneutisch kader' en de plaats hiervan binnen (humanistisch) geestelijke verzorging. Vervolgens zal ik aandacht besteden aan de relatie tussen geestelijke verzorging en levensbeschouwelijke ontwikkeling. In de laatste paragraaf van dit hoofdstuk zal dan uiteindelijk een tentatieve poging worden gedaan de mogelijke bijdrage van de gerotranscendentietheorie aan het hermeneutisch kader van (humanistisch) geestelijke verzorging te formuleren.

In het werkveld geestelijke verzorging zijn verschillende ontwikkelingen gaande de afgelopen decennia, elk met potentieel verstrekkende gevolgen voor het vak. Enerzijds zijn er bedreigingen: de traditionele legitimatie van het vak in termen van de verzuilde samenleving brokkelt af met mogelijk nadelige consequenties voor de financiering en inbedding van geestelijke verzorging in instellingen. Bovendien slaagt het werkveld er vaak onvoldoende in aan te sluiten bij ontwikkelingen in de (zorg)sector (denk bijvoorbeeld aan de diagnose-behandelcombinaties waarin geestelijke verzorging niet of nauwelijks opgenomen is terwijl deze wel de financieringsgrondslag voor zorg vormen). Daarnaast is er een toenemende vraag om verantwoording van het werk in termen van kosten en resultaten, die in potentie op gespannen voet staat met de aard van de (zingeving)vragen en problematiek waarmee men zich bezighoudt (Kunneman 2006, 379).

Er zijn ook veranderingsprocessen gaande in de maatschappelijke en culturele constellaties waarbinnen religie en levensbeschouwing vorm krijgen. Het werkveld geestelijke verzorging zal zich tot dergelijke ontwikkelingen opnieuw moeten verhouden, wat ook om nadere doordenking van de legitimering van het vak vraagt, en om verdere professionalisering (vgl. Schilderman 2006, die verschillende scenario's schetst hiervoor).

Bovendien is het werkveld op veel punten zelf sterk intern verdeeld over de gewenste ontwikkelingsrichting van het vak (denk bijvoorbeeld aan discussies over het ambt, over de richting die professionalisering zou moeten kiezen, of over levensbeschouwelijke diagnostiek) en ontbreekt op veel punten een heldere theoretische onderbouwing van aard en inhoud van het beroep. Jorna ziet een tendens waarbij men zich in toenemende mate committeert aan enerzijds 'verwetenschappelijking, methodisering en psychologisering', en anderzijds 'vermaatschappelijking' waarbij men zich tracht te voegen naar de maatschappelijk gewenste 'afrekencultuur' met meetbare resultaten, en pleit ervoor om het beroep te actualiseren en het opnieuw te afficheren als een 'spiritueel beroep' (Jorna 2008, 23-25).

Anderzijds is het werkveld, ondanks de genoemde bedreigingen en zwakke punten, wel sterk geëngageerd aan verdere professionalisering en profilering van het vak, en ontstaan er en der nieuwe en waardevolle initiatieven om het beroep een sterkere of nieuwe inhoudelijke invulling te geven. Ook is er maatschappelijk toenemende aandacht voor zingeving, hetgeen in elk geval *kansen* biedt voor geestelijke verzorging om zich duidelijker en beter te profileren.

In het kader van bovengenoemde ontwikkelingen vindt binnen het werkveld geestelijke verzorging al jarenlang veel discussie plaats over wat nu het ‘eigene’ van het vak is ten opzichte van andere beroepen als psychotherapie of maatschappelijk werk, die immers óók beogen de mens in zijn nood bij te staan waar dat gewenst is. Het kunnen verwoorden van dit eigen karakter en de bijbehorende competenties van de geestelijk verzorger is zowel van belang voor het gevoel van een eigen ‘beroepsidentiteit’ (interne gerichtheid) als voor de profilering van het vak naar buiten toe (externe gerichtheid).

Om geestelijke verzorging af te bakenen van psychotherapie stelt Mooren voor, deze disciplines te beschouwen als verschillende ‘beroepssoorten’ met een eigen beroepskennis die het referentiekader vormt van waaruit men het verhaal van de cliënt interpreteert. Beide beroepssoorten maken gebruik van zg. ‘primaire’ en ‘secundaire’ referentiekaders, en onderscheiden zich daarin van elkaar. Het primaire referentiekader van de geestelijk verzorger formuleert Mooren als ‘diens levensvisie en de wetenschappelijke doordenking daarvan’, dat van de psychotherapeut wordt omschreven als ‘het geheel van wetenschappelijke (in casu psychologische) en praktische (methodische) inzichten, welke kenmerkend zijn voor de therapeutische ‘school’ waartoe hij zich rekent’ (Mooren 2008, 29).

Het onderscheid in primaire en secundaire referentiekaders betekent dat geestelijke verzorging en psychotherapie weliswaar deels van dezelfde kennis gebruik (kunnen) maken, maar daarom nog niet hetzelfde beogen aangezien hun ‘primaire’ referentiekader heel verschillend is. Zo kan een geestelijk verzorger gebruik maken van allerlei psychologische inzichten, maar deze behoren tot zijn of haar secundaire referentiekader en zullen dus een andere rol spelen dan bij de psychotherapeut, voor wie dezelfde inzichten deel uitmaken van zijn of haar primaire referentiekader. Omgekeerd kunnen levensbeschouwelijke (kennis)bronnen, die onderdeel uitmaken van het primaire referentiekader van de geestelijke verzorging, ook een rol spelen in psychotherapie, maar daar zijn ze dan deel van het secundaire referentiekader (Mooren 2008, 24-44). Hieruit volgt dat er ook geen duidelijke afbakening te maken is in problemen of situaties die specifiek bij de geestelijk verzorger of bij de psychotherapeut thuishoren, aangezien dezelfde situatie afhankelijk van het ingenomen *perspectief* als psychologisch of als geestelijk/existentieel geïdentificeerd kan worden (Mooren 2008, 50).

Hoewel het onderscheid dat Mooren aldus maakt op het eerste gezicht verhelderend en bruikbaar is, bestaat over de precieze (theoretische en praktische) opvatting over – en invulling van referentie- en interpretatiekaders binnen de geestelijke verzorging weinig eenduidigheid (vgl. ook het Trimbosonderzoek, De Roy et al. 1997). Om tot een gefundeerd oordeel te kunnen komen over de mogelijke bijdrage van de gerotranscendentietheorie, zal in de volgende paragraaf daarom eerst aandacht worden besteed aan de rol en betekenis van dergelijke kaders binnen de geestelijke verzorging.

§ 3.2 Geestelijke verzorging en de rol van een hermeneutisch kader/ hermeneutische competentie

In verschillende pogingen om het ‘eigene’ of de ‘kern’ van het vak geestelijke verzorging te formuleren valt op, dat het woord ‘hermeneutisch’ nogal eens gebezigd wordt. Zo stelt Heitink dat het geestelijk verzorgers ontbreekt aan een gedeeld referentiekader, een gemeenschappelijke visie op inhoud en methode van geestelijke verzorging, en ziet hij in de hermeneutiek, voor hem de ‘kerndeskundigheid’ van de geestelijk verzorger, een mogelijke weg om een dergelijk gedeeld referentiekader te bereiken. Kwaliteitsverbetering van de geestelijke verzorging formuleert Heitink in termen van een toename van de ‘hermeneutisch-communicatieve competentie’ (Heitink 2001, 21). Ook volgens Walton heeft een (narratief)-hermeneutisch paradigma de beste papieren om tot een betekenisvolle formulering van de beroepsidentiteit van geestelijke verzorging te komen (Walton 2006). En zorgeticus Carlo Leget stelt in een recent interview dat goede geestelijk verzorgers ‘door en door hermeneut’ zijn en zich juist door die kwaliteit onderscheiden van andere beroepsgroepen (De Zwart 2009, 7).

Het begrip ‘hermeneutiek’ of ‘hermeneutisch’ speelt in de literatuur over geestelijke verzorging op verschillende manieren een rol. Om te kunnen bepalen, welke invulling van het begrip ‘hermeneutisch’ het meest aansluit bij de wijze waarop het in de vraagstelling van deze scriptie gehanteerd wordt, zal ik hieronder eerst enige opvattingen bespreken over hermeneutiek in de context van geestelijke verzorging, het ‘hermeneutisch kader’ van waaruit geestelijk verzorgers werken, en de ‘hermeneutische competentie’ die geestelijk verzorgers geacht worden te bezitten.

Vooraf: waar hebben we het in het algemeen over als we spreken over ‘hermeneutiek’? Het begrip ‘hermeneutiek’ is afgeleid van het Griekse *hermeneuein*, wat uitdrukken, uitleggen, vertalen of interpreteren betekent⁷. Hermeneutiek is dus in de meest letterlijke betekenis van het woord de ‘kunst van het interpreteren’.

De basis van de hermeneutiek is een eeuwenlange traditie van tekstuitleg en -interpretatie, hoofdzakelijk gericht op ‘heilige’ teksten zoals de Bijbel. Vanaf Schleiermacher werd de wisselwerking tussen deze teksten en de menselijke (geloofs)ervaring belangrijk. Filosofen als Dilthey, Heidegger, Gadamer en Ricoeur verbreedden het ‘object’ van de hermeneutiek van heilige teksten naar de geschiedenis, de contextueel bepaalde menselijke ervaring en de narratieve articulaties waarin mensen hun leven vormgeven (Heitink 1998, 72-74; 81; Ganzevoort & Visser 2007, 103-107).

Ook in bepaalde stromingen binnen de sociale wetenschappen werd het begrip hermeneutiek belangrijk, omdat hiermee het eigen karakter van deze wetenschapsbeoefening werd onderbouwd: in tegenstelling tot natuurwetenschappen, die gericht zouden zijn op ‘verklaren’, zouden de sociale wetenschappen volgens deze stromingen door het gebruik van hermeneutische methodes bijdragen aan begrijpen ofwel ‘verstehen’. Ganzevoort & Visser stellen, dat het begrip ‘hermeneutiek’ gaandeweg verschoof van uitleg van teksten tot het ‘verstaan van het bestaan’, van hoe mensen hun werkelijkheid en wie ze zijn trachten te begrijpen. Zij noemen dit ‘existentiële hermeneutiek’ (Ganzevoort & Visser 2007, 106).

⁷ Ik baseer me bij de uitleg van het begrip hermeneutiek deels op het lemma ‘Hermeneutics’ in de Routledge Encyclopedia of Philosophy (1998)

Christelijke visies op de rol van een hermeneutisch kader in geestelijke verzorging

In de traditie van christelijke geestelijke verzorging speelt het begrip hermeneutiek een belangrijke rol in discussies over verschillende modellen van geestelijke verzorging of pastorale zorg. Zo onderscheidt Heitink een drietal hoofdstromen binnen het pastoraat :

- Kerygmatisch pastoraat, ook wel verkondigingspastoraat genoemd, waarin in het pastorale contact het overbrengen van een 'heilsboodschap' en het verklaren van religieuze teksten centraal staat
- Therapeutisch pastoraat, waarin veel nauwer aangesloten wordt bij psychologische inzichten en beroepspraktijken en de pastorale relatie geprofessionaliseerd wordt naar het model van andere 'helpende' beroepen
- Hermeneutisch pastoraat, waarin sprake is van een bipolariteit en een wisselwerking tussen ervaring en (levensbeschouwelijke) traditie, met als uitgangspunt de menselijke biografie (Heitink 1998, 43-85)

Waar kerygmatisch pastoraat door Heitink als 'deductief' wordt beschreven (terug naar 'het Woord', schept theologische duidelijkheid vanuit een positie van religieus gezag), en therapeutisch pastoraat als 'reductief' (het terugbrengen van religieuze ervaring tot louter individueel-psychologische termen, reductie van de rol van de geestelijk verzorger tot hulpverlener), daar ziet hij de stroming van het hermeneutisch pastoraat als 'inductief' in die zin dat er, vanuit de unieke menselijke ervaring van de pastorant, wordt teruggegrepen op de traditie en tussen die twee polen steeds naar verbinding wordt gezocht (Heitink 2001, 23).

Ganzevoort & Visser maken een indeling in modellen van pastoraat die grotendeels vergelijkbaar is met die van Heitink, maar zij gebruiken een indelingsprincipe op basis van pastorale 'rollen'.

In het kerygmatisch pastoraat, en het verwante model van het charismatisch pastoraat, wordt de pastor gezien als 'getuige'. In deze stroming heeft, in de woorden van Ganzevoort & Visser, 'het verhaal van God principieel voorrang op het verhaal van de mens' en is er sprake van een expliciet asymmetrische verhouding tussen pastor en hulpzoekende (Ganzevoort & Visser 2007, 76, 79).

In het therapeutisch pastoraat is de rol van de pastor te beschrijven als 'helper', en staat het pastorale contact in dienst van groei en zelfontplooiing van de cliënt door het opheffen van innerlijke blokkades. Dit is in overeenstemming met de visie van de inspiratiebronnen van deze stroming zoals Jung, Erikson en de humanistische psychologie (o.a. Rogers).

Als derde bespreken Ganzevoort & Visser het zg. 'evenmenselijk pastoraat' (waar de presentiebenadering van Andries Baart een voorbeeld van is, vgl. Baart 2001), waarin de pastor de rol van 'metgezel' heeft. De basis van het pastorale contact in deze stroming is de menselijke gelijkwaardigheid, ook waar erkend wordt dat de pastor een inhoudelijke deskundigheid op levensbeschouwelijk en/of psychologisch terrein meebrengt die bij zijn gesprekspartner ontbreekt (Ganzevoort & Visser 2007, 80-89).

Ganzevoort & Visser zoeken een balans tussen de drie genoemde rollen en komen vervolgens uit bij een rol van de pastor als 'tolk en gids'. Pastoraatmodellen die van die rol uitgaan, inclusief hun eigen 'narratief pastoraat', worden door hen gekenschetst als 'hermeneutisch', omdat ze de hermeneutische functie van het verbinden van ervaring en traditie als essentieel voor de pastorale praktijk beschouwen. Inhoud die vanuit de theologische traditie aangereikt worden zijn in deze benadering van gelijk belang als de aard van de (pastorale) relatie die men aangaat (Ganzevoort & Visser 2007, 95-96).

Hoewel zowel Heitink als Ganzevoort & Visser de verbreding van de hermeneutiek van de interpretatie van Bijbelteksten naar de interpretatie van het menselijk bestaan beschrijven, valt in hun eigen beschrijving van hermeneutisch pastoraat op, hoezeer ze de ene 'pool' van het hermeneutische gebeuren, de pool van de traditie, blijven opvatten in termen van de (eigen, d.w.z. christelijke) levensbeschouwelijke traditie en de

daarbij behorende teksten. Het wordt niet duidelijk, wat in het hermeneutisch proces zoals zij dat beschrijven de rol is van *andere* dan religieuze of levensbeschouwelijke teksten, tradities of inzichten die de pastor mogelijkwerwijs in het contact inbrengt. Hiertoe zouden psychologische, sociologische, agogische etc. theorieën kunnen behoren die door Mooren worden beschreven als behorend tot het secundair referentiekader van de geestelijk verzorger (Mooren 2008, 30-31).

Maar het is ook de vraag, wat in de opvatting over hermeneutiek en hermeneutisch pastoraat van Heitink en Ganzevoort & Visser de plaats is van (wetenschappelijke) theorieën *over* zingeving, levensbeschouwing en existentiële vragen. Dergelijke teksten en inzichten maken zelf geen onderdeel uit van de levensbeschouwelijke traditie en zijn zeker geen ‘heilige’ teksten, maar ze hebben wel betrekking op zaken die tot de centrale inhoud van het vak gerekend mogen worden.

Hoewel dergelijke theorieën, in tegenstelling tot de levensbeschouwelijke inhoud zelf, in de terminologie van Mooren tot het secundaire referentiekader van de geestelijk verzorger horen, is hun betekenis voor het hermeneutisch kader zeker niet ‘secundair’. De vraag rijst dan wat de rol is van dergelijke bronnen in het hermeneutisch proces van interpretatie, in wisselwerking tussen het unieke verhaal van de cliënt en het ‘kader’ dat de geestelijk verzorger meebrengt en dat (al dan niet op de achtergrond) in diens gespreksinbreng mee resoneert.

Deze vraag is in het kader van de vraagstelling van deze scriptie in het bijzonder van belang, omdat de besproken theorieën van levensbeschouwelijke ontwikkeling, en dus ook de gerotranscendentietheorie voor zover deze haar pretenties van levensbeschouwelijke ontwikkelingstheorie waarmaakt, ook in die categorie vallen.

Humanistische visies op de rol van een hermeneutisch kader in geestelijke verzorging

De plaatsing van *humanistisch* geestelijke verzorging in de indeling van Heitink en Ganzevoort & Visser is niet zonder problemen. Door de nadruk op zelf denken en de afwijzing van een ‘autoriteitspositie’ van de traditie is het binnen de humanistische richting ingewikkeld om te spreken over het leggen van verbindingen tussen de levensverhalen van individuen en ‘de’ levensbeschouwelijke traditie.

Duidelijk is wel, dat de kerygmatische stroming het verst verwijderd is van wat men in de humanistische variant van geestelijke verzorging voorstaat. Het idee van ‘verkondiging’ dat in de kerygmatische stroming zo centraal staat, wordt in de humanistische traditie met haar nadruk op ‘zelf denken’, haar afkeer van dogma’s en van bovenaf opgelegde waarheden, uiteraard als tegenstrijdig met het wezen van het vak gezien.

De humanistische geestelijke verzorging lijkt in haar ontwikkeling het meest te hebben aangesloten bij de hermeneutisch-narratieve stroming, omdat het mensbeeld en de waarden waar het humanisme vanuit gaat daar het beste bij lijken te passen. Anderzijds is een aantal belangrijke inspiratiebronnen van de therapeutische stroming uit de humanistische psychologie, zoals het werk van Carl Rogers, ook in de ontwikkeling van het humanistisch geestelijk werk erg belangrijk geweest. Echter, men staat dan vaak wel weer kritisch tegenover de aansluiting bij het ‘behandelingsidee’ dat de therapeutische stroming overneemt van andere helpende beroepen.

Al met al is het dus ingewikkeld een goede plaatsbepaling van humanistisch geestelijke verzorging in bovengenoemde indeling te geven. Dit wordt voor een belangrijk deel veroorzaakt door de ambivalentie ten aanzien van de rol van de traditie. Het ligt voor de hand dat dit ook gevolgen heeft voor het humanistische denken over de rol van een hermeneutisch kader in de context van geestelijke verzorging.

Mooren wijst erop, dat in het humanistisch geestelijk werk, met de nadruk op autonomie en zelfbestemming van de cliënt, veel huiver bestaat voor de rol die ‘kaders’ in het werk kunnen spelen. Inhoudelijke kaders met behulp waarvan geestelijk verzorgers de ervaringen en verhalen van hun cliënten

kunnen beluisteren en interpreteren worden opgevat als ‘gesloten’ of zelfs gewantwoord als ‘reductionistische denkmodellen’ (Mooren 1999, 18, 117-118). Of ze worden gezien als een potentieel versturende factor van de gelijkwaardige relatie die zou moeten bestaan tussen geestelijk verzorger en cliënt, zoals Hoogeveen duidelijk maakt:

‘De werker kan zijn cliënt gaan bezien als een ‘geval’ op wie bepaalde kennis en inzichten van toepassing zijn. Op deze wijze plaatst de geestelijk werker zijn kennis tussen zichzelf en zijn cliënt en verstoort hij de gelijkwaardigheid’ (Hoogeveen 1991, 156)

De rol die (theoretische, hermeneutische, interpretatie-) kaders onvermijdelijk spelen in het werk wordt in het zelfbegrip van de beroepsgroep volgens Mooren vaak verdonkeremaand, met als gevolg dat inhoudelijke visies op de vragen en problemen van cliënten vaak onvoldoende ontwikkeld zijn. Volgens Mooren zijn er echter ook vormen van interpretatie mogelijk die het verhaal van de cliënt niet reduceren, of duiden in termen die vreemd zijn aan de ervaring of het zelfbegrip van de cliënt, maar in tegendeel verheldering bieden (Mooren 1999, 117-118).

Mooren pleit er uiteindelijk voor, in het kader van de professionalisering van de beroepsgroep, de ‘mythe van totale openheid van de begeleiding’ en andere ‘mythes’ over het beroep te ontcrachten, overigens zonder de waardevolle intuïties over de aard van het werk en de vereiste attitude die ten grondslag liggen aan deze mythes daarmee op te willen geven (Mooren 1999, 16-19). Dit lijkt een vruchtbare en genuanceerde invalshoek die ook bruikbaar is om het probleem van de rol van een hermeneutisch kader te doordenken.

In de visie van Jorna past grote terughoudendheid als het gaat om de rol van ‘kaders’ (interpretatiekaders, theoretisch kaders, ‘luisterrasters’) in de geestelijke verzorging. Dit wordt duidelijk geïllustreerd in een discussie tussen Jorna en Bouwer over de mogelijke waarde van de door Bouwer en anderen voorgestane levensbeschouwelijke of pastorale diagnostiek (Jorna 2005; Bouwer 2005).

Het terugvallen op ‘kaders’ wordt door Jorna geduid vanuit een – begrijpelijke – behoefte aan houvast van de geestelijk verzorger in situaties van onzekerheid. Echter, voor Jorna is nu juist een essentiële kern van het vak dat de geestelijk verzorger

‘in die onzekerheid moet (...) gaan staan, zonodig de onmacht voelen van het niet-weten en het toch uithouden’ (Jorna 2005, 41)

Jorna ontkent niet, dat de kennis, theorieën etc. die deel kunnen uitmaken van een hermeneutisch (interpretatie)-kader een rol spelen in de geestelijke verzorging, maar deze zouden niet voorop moeten staan in het duiden van wat zich bij de cliënt afspeelt, maar als het ware op de achtergrond aanwezig moeten zijn. Hij verwoordt het verschil met de diagnostische visie van Bouwer zelf als volgt:

‘Terwijl in zijn (= Bouwers) benadering het ‘lezen’ vooraf al is voorbedacht en deel uitmaakt van een doorgaande procedure, is in mijn optiek het lezen onderdeel van een doorgaand contact waarin tot benoeming(en) gekomen kan worden en inzicht wordt geboren. Dit betekent dat de werker zich kennis en inzicht zo eigen heeft gemaakt (middels inspiratiebronnen, wetenschappelijke theorieën, levensbeschouwelijke en culturele bronnen – een continue *Bildungs*proces) dat zich in de persoon een humuslaag heeft gevormd die als potentie beschikbaar is en zich op organische wijze laat aanwenden in de *circulatio* van de ontmoeting.’ (Jorna 2005, 41)

In de visie van Bouwer wordt wellicht – in een poging tegemoet te komen aan de vraag om profilering in voor andere disciplines begrijpelijke taal – te zeer de nadruk gelegd op voorgegeven, wetenschappelijk gefundeerde kennischema’s die het verhaal van de cliënt teveel beperken of in een hokje plaatsen. Daartegenover staat dat de visie van Jorna, waarin eventuele kaders en (wetenschappelijke of theoretische) inzichten wel als ‘humuslaag’ aanwezig zijn maar vooral geen al te actieve of sturende rol mogen spelen in de interpretatie van wat zich bij een cliënt afspeelt, mijns inziens onvoldoende recht doet aan de

onvermijdelijke rol van kennis en inzicht in de vorm van interpretatiekaders die de antwoorden van de geestelijk verzorger en zijn of haar methodiek bepalen en mede vormgeven.

In zijn taalgebruik mystificeert Jorna bovendien mijns inziens te zeer ‘het gebeuren’ tussen geestelijk verzorger en cliënt. Dat is te betreuren omdat een dergelijke mystificatie - vanuit op zichzelf waardevolle intuïties over de aard van het vak! - de formulering van de inhoud van het vak in voor andere disciplines (en management!) begrijpelijke taal in de weg staat. Dat doet de profilering van het vak – zo noodzakelijk voor het voortbestaan ervan – geen goed.

Twee voorbeelden van een ‘hermeneutisch kader’ in de context van geestelijke verzorging

Om een beter beeld te krijgen van wat het werken met een ‘hermeneutisch kader’ of interpretatiekader in de geestelijke verzorging in zou kunnen houden, bespreek ik hieronder kort twee voorbeelden. Het eerste betreft de (aanzet tot een) methodiek voor het humanistisch geestelijk werk op basis van de psychologische theorie over zingeving van Roy Baumeister zoals die door Mooren is uitgewerkt (Mooren 1999). Het tweede voorbeeld komt uit christelijke hoek en betreft een model voor existentiële zielzorg van Tjeu van Knippenberg, dat ik als voorbeeld gekozen heb vanwege een aantal interessante raakvlakken van zijn model met de gerotranscendentietheorie (Van Knippenberg 1998; 2005).

In zijn pleidooi voor een methodiek van humanistisch geestelijke verzorging stelt Mooren, dat een dergelijke methodiek in dienst moet staan van het realiseren van de doelstelling van het vak, die door hem geformuleerd wordt als ‘een bevredigende ervaring van zinvolheid’ bereiken voor de cliënt. Dat klinkt ambitieus, en Mooren haast zich dan ook toe te voegen dat geestelijke verzorging misschien juist (ook) van belang is voor die mensen die een dergelijke ervaring van zinvolheid niet (meer) kunnen realiseren (Mooren 1999, 22, 24).

De methodiek moet in elk geval duidelijk maken vanuit welke *visie* de problemen, vragen en verhalen van cliënten benaderd worden. Een dergelijke visie is in de opvatting van Mooren gelaagd, en bevat verschillende aspecten:

- Een mens- en wereldbeeld en daaraan gekoppelde normatieve uitgangspunten
- Een kijk op de wijze van menselijk functioneren en de mogelijkheden hierin (in het geval van geestelijke verzorging gaat het dan in het bijzonder om aard en inhoud van zingevingsprocessen)
- Een idee over interpersoonlijke processen

Hoewel deze lagen altijd met elkaar verweven zijn, zal elke methodiek zijn eigen accenten hierin leggen en vaak de nadruk leggen op één bepaalde laag. In deze beschrijving van de fundamenteën van een methodiek voor humanistisch geestelijke verzorging zijn verschillende aspecten van een levensbeschouwing, zoals die in hoofdstuk 2 besproken werden, terug te vinden.

Mooren kiest als inhoudelijke basis voor zijn methodiek een theorie over zingeving van de Amerikaanse psycholoog Roy Baumeister. Deze onderscheidt vier behoeftes aan zin, te weten ‘purpose’ of doelgerichtheid, ‘value/justification’ of rechtvaardiging, ‘efficacy’ of greep op het leven, en ‘selfworth’ of eigenwaarde (Baumeister 1991, 32-47).

Mooren koppelt deze aan vier inhoudelijke categorieën die volgens hem in individuele en collectieve zingevingskaders te onderscheiden zijn. De behoefte aan doelgerichtheid wordt gekoppeld aan *levensperspectieven* die mensen helpen in hun handelen af te stemmen op toekomst en verleden. De behoefte aan rechtvaardiging wordt gekoppeld aan *waarden en normen* die mensen helpen tot (morele) evaluaties te komen van gebeurtenissen, van anderen en van zichzelf. De behoefte aan ‘efficacy’ wordt gekoppeld aan *illusies van controle* die mensen in staat stellen greep op het leven te ervaren. De behoefte aan eigenwaarde tenslotte koppelt Mooren aan *zelfevaluaties*, waarop men – idealiter – een positief gevoel van eigenwaarde baseert (Mooren 1999, 27-32).

Zijn veronderstelling daarbij is, dat deze vier categorieën kunnen voorzien in een bevredigend *interpretatie- of ordeningskader* dat het inhoudelijke aandachtsgebied van de geestelijke verzorging op concrete wijze zichtbaar maakt (Mooren 1999, 27-28).

De methodiek die Mooren vervolgens ontwikkelt, koppelt inzichten over de mens als een narratief wezen, dat zijn identiteit vormgeeft en zingeving creëert door middel van het vertellen van verhalen, aan een verzameling responsen (narratieve microprocessen) die de geestelijk verzorger ter beschikking staan om het vertellen van die verhalen te bevorderen. Het verhaal van de cliënt en de betekenis daarvan worden ontsloten in een dialogisch, hermeneutisch proces waarbij het ‘model’ over zingeving van Baumeister gezien kan worden als (deel van) het hermeneutisch kader met behulp waarvan de geestelijk verzorger zijn of haar interpretaties vormt.

Een voorbeeld uit christelijke hoek van een ‘hermeneutisch kader’ of interpretatiekader dat voor geestelijke verzorging ontwikkeld is, is het model ‘Tussen naam en identiteit’ dat Van Knippenberg geformuleerd heeft (Van Knippenberg 1998; 2005). Over de rol van hermeneutiek zegt hij onder andere:

‘Hermeneutiek heeft niet alleen betrekking op bestaande, geschreven teksten, maar ook op het levende verhaal van mensen zoals dat wordt verteld. Omdat geestelijke begeleiding zich afspeelt rond dat verhaal, is een hermeneutisch kader nodig. Dit kader verschaft een systematisch zicht op de gelaagdheid in wat verteld wordt en kan zo een ingang bieden om het verhaal optimaal te verstaan.’ (Van Knippenberg 1998, 205)

Van Knippenberg onderscheidt vervolgens in de levensverhalen van mensen een drietal structurerende lijnen die samen kunnen dienen als hermeneutisch kader. Dit betreft een ‘tijdslijn’, een ‘ruimtelijn’ en een ‘transcendentielijn’. Op de *tijdslijn* zoeken mensen in hun narratieve articulaties van hun leven een antwoord op de vraag: ‘wie ben ik nu, in relatie tot vroeger en tot wie ik wil worden?’. Op de *ruimtelijn* staat de vraag centraal: ‘welke is mijn positie in mijn omgeving en in de sociale structuren waarbinnen ik leef?’. Op de *transcendentielijn* tenslotte onderzoeken mensen in hun levensverhalen de vraag: ‘vanwaar en waartoe ben ik?’ en ontstaat de mogelijkheid het tijdruimtelijk bestaan vanuit een ander perspectief te bekijken. In de woorden van de auteur:

‘Vanuit dit perspectief doet zich de mogelijkheid voor op een andere manier te kijken naar het tijdruimtelijk bestaan, naar schoonheid, ontroering, ontgoocheling, kwetsbaarheid, vanuit het onbegrensde dat mensen omringt en hen diepgaand vormt’ (Van Knippenberg 2005, 126).

Vanuit zijn theologische visie, met een sterke nadruk op het ‘inwijden’ van mensen in het mysterie van het bestaan (een zg. *mystagogische* kijk op geestelijke verzorging, of in zijn woorden ‘zielzorg’), geeft Van Knippenberg in de nadere uitwerking van de verschillende lijnen in het levensverhaal een specifieke christelijk-religieuze invulling aan de ‘transcendentielijn’ die zeker in de context van *humanistisch* geestelijke verzorging minder bruikbaar lijkt (Van Knippenberg 2005, 22).

Toch ziet Van Knippenberg ook mogelijkheden om die transcendentielijn op een andere manier in te vullen die ook uit humanistisch oogpunt relevant zou kunnen zijn (hij betitelt dit als een ‘minimale’ opvatting van transcendentie, waarbij wel sprake is van een besef van een overstijgende dimensie die het menselijk bestaan omvat, maar waarbij dit overstijgende geen externe transcendente entiteit bevat maar immanent met het bestaan verbonden is).

Wanneer we in die geest – of doordenkend op de mijns inziens geslaagdere term ‘horizontale transcendentie’ die door Kunneman in navolging van Irigaray is uitgewerkt (Kunneman 2005, 62-99) – het model van Van Knippenberg zouden interpreteren, kent het mijns inziens een aantal potentieel interessante en bruikbare aspecten in de context van de vraagstelling van deze scriptie. Zo zijn er beslist parallellen te zien tussen de lijnen die Van Knippenberg omschrijft en de dimensies die Tornstam aan het concept gerotranscendentie onderscheidt, zoals de volgende tabel duidelijk kan maken:

Van Knippenberg: Lijnen in het levensverhaal		Tornstam: Dimensies van het gerotranscendentieconcept	
Tijdslijn	Wie ben ik nu, in relatie tot vroeger en tot wie ik wil worden?	Zelf-dimensie	Nieuwe perceptie van het zelf, inclusief schaduwkanten, integratie van het zelf in de context van het hele leven
Ruimteliijn	Welke is mijn positie in mijn omgeving en in de sociale structuren waarbinnen ik leef?	Sociale en persoonlijke relaties-dimensie	Nieuwe verhouding tot andere mensen, andere criteria voor het selecteren van contacten, andere houding ten opzichte van sociale rolpatronen
Transcendentie-liijn	Vanwaar en waartoe ben ik?	Kosmische dimensie	Nieuwe gevoelens van verbondenheid met het transcendente, overstijging van generatiegrenzen, acceptatie van mysterie

Tabel 3: *Vergelijking Van Knippenberg en Tornstam*

De besproken voorbeelden van hermeneutisch kaders in de context van geestelijke verzorging hebben gemeen, dat het 'kader' dat ze neerzetten gebaseerd is op een *bepaalde* theorie over zingeving en/of het menselijk levensverhaal. Hieruit wordt een model afgeleid van een aantal verschillende dimensies of categorieën, die vervolgens behulpzaam kunnen zijn om aspecten van het verhaal van een cliënt te duiden. Van Knippenberg benoemt zijn model zelf ook in termen van een 'hermeneutisch kader'. Mooren gebruikt die term niet en heeft het over 'interpretatie- of ordeningskader', maar zijn gebruik van de theorie van Baumeister kan zonder problemen opgevat worden als een 'hermeneutisch kader' in de betekenis waarin het in deze scriptie gehanteerd wordt. Van belang is, dat beide auteurs bij het hanteren van hun 'kader' een proces op het oog hebben dat 'hermeneutisch' genoemd kan worden in die zin, dat er sprake is van

- a) een wisselwerking tussen het verhaal/de ervaring van de cliënt en de inbreng van de geestelijk verzorger, die tevens vertegenwoordiger is van een (levensbeschouwelijke) traditie en daaruit kennis en inzicht meeneemt in de interpretatie, waarbij
- b) de interpretatie die ontstaat nadrukkelijk niet wordt 'opgelegd' door - of het eigendom is van de geestelijke verzorger, maar in een open dialogisch proces tot stand komt, terwijl de 'juistheid' ervan nooit absoluut is en afhankelijk is van de mate waarin deze bij de cliënt bijdraagt aan zinervaring

Overigens ben ik van mening dat het niet noodzakelijk zo is, dat het hermeneutisch kader van een geestelijk verzorger specifiek gebaseerd is op één bepaalde theorie over zingeving of het menselijk levensverhaal zoals bij Mooren en Van Knippenberg enigszins het geval lijkt. Juist het open en zoekende dialogische karakter van het hermeneutisch proces maakt het naar mijn idee mogelijk dat meerdere modellen en inzichten naast elkaar deel uitmaken van het hermeneutisch kader. In het contact met een concrete cliënt kunnen bepaalde inzichten of kennis uit het hermeneutisch kader dan meer voorop komen te liggen of juist minder bruikbaar blijken.

Daarnaast komt de interpretatie van wat bij een cliënt speelt mijns inziens niet uitsluitend tot stand door wisselwerking tussen het verhaal van een cliënt en een wetenschappelijk kenniskader, maar ook door wisselwerking met andere kennisbronnen, die bijvoorbeeld voort kunnen komen uit persoonlijke levenservaring, archetypische beelden die men zich via de cultuur heeft eigen gemaakt, en de taal van de levensbeschouwelijke traditie waar men uit komt. De rijkdom van een hermeneutisch kader dat verschillende bronnen van kennis en inzicht omvat lijkt me alleen maar bevorderlijk om te komen tot een werkelijk ‘verstaan’ van het verhaal of de ervaring van een cliënt. In hoeverre de gerotranscendentietheorie één van die bronnen kan zijn zal in de laatste paragraaf van dit hoofdstuk verder besproken worden.

Hermeneutisch kader en hermeneutische competentie

Om het verhaal van cliënten in het geschetste hermeneutisch proces te kunnen beluisteren, te verstaan met behulp van – al dan niet geëxpliciteerde – inzichten uit een hermeneutisch interpretatiekader, en er op een zinvolle manier, mede vanuit de eigen persoonlijke resonanties die het verhaal oproept, op te kunnen reageren, hebben geestelijk verzorgers uiteraard bepaalde kwaliteiten nodig. Deze kunnen deels via scholing aangeleerd worden, en berusten deels op het (in aanleg) bezitten van de juiste attitude en/of het hebben van levenservaring (vgl. Hoogeveen 1991). Ook die kwaliteiten worden wel als ‘hermeneutisch’ gekenschetst. Een andere vorm, waarin het begrip ‘hermeneutiek’ in discussies over geestelijke verzorging een rol speelt, is dan ook in literatuur over de *competenties* van de geestelijk verzorger of pastor. Hierin zijn verschillende opvattingen te onderscheiden, waarbij wisselende aantallen competenties geformuleerd worden die ook met wisselende termen aangeduid worden.

Zo onderscheidt Van de Spijker zes ‘pastorale competenties’, onderverdeeld in drie zg. volmachtscompetenties en drie zg. bekwaamheidscompetenties, waarvan de pastoraaltheologische of hermeneutische er één is (Van de Spijker 1984; Van de Spijker 1996). Jorna maakt onderscheid tussen een personale, een communicatieve en een hermeneutische competentie van de geestelijk verzorger, waarbij voor hem de personale competentie duidelijk de meest essentiële is; de andere competenties staan ten dienste van die personale competentie die wordt geformuleerd in termen van authenticiteit en ‘zelfwording’ (Jorna 2008, 249-262). Van Knippenberg onderscheidt twee competenties, een hermeneutische en een communicatieve. Onder hermeneutische competentie verstaat hij het vermogen om een relatie te leggen tussen de actuele ervaringswereld waarin iemand zich bevindt en de context daarvan. Dit vergt van de geestelijk verzorger dat hij of zij in staat is de gelaagdheid van een verhaal te onderscheiden en dit te verbinden met dimensies die deel uitmaken van de levensbeschouwelijke traditie of andere contextuele elementen zoals de cultuur of de geschiedenis (Van Knippenberg 1998, 225-229). Zock onderscheidt eveneens twee competenties, maar benoemt die als hermeneutische en psychologische competenties. In haar visie is de psychologie nadrukkelijk méér dan een ondersteunende discipline die ‘slechts’ deel uitmaakt van het secundaire referentiekader van de geestelijk verzorger. Psychologische kennis is in haar visie een belangrijk instrument om te kunnen duiden wat er bij een cliënt speelt (Zock 2007, 26). Dat sluit aan bij de wat omstreden visie op de competenties van de geestelijk verzorger van Johan Bouwer. In het kader van zijn pleidooi voor een levensbeschouwelijke diagnostiek stelt hij dat een ‘hermeneutisch-diagnostische competentie’ essentieel is in ‘geestelijke zorgverlening’ (Bouwer 2003, 78-80)⁸.

⁸ Het is overigens opvallend dat ook in de beroepsstandaard van geestelijke verzorging van de VGVZ wordt gesproken over een ‘diagnostische, hermeneutische en therapeutische competentie’, hoewel het werkveld zeer verdeeld is over de wenselijkheid van diagnostiek, en overigens ook over de therapeutische prestaties van sommige opvattingen van geestelijke verzorging. Zie Beroepsstandaard VGVZ, p. 10, 13-14. Te raadplegen via <http://www.vgvz.nl/userfiles/files/beroepsstandaard.pdf>

Alle visies op de hermeneutische competentie benadrukken in elk geval het vermogen het verhaal van de cliënt te 'lezen' en te interpreteren en verbanden te leggen met de levensbeschouwelijke traditie of andere inhoudelijke kennis en inzichten uit het hermeneutisch kader van de geestelijk verzorger.

Recapitulatie: de rol van een hermeneutisch kader in geestelijke verzorging

Wat kunnen we nu uit het besprokene concluderen ten aanzien van de rol van een 'hermeneutisch kader' in de werkpraktijk van de geestelijk verzorger?

Hermeneutiek, zagen we, heeft in elk geval te maken met *interpretatie*. Alleen door interpretatieve duiding van datgene wat de cliënt in woorden vertelt en wat zich bij de cliënt op andere niveaus afspeelt kan de geestelijk verzorger tot begrijpen of verstaan komen. Die duiding vraagt om een goed ontwikkelde hermeneutische competentie – hoe die competentie vervolgens precies wordt ingevuld hangt in belangrijke mate af van de visie op het vak van geestelijke verzorging die men hanteert. Alleen vanuit het door deze hermeneutische activiteit ontstane 'verstaan' kan vervolgens een poging worden gedaan tot een adequate respons te komen op wat de cliënt uitdrukt (dit hoeft niet altijd een concreet 'antwoord' te zijn en zeker geen 'oplossing' overigens).

We zagen, dat in de interpretatieve activiteit die met het woord 'hermeneutisch' bedoeld wordt in de context van geestelijke verzorging, altijd een *wisselwerking* wordt aangegeven tussen twee polen, een dialogische interactie tussen datgene wat de cliënt aan ervaring uitdrukt, en datgene wat voortkomt uit de traditie en/of de levensbeschouwelijke en wetenschappelijke inzichten die de geestelijk verzorger in het contact inbrengt.

Het hermeneutisch *kader* kan wellicht het meest zinvol verstaan worden als het geheel van inzichten – traditioneel, archetypisch, levensbeschouwelijk, wetenschappelijk, persoonlijk – dat de achtergrond vormt die de geestelijk verzorger de mogelijkheid biedt tot verstaan te komen van datgene wat zich bij de cliënt afspeelt. Het ligt voor de hand te veronderstellen dat de *inhoud* van dit hermeneutisch kader sterk kan verschillen afhankelijk van de levensbeschouwelijke denominatie waaruit de geestelijk verzorger werkt; een humanistisch geestelijk verzorger zal vanuit zijn mens- en wereldbeeld, zijn levensbeschouwelijke opvattingen, de waarden die hij vanuit zijn levensbeschouwing belangrijk vindt, het verhaal van een cliënt anders interpreteren en in zijn reactie andere zwaartepunten leggen dan bijvoorbeeld een katholiek of een islamitisch geestelijk verzorger.

Daarbij is het belangrijk te bedenken dat ook onder geestelijk verzorgers van dezelfde denominatie grote verschillen kunnen voorkomen in de inhoud van het gehanteerde hermeneutisch kader (denk bijvoorbeeld aan de rol die spirituele ontwikkeling en inzicht al dan niet speelt voor humanistisch geestelijk verzorgers, vgl. Van IJssel 2007). Dat is vermoedelijk één van de factoren die het zo ingewikkeld maakt eenduidigheid en samenhang te bewerkstelligen in de opvattingen over (de inhoud van) het hermeneutisch kader van geestelijk verzorgers. Voor een deel is dat misschien ook niet erg, want de voortgaande discussie hierover verrijkt ook het vakgebied. Maar er ontstaat helaas in die discussies ook wel vaak conceptuele verwarring die mijns inziens minder wenselijk is.

Over de *rol* die een hermeneutisch kader speelt, hebben we verschillende visies voorbij zien komen, variërend van een expliciete koppeling van elementen uit het verhaal van de cliënt aan elementen uit het hermeneutisch kader dat de geestelijk verzorger hanteert (zoals in het geval van modellen van levensbeschouwelijke diagnostiek, vgl. Bouwer 1998, Bos et al. 2003), tot een sterke relativisering van de rol van kaders, die het gevaar in zich zouden dragen het verhaal van de cliënt te reduceren tot categorieën die

tot het kader van de geestelijk verzorger horen, en daarom hooguit als een ‘latente humuslaag’ een rol mogen spelen (vgl. Jorna 2008, 291).

Een genuanceerde visie op de rol die een hermeneutisch (interpretatie)kader kan spelen waarmee we mijns inziens in het kader van deze scriptie goed uit de voeten kunnen bieden de ‘vader’ van het humanistisch geestelijk werk in Nederland, Jaap van Praag. Hij stelt:

‘Overweging van de problematiek, die iemand de raadsman voorlegt, kan niet zinnig plaats vinden dan door ordening binnen een kader (...) De kennis van de mogelijkheden van de menselijke problematiek vormt daarbij een grondslag, die door psychologische scholing, humanistische bezinning, en niet in het minst door levenservaring, verworven wordt. (...) Dat vergt wel een gevoelig inlevend verstaan om te voorkomen, dat men de ander toch in een bepaald model tracht te dringen. Maar juist het besef, dat men volgens een omliggende werkwijze binnen een bewust – zij het open – referentiekader bezig is, kan de raadsman behulpzaam zijn bij het kritisch beoordelen van zijn eigen aandeel in de ontmoeting’ (Van Praag 1978, 166)

In deze visie wordt zowel recht gedaan aan de noodzakelijke en onvermijdelijke aanwezigheid van een hermeneutisch kader, als aan de meerlagige inhoud ervan, als aan de openheid van het kader die gegeven de aard van het beroep onmisbaar is. Deze visie sluit mijns inziens overigens ook goed aan bij de narratieve methodiek voor het humanistisch raadswerk op basis van zingevingsdimensies zoals die door Mooren is uitgewerkt (Mooren 1999).

§ 3.3 Geestelijke verzorging en levensbeschouwelijke ontwikkeling

In deze paragraaf wordt de relatie tussen geestelijke verzorging en levensbeschouwelijke ontwikkeling aan een nadere beschouwing onderworpen. Over die relatie is genoeg te zeggen om er een scriptie op zich mee te vullen; dat is hier niet de bedoeling. Om tot een onderbouwd oordeel te kunnen komen over de mogelijke bijdrage die de gerotranscendentietheorie, als gerontologische theorie gefocust op levensbeschouwelijke ontwikkeling, zou kunnen vormen aan het hermeneutisch kader van geestelijk verzorgers, is het echter wel nodig om er *iets* over te zeggen.

In eerste instantie lijkt een nauwe relatie tussen geestelijke verzorging en levensbeschouwelijke ontwikkeling erg voor de hand te liggen. Levensbeschouwing en de reflectie hierop zijn immers te beschouwen als één van de kerninhouden van het vak, uiteraard altijd in de context van het levensverhaal van mensen en in een taal die daarbij past.

Ganzevoort & Visser bespreken ook het gebruik van algemene levensloop- en ontwikkelingsmodellen in het kader van hun verhandeling over narratief pastoraat. Hoewel zij vaste ‘fasemodellen’ afwijzen omdat deze onvoldoende recht doen aan de uniciteit van ieder mens en de differentiatie in levenslopen die er kan bestaan (vgl. Breeuwsma 1993), zien ze bij verschillende levensperiodes wel bepaalde aandachtspunten waarmee in de geestelijke verzorging gewerkt zou kunnen en moeten worden. Inzicht in de menselijke levensloop, voor een belangrijk deel ontleend aan de ontwikkelings- en levensloopspsychologie, zien zij dan ook als een onmisbaar onderdeel van de expertise van een geestelijk verzorger (Ganzevoort & Visser 2007, 265-270).

In tweede instantie roept de relatie tussen geestelijke verzorging en levensbeschouwelijke ontwikkeling echter verschillende vragen op. Is levensbeschouwelijke ontwikkeling het *resultaat* van geestelijke verzorging, of kan dat het zijn? Kan levensbeschouwelijke ontwikkeling geformuleerd worden als het *doel* van geestelijke verzorging, of staat een dergelijk doel juist op gespannen voet met aard en inhoud van het vak? Is levensbeschouwelijke ontwikkeling een mogelijke (prettige?) *bijkomstigheid* van contacten met de

geestelijk verzorger? Dergelijke vragen raken aan een kwestie die wederom traditiegetrouw veel discussie oproept in de literatuur over geestelijke verzorging, namelijk de vraag naar de *doelgerichtheid* (al dan niet) van het vak.

In zijn 'standaardwerk' over geestelijke verzorging en psychotherapie maakt Mooren ten aanzien van genoemde doelgerichtheid onderscheid tussen het *psychische* als gerichtheid van de psychotherapeut en het *geestelijke* als gerichtheid van de geestelijk verzorger. Het geestelijke wordt omschreven als: 'een werkzaamheid of activiteit van het psychische als geheel, waarbij onderscheiden functies in onderlinge wisselwerking gericht zijn op de relatie tussen persoonlijke betekenistoekenning en algemene universele noties' (Mooren 2008, 64-65). Van daaruit formuleert hij de doelgerichtheid van de geestelijke verzorging als volgt:

'Geestelijke verzorging richt zich op het begeleiden van mensen met levensvragen en – problemen, welke worden benaderd vanuit en geplaatst in de levensbeschouwelijke kaders van cliënt en begeleider, en welke worden besproken met een gerichtheid op het ondersteunen en bevorderen van het geestelijk functioneren van de cliënt' (Mooren 2008, 65-66)

In deze beschrijving speelt weliswaar het levensbeschouwelijke aspect een prominente rol in de vorm van de kaders van cliënt en begeleider, maar minder duidelijk is, in hoeverre ook levensbeschouwelijke *ontwikkeling*, als veranderingsproces met een richting (en een beoogd eindstadium), tot het doel van geestelijke verzorging gerekend zou kunnen worden.

Mooren bespreekt in zijn boek *Bakens in de stroom. Naar een methodiek van het humanistisch geestelijk werk* (Mooren 1999) zoals eerder aangegeven een aantal 'mythes', opvattingen die in het zelfbegrip van de beroepsgroep van humanistisch geestelijk verzorgers een belangrijke rol spelen en als waar worden aangenomen terwijl ze niet of nauwelijks gefundeerd zijn. Eén van die mythes is de veronderstelde 'doelloosheid van het handelen van de raadslieden'. Mooren stelt echter dat het feit, dat humanistisch geestelijk verzorgers geen behandelplan en geen van tevoren beschreven resultaat hebben, nog niet betekent, dat ze ook geen doel hebben. Volgens hem is er wel degelijk een aantal doelen te noemen dat door humanistisch geestelijk verzorgers wordt nagestreefd:

'(...) zelfverwerkelijking van de cliënt, bevordering van reflectie op bestaansvragen (beschouwend vermogen), mensen in contact brengen met hun eigen, dikwijls 'verborgen' visies op het leven, het draagbaar maken van het lijden, het vergroten van het vermogen tot zelfbestemming, het creëren van een gesprekssituatie waarin cliënten zichzelf kunnen zijn.' (Mooren 1999, 18)

Wanneer we de opvatting van levensbeschouwelijke ontwikkeling zoals in hoofdstuk 2 besproken in herinnering roepen, dan raken in elk geval de aspecten van zelfbestemming en zelfverwerkelijking, beschouwend vermogen en visies op het leven in de bovengenoemde doelen aan het concept van levensbeschouwelijke ontwikkeling.

Er lijkt in de literatuur dikwijls sprake van een omtrekkende beweging als het gaat om de doelgerichtheid van de geestelijk verzorger, een worsteling die de beroepsgroep steeds opnieuw aangaat tussen enerzijds het ideaalbeeld afkomstig uit de cliëntgerichte benadering van gespreksvoering dat geestelijke verzorging een beroep is waarin niet de werker, maar de cliënt (verregaand) bepaalt wat het doel en de gang van het gesprek is, en anderzijds de intuïtie dat de inbreng van de geestelijk verzorger wel degelijk een bepaalde rol heeft (en vanuit de legitimatie van het vak misschien ook moet hebben!) en een verandering bij de cliënt kan initiëren. Elly Hoogeveen brengt deze worsteling mooi onder woorden wanneer ze stelt:

'Enerzijds werken we binnen het geestelijk werk met doelstellingen (...). Anderzijds blijkt dat het loslaten van een dergelijk streven en het concentreren op het relationele nu juist datgene waar het om begonnen is, dichterbij brengt. Het niet hebben van een doelstelling dient men nu evenwel

niet tot een nieuw doel te verheffen (...). Men moet zijn eigen doelstellingen altijd ondergeschikt maken aan de invulling die de cliënt zelf aan zijn leven wil geven' (Hoogeveen 1991, 55). Daarmee is echter nog niet de vraag beantwoord, in hoeverre in die cliëntgerichte benadering het handelen van de geestelijk verzorger, ondanks die ondergeschikte rol van de eigen doelstellingen, bijdraagt aan veranderingsprocessen bij de cliënt. Hoogeveen verwoordt dit dilemma als volgt:

‘Tegelijkertijd dringt zich de methodische vraag op waarom en waardoor zich bij de cliënt een bepaald (veranderings)proces voordoet en in welk opzicht de geestelijk werker daarbij een rol speelt. Zo worden situaties beschreven waarbij er sprake is van een opvallende verandering in positieve zin in de houding van de cliënt ten opzichte van zijn probleem. Een dergelijke verandering op te vatten als het kwalitatieve product van de arbeid van de geestelijk werker – waarbij gesteld zou worden dat deze actie van de hulpverlener die reactie van de cliënt tot gevolg had – zou niet alleen onvoorzichtig, maar ook al te eenvoudig en bovendien onwaar zijn.’ (Hoogeveen 1991, 46)

Het is veelzeggend, dat Hoogeveen vervolgens aangeeft het antwoord naar de rol van de geestelijk verzorger in dergelijke veranderingsprocessen in haar beschrijving van praktijksituaties niet zelf te willen expliciteren maar de casuïstiek voor zichzelf te laten spreken. Dit lijkt tekenend voor een zekere ‘verlegenheid’ waarmee geestelijk verzorgers te kampen hebben wanneer ze een relatie proberen te leggen tussen wat zich bij een cliënt afspeelt (verandering, ontwikkeling, stagnatie) en hun eigen professionele handelen. Ten hoogste lijkt te worden onderkend dat het contact, de relatie die er als het goed is ontstaat tussen geestelijk verzorger en cliënt *faciliterend* of ondersteunend kan zijn in het bewerkstelligen van verandering of ontwikkeling, waarbij men zich echter altijd haast toe te voegen dat de cliënt het eigenlijke ontwikkelingswerk doet en ook zelf de doelen daarvan bepaalt.

Uiteraard heeft Hoogeveen gelijk wanneer ze stelt dat een rechtstreeks verband leggen tussen handeling A van de geestelijk verzorger en verandering B bij de cliënt een ontoelaatbare simplificatie zou zijn van wat er in een geestelijke verzorgingscontact gebeurt. Toch denk ik tegelijkertijd dat geestelijk verzorgers vaak in een gesprek keuzes maken die wel degelijk geïnspireerd worden door een onuitgesproken en – problematischer – wellicht ook onbereflecteerd idee van de wenselijkheid van een bepaalde veranderingsrichting. Mijn veronderstelling is, dat een dergelijk idee in de meeste gevallen gebaseerd is op het hermeneutisch kader dat men hanteert. Ook in dat opzicht zou het goed zijn wanneer er binnen de beroepsgroep meer theoretische reflectie en praktische toetsing (bijvoorbeeld middels het publiceren en analyseren van casuïstiek) op gang zou komen over de inhoud en rol van zo’n hermeneutisch kader.

Een al wat oudere beschrijving van humanistisch geestelijk werk waarin het idee van levensbeschouwelijke ontwikkeling als doel of gerichtheid van humanistisch geestelijke verzorging misschien iets duidelijker naar voren komt biedt Van Praag:

‘Humanistische begeleiding is de ambtshalve, systematische benadering van mensen in hun situatie in een sfeer van veiligheid en empathie, zodanig dat hun vermogen geactiveerd wordt tot zingeving, oriëntatie en zelfbestemming, mede door confrontatie met de mogelijkheden van het mens-zijn naar humanistisch inzicht, waardoor zij *zelfstandig een levensvisie kunnen ontwerpen en hanteren*’ (Van Praag 1978, 210; cursivering HL)

Hier wordt eveneens de rol van (de humanistische) levensbeschouwing benadrukt, en daarnaast lijkt (in de gecursiveerde formulering) bovendien een mogelijk einddoel van een ontwikkelingsproces in levensbeschouwelijk opzicht besloten te liggen. Niettemin wordt ook hier het idee van levensbeschouwelijke ontwikkeling als doel waaraan de geestelijk verzorger zou kunnen bijdragen niet geëxpliciteerd.

Kortom, in de hierboven beschreven opvattingen over de doelgerichtheid van (humanistisch) geestelijke verzorging wordt wel steeds de verbinding gelegd met levensbeschouwing, maar er lijkt een zekere huiver te bestaan om deze ook te verbinden met een ontwikkelingsbeweging of –doel. Uiteraard heeft dit te maken met de sterke oriëntatie van de geestelijke verzorging op de cliëntgerichte benaderingen binnen de psychotherapie, waarin het ontwikkelingsdoel vanuit de cliënt zelf komt. Het zou daarnaast samen kunnen hangen met het feit dat bovengenoemde formuleringen allemaal uit humanistische hoek stammen, waar men vanuit de nadruk op autonomie en zelfbestemming wellicht in nog sterkere mate vindt dat het niet de geestelijk verzorger, maar de cliënt is die (al dan niet) de keuze maakt tot een ontwikkelingsproces en ook de inhoud en het doel ervan bepaalt.

Echter, we moeten de verschillen met andere denominaties in dit opzicht ook niet overdrijven. Ook in christelijke visies op geestelijke verzorging spreekt men zich veelal niet expliciet uit over de relatie tussen geestelijke verzorging en levensbeschouwelijke ontwikkeling.

Zo maakt Heitink als het gaat om doelstellingen van geestelijke verzorging (cq. pastoraat) onderscheid tussen de functies helen, bijstaan, begeleiden en verzoenen. Deze kunnen vanuit de verschillende stromingen in het pastoraat die hij beschrijft een heel verschillende invulling krijgen (Heitink 1998, 127-147). In de functie van het begeleiden lijkt het idee van levensbeschouwelijke ontwikkeling nog het meest een rol te spelen, omdat hiermee een gerichtheid van het pastorale contact op ‘groeien in zelfstandig geestelijk functioneren’ vanuit de eigen levensovertuiging bedoeld wordt (Heitink 1998, 138). Hoewel deze functie bijvoorbeeld in de kerygmatische stroming beslist directiever als ‘geestelijke leiding’ zal worden ingevuld dan in de hermeneutische stroming waar het gezamenlijk zoeken centraal staat, is het in alle vormen van pastoraat zo dat deze functie ingevuld wordt op een manier die de verantwoordelijkheid van de cliënt centraal stelt.

Heitink is van mening, zoals in paragraaf 3.2 aangegeven, dat het vak van geestelijke verzorging – zowel inhoudelijk als relationeel – te kenmerken is als ‘hermeneutisch’. Wanneer hij het eigene van de pastorale gespreksrelatie onder woorden probeert te brengen, stelt hij: ‘Kern van een hermeneutische relatie is *het komen tot verstaan met het oog op verandering*’ (Heitink 1998, 229). De introductie van het begrip ‘verandering’ is hier belangrijk; kennelijk is in de visie van Heitink de relatie tussen geestelijk verzorger en cliënt inderdaad gericht op verandering. Heitink legt dit nader uit als volgt:

‘Wie tot verstaan komt, is niet meer dezelfde als voorheen. Dit verstaan werkt door in een *andere* kijk op, een *andere* benadering van, een *andere* houding tegenover mensen met wie en zaken waarmee men in aanraking komt. Kortom, verstaan is ook verandering.’ (Heitink 1998, 229)

Hoewel verandering op zich nog niet hetzelfde hoeft te zijn als ontwikkeling (vgl. paragraaf 2.1), ligt in ontwikkeling wel altijd een verandering besloten. Het lijkt niet onlogisch te veronderstellen dat Heitink hier met wat hij beschrijft als ‘verandering’ wel degelijk ook een ontwikkelingsproces op het oog heeft, zeker omdat hij aangeeft de menselijke levensloop, inclusief de menselijke ontwikkeling en de geloofsontwikkeling, als één van de belangrijke aandachtsgebieden te zien die in de geestelijke verzorging centraal staan (Heitink 1998, 253). Daarbij blijft echter overeind dat ook voor hem beslist geen ‘doelen’ van levensbeschouwelijke ontwikkeling rechtstreeks door de geestelijk verzorger in het contact worden ingebracht, laat staan opgelegd of zelfs gestimuleerd.

James Fowler, die de in hoofdstuk 2 besproken theorie van ‘faith’-ontwikkeling heeft geformuleerd, heeft zich ook uitgesproken over de rol van deze levensbeschouwelijke ontwikkelingstheorie in de context van geestelijke verzorging. In zijn boek *Faith development and pastoral care* (Fowler 1987) benadrukt hij, dat zijn theorie weliswaar een duidelijke normatieve insteek heeft en dat het bevorderen van ontwikkeling als nastrevenswaardig doel wordt gezien, maar dat het niet de bedoeling is te suggereren dat ‘hogere’ stadia ook ‘beter’ of verkieslijker zijn.

De geestelijke verzorging moet er dan ook niet primair op gericht zijn, mensen van het ene stadium naar het andere te begeleiden, of hen te stimuleren in dit opzicht tot verandering te komen. Een dergelijke ontwikkeling is een ingewikkeld proces en mag vooral niet overhaast worden. Hoewel Fowler niet uitsluit dat levensbeschouwelijke ontwikkeling in de zin van de overgang naar een nieuw, 'hoger' of gedifferentieerder stadium een zinvol onderdeel kan uitmaken van het pastorale contact, is het tegelijkertijd niet het eerste doel van de geestelijk verzorger. Fowler formuleert het als volgt:

'Development takes time. Much of our concern in pastoral care has to do with helping persons extend the operations of a given stage to the full range of their experiences and interactions. Integration and reconfiguration of memories, beliefs, and relationships in the light of the operations which a new stage makes possible are every bit as important as supporting, encouraging, and pacing persons in the move from one stage to another.' (Fowler 1987, 81)

Een mogelijke manier om Fowler's theorievorming over levensbeschouwelijke ontwikkeling in het geestelijke verzorgingscontact in te brengen wordt door Bouwer geïllustreerd in zijn werk over verschillende modellen van pastorale diagnostiek. Hij bespreekt daar onder andere de 'structureel-ontwikkelingspsychologische oriëntatie' waarin het werk van Fowler over geloofsontwikkeling gebruikt wordt, o.a. door Steven Ivy, bij de ontwikkeling van een diagnostisch formulier ten behoeve van het pastoraat (Bouwer 1998, 66-80). Deze vorm van diagnostiek staat ten dienste van het 'verstaan, classificeren en interpreteren van de menselijke ervaring' en daarmee is dus nog niet gezegd dat het stimuleren van geloofsontwikkeling zoals door Fowler besproken hier rechtstreeks uit volgt als doelstelling van de geestelijke verzorging. Hoe dan ook staat het gebruik van diagnostische formulieren zeker in de humanistisch geestelijke verzorging nogal ter discussie.

Recapitulatie: de relatie tussen geestelijke verzorging en levensbeschouwelijke ontwikkeling

Een eenduidig beeld van de relatie tussen geestelijke verzorging en levensbeschouwelijke ontwikkeling valt op basis van het hierboven besprokene niet te geven. In de meeste literatuur wordt slechts indirect ingegaan op het idee van levensbeschouwelijke ontwikkeling, en in omschrijvingen van de doelgerichtheid van de geestelijk verzorger waakt men ervoor hierin concrete 'eindresultaten' te formuleren – terecht, wanneer we bedenken dat een belangrijk en onderscheidend criterium van het vak nu juist gelegen is in het empathisch en trouw *deelgenoot zijn* van de situatie waarin de cliënt zich bevindt, wat vooral om de juiste attitude van de geestelijk verzorger vraagt en waarin vooraf geformuleerde doelen misschien eerder sta-in-de-weg zijn (vgl. Hoogeveen 1991; Jorna 2008).

Toch laten de verschillende omschrijvingen van doelgerichtheid impliciet wel degelijk raakvlakken zien met het idee van levensbeschouwelijke ontwikkeling. Waar zich belemmeringen voordoen in het levensverhaal van de cliënt, hoopt de geestelijk verzorger indirect wel degelijk een bijdrage te kunnen leveren aan het 'vlot trekken' van dat verhaal, aan een veranderingsproces, en daarmee zo mogelijk aan zelfverwerkelijking, identiteitsontwikkeling, zingeving etc. Aangezien het levensbeschouwelijke in de meeste visies gezien wordt als hét, of in elk geval een kernaspect van geestelijke verzorging, ligt het voor de hand dat ook levensbeschouwelijke ontwikkeling hierin begrepen is.

Hoewel levensbeschouwelijke ontwikkeling een resultaat *kan* zijn van het contact tussen geestelijk verzorger en cliënt, en dit resultaat ook impliciet gewenst kan worden vanuit de 'doelen' die de geestelijke verzorging heeft, is het geenszins vanzelfsprekend. We kunnen niet zeggen, dat het stimuleren van ontwikkelingsprocessen in levensbeschouwelijk opzicht rechtstreeks als doel beschouwd wordt van geestelijke verzorging. Wanneer een dergelijke ontwikkeling niet tot stand wordt gebracht of bevorderd bij een cliënt, kan evengoed sprake zijn van een 'geslaagd' contact met de geestelijk verzorger.

Het lijkt niettemin, recapitulerend, niet onterecht om te stellen dat geestelijk verzorgers, aangezien ze zich op het terrein van levensbeschouwing begeven, in hun werk met cliënten vaak met levensbeschouwelijke ontwikkelingsprocessen te maken zullen hebben. De vraag echter, of het normatief geformuleerde ‘einddoel’ van de levensbeschouwelijke ontwikkelingstheorieën zoals die in deze scriptie besproken worden ook een expliciet doel in de begeleiding is of zou moeten zijn, kan alleen ontkennend worden beantwoord.

Dat impliceert dat we de mogelijke bijdrage van de gerotranscendentietheorie in de geestelijke verzorging in elk geval niet moeten zoeken in het ‘bevorderen’ van gerotranscendentie of het aansturen op levensbeschouwelijke ontwikkeling bij ouder wordende individuen. In de laatste paragraaf van dit hoofdstuk zal bekeken worden in welke opzichten de gerotranscendentietheorie mogelijk wel een waardevolle bijdrage zou kunnen leveren aan het hermeneutisch kader van geestelijke verzorging.

§ 3.4 De mogelijke bijdrage van de gerotranscendentietheorie aan het hermeneutisch kader van geestelijke verzorging

Resumerend kunnen we stellen, dat een ‘hermeneutisch kader’ en/of een ‘hermeneutische competentie’ onlosmakelijk verbonden zijn met het vak van geestelijke verzorging, ongeacht de richting en visie van waaruit het vak wordt uitgeoefend. Onder een hermeneutisch kader wordt voor de doelstellingen van deze scriptie verstaan het geheel van kennis en inzichten – traditioneel, archetypisch, levensbeschouwelijk, wetenschappelijk, persoonlijk – dat de achtergrond vormt van waaruit de geestelijk verzorger tot verstaan kan komen van datgene wat zich bij de cliënt afspeelt.

Tot het hermeneutisch kader dat de (humanistisch) geestelijk verzorger behulpzaam is in het interpreteren, ‘verstaan’ of duiden van datgene, wat cliënten in het contact naar voren brengen kan in deze definitie een conglomeraat van verschillende bronnen van kennis en inzicht behoren. Bronnen (verhalen, teksten, beelden, etc.) uit de (eigen) levensbeschouwelijke traditie, inzichten opgedaan in de eigen levenservaring of persoonlijke ontwikkeling, wetenschappelijke theorieën (psychologische, sociologische, agogische, antropologische etc.), en zeker ook theorieën over levensbeschouwelijke ontwikkeling zoals die in deze scriptie besproken zijn.

Kan nu de gerotranscendentietheorie van Lars Tornstam, geïnterpreteerd als levensbeschouwelijke ontwikkelingstheorie zoals in deze scriptie, een waardevolle bijdrage leveren aan het hermeneutisch kader van waaruit geestelijk verzorgers het verhaal van cliënten interpreteren? Die vraag zal tot slot van dit hoofdstuk in deze paragraaf aan de orde komen.

In hoofdstuk 1 werd gerotranscendentie beschreven als een verandering in metaperspectief op het leven, zichzelf en de kosmische orde, die zich voordoet bij het ouder worden, waarbij zowel op de kosmische dimensie, als op de zelf-dimensie, als op de dimensie van sociale en persoonlijke relaties, zich veranderingen voordoen en een ontwikkeling plaatsvindt die te beschrijven is in termen van een toename en verdieping van de ervaring van transcendentie.

In hoofdstuk 2 werd betoogd, dat deze ontwikkeling – afhankelijk van de gehanteerde definities - te beschouwen is als een levensbeschouwelijk ontwikkelingsproces. In de vorige paragraaf zagen we dat, hoewel levensbeschouwelijke ontwikkeling niet iets is dat als rechtstreeks doel van geestelijke verzorging kan worden opgevat, er wel degelijk een relatie is tussen de twee. Levensbeschouwelijke ontwikkeling kan ook een belangrijk thema zijn in gesprekken tussen geestelijk verzorgers en cliënten, al moet daarbij natuurlijk bedacht worden dat de terminologie waarin dergelijke processen in wetenschappelijke theorieën besproken worden in de meeste gevallen niet geschikt is voor de praktijk van de gespreksvoering. Dergelijke inzichten behoren tot de achtergrond van waaruit geestelijk verzorgers reageren op datgene wat

de cliënt uitdrukt, en zijn in die zin essentieel. Die reactie vindt echter plaats in een ander soort ‘taal’ dan de taal waarin men onder collega’s en in de wetenschap over dergelijke processen communiceert.

De gerotranscendentietheorie onderscheidt zich van de andere besproken theorieën over levensbeschouwelijke ontwikkeling doordat zij zich specifiek op ouderen en ouder worden richt. Zoals we hebben kunnen zien houdt Tornstam de mogelijkheid open dat als gevolg van levenscrises gerotranscendentie ook eerder in het leven op kan treden, en wordt de relatie tussen leeftijd en het optreden van gerotranscendentie in empirische studies slechts zwak onderbouwd, maar in principe pretendeert de theorie toch een ontwikkelingsproces te beschrijven dat kenmerkend is voor mensen in hun tweede levenshelft.

De mogelijke waarde van de theorie voor het hermeneutisch kader van geestelijk verzorgers moet dus vooral bekeken worden met het oog op de praktijk van geestelijke verzorging in de ouderenzorg. Een goed gefundeerd oordeel over die mogelijke bijdrage zou uiteraard vragen om toetsing aan de praktijk; daarin is in mijn scriptieopzet niet voorzien, om pragmatische redenen van noodzakelijke begrenzing. Een eerste tentatieve beoordeling van die bijdrage kan echter op basis van het literatuuronderzoek en de analyse in de vorige hoofdstukken wel gemaakt worden, en ik zal die hieronder in een aantal punten proberen zichtbaar te maken.

Ten eerste lijkt het me van belang op te merken, dat de gerotranscendentietheorie niet, zoals de in paragraaf 3.2 besproken voorbeelden van Mooren (Baumeister) en Van Knippenberg, beoogt een (min of meer) *omvattende* theorie van zingeving, levensbeschouwing en/of narratieve betekenisgeving te verschaffen. Dat wil zeggen dat de eventuele bijdrage van de gerotranscendentietheorie altijd in aanvulling is op andere theorieën over zingeving en levensbeschouwing die onderdeel uitmaken van het hermeneutisch kader van de geestelijk verzorger.

Wat de gerotranscendentietheorie wél beoogt, is inzicht te bieden in een *voor ouderen specifieke perspectief* op het leven dat gekenmerkt wordt door transcendentie op verschillende terreinen. Tornstam bepleit daartoe, zoals in hoofdstuk 1 besproken, een ander paradigma dan gebruikelijk in de gerontologie. In dit paradigma zou meer aandacht moeten zijn voor de oudere als betekenisgevend subject met eigen recht van spreken, in plaats van voor de opvattingen over ouderen zoals die door onderzoekers vanuit hun – bij de volwassenheid of middelbare leeftijd behorend – waardenkader kunnen worden geformuleerd. Het is juist de bijdrage die de theorie levert aan meer begrip voor levensbeschouwelijke ontwikkelingsprocessen *van ouderen* die haar interessant maakt als toevoeging aan het hermeneutisch kader van de geestelijk verzorger. Tornstam’s beschrijving van de nieuwe en andere manier waarop gerotranscendente ouderen zichzelf, hun relaties met anderen en hun relatie tot het tijdruimtelijk bestaan in de wereld en in een groter (kosmisch) verband bezien en ervaren kan de geestelijk verzorger gevoelig maken voor aspecten in het verhaal van hun cliënten die vanuit een ander interpretatiekader wellicht onvoldoende zouden worden opgemerkt.

Een met het bovenstaande samenhangend punt is, dat de gerotranscendentietheorie ten opzichte van andere levensbeschouwelijke ontwikkelingstheorieën die zich *niet* specifiek op het perspectief van ouderen richten, de mogelijkheid biedt om een meer gedifferentieerd inzicht op te doen in wat het proces van ouder worden in levensbeschouwelijk opzicht kan betekenen.

Een potentieel probleem van ontwikkelingstheorieën die uitgaan van een faseverloop en een normatief geformuleerd eindstadium is, zoals we in hoofdstuk 2 hebben kunnen zien, dat de met de leeftijd toenemende differentiatie en de uniciteit van ieders ontwikkelingsproces daarin onvoldoende tot zijn recht kan komen. Ganzevoort & Visser achten eveneens juist dát aspect van algemene ontwikkelingstheorieën

problematisch voor het gebruik ervan in de context van geestelijke verzorging. In het hermeneutisch-narratieve model dat zij voorstaan, is aandacht voor ontwikkeling en levensloop van belang. Niettemin blijft het unieke van ieders levensverhaal centraal staan en is er veel aandacht voor de contextuele aspecten die de ontwikkeling beïnvloeden. Het eindstadium van ontwikkeling staat daarmee ook niet bij voorbaat vast, maar wordt mede bepaald door contextuele factoren en niet te vergeten door de levenshouding en het levensperspectief die men ontwikkeld heeft (Ganzevoort & Visser 2007, 267-268).

Het is een veel opener concept van ontwikkeling dat hier gehanteerd wordt, dat trekken heeft van het prospectieve ontwikkelingsconcept dat Breeuwsma formuleert, zoals besproken in paragraaf 2.3. In hoofdstuk 2 werd betoogd dat de gerotranscendentietheorie van Tornstam, meer dan de andere theorieën van levensbeschouwelijke ontwikkeling die daar besproken werden (Fowler en Oser & Gmünder), mogelijkheden biedt om ontwikkeling meer open en prospectief te denken. Hierop doorredenerend zou de gerotranscendentietheorie een visie op levensbeschouwelijke ontwikkeling bij ouderen bieden die *juist* in de context van geestelijke verzorging, waar het unieke levensverhaal van ieder mens centraal staat, waardevol is.

Een tweede punt dat ik hier wil bespreken met betrekking tot de bijdrage van de gerotranscendentietheorie aan het hermeneutisch kader van geestelijk verzorgers hangt deels samen met het nieuwe paradigma dat de gerotranscendentietheorie poogt te bieden. Doordat het denken in termen van gerotranscendentie aandacht vraagt voor een ander perspectief op de beleving en beschouwing van ouderen ten aanzien van hun leven, wordt het ook mogelijk bepaald gedrag van ouderen vanuit dat nieuwe perspectief te duiden. Dit kan tot interpretaties leiden die duidelijk afwijken van wat vanuit andere paradigma's wordt gesteld.

Een voorbeeld hiervan dat door Tornstam zelf, en ook door Wadensten frequent genoemd wordt (Tornstam & Tornqvist 2000; Wadensten 2007; 2006) heeft betrekking op 'terugtrekkingsgedrag' van ouderen. Vanuit het in de ouderenzorg vaak (impliciet) dominante waardenkader van de activiteitentheorie (zie paragraaf 1.1) wordt dergelijk gedrag vaak als problematisch beschouwd en worden ouderen gestimuleerd om deel te nemen aan activiteiten, uit hun kamer te komen, niet te vereenzamen etc. Hoewel een dergelijke interpretatie in sommige gevallen beslist juist kan zijn – en de activerende interventies in dat geval dus mogelijk adequaat – biedt de gerotranscendentietheorie de mogelijkheid dergelijk gedrag ook anders te duiden, namelijk in termen van rust en contemplatie, verandering in behoefte aan sociaal contact en het verlangen naar 'positive solitude'.

Het ligt voor de hand dat een dergelijke interpretatie ook tot andere interventies en ander gedrag van verzorgenden zou leiden, die mogelijk in bepaalde gevallen beter zouden aansluiten bij de belevingswereld en de wensen van ouderen zelf. Een mogelijk probleem met de dominante activerende benaderingen in de ouderenzorg is immers, dat het risico bestaat dat 'actief zijn' tot waarde op zichzelf verheven wordt en geen rekening meer wordt gehouden met wat ouderen daar zelf van vinden.

Hier zijn ook kwesties in het geding die raken aan de inrichting en organisatie van ouderenzorg en de plaats die ouderen zelf, als subject met eigen wensen en verlangens, daarin krijgen. Geestelijk verzorgers, en humanistisch geestelijk verzorgers in het bijzonder, zien het vaak als hun taak om naast de aandacht voor individuele mensen en hun levensverhalen, ook een bijdrage te leveren aan 'humanisering' van de (ouderen)zorg (vgl. o.a. Hoogeveen 1991). In de praktijk is het vaak zoeken hoe men aan deze inzet binnen een organisatiecontext en tegenover andere disciplines gestalte kan geven.

Een perspectief als dat van Tornstam, waarin het subjectieve en eigen perspectief van ouderen expliciet gethematiseerd wordt, biedt mogelijk interessante handvatten om ook richting de organisatie en richting andere disciplines gevoeligheid te kweken voor nieuwe interpretaties en in het kielzog daarvan voor nieuwe manieren om ouderenzorg vorm te geven.

Manschot wijst erop dat het lang niet vanzelfsprekend is dat de positie van ouderen als mensen met vermogens tot zingeving in de inrichting van de zorg wordt meegenomen, en ziet specifiek voor humanistisch en voor humanistisch geestelijk werk een rol weggelegd in het aanpakken hiervan:

‘Ouderen verschijnen als een groep voor wie iets gedaan moet worden, niet als een categorie die zelf subject van zin- en vormgeving kan zijn, niet van hun eigen leven en zeker niet van de samenleving daaromheen, terwijl – zoveel is zeker – het deze optiek is die in de humanistische tradities wordt ingenomen’ (Manschot 1997, 203)

Het is interessant de overeenkomst op te merken met het emancipatorisch perspectief dat Tornstam in probeert te nemen met zijn theorie. Dat zou de gerotranscendentietheorie als aanvulling op het hermeneutisch kader van geestelijk verzorgers in het bijzonder voor humanistisch geestelijk verzorgers interessant maken, gezien de nadruk op eigen vormgeving aan het leven die zo voorop staat in het humanisme. Met behulp van dat interpretatiekader kunnen verhalen van ouderen dusdanig geïnterpreteerd worden dat nieuwe manieren zichtbaar worden waarop ouderen zelf zin aan hun leven geven, die wellicht in gangbare manieren om naar ouderen te kijken over het hoofd gezien worden.

Een derde mogelijk interessante bijdrage die de gerotranscendentietheorie te bieden heeft aan het hermeneutisch kader van geestelijk verzorgers heeft betrekking op het idee van transcendentie dat in de theorie in verschillende verschijningsvormen centraal staat.

In hoofdstuk 1 hebben we gezien dat het nieuwe metaperspectief op het leven dat kenmerkend is voor gerotranscendente ouderen gestalte krijgt in het overstijgen (transcenderen) van grenzen en oude vanzelfsprekendheden, zowel in de verhouding tot de kosmos, als op het terrein van sociale relaties, als ten aanzien van het zelfbeeld dat mensen hanteren. We hebben ook gezien, dat Tornstam bewust vermijdt om aan dit transcendentieconcept een specifieke levensbeschouwelijke invulling mee te geven. Dat wordt uiteraard veroorzaakt door de universele pretentie die hij met de gerotranscendentietheorie heeft, in die zin dat het ontwikkelen van gerotranscendentie volgens hem een natuurlijk, biologisch bepaald proces is. Dan kan het idee van transcendentie uiteraard geen specifieke levensbeschouwelijke kleur hebben.

Dit is een belangrijk verschil ten opzichte van bijvoorbeeld het hermeneutisch model voor geestelijke verzorging van Van Knippenberg, waarin eveneens transcendentie een centraal begrip is, dat echter veel specifiekere vanuit een bepaalde levensbeschouwelijke achtergrond (in dit geval de christelijke) wordt ingevuld. Weliswaar erkent Van Knippenberg dat er verschillende transcendentieopvattingen kunnen bestaan, variërend van een maximale naar een minimale transcendentie. In de minimale transcendentieopvatting is datgene wat het leven van de mens overstijgt wel aanwezig, maar tegelijkertijd volstrekt immanent met dat leven verbonden. Dat geeft in theorie ook ruimte voor levensbeschouwingen als het humanisme, dat in het algemeen geen ‘bovennatuurlijke’ invulling van transcendentie erkent. In de nadere uitwerking van zijn model kiest Van Knippenberg zelf echter voor een transcendentieopvatting die veel meer naar het ‘maximale’ tendert, waarbij wel degelijk sprake is van een transcendentie die zelfstandig van het immanente functioneert en daar als scheppende kracht ook aan voorafgaat. Deze wordt langs christelijke lijnen ingevuld (Van Knippenberg 2005, 22-27).

In de praktijk lijkt het model van Van Knippenberg daarom vooral van waarde in de context van *christelijke* geestelijke verzorging, terwijl zijn inzichten over de rol die transcendentie, als positionering ten opzichte van het tijdruimtelijke bestaan van de mens, in het leven kan spelen wel degelijk de potentie hebben ook voor geestelijke verzorging vanuit andere levensbeschouwingen, ook de humanistische, van belang te zijn. We zagen in paragraaf 3.2 dat er frappante overeenkomsten bestaan tussen de lijnen uit het model van Van Knippenberg en de dimensies van gerotranscendentie die Tornstam onderscheidt. Een voordeel van Tornstam’s theorie zou echter kunnen zijn, dat deze meer mogelijkheid biedt na te denken over de plaats en functie van transcendentie los van traditionele religieuze of levensbeschouwelijke kaders.

Een ander, aanverwant punt ten aanzien van de rol en betekenis van transcendentie in het leven van (oudere) mensen dat de gerotranscendentietheorie mogelijk kan bijdragen is, dat het concept nadrukkelijk aandacht besteedt aan transcendentie *binnen* het leven van ouderen, niet alleen in het kader van de naderende dood en wat daar eventueel na zou komen. Vaak leggen ‘klassieke’ ontwikkelingsperspectieven die zich uitstrekken tot de ouderdom (bv. Erikson, maar ook de ‘life review’ benaderingen) een sterke nadruk op terugblikken op het leven en het bereiken van integratie in het licht van het naderende levenseinde. Het denken over ‘ontwikkeling’ in de context van het ouder worden concentreert zich dan ook vaak op de allerlaatste levensfase en vragen rond sterven en eindigheid die daar aan de orde zijn (vgl. Venema-Rodenburg 2005).

Hoewel Tornstam die eindigheid geenszins ontkent wil hij laten zien dat een ontwikkelingsperspectief op ouder worden veel meer kan behelzen dan het vinden van een bevredigende verhouding tot de eigen eindigheid. Zijn theorie kan daarmee in de context van geestelijke verzorging een rijker perspectief bieden op wat zich in mensen af kan spelen bij het ouder worden aan ontwikkeling, en kan bovendien mogelijk de soms al te snel gemaakte koppeling tussen ouderdom en eindigheid overstijgen. Ook in dat opzicht kan gesteld worden dat de gerotranscendentietheorie een bijdrage levert aan het verrijken van het hermeneutisch kader van geestelijk verzorgers.

We hebben hierboven tentatief een aantal argumenten besproken op basis waarvan gesteld kan worden dat de gerotranscendentietheorie inderdaad in potentie een interessante en waardevolle bijdrage kan leveren aan het hermeneutisch kader van waaruit geestelijk verzorgers de verhalen van hun cliënten beluisteren. Er past echter ook een aantal kanttekeningen bij die bruikbaarheid, waaraan ik tot slot van deze paragraaf aandacht wil besteden.

Ten eerste is er reden voor een serieuze slag om de arm die te maken heeft met het feit dat de gerotranscendentietheorie op veel punten de pretenties die Tornstam ermee heeft (nog) niet waarmaakt. Het grootste probleem daarbij is uiteraard, zoals besproken in paragraaf 1.6 het feit dat Tornstam de ontwikkeling van gerotranscendentie als een natuurlijk en universeel proces ziet, waarbij de invloed van sociale en culturele factoren op het proces van het ouder worden en de betekenis die daaraan in een bepaalde samenleving gehecht wordt onvoldoende worden verdisconteerd. Een ander probleem is de vooralsnog tekortschietende empirische onderbouwing van het voorkomen van gerotranscendentie en de relatie met (oudere) leeftijdsfasen (zie paragraaf 1.5). Daarnaast zijn juist de aspecten die de theorie in de context van de existentiële en levensbeschouwelijke vragen die in geestelijke verzorging aan de orde zijn zo interessant maken bij Tornstam in de meeste gevallen niet voldoende uitgewerkt, zoals al besproken in paragraaf 1.6.

Een misschien nog wel wezenlijker kanttekening bij de mogelijke bijdrage van de gerotranscendentietheorie in de context van geestelijke verzorging is, ten slotte, dat het de vraag is, hoe *nieuw* de inzichten uit Tornstam’s theorie nu eigenlijk zijn. We concludeerden in hoofdstuk 2 al, dat er aanzienlijke overeenkomsten bestaan tussen de beschrijving van gerotranscendentie en de laatste stadia van levensbeschouwelijke ontwikkeling zoals die door Fowler en Oser & Gmünder werden verwoord. En in paragraaf 3.2 werd duidelijk dat de dimensies van gerotranscendentie frappante overeenkomsten vertonen met de lijnen uit het model van Van Knippenberg – een model dat specifiek met het oog op geestelijke verzorging ontwikkeld werd. Wanneer dergelijke modellen en theorieën de geestelijk verzorger al ter beschikking staan, is het een terechte vraag waar men dan de gerotranscendentietheorie nog voor nodig zou hebben.

Hierboven werd echter al aangegeven dat er een aantal redenen is om ondanks deze duidelijke overlap met andere bestaande theorieën de gerotranscendentietheorie toch als waardevol nieuw perspectief te beschouwen. De belangrijkste daarvan waren de mogelijkheden die de theorie biedt om specifieke ontwikkelingsprocessen bij *ouderen* gedifferentieerd te doordenken, en het feit dat de theorie een traditioneel religieus thema als transcendentie zo presenteert dat het ook buiten traditionele religieuze kaders interessante inzichten en interpretaties op kan leveren van tendensen in het levensverhaal van individuen.

Nadat we in dit hoofdstuk een beeld hebben gevormd van een aantal punten waarop de gerotranscendentietheorie een waardevolle bijdrage zou kunnen vormen aan het hermeneutisch kader van (humanistisch) geestelijk verzorgers, wordt het tijd om datgene wat we in de afgelopen hoofdstukken hebben besproken terug te koppelen naar de vraagstelling waarmee deze scriptie begon. In het afsluitende hoofdstuk zullen we kijken welke conclusies kunnen worden getrokken ten aanzien van onze onderzoeksvragen over gerotranscendentie, levensbeschouwelijke ontwikkeling bij het ouder worden en geestelijke verzorging.

Concluderend: de mogelijkheden van de gerotranscendentietheorie

Het literatuuronderzoek dat in deze scriptie werd uitgevoerd begon met een tweeledige vraagstelling:

- Welke mogelijkheden biedt Tornstam's theorie over gerotranscendentie als het gaat om de interpretatie van levensbeschouwelijke ontwikkelingsprocessen bij het ouder worden? Welke kanttekeningen zijn bij de theorie te plaatsen op basis van literatuur en eigen bestudering?
- In hoeverre kan Tornstam's theorie van de gerotranscendentie een bijdrage zijn aan het hermeneutisch kader van (humanistisch) geestelijk verzorgers ten aanzien van levensbeschouwelijke ontwikkelingsprocessen bij het ouder worden?

In het eerste hoofdstuk hebben we verkend wat de gerotranscendentietheorie inhoudt, hoe zij geplaatst kan worden, welke empirische studies er mee gedaan zijn en welke kritische kanttekeningen er bij de theorie gemaakt kunnen worden. In het tweede hoofdstuk concentreerden we ons op het thema levensbeschouwelijke ontwikkeling, en beargumenteerden we dat de gerotranscendentietheorie, in vergelijking met algemene (stadia)theorieën van levensbeschouwelijke ontwikkeling potentieel voordelen heeft om dergelijke ontwikkelingsprocessen bij het ouder worden te doordenken. In het derde hoofdstuk onderzochten we de mogelijke bijdrage die de gerotranscendentietheorie zou kunnen leveren aan het hermeneutisch kader van (humanistisch) geestelijk verzorgers.

In dit slothoofdstuk maken we de balans op, en proberen we, op basis van wat daarover in de voorgaande hoofdstukken is besproken, een oordeel te vormen over de bijdrage die de gerotranscendentietheorie kan leveren aan het inzicht in levensbeschouwelijke ontwikkelingsprocessen bij ouderen, in het bijzonder in de context van (humanistisch) geestelijke verzorging. Daartoe wil ik in dit concluderende hoofdstuk een aantal thema's uit de eerdere hoofdstukken hernemen en uitlichten die in mijn visie van belang zijn voor de beantwoording van de vraagstelling.

Transcendentie en ouder worden

Het concept transcendentie speelt in Tornstam's theorie een centrale rol. Het nieuwe (meta)perspectief dat gerotranscendente ouderen ontwikkelen kenmerkt zich door een nieuwe ervaring van transcendentie op verschillende terreinen: ten aanzien van de wereld en de kosmos, ten aanzien van het zelf en ten aanzien van andere mensen en sociale relaties. Enerzijds maakt het gerotranscendente individu een beweging 'naar binnen', een contemplatieve wending zoals die ook in de disengagementtheorie werd beschreven, maar dan op een andere wijze. Deze contemplatieve wending gaat namelijk samen met een overstijgen van grenzen en het ontwikkelen van een nieuw perspectief. Hierbij ontstaan nieuwe gevoelens van verbondenheid die een eigen, onderscheiden kwaliteit hebben die in eerdere levensfasen niet op die manier ervaren werd.

In dit opzicht kan gesteld worden dat de wereld voor de gerotranscendente oudere zowel kleiner wordt (het proces van in zichzelf keren) als groter of ruimer (de toename van ervaren transcendentie). Dit proces verandert de visie op – en ervaring van de wereld en het zelf. De veronderstelde toename van transcendentie in dit opzicht kan dan ook gezien worden als levensbeschouwelijk ontwikkelingsproces, zoals in hoofdstuk 2 werd betoogd.

Interessant is nu, dat de gerotranscendentietheorie door de combinatie van een contemplatieve, naar binnen gerichte wending en een toename van transcendentie als het ware nieuwe mogelijkheden biedt om verbindingen te doordenken tussen immanente en transcendente manieren om met het levensproces van

het ouder worden en het daarbij behorende besef van eindigheid van het leven om te gaan. Terwijl levensbeschouwelijke ontwikkeling vaak heel theologisch (d.w.z. christelijk) ingevuld wordt, biedt de gerotranscendentietheorie juist mogelijkheden om na te denken over de rol van het transcendente zonder dat dit meteen in een levensbeschouwelijk kader (traditioneel, institutioneel, collectief) geplaatst hoeft te worden.

Uiteraard zou, voor een beter inzicht in die mogelijkheden, nadere uitwerking nodig zijn van wat in de gerotranscendentietheorie precies verstaan wordt onder transcendentie, en hoe deze opvatting zich verhoudt tot andere transcendentieopvattingen etc. Bestaande – complexe - discussies over de verhouding tussen transcendentie en immanentie, en ook over de verhouding tussen verticale en horizontale vormen van transcendentie zouden dan ook met die opvatting in verband gebracht kunnen worden en tot verdieping van ons inzicht kunnen leiden. Binnen het beperkte bestek van deze scriptie moeten we echter volstaan met de constatering *dat* de gerotranscendentietheorie nieuwe mogelijkheden zou kunnen bieden om de rol van transcendentie bij het ouder worden te doordenken, zonder op dergelijke interessante maar problematische discussies in te kunnen gaan.

De hierboven genoemde eigenschap van de gerotranscendentietheorie maakt haar potentieel ook waardevol om juist over het *nieuwe* of laatmoderne ouder worden na te denken. Verschillende auteurs wijzen er immers op, dat zich fundamentele veranderingen hebben voorgedaan in de maatschappij die het proces van ouder worden, dat in principe natuurlijk van alle tijden is, diepgaand gewijzigd hebben (vgl. Baars 2006, De Lange 2007).

Veel meer mensen worden veel ouder dan ooit tevoren, in een samenleving waarin tegelijkertijd de traditionele kaders die de levensloop vastlegden en structureerden steeds meer vervagen. Passende en inspirerende beelden van hoe men, in een verregaand geïndividualiseerde maatschappij waarin waarden als zelfontplooiing, zelfverwerkelijking en authenticiteit hoogtij vieren, op een goede manier ouder wordt ontbreken goeddeels. De Lange verwoordt de implicaties van deze veranderingen in levensbeschouwelijk opzicht als volgt:

‘De maatstaf voor een goede levensloop lag buiten het individu. In de ouderdom voegt een mens zich in een transcendente zijnsorde. Daarmee kreeg de levensloop van buitenaf een collectief kosmisch, religieus of sociaal fundament aangereikt.

Het postmoderne levensloopideaal is echter immanent en individueel van aard: mensen behoren zélf betekenis aan hun eigen ouderdom te verlenen. Levensbeschouwelijke tradities spelen daarbij nog steeds een rol, maar steeds minder normatief. (De Lange 2007, 55)

In het licht van het bovenstaande kan gesproken worden over een noodzaak om nieuwe perspectieven op goed ouder worden te ontwikkelen die de hier geschetste spanningsvolle verhouding tussen immanentie en transcendentie integreren en toch ook recht doen aan het post- of laatmoderne levensloopideaal waarin mensen hun eigen leven vormgeven. De gerotranscendentietheorie kan mijns inziens opgevat worden als een serieuze poging om een dergelijk perspectief te ontwikkelen.

Het is daarbij wel de vraag in hoeverre het posttraditionele ideaal van de mens die zélf, op authentieke wijze, vormgeeft aan zijn of haar leven, een goede uitgangspositie biedt om tot nieuwe en zinvolle opvattingen over goed ouder worden te komen. Ouder worden omvat immers evengoed de realiteit van verlies, (lichamelijke en/of geestelijke) achteruitgang en confrontatie met eindigheid. Dit zijn allemaal zaken die zich onttrekken aan de eigen controle en de vormgevende vermogens van de mens.

In de gerotranscendentietheorie is enerzijds sprake van een nieuw perspectief op onder andere het zelf, waarbij het zelf in het proces van ouder worden op een nieuwe manier wordt vormgegeven en nieuwe vormen van zelfkennis ontstaan. Men zou dit kunnen opvatten als een toename en verdieping van de

immanente betekenisgeving van oudere mensen aan hun eigen leven. Dit is mijns inziens vruchtbaar te verbinden met ideeën over zelfverwerkelijking of -voltooiing bij het ouder worden.

Anderzijds is er in de ontwikkeling van gerotranscendentie sprake van een proces waarbij juist het besef groeit van de noodzaak tot overgave aan dat wat het zelf overstijgt, van de niet te beheersen en soms mysterieuze kanten van het leven. Genoemde realiteiten van verlies, verval en eindigheid worden daarin niet ontkend, maar komen in een ander licht te staan. Het ontwikkelen van gerotranscendentie kan ook gezien worden als nieuwe manier om zich tot deze realiteiten te verhouden. Men zou dit kunnen opvatten als een verdieping van de *transcendente* betekenisgeving van oudere mensen aan hun eigen leven.

De rol die transcendentie bij het ouder worden speelt hoeft daarmee niet meer, zoals in traditionele religieuze opvattingen vaak het geval is, eenzijdig verbonden te worden met de naderende dood en het veronderstelde leven daarna. Ongeacht of men in zo'n hiernamaals gelooft kan transcendentie zoals opgevat in Tornstam's theorie een rol spelen in de wijze waarop ouderen zich verhouden tot hun eigen kwetsbaarheid en eindigheid, terwijl ze zichzelf in de ontwikkeling richting gerotranscendentie *tegelijkertijd* verwerkelijken. De theorie biedt daarmee mogelijkheden om de rol van transcendentie in het levensproces van ouder worden te doordenken ook vanuit een levensbeschouwelijke visie die geen geloof in een hiernamaals of bovennatuurlijke werkelijkheid omvat. Dat is dan ook een van de aantrekkelijke kanten van de theorie voor humanisme en humanistiek.

De gerotranscendentietheorie biedt op basis van het bovenstaande mogelijkheden om

- a) de spanningsvolle verhouding tussen immanentie en transcendentie in zingevingsprocessen bij het ouder worden op nieuwe manieren te benaderen zonder één van beide te veronachtzamen
- b) de rol van transcendentie in het levensproces van het ouder worden te doordenken los van traditionele levensbeschouwelijke kaders, waardoor potentieel ook beter recht gedaan kan worden aan de levensbeschouwelijke situatie waarin het posttraditionele (ouder wordende) individu zich bevindt.

Ontwikkeling en levensbeschouwing bij het ouder worden

Tornstam presenteert zijn gerotranscendentietheorie nadrukkelijk als een *ontwikkelings*perspectief op ouder worden. In deze scriptie is beargumenteerd dat de ontwikkeling die Tornstam hierbij op het oog heeft op te vatten is als een *levensbeschouwelijk* ontwikkelingsproces. Er ontstaat immers in de ontwikkeling van gerotranscendentie een nieuwe visie op de wereld en het zelf, die samengaat met een verandering in ervaring (o.a. tot uitdrukking komend in een toename van transcendentie op verschillende dimensies) en een andere verhouding tot die wereld en tot andere mensen.

We hebben echter ook gezien dat Tornstam's theorie geen ontwikkelingstheorie in de traditionele zin van het woord is. Een indeling in stadia ontbreekt – hoewel de theorie impliciet wel degelijk uitgaat van bepaalde veronderstellingen over de periode vóór de ontwikkeling richting gerotranscendentie, bijvoorbeeld door uit te gaan van een *toename* van transcendentie, rijpheid en wijsheid.

Hoewel het gerotranscendentieconcept zelf een 'eindstadium' van ontwikkeling representeert, is ontwikkeling in het denken van Tornstam toch opener en onbepalder dan gewoonlijk in (retrospectief geformuleerde) stadiatheorieën het geval is. Daardoor biedt de gerotranscendentietheorie ingangen voor het vormen van een ander ontwikkelingsconcept, dat mogelijk adequater is om de diversiteit en de individuele verschillen in ontwikkeling bij het ouder worden te doordenken.

De gerotranscendentietheorie kan daarbij worden opgevat als een poging om inzichtelijk te maken wat de eigen complexiteit en het eigen optimum van ontwikkeling voor de levensfase van het ouder worden (als existentieel proces) in levensbeschouwelijk opzicht zouden kunnen behelzen.

Door de gerontologische theorievorming te willen uitbreiden met een nieuw ontwikkelingsperspectief dat een levensbeschouwelijke invalshoek combineert met een fenomenologisch georiënteerd paradigma waarin de ervaringsdimensie van ouderen zélf centraal staat biedt Tornstam eveneens de mogelijkheid tot verdieping van inzicht in levensbeschouwelijke ontwikkelingsprocessen bij het ouder worden.

Dit is mijns inziens een duidelijke verdienste van de gerotranscendentietheorie voor het hermeneutisch kader van (humanistisch) geestelijk verzorgers. In hun beroepspraktijk wordt levensbeschouwelijke ontwikkeling zoals we zagen weliswaar niet rechtstreeks als doel gezien, maar spelen levensbeschouwelijke dimensies en vragen wel een centrale rol. De verrijking van het hermeneutisch kader waarmee men de verhalen van (oudere) cliënten beluistert en interpreteert die de gerotranscendentietheorie biedt kan mijns inziens waardevol zijn om tot een beter begrip van dit soort processen te komen.

Een andere verdienste van de gerotranscendentietheorie is dat een invalshoek op levensbeschouwelijke ontwikkeling bij het ouder worden wordt gepresenteerd die ook rekening tracht te houden met sociale en maatschappelijke factoren. Levensbeschouwelijke ontwikkeling verschijnt zo als een proces dat niet alleen door factoren binnen het individu wordt bepaald, maar ook door de verhouding van dat individu tot sociale rolpatronen en maatschappelijke verwachtingen. De theorie biedt ingangen om de wisselwerking tussen individuele en sociale/maatschappelijke/culturele invloeden op de levensbeschouwelijke ontwikkeling van de ouder wordende mens te doordenken.

De gerotranscendentietheorie biedt op basis van het bovenstaande mogelijkheden om

- a) te komen tot een opvatting van ontwikkeling die zich kenmerkt door een openheid naar de toekomst, die zowel persoonsgebonden als omgevingsgebonden factoren incorporeert en die recht kan doen aan de grote individuele differentiatie en onvoorspelbaarheid van ontwikkeling op oudere leeftijd
- b) meer inzicht te verwerven in de levensbeschouwelijke dimensies van het ouder worden, waardoor een verrijking van het palet van gerontologische theorievorming wordt gerealiseerd. Dit rijkere inzicht maakt de gerotranscendentietheorie waardevol als aanvulling op het hermeneutisch kader van (humanistisch) geestelijk verzorgers in de ouderenzorg

Goed ouder worden: normativiteit, kritiek en perspectief

De gerotranscendentietheorie doet een belangrijke toevoeging door binnen de gerontologie aandacht te vragen voor de levensbeschouwelijke ontwikkelingsaspecten van het ouder worden. Omgekeerd kunnen 'algemene' levensbeschouwelijke ontwikkelingstheorieën in de gerotranscendentietheorie een belangrijke verrijking vinden door de specifieke focus op de levensfase van het ouder worden.

De theorie heeft daarbij niet alleen een duidelijke normatieve en kritische gerichtheid ten aanzien van de hoofdstroom in de gerontologische theorievorming, maar is ook inhoudelijk uitgesproken normatief. Het perspectief dat geschetst wordt is niet zomaar een neutrale beschrijving van (levensbeschouwelijke) ontwikkelingsprocessen bij het ouder worden, het vertegenwoordigt ook een ideaalbeeld van *goed* ouder worden.

De maatschappijkritiek die uit de theorie spreekt is gericht op tendensen die de ontwikkeling van gerotranscendentie door individuele ouderen belemmeren – en daarmee de mogelijkheden die individuen en groepen hebben om een positieve ontwikkeling tot ouder mens door te maken in de weg staan. We noemden al eerder dat het formuleren van nieuwe perspectieven op goed ouder worden in de

laatmoderne, posttraditionele samenleving (met een groeiend aantal ouderen) een nieuwe urgentie heeft gekregen. Het nieuwe normatieve perspectief dat de gerotranscendentietheorie biedt heeft echter niet alleen betrekking op een nieuwe doordenking van de rol van transcendentie bij het ouder worden in de posttraditionele situatie, maar ook breder op de maatschappelijke constellaties waarbinnen het levensproces van het ouder worden vormgegeven wordt.

Met haar kritische en normatieve insteek heeft de gerotranscendentietheorie implicaties voor de manier waarop in de samenleving naar ouderen gekeken wordt, en daarmee mogelijk ook voor de inrichting van de ouderenzorg. Een activerende zorgbenadering kan vanuit het concept van gerotranscendentie worden gerelativeerd en in sommige gevallen bekritiseerd, door de eigen waarde van inkeer en contemplatie als ontwikkelingsprocessen met een levensbeschouwelijke lading te laten zien. Hiermee ontstaat de mogelijkheid van een genuanceerdere blik op ouder worden, die meer recht doet aan de beleving van ouderen zelf en hen een eigen stem geeft. De gerotranscendentietheorie kan dan ook worden opgevat als een theorie met een duidelijk emancipatorische, 'humaniserende' insteek.

In dat opzicht is de theorie van bijzonder belang voor humanistisch geestelijk verzorgers voor zover zij erop inzetten in de 'systeemcontext' van de ouderenzorg aandacht te vragen voor het leefwereldperspectief van de oudere individuen zelf. De inzet van Tornstam om ouderen zelf 'stem' te geven en een alternatief te laten zien voor gangbare benaderingen in de gerontologie dat aandacht besteedt aan de levensbeschouwelijke ontwikkelingsprocessen bij het ouder worden biedt hiervoor belangrijke handvatten.

De gerotranscendentietheorie biedt op basis van het bovenstaande mogelijkheden om

- a) bij te dragen aan een kritisch, humaniserend en emancipatorisch perspectief op ouder worden en in het verlengde daarvan ook op de inrichting van de ouderenzorg, dat in het bijzonder humanistisch geestelijk verzorgers behulpzaam kan zijn om aandacht te vragen voor nieuwe/alternatieve interpretaties van het gedrag en de belevingswereld van ouderen
- b) de gangbare gerontologische theorievorming te verrijken met een perspectief dat levensbeschouwelijke ontwikkelingen bij het ouder worden incorporeert en aandacht heeft voor de eigen betekenisgeving van ouderen, en de gangbare levensbeschouwelijke ontwikkelingstheorieën aan te vullen met specifieke aandachtspunten voor de levensfase van het ouder worden

Kanttekeningen bij de gerotranscendentietheorie

In het bovenstaande is, in antwoord op de vraagstelling van deze scriptie, een aantal punten belicht waarop de gerotranscendentietheorie mijns inziens mogelijkheden biedt voor het doordenken van levensbeschouwelijke ontwikkelingsprocessen bij ouderen, en in het verlengde daarvan ook een bijdrage kan zijn aan het hermeneutisch kader van (humanistisch) geestelijk verzorgers. We hebben echter gezien, dat er ook verschillende problematische kanten aan Tornstam's theorie zitten. Deze hebben uiteraard ook invloed op de bruikbaarheid van de theorie in bovengenoemde opzichten, daarom wil ik hier de belangrijkste kanttekeningen nog eens kort recapituleren.

Een van de meest problematische kanten van Tornstam's theorie is ongetwijfeld de ontogenetische pretentie die hij erin uitdrukt: het ontwikkelen van gerotranscendentie zou een 'natuurlijk' proces zijn waarmee het ouder worden gepaard gaat. De mate waarin ouder worden ook sociaal geconstitueerd is wordt daarmee onvoldoende erkend, terwijl Tornstam tegelijkertijd wel aandacht wil besteden aan de

sociale en maatschappelijke dimensies van ouder worden, en hierin ook een expliciet kritische positie inneemt. Die twee pretenties staan met elkaar op gespannen voet.

Een tweede kanttekening die bij de theorie te plaatsen is, betreft het feit dat zij in veel opzichten nog nadere doordenking en uitwerking behoeft. Veel van de aspecten die in potentie veelbelovend lijken in het kader van de interpretatie van levensbeschouwelijke ontwikkelingsprocessen bij ouderen horen tot die categorie van zaken die gebrekkig uitgewerkt worden door Tornstam. Op dit terrein zou nader onderzoek wenselijk zijn om een definitiever oordeel te kunnen geven over de bijdrage die de theorie kan leveren. Gegeven de huidige stand van het onderzoek kunnen we op dit moment slechts tentatieve en deels speculatieve uitspraken daarover doen.

Tornstam is bovendien niet geheel consequent in die zin, dat hij pretendeert een nieuw paradigma te bieden, terwijl zijn eigen onderzoek voor een belangrijk deel nog binnen het door hem bekritiseerde positivistische paradigma past. Ook dat maakt zijn onderneming in zekere zin kwetsbaar.

Een derde kanttekening is, dat de empirische onderbouwing van Tornstam's theorie in de studies die tot nu toe zijn uitgevoerd te wensen overlaat. Dit geldt in het bijzonder voor de koppeling van gerotranscendentie aan (oudere) leeftijd. Doordat deze empirisch zo zwak is, wordt Tornstam's hele stelling dat gerotranscendentie een specifiek ontwikkelingsproces voor de oudere leeftijd is, in feite ondergraven.

Tegelijkertijd is het frappant dat er zoveel empirische studies met de theorie zijn uitgevoerd; dat suggereert dat de theorie voorziet in een lacune in het denken over ouder worden. Er is kennelijk op een bepaalde manier behoefte aan een nieuw perspectief, een nieuw paradigma zoals Tornstam zelf zou zeggen, dat op een nieuwe manier doordenkt wat het kenmerkende van het levensproces van het ouder worden zou kunnen zijn.

Een laatste kanttekening bij de gerotranscendentietheorie betreft de onderliggende, normatief geladen mens- en maatschappijbeelden die Tornstam in zijn werk hanteert, waarop beslist kritiek mogelijk is. Het is bijvoorbeeld de vraag of de nadruk op contemplatieve en beschouwende vormen van wijsheid, die volgens Tornstam's mensbeeld bij het ouder worden een toename vertonen, niet een eenzijdigheid vertegenwoordigt waardoor andere, bijvoorbeeld meer praktische (en minder bereflecteerde) vormen van wijsheid die men eveneens bij het ouder worden kan ontwikkelen in zijn mensvisie buiten beeld blijven. Ten aanzien van Tornstam's maatschappijvisie valt zoals al eerder aangegeven op hoezeer Tornstam de nadruk legt op de negatieve beeldvorming over ouderen en de belemmerende invloed op het ontwikkelen van gerotranscendentie die van de maatschappij uitgaat. Daarbij kan als kritische kanttekening geplaatst worden dat deze veronderstelde loutere obstructie vermoedelijk een eenzijdig beeld geeft van de maatschappelijke factoren die het ontwikkelen van gerotranscendentie *daadwerkelijk* – zowel in positieve als in negatieve zin – beïnvloeden.

Slotgedachten

In dit literatuuronderzoek is een poging gedaan te bepalen in hoeverre de gerotranscendentietheorie van Tornstam een bijdrage kan leveren aan het interpreteren van levensbeschouwelijke ontwikkelingsprocessen bij ouderen. Ook is onderzocht in hoeverre de theorie een waardevolle bijdrage kan zijn aan het hermeneutisch kader van (humanistisch) geestelijk verzorgers. In het bovenstaande is een aantal punten gepresenteerd die uit het onderzoek naar voren zijn gekomen als tentatieve antwoorden op deze dubbele vraagstelling.

De gerotranscendentietheorie verschijnt daarin als een theorie met de nodige potentie, zeker ook vanuit het oogpunt van de humanistiek.

Zij biedt een interessant nieuw perspectief op ontwikkeling bij het ouder worden dat levensbeschouwelijke en zingevingdimensies in de schijnwerpers plaatst. Bovendien biedt de theorie mogelijkheden voor een kritische bestudering van de manier waarop ouderen in de posttraditionele samenleving worden beschouwd, en heeft ze nadrukkelijk een emancipatorische en humaniserende inzet.

Voor het hermeneutisch kader van (humanistisch) geestelijke verzorging vormt de gerotranscendentietheorie een waardevolle aanvulling, door de nieuwe inzichten die eruit af te leiden zijn over de rol van transcendentie bij het ouder worden, en door het nieuwe perspectief dat geboden wordt op ervaringen en belevingen van ouderen vanuit een levensbeschouwelijke invalshoek. In het licht van het bovenstaande ben ik van mening dat de in de inleiding veronderstelde (theoretische) relevantie van dit afstudeeronderzoek voor de humanistiek voldoende is waargemaakt.

Echter, dit afstudeeronderzoek kent ook beperkingen die tot bescheidenheid nopen over de conclusies van het onderzoek. Deels komen die voort uit de geschetste kanttekeningen die bij de gerotranscendentietheorie zelf te plaatsen zijn. Op veel punten zou nadere uitwerking en onderzoek noodzakelijk zijn om een beter onderbouwd oordeel te kunnen geven over de merites van de theorie. We kunnen dan bijvoorbeeld denken aan een nadere uitwerking van Tornstam's transcendentieopvatting, aan een kritische beschouwing van het mens- en maatschappijbeeld dat aan de gerotranscendentietheorie ten grondslag ligt, aan een betere doordenking van de verschillen tussen levensbeschouwelijke, existentiële en spirituele ontwikkeling in de context van de gerotranscendentietheorie, of aan een verdere verkenning van de wijze waarop de ontwikkeling van gerotranscendentie wordt beïnvloed door culturele, levensbeschouwelijke, sociale, maatschappelijke, gender en andere factoren.

Deels zijn de beperkingen van mijn onderzoek ook toe te schrijven aan mijn eigen moeite met begrenzing en afbakening. Hierdoor zijn sommige lijnen in het onderzoek onvoldoende uitgewerkt en dit heeft uiteraard ook gevolgen voor de conclusies die eraan kunnen worden verbonden. De keuze in dit afstudeeronderzoek voor een brede verkenning van de mogelijkheden van de gerotranscendentietheorie heeft echter beslist ook voordelen gehad omdat deze de kans bood om veel verschillende aspecten van de theorie in ogenschouw te nemen en meerdere interessante verbindingslijnen met andere theorieën aan te duiden. Dat bepaalde verbanden daarbij slechts oppervlakkig uitgewerkt konden worden is inherent aan de gekozen aanpak, en onderstreept slechts de wenselijkheid van verder onderzoek.

Tot besluit. Met enige regelmaat tijdens mijn literatuurstudie vroeg ik me de afgelopen maanden af: *bestaan* er eigenlijk wel echt gerotranscendente ouderen? Of is gerotranscendentie een ideaalbeeld waaraan reëel bestaande ouderen nooit helemaal zullen voldoen, een wenkend perspectief op een goede ouderdom die meer omvat dan aftakeling, selectie en optimalisatie van taken of het terugkijken op het leven en zich voorbereiden op de naderende dood?

Bij het afronden van mijn afstudeeronderzoek kom ik tot de slotsom: voor zover de theorie van de gerotranscendentie inderdaad zo'n ideaalbeeld in plaats van een reële ontwikkelingsgang representeert, is het in mijn ogen in elk geval wel een vruchtbaar en interessant ideaalbeeld.

Ook wanneer Tornstam de positieve ontwikkelingsprocessen van het ouder worden wat te rooskleurig zou neerzetten, blijft het een belangrijk voordeel van de theorie dat ze aandacht vraagt voor een nieuw perspectief. Bestaande beeldvorming over ouder worden kan daarmee genuanceerd worden, ook wanneer de theorie in sommige opzichten uiteindelijk te idealistisch geformuleerd zou blijken.

Een belangrijke functie van theorievorming in het algemeen is bovendien, dat er empirisch onderzoek door geïnitieerd kan worden waarin vooronderstellingen die aan de theorie ten grondslag liggen getoetst worden. Een theorie wordt op die manier ook steeds genuanceerd en bijgesteld. Zoals hierboven aangegeven zijn er veel aspecten van de gerotranscendentietheorie die nog nader onderzoek zouden behoeven; maar er is ook al veel onderzoek door de theorie gegenereerd dat inderdaad tot nieuw inzicht heeft geleid.

Ook met alle kanttekeningen en nuanceringen beschouw ik de gerotranscendentietheorie daarom uiteindelijk als stimulerend waar het gaat om het doordenken van mogelijke verbanden tussen levensbeschouwing, zingeving, ontwikkeling, transcendentie en ouder worden als existentieel proces.

Samenvatting

De gerotranscendentietheorie van de Zweedse gerontoloog Lars Tornstam stelt dat ouder worden, opgevat als existentieel proces dat onlosmakelijk met leven in de tijd verbonden is, gekenmerkt wordt door de ontwikkeling van 'gerotranscendentie'. Gerotranscendentie wordt omschreven als een verandering in metaperspectief bij het ouder worden, van een materialistische en pragmatische naar een meer kosmische en transcendente levens- en wereldvisie, die gewoonlijk samengaat met een toename in welbevinden. De ontwikkeling richting gerotranscendentie doet zich voor op drie dimensies: de kosmische dimensie, de dimensie van het zelf, en de dimensie van sociale en persoonlijke relaties.

In deze scriptie wordt beargumenteerd dat de gerotranscendentietheorie geïnterpreteerd kan worden als een theorie die de *levensbeschouwelijke ontwikkeling* bij het ouder worden centraal stelt. Daarmee wordt een nieuw perspectief geïntroduceerd binnen de gerontologie, dat ook voor de humanistiek relevant is.

Door middel van een literatuurstudie is onderzocht welke bijdrage de gerotranscendentietheorie kan leveren aan het interpreteren en doordenken van levensbeschouwelijke ontwikkelingsprocessen bij het ouder worden. Hierbij is de gerotranscendentietheorie ook in de context geplaatst van een tweetal 'algemene', d.w.z. niet specifiek op ouderen gerichte, levensbeschouwelijke ontwikkelingstheorieën, van Fowler en Oser & Gmünder. Daarnaast is gekeken in hoeverre de gerotranscendentietheorie een bijdrage kan leveren aan het hermeneutisch kader van (humanistisch) geestelijke verzorging.

Op basis van het verrichte literatuuronderzoek kunnen de volgende conclusies worden getrokken.

- Door de opvatting van transcendentie die Tornstam hanteert, die bewust losstaat van traditionele levensbeschouwelijke kaders, biedt de gerotranscendentietheorie waardevolle mogelijkheden om levensbeschouwelijke ontwikkeling bij het ouder worden en de rol van transcendentie hierin op nieuwe manieren te doordenken. Hierbij kan potentieel ook beter recht worden gedaan aan de levensbeschouwelijke situatie waarin het posttraditionele ouder wordende individu zich bevindt.
- De gerotranscendentietheorie biedt ingangen om het idee van 'ontwikkeling' bij het ouder worden opener en onbepalder op te vatten dan in traditionele retrospectieve 'stadia'-theorieën van (levensbeschouwelijke) ontwikkeling het geval is. Daardoor biedt de theorie mogelijkheden tot een gedifferentieerder inzicht in levensbeschouwelijke ontwikkelingsprocessen bij het ouder worden, dat recht doet aan zowel persoonsgebonden als sociale en maatschappelijke beïnvloedende factoren, alsmede aan de zich verdiepende uniciteit die eigen is aan ouder worden. Deze verrijking van inzicht in levensbeschouwelijke ontwikkeling bij het ouder worden maakt de theorie waardevol als aanvulling op het hermeneutisch kader waarmee (humanistisch) geestelijk verzorgers in de ouderenzorg de verhalen van hun cliënten interpreteren.
- Door de paradigmawisseling binnen de gerontologie die Tornstam beoogt biedt de gerotranscendentietheorie mogelijkheden tot een nieuw normatief perspectief op (goed) ouder worden te komen. Hiermee wordt een kritische houding ingenomen ten opzichte van gangbare beeldvorming rond ouder worden, en een alternatief geboden dat potentieel beter recht doet aan de eigen subjectieve ervaring van de ouder wordende mens. De emancipatorische en maatschappijkritische inzet die de gerotranscendentietheorie in dit opzicht heeft biedt voor (humanistisch) geestelijk verzorgers ook mogelijkheden om vanuit de humaniserende inzet die eigen is aan hun werk aandacht te vragen voor nieuwe/alternatieve interpretaties van het gedrag en de belevingswereld van ouderen. Tornstam's (maatschappij)kritiek biedt bovendien handvatten om na te denken over alternatieve inrichtingen van de ouderenzorg.

Literatuur

- Achenbaum, W.A. & V.L. Bengtson (1994), 'Re-engaging the disengagement theory of aging: on the history and assessment of theory development in gerontology', *Gerontologist* 34 (6), pp. 756-763
- Adams, K.B. (2001), 'Depressive symptoms, depletion, or developmental change? Withdrawal, apathy and lack of vigor in the Geriatric Depression Scale', *Gerontologist* 41 (6), pp. 768-777
- Ahmadi-Lewin, L.F. (2001), 'Gerotranscendence and different cultural settings', *Ageing and society* 21, pp. 395-415
- Ahmadi, L.F. (2000), 'Reflections on spiritual maturity and gerotranscendence: dialogue with two sufi's', *Journal of religious gerontology* 11, pp. 43-74
- Ahmadi, L.F. (1998), 'Sufism and gerotranscendence: the impact of way of thinking, culture and aging on spiritual maturity', *Journal of aging and identity* 3, pp. 189-211
- Ahmadi-Lewin, L.F. & L.E. Thomas (2000), 'Gerotranscendence and life satisfaction: studies of religious and secular Iranians and Turks', *Journal of religious gerontology* 12, pp. 17-41
- Allport, G. (1960), *The individual and his religion. A classic study of the function of religious sentiment in the personality of the individual* (New York: Macmillan Paperbacks edition)
- Atchley, R.C. (1999), *Continuity and adaptation in aging: creating positive experiences* (Baltimore: Johns Hopkins University Press)
- Baars, J. (2006), *Het nieuwe ouder worden. Paradoxen en perspectieven van leven in de tijd* (Amsterdam: SWP)
- Baars, J. (1997), 'Concepts of time and narrative temporality in the study of aging', *Journal of aging studies* 11 (4), pp. 283-296
- Baars, J. (1991), 'The challenge of critical gerontology: the problem of social constitution', *Journal of aging studies* 5 (3), pp. 219-243
- Baart, A. (2001), *Een theorie van de presentie* (2^e, herziene druk; Utrecht: Lemma)
- Baltes, P.B. & M.M. Baltes (eds.) (1990), *Successful aging: perspectives from the behavioral sciences* (Cambridge etc.: Cambridge University Press)
- Baltes, P.B. (1987), 'Theoretical propositions of life-span developmental psychology: on the dynamics between growth and decline', *Developmental psychology* 23 (5), pp. 611-626
- Baltes, P.B. & J.R. Nesselroade (1984), 'Paradigm lost and paradigm regained: critique of Dannefer's portrayal of life-span developmental psychology', *American sociological review* 49 (6), pp. 841-847
- Baltes, P.B., H.W. Reese & L.P. Lipsitt (1980), 'Life span developmental psychology', *Annual review of psychology* 31, pp. 65-110
- Bass, S.A. (2006), 'Gerontological theory: the search for the Holy Grail', *Gerontologist* 46 (1), pp. 139-145
- Baumeister, R.F. (1991), *Meanings of life* (New York, Londen: Guildford Press)
- Biggs, S., A. Lowenstein & J. Hendricks (eds.) (2003), *The need for theory. Critical approaches to social gerontology* (Amityville, NY: Baywood Publishing Company)
- Birren, J. & V.L. Bengtson (eds.) (1988), *Emergent theories of aging* (New York: Springer)
- Bolsenbroek, A. (2008), *Humanistische stromingen: ontwikkelingslijnen en perspectieven* (Doctoraalscriptie Universiteit voor Humanistiek)
- Bos, T. et al. (2003), 'Een hermeneutisch-diagnostisch model voor geestelijke verzorging', *Tijdschrift geestelijke verzorging* 6 (27), pp. 23-39
- Bouwer, J. (2005), 'Jorna tussen geestelijke begeleiding en geestelijke zorgverlening', *Tijdschrift geestelijke verzorging* 8 (37), pp. 37-47
- Bouwer, J. (2003), 'De hermeneutisch-diagnostische competentie van de geestelijk zorgverlener', *Tijdschrift geestelijke verzorging* 6 (28), pp. 75-87
- Bouwer, J. (1998), *Pastorale diagnostiek: modellen en mogelijkheden* (Zoetermeer: Boekencentrum)

- Braam, A. (2006), 'Gerotranscendentie: wijsheid of sprookje?', *Geron* 8 (3), pp. 22-25
- Braam, A.W. et al. (2006), 'Cosmic transcendence and framework of meaning in life: patterns among older adults in the Netherlands', *The journals of Gerontology series B: Psychological sciences and social sciences* 61, pp. 121-128
- Braam, A.W. et al. (1998), 'Gerotranscendentie als levensperspectief: een eerste empirische benadering bij ouderen in Nederland', *Tijdschrift voor gerontologie en geriatrie* 29 (1), pp. 24-32
- Breeuwsma, G. (1993), *Alles over ontwikkeling: over de grondslagen van de ontwikkelingspsychologie* (Amsterdam: Boom)
- Bruyneel, S., Marcoen, A. & B. Soenens (2005), 'Gerotranscendence: components and spiritual roots in the second half of life', te downloaden via http://www.soc.uu.se/research/gerontology/pdf/components_and_roots.pdf
- Chinen, A.B. (1986), 'Elder tales revisited: forms of transcendence in later life', *Journal of transpersonal psychology* 18 (2), pp. 171-192
- Chinen, A.B. (1985), 'Fairy tales and transpersonal development in later life', *Journal of transpersonal psychology* 17 (2), pp. 99-122
- Cumming, E. & W.E. Henry (1961), *Growing old. The process of disengagement* (New York: Basic Books)
- Dalby, P. (2006), 'Is there a process of spiritual change or development associated with aging? A critical review research', *Aging and mental health* 10 (1), pp. 4-12
- Dannefer, D. (1984a), 'The role of the social in life-span developmental psychology, past and future: rejoinder to Baltes and Nesselroade', *American sociological review* 49 (6), pp. 847-850
- Dannefer, D. (1984b), 'Adult development and social theory: a paradigmatic reappraisal', *American sociological review* 49 (1), pp. 100-116
- Dewey, J. (1934), *A common faith* (New Haven/ Londen: Yale University Press)
- Dobbelaere, K. (1982), 'Godsdienst, religie en zingevingsystemen', *Tijdschrift voor sociologie* 3 (3), pp. 25-49
- Donk, W.B.H.J. van de et al. (eds.) (2006), *Geloven in het publieke domein. Verkenningen van een dubbele transformatie*. Te downloaden via: <http://www.wrr.nl/content.jsp?objectid=3840>, pp. 367-394
- Ellerman, C.R. & P.G. Reed (2001), 'Self-transcendence and depression in middle-age adults', *Western journal of nursing research: a forum for communicating nursing research* 23 (7), pp. 698-713
- Erikson, E.H. & J.M. Erikson (1997), *The life cycle completed. Extended version* (New York: Norton)
- Erikson, E.H. (1963), *Childhood and society* (2^e herziene en uitgebreide druk; New York: Norton)
- Fowler, J.W. (1987), *Faith development and pastoral care* (Philadelphia: Fortress Press)
- Fowler, J.W. (1981), *Stages of faith. The psychology of human development and the quest for meaning* (San Francisco: Harper& Row Publishers)
- Gamliel, T. (2001), 'A social version of gerotranscendence: case study', *Journal of aging and identity* 6 (2), pp. 105-114
- Ganzevoort, R.R., & J. Visser (2007), *Zorg voor het verhaal. Achtergronden, methode en inhoud van pastorale begeleiding* (Zoetermeer: Meinema)
- Gergen, K.J. (1991), *The saturated self: dilemmas of identity in contemporary life* (New York: Basic Books)
- Giddens, A. (1991), *Modernity and self-identity: self and society in the late modern age* (Cambridge: Polity Press)
- Gollnick, J.T. (2005), *Religion and spirituality in the life cycle* (New York etc.: Lang)
- Gutmann, D. (1976), 'Alternatives to disengagement: the old men of the Highland Druze', In: J.F. Gubrium (ed.), *Time, roles and self in old age* (New York: Human sciences)
- Hagestad, G.O. & D. Dannefer (2001), 'Concepts and theories of aging: beyond microfication in social science approaches', In: R.H. Binstock & L.K. George (eds), *Handbook of aging and the social sciences* 5th edition (San Diego: Academic Press), pp. 3-21
- Havighurst, R.J. (1953), *Human development and education* (New York: Longmans, Green)
- Havighurst, R.J. (1948), *Developmental tasks and education* (New York: McKay)

- Hauge, S. (1998), 'An analysis and critique of the theory of gerotranscendence', te downloaden via: <http://www-bib.hive.no-tekster-hveskrift/notat/1998-3/>
- Heitink, G. (2001), 'De geestelijk verzorger als hermeneut', *Tijdschrift voor geestelijke verzorging* 4 (14), pp. 21-29
- Heitink, G. (1998), *Pastorale zorg. Theologie – differentiatie - praktijk* (Kampen: Kok)
- Hoogveen, E. (1991), *Eenvoud en strategie. De praktijk van humanistisch geestelijk werk* (Amersfoort/Leuven: Acco)
- Hyse, K. & L. Tornstam (2009), 'Recognizing aspects of oneself in the theory of gerotranscendence', Online publicatie van The social gerontology group, Uppsala. Te downloaden via http://www.soc.uu.se/research/gerontology/pdf/Aspects_of_Oneself.pdf
- IJssel, S. van (2007), 'Daar hebben humanisten het niet zo over'. *Over de rol van spiritualiteit in het leven en werk van humanistisch geestelijke raadslieden* (Delft: Eburon)
- James, W. (1982 [1902]), *The varieties of religious experience. A study in human nature* (New York etc.; Penguin Classics)
- Jönson, H. & J.A. Magnusson (2001), 'A new age of old age? Gerotranscendence and the re-enchantment of aging', *Journal of aging studies* 15, pp. 317-331
- Jorna, T. (2008), *Echte woorden. Authenticiteit in de geestelijke begeleiding* (Amsterdam: SWP)
- Jorna, T. (2005), 'De geestelijke dimensie in de geestelijke verzorging : kritische noties bij Bouwers competenties van het vak', *Tijdschrift geestelijke verzorging* 8 (34) pp. 36-46
- Jung, C.G. (1995), 'Keerpunt van het leven', In: *Mens en cultuur* (2^e druk; Rotterdam: Lemniscaat)
- Oorspronkelijke titelgegevens: Lezing, waarvan een samenvatting gepubliceerd werd in *Neue Züricher Zeitung* (Zürich, 14/16 maart 1930) als 'Die seelischen Probleme der menschlichen Altersstufen'. Bewerkt en uitgebreid onder de titel: 'Die Lebenswende' in: *Seelenprobleme der Gegenwart*, Zürich 1931
- Kastenbaum, R. (1999), 'Afterword', In: Thomas, L.E. & S. A. Eisenhandler (eds) (1999), *Religion, belief and spirituality in late life* (New York: Springer), pp. 203-214
- Kaufman, S. R. (1987), *The ageless self: sources of meaning in late life* (Madison, Wisconsin etc.: University of Wisconsin Press)
- Kelcourse, F.B. (ed.) (2004), *Human development and faith: life-cycle stages of body, mind and soul* (St. Louis, MO: Chalice Press)
- Knippenberg, T. van (2005), *Existentiële zielzorg. Tussen naam en identiteit* (Zoetermeer: Meinema)
- Knippenberg, T. van (1998), *Tussen naam en identiteit. Ontwerp van een model voor geestelijke begeleiding* (Kampen: Kok)
- Kunneman, H. (2006), 'Horizontale transcendentie en normatieve professionalisering: de casus geestelijke verzorging', In: W.B.H.J. van de Donk et al. (eds.), *Geloven in het publieke domein. Verkenningen van een dubbele transformatie*. Te downloaden via: <http://www.wrr.nl/content.jsp?objectid=3840>, pp. 367-394
- Kunneman, H. (2005), *Voorbij het dikke-ik. Bouwstenen voor een kritisch humanisme* (Amsterdam: SWP)
- Lange, F. de (2007), *De mythe van het voltooide leven. Over de oude dag van morgen* (Zoetermeer: Meinema)
- Manschot, H. (1997), 'De maatschappelijke positie van ouderen. Een nieuw aandachtsgebied voor de humanistiek en het humanistisch geestelijk werk?' In: Jorna, T. (red.), *Door eenvoud verbonden. Over de theorie en de praktijk van het humanistisch geestelijk raadswerk* (Utrecht: Kwadraat), pp. 202-207
- Marcoen, A., R. Grommen & N. van Ranst (eds.) (2006), *Als de schaduwen langer worden. Psychologische perspectieven op ouder worden en oud zijn* (Leuven: Lannoo Campus)
- Marshall, V.W. (1996), 'The state of theory in aging and the social sciences', In: J.H. Schulz (ed.), *Handbook of aging and the social sciences* 4th edition (New York: Academic Press), pp. 12-30
- Maso, I. & A. Smaling (1998), *Kwalitatief onderzoek: praktijk en theorie* (Amsterdam: Boom)
- Mooren, J.H.M. (2008), *Geestelijke verzorging en psychotherapie* (Baarn: Ambo)

- Mooren, J.H.M. (ed.) (1999), *Bakens in de stroom. Naar een methodiek van het humanistisch geestelijk werk* (Utrecht: SWP)
- Nakagawa, T. (2008), 'A qualitative research on gerotranscendence of the Japanese elderly: results of a pilot study', *Japanese journal of gerontology* 30 (2), pp. 365
- Nakagawa, T. (2007), 'Exploratory research on gerotranscendence of the Japanese elderly living in the community', *Japanese journal of gerontology* 29 (2), pp. 202
- Oser, F. & P. Gmünder (1988), *Der Mensch – Stufen seiner religiösen Entwicklung* (2^e, herz. druk; Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn)
- Oser, F. & H. Reich (1990a), 'Moral judgement, religious judgement, world view and logical thought: a review of their relationship. Part one', *British journal of religious education* 12 (2), pp. 94-101
- Oser, F. & H. Reich (1990b), 'Moral judgement, religious judgement, world view and logical thought: a review of their relationship. Part two', *British journal of religious education* 12 (3), pp. 172-181
- Patton, J.F. (2006), 'Jungian spirituality: a developmental context for late-life growth', *American journal of hospice and palliative medicine* 23 (4), pp. 304-308
- Praag, J. P. van (1978), *Grondslagen van humanisme. Inleiding tot een humanistische levens- en denkwereld* (Amsterdam - Meppel: Boom)
- Praag, J.P. van (1953), 'Geestelijke verzorging op humanistische grondslag', In: P. Derkx (red.), *J.P. van Praag: om de geestelijke weerbaarheid van humanisten* (Utrecht: Humanistisch Archief), pp. 33-74
- Raes, F. & A. Marcoen (2001), 'Gerotranscendentie in de tweede levenshelft: een eerste empirische benadering in Vlaanderen', *Tijdschrift voor gerontologie en geriatrie* 32 (4), pp. 150-159
- Roy, A. de et al. (1997), *Beroep geestelijk verzorger : een verkennend onderzoek naar persoon, werk en werkeplek van geestelijk verzorgers in de gezondheidszorg* (Utrecht: Trimbosinstituut)
- Sadler, E.A. e.a. (2006), 'Cosmic transcendence, loneliness, and exchange of emotional support with adult children: a study among older parents in The Netherlands', *European journal of aging* 3 (3), pp. 146-154
- Schilderman, H. (2006), 'Religie en zorg in het publieke domein', In: W.B.H.J. van de Donk et al. (eds.), *Geloven in het publieke domein. Verkenningen van een dubbele transformatie*. Te downloaden via: <http://www.wrr.nl/content.jsp?objectid=3840>, pp. 395-416
- Schroots, J.J.F. (1998), 'Beknopt overzicht van de psychogerontologie. Geschiedenis, theorie en onderzoek', *Psycholoog* 33 (9), pp. 363-369
- Schroots, J.J.F. (1996), 'Theoretical developments in the psychology of aging', *Gerontologist* 36 (6), pp. 742-749
- Smaling, A. & H. Alma (2008), 'Zingeving en levensbeschouwing: een conceptuele en thematische verkenning', (Utrecht: Universiteit voor Humanistiek) (manuscript)
- Spijker, A.M.J.M. van de (1996), 'Pastorale competentie: een meersnarig te bespelen instrument', In: J.J.A. Doolaard (ed.), *Handboek geestelijke verzorging in zorginstellingen* (Kampen: Kok), pp. 237-244
- Spijker, A.M.J.M. van de (1984), *Pastorale competentie. Mogelijkheden en moeilijkheden van het pastor-zijn* (Heerlen: Poimen)
- Thomas, L.E. (2001), 'The job hypothesis. Gerotranscendence and life satisfaction among elderly Turkish Muslims', In: McFadden, S.H. & R.C. Atchley (eds.), *Aging and the meaning of time: a multidisciplinary exploration* (New York: Springer Publishing)
- Thorsen, K. (1998), 'The paradoxes of gerotranscendence: the theory of gerotranscendence in a cultural gerontological and post-modernist perspective', *Norwegian journal of epidemiology* 8 (2), pp. 165-176
- Tillich, P. (1958), *De dynamiek van het geloof* (Utrecht: Erven J. Bijleveld)
- Tornstam, L. (2005), *Gerotranscendence: a developmental theory of positive aging* (New York: Springer Publishing company)

- Tornstam, L. (2003), *Gerotranscendence from young old age to old old age*, Online publicatie van The social gerontology group, Uppsala. Te downloaden via:
<http://www.soc.uu.se/research/gerontology/pdf/gtransoldold.pdf>
- Tornstam, L. (2000), 'Transcendence in later life', *Generations* 23 (4), pp. 10-14
- Tornstam, L. (1999a), 'Late-life transcendence: a new developmental perspective on aging', In: Thomas, L.E. & S. A. Eisenhandler (eds.), *Religion, belief and spirituality in late life* (New York: Springer) pp. 178-202
- Tornstam, L. (1999b), 'Gerotranscendence and the functions of reminiscence', *Journal of aging and identity* 4 (3), pp. 155-166
- Tornstam, L. (1997a), 'Gerotranscendence: the contemplative dimension of aging', *Journal of aging studies* 11 (2), pp. 143-154
- Tornstam, L. (1997b), 'Gerotranscendence in a broad cross sectional perspective', *Journal of aging and identity* 2 (1), pp. 17-36
- Tornstam, L. (1997c), 'Life crises and gerotranscendence', *Journal of aging and identity* 2, pp. 117-131
- Tornstam, L. (1996a), 'Gerotranscendence: a theory about maturity into old age', *Journal of aging and identity* 1, pp. 37-50
- Tornstam, L. (1996b), 'Caring for the elderly. Introducing the theory of transcendence as a supplementary frame of reference for the care of elderly', *Scandinavian journal of caring sciences* 10, pp. 144-150
- Tornstam, L. (1994), 'Gerotranscendence: a theoretical and empirical exploration', In Thomas, L.E. & S.A. Eisenhandler (eds.), *Aging and the religious dimension* (Westport, Conn: Greenwood), pp. 203-225
- Tornstam, L. (1992), 'The quo vadis of gerontology, on the gerontological research paradigm', *The gerontologist* 32 (3), pp. 318-326
- Tornstam, L. (1989), 'Gerotranscendence: a meta-theoretical reformulation of the disengagement theory', *Aging: clinical and experimental research* 1 (1), pp. 55-63
- Tornstam, L. & M. Tornqvist (2000), 'Nursing staff's interpretations of "gerotranscendental behavior" in the elderly', *Journal of aging and identity* 5 (1): pp. 15-29
- Venema-Rodenburg, C. (2005), *Persoonlijke ontwikkeling in de laatste levensfase. Een onderzoek naar de relatie tussen levensbeschouwing en religie en persoonlijke ontwikkeling in de laatste levensfase* (Utrecht: Afstudeeronderzoek Universiteit voor Humanistiek)
- Vergouwen, C.G. (2001), *Een hemelsbrede gelijkenis. Geloofsopvoeding in godsdienstpsychologisch perspectief* (Kampen: Kok)
- Wadensten, B. (2007), 'The theory of gerotranscendence as applied to gerontological nursing – Part I', *International journal of older people nursing* 2, pp. 289-294
- Wadensten, B. (2006), 'An analysis of psychosocial theories of ageing and their relevance to practical gerontological nursing in Sweden', *Scandinavian journal of caring science* 20, pp. 347-354
- Wadensten, B. (2005), 'Introducing older people to the theory of gerotranscendence', *Journal of advanced nursing* 52 (4), pp. 381-388
- Wadensten, B. (2003), *Gerotranscendence from a nursing perspective- from theory to implementation, Comprehensive summaries of Uppsala dissertations from the faculty of social sciences 130, Acta Universitatis Upsaliensis, Uppsala*. Te downloaden via: <http://urn/kb/se/resolve?um=urn:nbn:se:uu:diva-3544>
- Wadensten, B. & M. Carlsson (2007), 'The theory of gerotranscendence in practice: guidelines for nursing – Part II', *International journal of older people nursing* 2 (4), pp. 295-301
- Wadensten, B. & M. Carlsson (2007), 'Adoption of an innovation based on the theory of gerotranscendence by staff in a Nursing home; Part III', *International journal of older people nursing* 2 (4), pp. 302-314
- Wadensten, B. & M. Carlsson (2003), 'Theory-driven guidelines for practical care of older people, based on the theory of gerotranscendence', *Journal of advanced nursing* 41 (5), pp. 462-470

- Wadensten, B. & M. Carlsson (2001), 'A qualitative study of nursing staff members' interpretations of signs of gerotranscendence', *Journal of advanced nursing* 36 (5), pp. 635-642
- Wadensten, B. & D. Hagglund (2006), 'Older people's experience of participating in a reminiscence group with a gerotranscendental perspective: Reminiscence group with a gerotranscendental perspective in practice', *International journal of older people nursing* 1 (3), pp. 159-167
- Walton, M. (2006), 'Verhalenderwijs: gedachten over het vak geestelijke verzorging als narratieve hermeneutiek' *Tijdschrift geestelijke verzorging* 9 (40), pp. 34-40
- Zock, H. (2007), *Niet van deze wereld? Geestelijke verzorging en zinging vanuit godsdienstpsychologisch perspectief* (Tilburg: KSGV)
- Zwart, T.A.R. de (2009), 'Zorgethiek zoekt heel radicaal het perspectief op van degenen voor wie gezorgd wordt. Interview met Carlo Leget', *Tijdschrift Geestelijke Verzorging* 12 (52), pp. 2-7