

De ander verstaan in open kaders

Een theoretisch onderzoek naar Fowlers
faith-ontwikkelingsmodel en de
toepasbaarheid hiervan in de humanistische
geestelijke verzorging.

Lotte van der Hout



Masterthesis Humanistiek

Door Lotte van der Hout

Studentnummer: 1015117

Universiteit voor Humanistiek

Utrecht, 1-11-2021

Begeleider: prof. dr. Arjan Braam

Meelezer: dr. Joanna Wojtkowiak

Examinator: prof. dr. Laurens ten Kate

Voorblad: beelden van Jean-Michel Folon bij het Kasteel van Terhulpen

Fotograaf: Philou Philou/Flickr.com

Inhoud

Voorwoord	4
Samenvatting	5
Hoofdstuk 1. Probleemstelling	7
1.1 Inleiding	7
1.2 Fowlers model: Stages of Faith	9
1.3 Een seculiere tijd	11
1.4 Humanistische geestelijke verzorging	13
1.5 Onderzoeksdoelen en onderzoeksvragen	15
1.6 Methode	15
Hoofdstuk 2: Levensbeschouwelijke ontwikkeling volgens Fowler	16
2.1 James W. Fowler	17
2.2 De zes stadia	19
2.3 Genetisch structuralisme en faith development	22
2.4 Fowlers notie van Faith	25
2.5 Faith in ontwikkeling: overgangen tussen de stadia	26
Hoofdstuk 3: Vergelijkbare ontwikkelingsmodellen	28
3.1 Wilbers ontwikkelingsmodel	29
3.2 Osers ontwikkelingsmodel	31
3.3 Overeenkomsten en verschillen tussen de drie theorieën	34
3.4 Harde en zachte ontwikkelingsmodellen	36
Hoofdstuk 4: Ontvangst	37
4.1 Navolging	37
4.2 Punten van kritiek	39
4.3 Overdenking van de kritiek	42
Hoofdstuk 5: Humanistische geestelijke verzorging	44
5.1 Uitgangspunten van de geestelijke verzorging	44
5.2 Contrastervaringen	45
5.3 'Representing the Good'	46
Hoofdstuk 6: Levensbeschouwelijke ontwikkeling in Een seculiere tijd	48
6.1 Het immanente kader	48
6.2 Faith in een seculiere tijd	50
Hoofdstuk 7: Fowlers stadiummodel en de humanistische geestelijke verzorging	54
7.1 Overdenkingen van Fowlers model in relatie tot humanistische geestelijke verzorging	55
7.2 Suggesties voor de geestelijke verzorging	57
7.3 Bevindingen	59

Conclusie en discussie	62
Literatuur	64

Voorwoord

Beste lezer,

Voor u ligt - dan eindelijk - mijn masterscriptie.

Ik ben mijn academische carrière begonnen aan de Universiteit Utrecht. Daar studeerde ik Taal- en Cultuurstudies, met als hoofdrichting Religie- en Cultuur en als minor Filosofie van mens en maatschappij. Na mijn bachelor besloot ik dat ik nog niet klaar was voor de arbeidsmarkt en ben ik via de Premaster ingestroomd in de Master Humanistiek. Dit was voor mij een hele rijke leeromgeving. Toen ik de scriptie-onderwerpen bekeek, zag ik een onderwerp staan dat mij erg aansprak. Het ging over verbindingen tussen Taylor en iemand genaamd Fowler. Over religie als onderdeel van iets groters, in plaats van een apart domein. Een onderwerp dat mijn bachelor en mijn master met elkaar kon verbinden. Dat is nu (ik durf het bijna niet te zeggen) drie jaar geleden. Door persoonlijke omstandigheden en een inspannende stage (inmiddels werk) op een middelbare school kwam de scriptie op een laag pitje te staan. Ik las en maakte aantekeningen, maar echte teksten kwamen er niet.

Sinds de afgelopen lente is het mij gelukt om te gaan schrijven en nu, herfst, is het af.

Het was geen makkelijk proces. Het kostte steeds veel moeite om rust te vinden en veel energie om alles wat ik las écht goed te begrijpen. Maar als dit lukte en als ik verbanden kon leggen, vond ik het fijn om te doen. Het resultaat is een zorgvuldig doordachte scriptie, waarin ik heb geprobeerd om verschillende disciplines – theologie, godsdienstpsychologie, cultuurfilosofie, geestelijke verzorging – met elkaar in verband te brengen. Hierdoor doet de scriptie soms wat versnipperd en theoretisch aan, maar is het denk ik ook een rijk geheel geworden, waar ik best trots op ben.

Met veel dank aan Arjan Braam, die mij steeds met veel geduld en positieve energie is blijven begeleiden. En aan Joanna Wojtkowiak, die mij verder hielp met haar een scherpe blik voor structuur en groter geheel. En aan mijn lieve vrienden en familie, die op een gegeven moment steeds toevoegden aan hun vraag: ‘Of wil je het er liever niet over hebben?’

Lotte van der Hout, november 2021.

Samenvatting

Dit theoretische onderzoek richt zich op het *faith*-ontwikkelingsmodel van Fowler (1981). *Faith* is volgens Fowler een universeel menselijk principe, dat richting en zin geeft aan het leven. Hoewel mensen op een verscheidenheid aan manieren - religieus of niet religieus - invulling geven aan hun *faith*, ontdekte Fowler hier een structuur in van zes *faith*-stadia, waarbinnen ieder mens een plek heeft. Dit stadiummodel zou van waarde kunnen zijn voor de geestelijke verzorging in de huidige (post)seculiere tijd. Ongeveer de helft van de Nederlanders ziet zichzelf als religieus. Binnen dit religieuze landschap bestaat veel variatie tussen verschillende religies en ook binnen de religieuze tradities. De Nederlanders die zichzelf niet als religieus beschouwen, putten vaak op eclectische wijze uit levensbeschouwelijke bronnen of identificeren zichzelf met de term 'spiritueel'. Geestelijk verzorgers geven aan moeite te hebben om cliënten goed te kunnen begrijpen/verstaan in deze levensbeschouwelijk versnipperde samenleving. In dit verband zou Fowlers stadiummodel geestelijk verzorgers van dienst kunnen zijn. Het model biedt kaders – zes stadia – en tegelijkertijd ruimte voor diversiteit tussen en binnen deze stadia. In dit onderzoek wordt de volgende hoofdvraag behandeld: *In hoeverre sluit Fowlers ontwikkelingsmodel van levensbeschouwing aan bij de levensbeschouwelijke competentie van humanistische geestelijke verzorging in de huidige (post)seculiere tijd?* Eerst wordt ingegaan op de karakteristieken en navolging van Fowlers model. Vervolgens wordt getoetst of het model, 40 jaar later, kan worden geactualiseerd. Tot slot wordt besproken in hoeverre Fowlers model bruikbaar zou kunnen zijn in de geestelijke verzorging. Fowlers model blijkt compatibel met de huidige (post)seculiere tijd, zoals getheoretiseerd door Charles Taylor. In eerdere onderzoeken zijn Fowlers eerste en laatste stadia niet, maar de vier stadia daartussen wel aangetroffen bij volwassen respondenten. Er is echter onvoldoende bewijs voor een opeenvolgende ontwikkeling. Daarom kan het model het beste als typologie in plaats van als stadiummodel worden beschouwd. Zo kan ook het normatieve element van een ontwikkelingsdoel (de hogere stadia) worden vermeden. De vier types die relevant zijn voor de geestelijke verzorging zijn *Mythic-Literal Faith*, *Synthetic-Conventional Faith*, *Individuative-Reflective Faith* en *Universalizing Faith*. Geestelijk verzorgers kunnen waarschijnlijk gemakkelijker aansluiten bij hun cliënt, wanneer zij elementen van één van deze zingevingsstijlen herkennen. In de opleidingen tot geestelijk verzorger zou dan aandacht moeten komen voor het herkennen van en aansluiten bij de vier zingevingsstijlen én voor vraagstukken rondom de eigen zingevingsstijl van de geestelijk verzorger.

Hoofdstuk 1. Probleemstelling

1.1 Inleiding

Levensbeschouwing in Nederland is in grote mate pluralistisch van aard. In 2018 kwam in een rapport van het CBS naar voren dat meer dan de helft van de Nederlanders zichzelf niet tot een religieuze gezindte rekent (Schmeets, 2018). Van de Nederlanders die zichzelf wél tot een religieuze groepering rekenen (49 procent), geeft 24 procent aan te behoren tot de Rooms-Katholieke Kerk. Verder is 15 procent van de Nederlanders naar eigen zeggen protestants, 5 procent geeft aan moslim te zijn en zo'n 6 procent zegt te behoren tot een andere gezindte, waaronder het jodendom en het boeddhisme (Schmeets, 2018, p. 5). Pluralisme wil dus zeggen dat er verschillende levensbeschouwingen naast elkaar voorkomen.

Ook binnen een bepaalde levensbeschouwing kan pluralisme worden waargenomen. In de publicatie *God in Nederland; 1966-2015* van Ton Bernts en Joantine Berghuijs komt naar voren dat individuele vormgevingen van geloof en spiritualiteit sterk uiteenlopen (2016, p. 119). Dit blijkt bijvoorbeeld uit de visie die gelovigen hebben op de Bijbel. De Bijbel wordt gezien als het letterlijke woord van God door 76 procent van de leden van kleine protestantse kerken. Anderen uit deze groep zien de Bijbel als gedeeltelijk/in bepaalde zin het woord van God (33 procent) en weer anderen geven aan het niet te weten of ervan uit te gaan dat dit niet het woord van God is (samen 5 procent). Van de PKN-leden denkt 43 procent dat de Bijbel het woord van God is en van de RKK-leden denkt 13 procent dit (Bernts & Berghuijs, 2016, p. 68). Over dit onderwerp en andere thema's verschillen gelovigen dus van mening, ook wanneer zij tot dezelfde groep behoren.

Bernts en Berghuijs verklaren de diversiteit door de opkomst van subjectieve religiositeit en doordat een groot aantal Nederlanders uit meerdere religieuze of spirituele tradities put (Bernts & Berghuijs, 2016, p. 139). Zij concluderen dat de variaties aan geloofsovertuigingen in onze maatschappij grenzeloos zijn (p. 174). Dit complexe beeld komt ook naar voren in Berghuijs' onderzoekpublicatie *Meervoudig religieus* (2018). Voor dit onderzoek is er een landelijk representatieve enquête uitgezet (N=2177). Van de respondenten bleek 48 procent het eens met de stelling 'religie/levensbeschouwing is naar mijn idee vooral een persoonlijke zoektocht, waarbij je elementen uit verschillende religieuze tradities kunt combineren in je leven' (Berghuijs, 2018, p. 199). Daarnaast was 37 procent van de respondenten het eens met de stelling 'Voor mij is religie/levensbeschouwing iets wat voortdurend verandert tijdens je leven'

(Berghuijs, 2018, p. 199). Dit versnipperde en veranderlijke levensbeschouwelijke landschap is in het bijzonder relevant voor de geestelijke verzorging, een beroepsgroep die zich bij uitstek bezighoudt met levensbeschouwing en zingeving. De theoloog Hetty Zock stelde in haar oratie dat hedendaagse geestelijk verzorgers moeite hebben om aansluiting te vinden bij het groeiend aantal mensen dat op individuele wijze op zoek gaat naar levensoriëntatie, dus buiten de traditionele instituties om (2007, pp. 8-11).

In de beroepsstandaard van de Vereniging van Geestelijk Verzorgers (VGVZ) worden enkele competenties genoemd, waarvan de ‘levensbeschouwelijke of hermeneutische competentie’ voorop wordt gesteld. Deze competentie wordt als volgt omschreven: “het vermogen om het verhaal van de cliënt in zijn religieuze of levensbeschouwelijke implicaties te kunnen verstaan en het vermogen deze doorleefd in verband te brengen met diens eigen proces van zingeving en levensoriëntatie” (VGVZ, 2016, p. 42). Dit verstaan van mensen die zich al dan niet in een religieuze traditie bevinden is een ingewikkelde opgave: bij niet-religieuze cliënten missen er interpretatieve kaders, terwijl bij religieuze cliënten het religieuze kader misleidend kan zijn wanneer de geestelijk verzorger hier een eenzijdige opvatting van heeft. Geestelijk verzorgers zouden baat kunnen hebben bij een theorie die hierbij enige houvast biedt en tegelijkertijd recht doet aan het subjectieve karakter van hedendaagse levensbeschouwingen.

Godsdienstpsychologe Lia Vergouwen stelt dat de grote inhoudelijke variatie aan individuele zingevingssystemen vraagt om een cognitief-structuralistische benadering (2001, p. 43). Een theorie die in dit opzicht van toegevoegde waarde zou kunnen zijn, is het levensbeschouwelijke ontwikkelingsmodel van theoloog James W. Fowler.¹ Dit model bestaat uit een structurering van de verschillende manieren waarop mensen zingeven. Ieder individueel zingevingspatroon kan volgens Fowler binnen zijn structurering worden geplaatst. Daarnaast laat het model veel ruimte voor diversiteit, doordat de typologie centraal staat, in plaats van de specifieke levensbeschouwelijke inhoud. Zodoende lijkt Fowlers theorie aan te sluiten bij de hedendaagse plurale samenleving en kan daarmee wellicht ook nuttig zijn voor de geestelijke verzorging.

Hoewel Fowler zijn theorie al in 1981 publiceerde, zijn er enkele recentere publicaties waarin Fowlers theorie in verband wordt gebracht met de geestelijke verzorging (Newitt, 2013; Smit, 2015). Zo schreef de theoloog Mark Newitt in 2013 een proefschrift over geestelijke verzorging voor ouders die hun kind hebben verloren (Newitt, 2013). Theoloog Job Smit

¹ Fowler was tevens hoogleraar ‘Theology and Human Development’.

gebruikt Fowlers concept van *Faith* als basis voor de uitwerking van zijn methodiek van de geestelijke verzorging (Smit, 2015, p. 58). Het concept van *Faith*, een algemeen menselijk fenomeen, lijkt goed aan te sluiten bij het zeer plurale levensbeschouwelijke landschap. Fowler was een Amerikaanse theoloog die onderzoek deed naar de aard en ontwikkeling van zingeving. In 1981 publiceerde hij zijn bevindingen in *Stages of Faith; the psychology of human development and the quest for meaning*.

1.2 Fowlers model: Stages of Faith

In *Stages of Faith* ontvouwt Fowler voor het eerst het ontwikkelingsmodel van hetgeen hij *faith* noemt:

Faith, as approached here, is not necessarily religious; nor is it to be equated with belief. Rather, faith is a person's way of leaning into and making sense of life. More verb than noun, faith is the dynamic system of images, values, and commitments that guides one's life. It is thus universal: everyone who chooses to go on living operates by some basic faith. (Fowler, 1981, book cover)

Fowlers notie van *faith* is overkoepelend: iets waar ieder mens mee te maken heeft. Daarnaast is *faith* iets actiefs; geen vast levensbeschouwelijk systeem, maar iets dat steeds in ontwikkeling is. In deze ontwikkeling is volgens Fowler een stadiummodel te ontwaren.

Fowlers model staat in een traditie van structurele ontwikkelingsmodellen (Bouwer, 1998, p. 66). Samen met een aantal andere onderzoekers heeft Fowler bijna 400 mensen geïnterviewd, waaronder mensen met een joodse, protestantse, katholieke, agnostische of atheïstische levensbeschouwing. Hun leeftijd varieerde van 4 tot 88 jaar. Naar aanleiding van de interviews - en voortbordurend op het werk van de ontwikkelingspsycholoog Erikson en de structuralistische denkers Piaget en Kohlberg - onderscheidt hij zes ontwikkelingsstadia.

Anders dan in andere ontwikkelingsmodellen doorlopen de meeste mensen niet alle *faith* stadia. Hierdoor geeft het model veel ruimte aan diversiteit; niet alleen verschilt de inhoud van een stadium van mens tot mens, ook zijn er verschillende 'eindstadia'. Bij ieder stadium hoort volgens Fowler een minimale leeftijdscategorie; soms omdat de overgang naar een nieuw stadium samenhangt met de ontwikkeling van bepaalde cognitieve functies, soms omdat het

stadium bij jongere leeftijdscategorieën niet is waargenomen. Een maximale leeftijdscategorie hebben de stadia dus niet, met de kanttekening dat het eerste stadium niet bij volwassenen is geconstateerd. De stadia zijn overigens wel typerend voor bepaalde leeftijdsgroepen.

Het eerste stadium noemt Fowler *Intuitive-Projective Faith*. In dit stadium, typerend voor de leeftijdscategorie drie tot zeven jaar, kan het kind zich nog niet in anderen verplaatsen en imiteert hij vol verbeelding hetgeen er om hem heen gebeurt. Het tweede stadium, *Mythic-Literal Faith*, is een fase waarin via letterlijke verhalen coherentie gecreëerd wordt in de veelheid aan ervaringen. De basis voor een wederkerige moraal wordt gelegd door het vermogen tot perspectiefwisseling. Het derde stadium, *Synthetic-Conventional Faith*, is typerend voor de adolescent. In deze fase wordt het wereldbeeld gebaseerd op dat van significante anderen; dit vaak stilzwijgende wereldbeeld wordt opgevat als de norm. Het vierde stadium dat Fowler onderscheidt is *Individuative-Reflective Faith*. Een mens in deze fase raakt losgeweekt van zijn veronderstellingen, waarop hij leert te reflecteren. Als vervanging voor die veronderstellingen ontwikkelt hij een nieuw, autonoom wereldbeeld. Het vijfde stadium is *Conjunctive Faith*. In deze fase wordt de waarheid benaderd als iets multidimensionaals, waardoor de mens in deze fase het onbekende steeds toelaat. Hij staat open voor de paradoxen die hij waarneemt en forceert deze tegenstellingen niet in een overkoepelende verbinding. Het laatste stadium dat Fowler onderscheidt noemt hij *Universalising Faith*. De enkeling die dit stadium bereikt, brengt de universele principes van liefde en rechtvaardigheid tot uiting in zelfoverstijgend activisme.

Tabel 1.

De zes stadia van Fowlers ontwikkelingsmodel (naar: Braam, 2009, p. 111).

Stadium	Eigenschappen	Ideaaltypische periode (tevens minimale leeftijd)
1. Intuitive-Projective Faith	Imitatie en verbeelding	3-7 jaar
2. Mythic-Literal Faith	Verhalen en concrete wederkerigheid	Schoolleeftijd
3. Synthetic-Conventional Faith	Wereldbeeld komt tot stand, beïnvloed door significante anderen	Adolescentie
4. Individuative-Reflective Faith	Eigen veronderstellingen worden bekritiseerd en een nieuw wereldbeeld wordt gekozen	Jongvolwassenheid
5. Conjunctive Faith	Herwaardering van vroege symbolen en aanvaarding van het dialectische en paradoxale	Middelbare leeftijd
6. Universalising Faith	Zelfoverstijgend, inclusief activisme	Late volwassenheid

In Tabel 1 zijn de zes stadia weergegeven. De volgorde waarin de stadia worden doorlopen staat volgens Fowler vast. De snelheid echter, waarmee de verschillende stadia worden doorlopen, is per mens verschillend. Bovendien zal het uiteindelijke stadium niet bij ieder mens hetzelfde stadium zijn. De volwassen respondenten uit Fowlers onderzoek bleken vrijwel allemaal te plaatsen in stadium twee tot en met stadium vijf; slechts één enkele respondent paste in stadium zes (Fowler, 1981, p. 107, 319).

1.3 Een seculiere tijd

Fowlers model biedt ruimte voor variatie tussen verschillende stadia alsook binnen deze stadia, waarmee het lijkt aan te sluiten bij de huidige plurale samenleving. Zoals eerder genoemd rekent de helft van de Nederlanders zichzelf niet tot een religieuze groepering (Schmeets, 2018). Bovendien is het aantal mensen dat minstens één keer per maand een religieuze dienst bezoekt gezakt naar 16 procent (Schmeets, 2018, p. 7). Deze cijfers sluiten aan bij de secularisatiethese: “The process whereby religious thinking, practice and institutions lose social significance” (Momen, 2009, p. 477). Momen onderscheidt vijf uitingen van het

secularisatieproces: verminderde betrokkenheid op institutionele religie, gezagsverlies van religieuze instituties en symbolen, de scheiding tussen de maatschappij en de persoonlijke religieuze wereld, onttovering van de wereld (rationalisering ten koste van het mysterie) en aardse betrokkenheid van religieuze groeperingen (Momen, 2009, p. 478).

Deze vijf kenmerken roepen de vraag op: wat is hetgeen dat steeds minder belangrijk lijkt te worden, *religie*, eigenlijk? Momen schrijft dat het concept *religie* het resultaat is van reïficatie van iets dat voorheen als iets vanzelfsprekends werd gezien. De opkomst van de term *religie*, waarmee dus een min of meer losstaand stuk van het leven wordt aangewezen, ging gepaard met de opkomst van het secularisatieproces (Momen, 2009, p. 25). Als religie in deze zin steeds minder belangrijk wordt, geldt dit dan ook voor minder duidelijk zichtbare geloofsomstandigheden? In de meest recente uitgave van *God in Nederland* kwam vooral de diversiteit aan subjectieve religiositeit naar voren, niet zozeer een afname van religie en spiritualiteit.

Om deze redenen zijn er denkers die de prominente secularisatiethese niet volledig accepteren en die aangeduid kunnen worden als postsecularisten. Eén van de bekendste vertegenwoordigers daarvan is Charles Taylor. Taylor schrijft in zijn boek 'A secular age' over seculariteit als conditie van de moderne westerse mens (2007, p. 539). Volgens Taylor kenmerkt de huidige tijd zich door een nieuwe ordening die hij *het immanente kader* noemt. In met name het westen is het tegenwoordig de norm om de wereld te beschouwen als iets dat zelfstandig functioneert, waarover mensen controle kunnen hebben, zonder interventies van iets daarbuiten. Het buiten spel staan van een dergelijke transcendentie, maakt dat de kaders waarbinnen wij leven immanent, dus het tegengestelde van transcendent zijn (Taylor, 2007, pp. 543-544). Deze immanente, seculiere situatie kan echter doorbroken worden door het transcendente:

The immanent order can thus slough off the transcendent. But it doesn't necessarily do so. What I have been describing as the immanent frame is common to all of us in the modern West, or at least that is what I am trying to portray. Some of us want to live it as open to something beyond; some live it as closed. It is something which permits closure, without demanding it. (Taylor, 2007, pp. 543-544)

De moderne mens is dus in principe ingekaderd in het immanente kader, maar deze begrenzing kan vervolgens opengebroken worden waardoor (seculiere) transcendentie toch nog een rol krijgt.

De theorie van Taylor betreffende moderne geloofsomstandigheden fungeert in deze scriptie als toetssteen, waarmee de vraag wordt onderzocht of Fowlers model kan worden geactualiseerd. Fowlers theorie dateert immers uit het begin van de jaren '80; toentertijd waren de geloofsomstandigheden wellicht anders dan heden ten dage het geval is. Bovendien schrijft Fowler, zelf een predikant, vanuit een christelijk perspectief en heeft hij in zijn boek weinig aandacht voor secularisatie. Taylor is een prominente aandrager van concepten rondom huidige ontwikkelingen ten aanzien van secularisatie. Het is onzeker of Fowlers theorie valide blijkt binnen dit interdisciplinaire begrippenkader van Taylor. Fowlers theorie vertoont overigens een belangrijke gelijkenis met Taylors theorie in het problematiseren van de scheiding tussen religie en niet-religie. Het is echter de vraag of Taylors opvatting van moderne geloofsomstandigheden en Fowlers concept van het ontwikkelende *faith* inderdaad compatibel zijn, wanneer er grondiger onderzoek wordt gedaan naar de specifieke inhoud van beide theorieën. Van hieruit kan worden gekeken of Fowlers theorie niet alleen geactualiseerd kan worden, maar ook kan worden benut door humanistisch geestelijk verzorgers.

1.4 Humanistische geestelijke verzorging

Fowlers beschrijving van *faith* komt op twee belangrijke punten overeen met een humanistische visie op levensbeschouwing. Ten eerste typeren zowel Fowler als humanistici levensbeschouwing als een niet-statisch gegeven. Zo spreken Alma en Anbeek over *levensbeschouwen* als een actief proces, een werkwoord (dus opnieuw: “more verb than noun”, zie p. 7): “We see worldviewing as a process that includes both intrapersonal and interpersonal dialogue” (2013, p. 133).

De tweede overeenkomst tussen de term *levensbeschouwen* en Fowlers concept van *faith* is zichtbaar in het relationele aspect. Waar Alma en Anbeek spreken over dialoog, omschrijft Fowler het relationele aspect van *faith* als een structuur in de vorm van een driehoek. In de eerste hoek staat het zelf, in de tweede hoek de ander en in de derde hoek de waarden die de eerste twee met elkaar delen (Fowler, 1981, p. 17). Volgens Fowler behoort ieder mens tot een grote verscheidenheid aan dergelijke *faith-relational triads* (1981, pp. 18-19).

Fowlers theorie kan nuttig zijn voor de geestelijke verzorging, doordat het model een typologie van levensbeschouwing behelst, die tegelijkertijd veel ruimte laat voor subjectieve invullingen. Het is echter twijfelachtig of het ‘‘diagnosticeren’’ van een stadium iets is dat bij de geestelijke begeleiding zou kunnen passen. Johan Bouwer, wetenschapper op het gebied van geestelijke verzorging, constateert weerstand tegen diagnostiek in het kader van geestelijke verzorging. Onder invloed van het denken van Carl Rogers richtte deze weerstand zich tegen het autoritaire en anti-humanistische karakter van diagnosticeren (Bouwer, 1998, p. 25). Bovendien dient de vraag zich aan of geestelijk verzorgers zelf een bepaald stadium moeten hebben bereikt. Zo concludeerde Newitt dat geestelijk verzorgers in het vijfde stadium dienen te verkeren om de cliënten uit zijn onderzoek goed te kunnen helpen (Newitt, 2013, p. 125).

Dan is er nog het ontwikkelingsaspect in Fowlers theorie. Wanneer iemands *faith* niet verder ontwikkelt, terwijl deze persoon wel ouder wordt, zou deze *faith* tekort kunnen schieten bij de uitdagingen die in de nieuwe levensfase op zijn of haar pad komen, aldus Fowler (Fowler, 1981, p. 114). Sluit dit normatieve aspect aan bij de uitgangspunten van de humanistische geestelijke verzorging? Jaap van Praag, de grondlegger van het Nederlandse humanisme, schrijft dat de humanistisch raadsman de cliënt moet aanvaarden zoals hij of zij is en de zelfbeschikking van de cliënt ten volste dient te erkennen (Van Praag, 1997, p. 10). Fowler stelt dat zijn model kan worden ingezet om cliënten te begeleiden bij het optimaal benutten van hun levensbeschouwelijk stadium en zo nodig bij de overgang naar een nieuw stadium (Fowler, 1981, p. 114). De humanistische waarden van autonomie en gelijkwaardigheid lijken haaks te staan op het gebruik van Fowlers model zoals hij het voorstelt. Aan de andere kant zou de theorie van Fowler goed kunnen aansluiten bij de humanistische waarde van zelfontplooiing. Bovendien kan Fowlers model ook benaderd worden als een typologie, waarbij de stadia gebruikt worden als diagnostisch hulpmiddel en het ontwikkelingsaspect op de achtergrond komt te staan. Fowlers theorie is immers geen klassieke ontwikkelingstheorie in de zin dat iedereen zich in principe tot hetzelfde eindstadium ontwikkelt. Al met al dringt de volgende vraag zich op: wat zou Fowlers theorie kunnen betekenen voor de humanistische geestelijke verzorging?

1.5 Onderzoeksdoelen en onderzoeksvragen

Deze scriptie wil bijdragen aan het vraagstuk naar goede humanistische geestelijke verzorging in de pluralistische samenleving, via een kritische wetenschappelijke herwaardering van Fowlers ontwikkelingstheorie. Het eerste kennisdoel van deze scriptie is inzicht te geven in de vraag of Fowlers ontwikkelingsmodel van levensbeschouwing aansluit bij de moderne geloofsomstandigheden, zoals getheoretiseerd door Charles Taylor. Het tweede kennisdoel van deze scriptie is om erachter te komen in hoeverre Fowlers ontwikkelingsmodel van levensbeschouwing aansluit bij de idealen van humanistische geestelijke verzorging. Het handelingsdoel van deze scriptie is om (theoretisch) te toetsen in hoeverre Fowlers model van nut kan zijn binnen de humanistische geestelijke verzorging. De hoofdvraag die in dit onderzoek centraal zal staan is:

In hoeverre sluit Fowlers ontwikkelingsmodel van levensbeschouwing aan bij de levensbeschouwelijke competentie van humanistische geestelijke verzorging in de huidige (post)seculiere tijd?

Deze hoofdvraag is onderverdeeld in de volgende deelvragen:

- 1. Hoe ziet Fowlers levensbeschouwelijke ontwikkelingsmodel eruit en hoe wordt hier vanuit de literatuur kritisch op gereflecteerd?*
- 2. Hoe ziet Taylors model van (post)seculariteit eruit en in hoeverre past de theorie van Fowler binnen dit model?*
- 3. In hoeverre zijn humanistische geestelijke verzorging en haar onderliggende waarden, met name ten aanzien van levensbeschouwing, verenigbaar met Fowlers theorie?*

1.6 Methode

Ik ga een theoretisch literatuuronderzoek doen waarin Fowlers boek: *Stages of Faith; the psychology of human development and the quest for meaning* (1981) centraal staat.

Allereerst bestudeer ik de ontwikkelingstheorie van Fowler, met een focus op belangrijke concepten en aannames. Met behulp van secundaire literatuur plaats ik zijn model in het bredere kader van ontwikkelingstheorieën. Zo wordt de invloed van genetisch-structuralistische

theorieën, zoals die van Piaget, op Fowlers model besproken. Ook komen soortgelijke theorieën over levensbeschouwing aan bod, zodat gekeken kan worden naar overeenkomsten en verschillen met Fowlers model en mogelijk sommige van Fowlers stadia een bredere geldigheid kunnen worden toegemeten. Vervolgens onderzoek ik de bedding en ontvangst van het ontwikkelingsmodel binnen de wetenschappelijke literatuur.

Ten tweede onderzoek ik of Fowlers theorie, afkomstig uit 1981, aansluit bij de huidige tijd, door het te plaatsen tegen de achtergrond van de theorie van Charles Taylor. Voor dit doeleinde zal eerst een kernachtig overzicht worden gegeven van Taylors theorie in 'A Secular Age' (2007), met een focus op zijn beschrijving van de huidige geloofsomstandigheden. Hierna wordt Fowlers model in de geschetste kaders geplaatst, alvorens er conclusies worden getrokken over de compatibiliteit van de twee theorieën.

Ten derde verbind ik Fowlers model met de uitgangspunten van de humanistische geestelijke verzorging. Doordat humanistische geestelijke verzorging een breed ingevuld begrip is en de omvang van dit onderzoek beperkt is, kan er geen alomvattende omschrijving worden gegeven van het werkveld. In plaats daarvan worden kernaspecten van de geestelijke verzorging besproken, zoals deze staan beschreven in de beroepsstandaard van de VGVZ (2015). Die basis wordt aangevuld met twee kernthema's uit de humanistisch geestelijke verzorging: contrastervaringen en 'representing the good'. Deze elementen tezamen worden tot slot in verband gebracht met Fowlers model.

Hoofdstuk 2: Levensbeschouwelijke ontwikkeling volgens Fowler

Dit hoofdstuk behandelt de belangrijkste punten uit de theorie van James W. Fowler. Allereerst wordt er een kort overzicht gegeven van belangrijke gebeurtenissen in het leven van Fowler. Het doel hiervan is beter zicht te krijgen op de mens achter de theorie en zo ook kritisch te kunnen kijken in hoeverre Fowlers achtergrond meespeelt in zijn theorievorming. Als tweede wordt een uitgebreide beschrijving gegeven van de zes stadia, waar de lezer steeds naar terug kan grijpen. Bij deze beschrijving wordt tevens de inwerking van de stadia van Piaget en Kohlberg in Fowlers stadia getoond. Ten vierde wordt de invloed van het genetisch-structuralisme op Fowlers theorie verder uitgewerkt. Tot slot wordt in de vierde en vijfde paragraaf dieper ingegaan op het ontwikkelende *faith*.

2.1 James W. Fowler

In 1940 werd James Fowler geboren in een dorp in North Carolina. Hij groeide op in een methodistisch gezin, in een huis samen met zijn ouders en zijn oma. Zijn vader was een methodistische predikant die, volgens methodistische gewoonte, iedere vier jaar met zijn gezin naar een nieuwe plek verhuisde. Zijn vaders preken en opwekkingsbijeenkomsten maakten veel indruk op hem waardoor hij zich al op jonge leeftijd sterk toegewijd aan God voelde. In 1953 verhuisde het gezin naar Junaluska, waar een genootschap voor methodistische kerken gevestigd zat en zij in contact kwamen met vele religieuze leiders. Fowler ging studeren aan de Duke University en later, van 1962 tot 1965, aan de Drew University. De inmiddels getrouwde Fowler combineerde hier een studie theologie met zijn werk als jongerenpredikant. In 1968 startte Fowler een doctoraal-programma aan Harvard, gericht op religie en maatschappij. Zijn dissertatie richtte zich op het theologisch-ethische werk van Richard Niebuhr, van wie hij later de inclusieve term *faith* zou overnemen (Fowler, 2004, pp. 406-407).

In datzelfde jaar werd Fowler door een vroegere kennis gevraagd om terug naar Junaluska te komen, om aldaar samen seminars te verzorgen in een nieuw opgerichte kerkgemeenschap genaamd *Interpreters House* (Fowler, 2004, p. 407). Fowler ging akkoord en begeleidde zevenmaal een groep van tussen de vijftien en de twintig mensen. Deze groep kwam drie weken in Junaluska bijeen en voerde veel intensieve gesprekken met elkaar. Als framework voor de

gesprekken gebruikte Fowler het levensloopmodel van Erikson. Hij vroeg aan de deelnemers om hun vroege ervaringen te plaatsen in Eriksons acht ontwikkelingsfasen. Van hieruit konden zij een gesprek voeren over ervaringen die hun *faith* versterkten dan wel ontwrichtten (Fowler, 2004, p. 408).

Na een jaar ervaringen te hebben opgedaan bij het *Interpreters House*, keerde Fowler weer terug naar Harvard om les te geven en zijn dissertatie af te maken. In zijn colleges kwamen onder andere de ideeën van Niebuhr, Tillich en Erikson aan bod (Fowler, 2001, p. 160). Al vrij snel vroegen Fowlers studenten hem of hij bekend was met het werk van een Harvard professor genaamd Lawrence Kohlberg, wat leidde tot een ontmoeting tussen de twee. Fowler bestudeerde Kohlbergs werk en nam via deze weg ook kennis van Piagets stadia van cognitieve ontwikkeling. In 1972 ontwikkelde Fowler een nieuwe cursus rondom Niebuhr, Erikson, Piaget en Kohlberg.

Terwijl Fowler steeds intensiever begon samen te werken met Kohlberg en de onderzoekers om hem heen, gaf hij zijn studenten de opdracht om 'Faith Development Interviews' (FDI's) uit te voeren. Deze diepte-interviews, gemodelleerd naar Fowlers ervaringen in het *Interpreters House*, hadden als doel om zicht te krijgen op de ontwikkeling van identiteit en *faith* bij de respondenten. Fowler ontwikkelde een framework voor het analyseren van de interviews en kwam uiteindelijk uit op zeven aspecten of dimensies van *faith* (Fowler, 2001, pp. 161-162):

1. Form of logic (ontleend aan Piaget, 1967);
2. Perspective taking (ontleend aan Selman, 1974);
3. Form of moral judgment (ontleend aan Kohlberg, 1976);
4. Bounds of social awareness;
5. Locus of authority;
6. Form of world coherence;
7. Symbolic function.

De eerste drie dimensies zijn overgenomen van enkele structurele denkers op wie Fowler zijn theorie grondvest; de overige vier zijn door Fowler zelf ontdekt. Hij is met deze aspecten en de interviewdata aan de slag gegaan en zo werden geleidelijk aan de contouren van het stadiamodel steeds zichtbaarder. De invulling van deze 7 aspecten, *the lenses of faith*, tezamen geeft het stadium aan waarin een individu zich bevindt. Toen Fowler in 1974 een fonds kreeg voor zijn onderzoek, stelde hij een team samen van studenten theologie en

ontwikkelingspsychologie. Dit team heeft in drie jaar tijd 359 interviews gehouden en geanalyseerd, wat uiteindelijk leidde tot de publicatie van *Stages of faith* in 1981.

2.2 De zes stadia

Fowlers uiteindelijke model is gefundeerd op de theorieën van de cognitief-structuralistische denkers Piaget, Kohlberg en Selman. De zes stadia van *faith* hangen voor een groot deel samen met de stadia van Piaget (cognitieve ontwikkeling), Kohlberg (morele ontwikkeling, waar cognitieve ontwikkeling noodzakelijk aan vooraf gaat) en Selman (perspectief nemen). Hieronder volgt een bespreking van de zes stadia, met hierin steeds de invloed van deze drie denkers benoemd.

Fowlers bespreking start met een voorstadium, stadium nul als het ware: *Undifferentiated Faith*. Een zeer jong kind, tot de leeftijd van twee jaar, bevindt zich in deze fase. Aan het begin ervaart het kind zich als één met zijn omgeving, waarna het zich steeds meer gaat onderscheiden. Dit proces kan beangstigend zijn, dus in dit stadium is het belangrijk dat het kind vertrouwen ontwikkelt. Het kind valt in Piagets sensomotorische stadium. Het kan op een intelligente manier verbindingen leggen, nog voordat het kind talig is (Fowler, 1981, pp. 53-55 en 119-121)

Het eerste stadium, *Intuitive-Projective Faith*, is typerend voor de leeftijdscategorie drie tot zeven jaar. Het kind heeft nu de mogelijkheid om zich uit te drukken in taal en symbolen. Piaget noemt dit de preoperationele fase. Hoewel het zichzelf als los van anderen kan zien, kan het nog niet een ander perspectief dan het eigen innemen. Ook kan het veel verbindingen nog niet begrijpen, waardoor het kind gaten in het begrip aanvult met fantasierijke verzinsels. Het kind kan lange verhalen horen en is geboeid door de concrete symbolen hierin. Het kan zelf nog geen echte verhalen vertellen en imiteert wat hij om zich heen ziet. Omdat het kind zich nog niet in anderen kan verplaatsen is dit volgens Kohlberg een premorele fase, die hij heteronome moraliteit noemt. Het kind imiteert en is gefocust op het vermijden van straf (Fowler, 1981, pp. 56-62 en 122-134)

Het tweede stadium, *Mythic-Literal Faith*, is kenmerkend voor kinderen tussen de zeven en de 12 jaar. Zij gaan hiertoe over wanneer zij zich beginnen af te vragen wat echt is en wat niet. Hun cognitie ontwikkelt zich verder tot in de concreet operationele fase (Piaget). Het kind heeft een onderzoekende houding en gaat patronen zien; het kan processen omkeren en generaliseren. Door dit nieuwe ordenende vermogen wordt de wereld voorspelbaarder dan voorheen. Echt en

spel kunnen van elkaar kunnen worden onderscheiden. Verhalen gaan in deze fase een grote rol spelen, doordat het kind nu goede verhalen kan vertellen en schrijven. Verhalen worden een belangrijk middel voor het kind om de werkelijkheid te vatten. Daarnaast leert het kind om het perspectief van een ander in te nemen. Het godsbeeld, voor zover dat er is, is antropomorf en vaak gebaseerd op de ouders. Wanneer het kind concreet operationeel kan denken én voldoende ervaring heeft met het innemen van andere perspectieven, komt het in Kohlbergs tweede morele fase, die gekenmerkt wordt door het grootste goed. Zo mag je bijvoorbeeld niet stelen, omdat dit zou betekenen dat iedereen zou mogen stelen, en dat is niet rechtvaardig. Mensen in dit stadium gaan uit van ordenende natuurlijke rechtmatigheden met een wederkerig karakter. Wie iets goeds doet, bijvoorbeeld door te bidden, zal hier iets goeds voor terugkrijgen. Het gevaar in dit stadium schuilt erin dat mensen ofwel neigen tot perfectionisme, ofwel zichzelf als immoreel gaan zien (Fowler, 1981, pp. 63-68 en 135-150)

Het derde stadium, *Synthetic-Conventional Faith*, is typerend voor de adolescent. De cognitieve verandering die aan de basis staat van dit stadium noemt Piaget de formeel operationele fase- tevens de laatste fase in Piagets model. De adolescent kan nu reflecteren op zijn eigen denken. Waar hij voorheen nog vastzat in het eigen vertelde verhaal, kan hij er nu uitstappen en bepaalde patronen in ontdekken. Ook kan de adolescent zich een voorstelling maken van abstracte concepten, zoals perfectie, en zodoende fel zijn naar degenen om hem heen die niet aan dit plaatje voldoen. Hij begint na te denken over de toekomst en probeert het verhaal van het verleden en de toekomst met elkaar in lijn te brengen. Daarnaast gaan significante anderen, zoals ouders en leeftijdgenoten, een bijzonder grote rol spelen. Omdat deze significante anderen uit verschillende contexten afkomstig zijn en verschillende verwachtingen en waarden hebben, krijgen de adolescenten te maken met een identiteitscrisis. Zij zijn zeer zelfbewust en vinden het uitermate belangrijk om onderdeel te zijn van een groep en door anderen geaccepteerd te worden; wat zij belangrijk vinden wordt door hun omgeving bepaald. Ook wanneer de adolescent in God gelooft, is deze relatie persoonlijk te noemen; de adolescent voelt zich door God gekend en gewaardeerd. De adolescent maakt een grote sprong in het perspectief nemen; hij ziet nu ook zichzelf door de ogen van de ander en kan het standpunt van een derde innemen, los van hemzelf en de significante andere. Deze vaardigheden luiden Kohlbergs derde morele stadium in, genaamd wederzijdse interpersoonlijke relaties: het goede is hetgeen significante anderen als ‘goed’ bestempelen (Fowler, 1981, pp. 69-77 en pp. 151-173).

Het vierde stadium dat Fowler onderscheidt, *Individuative-Reflective Faith*, komt voor bij mensen vanaf een jaar of 24, maar meestal pas later en vaak ook helemaal niet. Waar de volwassene voorheen nog afhankelijk was van anderen voor zijn waarde-systeem, neemt hij nu zelf de verantwoordelijkheid. Iemand in het derde stadium deelt zijn identiteit met anderen, iets waar hij zich niet volledig bewust van is. In de overgang naar het vierde stadium neemt een autonome, kritische en relativistische houding de overhand. Hij ziet in dat zijn waarde-systeem een *systeem* is en een toevallige autoriteit, zoals vele andere systemen, en wil zich hieraan onttrekken. De volwassene gaat groepen niet alleen zien als een verzameling van mogelijke significante anderen, maar krijgt ook steeds meer zicht op maatschappelijke systemen die de personen in de groep maken tot wie zij zijn en de rollen die deze personen vervullen. Dit kan tot een bijzondere ervaring van inzicht leiden. Hij laat zijn vroegere waardesysteem en aannames radicaal los, zonder te weten waar dit precies toe zal leiden. Symbolen en mythen worden aan een kritische blik onderworpen. Waar voorheen het symbool zélf belangrijk werd gevonden, draait het nu om hetgeen gesymboliseerd wordt. Het perspectief van iemand in dit stadium wordt verbreed van personen naar een systeem als geheel. Het morele systeem wordt gekenmerkt door wat Kohlbergs vierde stadium: sociaal systeem en bewustzijn. Dit betekent dat alles moet worden gezien in relatie tot het grotere geheel. De transitie naar het vierde stadium kan vele jaren duren en wordt vaak niet vervolmaakt. De verantwoordelijkheid voor de eigen identiteit kan als een zware last ervaren worden en isolatie en narcisme liggen op de loer. (Fowler, 1981, pp. 78-79 en 174-183)

Het vijfde stadium is *Conjunctive Faith* en kan ontstaan vanaf de middelbare leeftijd. Iemand in dit stadium ziet meerdere perspectieven tegelijkertijd, doordat hij of zij enigszins los kan staan van de situatie. Dit stadium wordt gekenmerkt door een houding van de controle loslaten. De angst om het eigen ego te verliezen, die in het vierde stadium een belangrijke rol speelt, raakt meer op de achtergrond. Iemand in dit stadium ziet de waarheid als multidimensionaal en stelt zich open ten overstaan van andere tradities. Ook de eigen traditie wordt geherwaardeerd als zijnde een stukje van de werkelijkheid. In het kritische vierde stadium werden symbolen al gekoppeld aan het gesymboliseerde en deze ontwikkeling wordt in het postkritische vijfde stadium voortgezet, waarbij wordt gepoogd om het symbool zelf weer als uitgangspunt te nemen. De ontmoetingen die ontstaan door de dialogische houding brengen nieuwe invalshoeken, welke beoordeeld worden op basis van de eigen ervaring. Een gezamenlijk onderzoek naar de waarheid staat centraal (Fowler, 1981, pp. 184-198). Iemand in het vijfde stadium bevindt zich in Kohlbergs vijfde stadium: sociaal contract of utiliteit en

individuele rechten. Het perspectief dat wordt ingenomen focust zich op mensenrechten, die voorafgaan aan relatieve zaken zoals sociale contracten, maatschappijen en wetten. Nutsdenken (het grootste goed voor het grootste aantal mensen) wordt begrensd door het gelijkheidsbeginsel (dit mag niet ten koste gaan van minderheden) (Fowler, 1981, p. 83).

Het laatste stadium dat Fowler onderscheidt, *Universalising Faith*, komt zelden voor en is om deze reden ook speculatiever (Vergouwen, 2001, p. 106). In dit zesde stadium, dat alleen op hogere leeftijd kan worden bereikt, worden de morele principes die in het voorgaande stadium naar voren kwamen, in praktijk gebracht. Kohlberg noemt dit morele stadium - tevens het laatste stadium in zijn model - het universele ethische principe (Fowler, 1981, p. 83). Waar de persoon in het vijfde stadium nog enigszins verdeeld was tussen de (abstracte) morele missie en de behoefte tot zelfbehoud, gaat deze in het zesde stadium over tot zelfoverstijgend activisme. Een radicale toewijding aan het goede maakt dat zo iemand bereid is om zichzelf op te offeren. Deze toewijding ontstaat doordat iemand in aanraking komt met een concrete uiting van het kwaad; zoals Ghandi, toen hij met geweld uit een trein in Zuid-Afrika werd gezet. Waar het vijfde stadium vooral beschouwend is, is het zesde stadium realistisch en onverschrokken. Compromissen worden niet geaccepteerd en ondermijning van het gezag wordt niet uit de weg gegaan. Dit betekent overigens niet dat mensen in dit stadium perfecte mensen zijn; in hun persoonlijke leven doen zij wellicht dingen die als moreel onjuist of disfunctioneel kunnen worden gezien. Maar bijzonder zijn ze wel (Fowler, 1981, pp. 199- 211). Fowler omschrijft dit stadium op een theologische wijze, wanneer hij schrijft dat het zelf in dit stadium niet langer het primaire referentiepunt is. In plaats daarvan komt God of het zijnsprincipe, waarin het zelf wordt opgenomen. Dit gaat gepaard met een nieuwe vorm van *faith*: "The person of faith now participates, albeit as a finite creature, in a kind of identification with God's way of knowing and valuing other creatures" (Fowler, 1987, p. 75).

2.3 Genetisch structuralisme en *faith development*

Zoals uit de beschrijving van de stadia blijkt, hebben de stadiamodellen van Piaget en Kohlberg een centrale plaats in Fowlers model. Piagets cognitieve fases zijn voorwaarden voor de ontwikkeling van *faith* in stadium 'nul', één, twee en drie. En de zes stadia van *faith* lopen precies gelijk aan de zes stadia van morele ontwikkeling volgens Kohlberg. De modellen van Piaget en Kohlberg - en daarmee ook Fowlers model - kunnen geplaatst worden in de genetisch-structuralistische traditie.

Een genetisch-structuralistisch model heeft volgens Van Haaften (1986) vier kenmerken. Ten eerste is er sprake van horizontale ontwikkeling (binnen een stadium) en verticale ontwikkeling (de ontwikkeling naar een hoger stadium). Ten tweede is er sprake van kwalitatief verschillende stadia (waarbij het eerdere stadium altijd noodzakelijk is voor het latere stadium) en zijn er omgevingsinvloeden die de ontwikkeling kunnen remmen dan wel bevorderen. Ten derde wordt in een genetisch-structuralistisch model altijd onderscheid gemaakt tussen structuur van een stadium en de inhoud hiervan. En ten slotte claimt een genetisch-structuralistisch model ten minste hypothetische universaliteit (Van Haaften, 1986, pp. 66-75 aangehaald in Vergouwen, 2001, pp. 67-69).

Fowlers model lijkt aan al deze kenmerken te voldoen. Fowler ziet *faith* als een universeel kenmerk van het menselijk bestaan (Fowler, 1981, p. 14). Maar wat betreft het universaliteitsprincipe stelt hij zich enigszins terughoudend op: “I do not feel warranted in making claims of “universality” for our stages, beyond the contention that the formal descriptions of them are generalizable and can be tested cross-culturally” (1981, p. 100). Wat betreft de volgorde, invariantie en hiërarchie van de stadia (dit laatste houdt in dat een stadium voorwaardelijk voor de ontwikkeling naar een volgend stadium) vindt Fowler wel dat er sterke bewijsvoering is. Op het onderscheid tussen structuur en inhoud legt Fowler zelf steeds veel nadruk, door te zeggen dat de stadia slechts een stukje van het verhaal zijn en juist de inhoud van een stadium een groot gedeelte van de ervaring bepaalt. Fowler ziet grote voordelen in het gebruik van stadiummodellen, doordat de formele criteria nog veel ruimte laten om ieders ervaringen in te passen (Fowler, 1981, pp. 89-90).

Hij ziet echter ook de beperkingen van het genetisch structuralisme en tracht met zijn theorie op verschillende manieren aan deze beperkingen te ontkomen. Genetisch-structuralistische modellen krijgen veelal de kritiek overmatige aandacht te besteden aan cognitieve ontwikkeling. Fowler keert zich tegen de, volgens hem, kunstmatige scheiding tussen cognitie en affectie en wil in zijn model ook de ruimte geven aan emotie en verbeelding (Fowler, 1981, pp. 101-105). Dit doet hij door vier aspecten van *faith* toe te voegen aan de cognitieve theorieën van Piaget, Kohlberg en Selman. Deze aspecten zijn: het toekennen van gezag; de mate waarin iemand de perspectieven van anderen meeneemt; de mate waarin iemand de wereld op een coherente en betekenisvolle manier ervaart; en de manier waarop iemand omgaat met symbolen, rituelen en verhalen als onderdeel van het transcendente (Fowler, 2004, p. 413).²

² Voor een overzicht van de zeven aspecten, zie paragraaf 2.1.

Daarnaast vindt Fowler dat er in de theorieën van Piaget en Kohlberg te weinig aandacht is voor de ontwikkeling van het zelf. Dit wil hij ondervangen door Eriksons theorie van de levensstadia als achtergrond te gebruiken bij zijn eigen theorie. Volgens Erikson zijn er acht psychosociale stadia, behorend bij een bepaalde leeftijdsfase, welke allemaal eigen crises en eigen eigen deugden kennen. Eriksons stadia lopen niet gelijk met de stadia van *faith*; de stadia van *faith* zijn immers in de praktijk niet aan bepaalde leeftijdsgroepen gebonden. In de onderstaande tabel zijn de resultaten uit Fowlers onderzoek weergegeven. Hierin is te zien dat in de jongste leeftijdsgroepen het *faith* stadium vrij gemakkelijk te voorspellen is, doordat deze sterk samenhangt met cognitieve ontwikkeling. In de hogere leeftijdsgroepen is de variëteit groter.

Tabel 2.

De verdeling van de faith stadia per leeftijdscategorie (overgenomen van Fowler, 1981, p. 318).

Table B.3
Distribution of Stages of Faith by Age

Stages of Faith	Age Groups								Percentage of Total Sample in Each Stage %
	0-6 %	7-12 %	13-20 %	21-30 %	31-40 %	41-50 %	51-60 %	61+ %	
6	—	—	—	—	—	—	—	1.6	0.3
5-6	—	—	—	—	—	—	—	—	0.0
5	—	—	—	—	14.6	12.5	23.5	16.1	7.0
4-5	—	—	—	3.3	18.8	21.9	5.9	14.5	8.1
4	—	—	5.4	40.0	20.8	56.2	29.4	27.4	24.8
3-4	—	—	28.6	33.3	8.3	—	—	14.5	16.4
3	—	—	50.0	17.8	37.5	9.4	35.3	24.2	24.0
2-3	—	17.2	12.5	4.4	—	—	—	1.6	4.7
2	—	72.4	3.6	1.1	—	—	5.9	—	7.0
1-2	12.0	6.9	—	—	—	—	—	—	1.4
1	88.0	3.4	—	—	—	—	—	—	6.4
	100.0% (25)	100.0% (29)	100.0% (56)	100.0% (90)	100.0% (48)	100.0% (32)	100.0% (17)	100.0% (62)	100.0%* (359)

*Totals may not equal 100.0% due to rounding errors.

Fowler gebruikt Eriksons stadia om te beoordelen of iemands vorm van *faith* voldoende aansluit bij de leeftijdsgerelateerde crisis die op iemands pad komt (Fowler, 2001, pp. 167-168). Zo zal een ouder iemand in Fowlers derde stadium anders (lees: minder gemakkelijk) omgaan met de confrontatie van het ouder worden, dan iemand in stadium vier of vijf (Fowler, 1981, p. 107). Fowler gebruikt Eriksons model dus als interpretatief kader en daarnaast beschrijft hij in navolging van Erikson in elk *faith* stadium de bijbehorende gevaren en deugden.

2.4 Fowlers notie van Faith

Als laatste fundament voor zijn theorie, naast Eriksons gedachtegoed en de genetisch-structuralistische modellen, noemt Fowler het werk van de theologen Paul Tillich en Richard Niebuhr. Zij theoretiseerden, onafhankelijk van elkaar, over wat Fowler *faith* is gaan noemen. Zo schreef Tillich (1950) over het objecten van ‘ultimate concern’ en schreef Niebuhr (1957) over het menselijk zoeken naar betekenis, in relatie met anderen (Fowler, 1981, pp. 4-5). De term *faith* doet onmiddellijk religieus aan, weet ook Fowler. Toch hoeft *faith* volgens Fowler niet per se iets te maken te hebben met religie: ‘[Faith] may or may not find religious expression’ (Fowler, 1981, p. 91). Immers, als Fowler de term *faith* alleen op religieuzen zou toepassen, zou dit zijn alomvattende claim tenietdoen. Het verschil met religie of geloof zit hem in de kern hierin: “Faith is deeper, richer, more personal” (Fowler, 1981, p. 10). Religie of geloof kan een manier zijn waarop iemands *faith* tot uiting komt, maar is hiermee niet te vereenzelvigen.

Vergouwen (2001) kiest er in haar bespreking van Fowler voor om voor haar Nederlandstalige proefschrift afwisselend de termen zingeving en geloof/geloven te gebruiken. Wanneer Fowler de nadruk legt op cognitief-structurende aspecten, kiest Vergouwen voor zingeving; wanneer Fowler het relationele aspect benadrukt, kiest Vergouwen voor geloof/geloven (p. 72). Ikzelf kies ervoor, zoals uit het voorgaande wellicht al duidelijk is geworden, om de term *faith* niet te vertalen. Zo gaat de lading van deze term zoals Fowler hem gebruikt niet verloren.

Faith is dus zowel een manier van kennen als iets sociaals- en relationeels. Fowler spreekt over stadium-eigen ‘forms of knowing and valuing’ (1981, p. 99). *Faith* als zingeving is dus een actief scheppend en structurend kenproces, waarin het niet alleen gaat om rationeel weten (logic of rational certainty), maar ook om interpretatie en overtuiging (logic of conviction) (1981, pp. 102-103). Dit klinkt wellicht als een individueel proces, maar Fowler benadrukt dat *faith* ook een essentieel relationeel of sociaal aspect heeft. Zoals in het vorige hoofdstuk al kort werd benoemd, ziet Fowler de unieke mens als onderdeel van diverse groepen, waarmee hij of zij - al dan niet bewust- verbonden is. Met diegenen buiten zichzelf deelt hij bepaalde waarden en gezags-centra; die voor beiden deel uitmaken van het ‘ultieme’. Deze verhouding is visueel weergegeven in Figuur 1.

Figuur 1. De geloofstriade/faith-relational triad (naar: Fowler, 1981, p. 17).



Ieder mens vervult verschillende rollen en bevindt zich hierdoor in meerdere van deze triaden. Enkele voorbeelden van deze triaden zijn een familie, een natiestaat of een universitaire gemeenschap (Fowler, 1981, pp. 17-18). Persoonlijke levensbeschouwing is onlosmakelijk verbonden met dergelijke gedeelde visies op het ultieme: “Whenever we properly speak of faith it involves people’s shaping or testing their lives’ defining directions and relationships with others in accordance with coordinates of value and power recognized as ultimate” (Fowler, 1981, p. 93).

Faith kent twee belangrijke aspecten: het is een universeel menselijke manier van kennen (zingeving) en bestaat in sociale relaties (geloof). Daarnaast kent faith een zevental structurele dimensies, zoals genoemd onder 2.1, die Fowler heeft gebruikt om te analyseren in welk faith-stadium zijn respondenten zich bevonden.

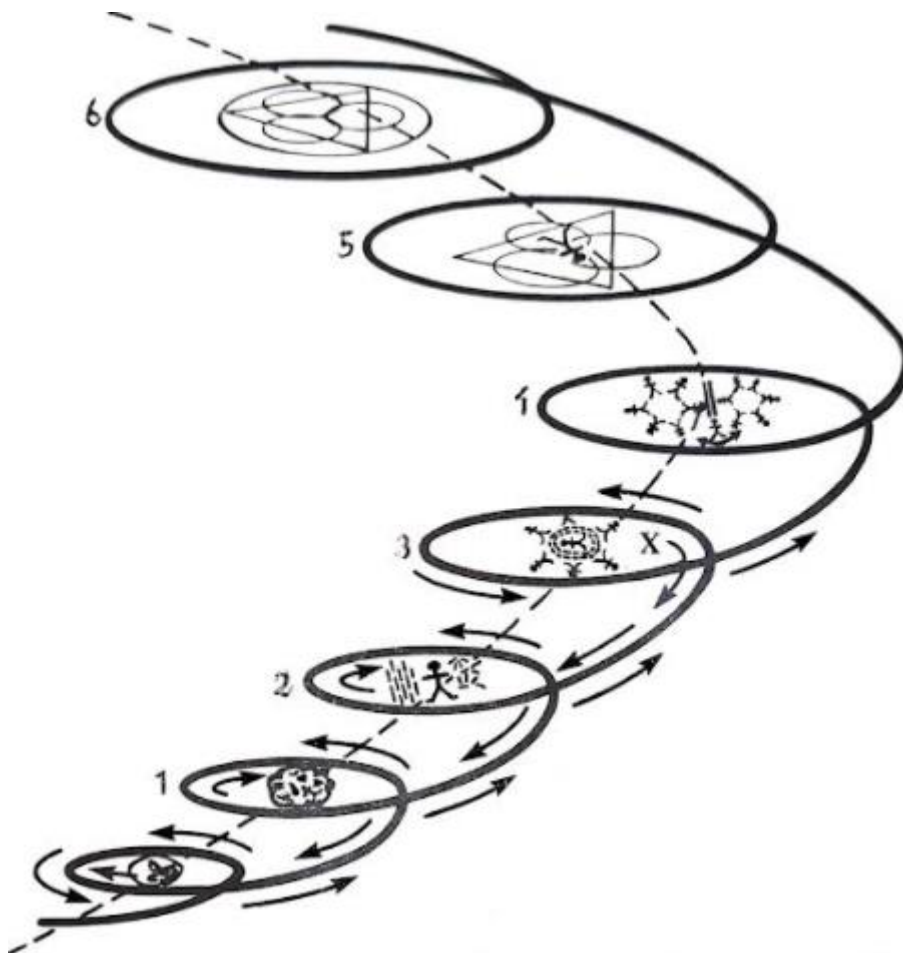
2.5 Faith in ontwikkeling: overgangen tussen de stadia

In paragraaf 2.2 zijn de structurele kenmerken van ieder stadium weergegeven. De inhoud van een stadium zal per mens verschillen en kan religieus dan wel seculier zijn. Twee mensen die dezelfde religie aanhangen, kunnen zich bovendien in verschillende stadia bevinden. De volgorde waarin de stadia doorlopen worden, staat volgens Fowler vast. Het tempo echter van deze ontwikkeling kan zeer verschillen per persoon. Bovendien zal lang niet ieder mens tot het derde, vierde of vijfde stadium komen en het zesde stadium komt zelden voor. De opkomst van een nieuwe levensfase, zoals Erikson deze heeft beschreven, gaat regelmatig - maar zeker niet altijd - samen met de ontwikkeling naar een nieuw *faith* stadium (Fowler, 1981, pp. 106-107). Wanneer leeftijdsfase en *faith* met elkaar correleren, wordt er waarschijnlijk anders (beter?) omgegaan met de leeftijdsgerelateerde crisis dan wanneer dit niet het geval is (Fowler, 1981, p. 107). In zijn algemeenheid kan gezegd worden dat de overgang naar een volgend stadium wordt getriggerd door interactie met de omgeving, aldus Fowler:

Development results from efforts to restore balance between subject and environment when some factor of maturation or of environmental change has disturbed a previous equilibrium. Growth and development in faith also result from life crises, challenges and the kind of disruptions that theologians call revelation. (Fowler, 1981, p. 100)

De ontwikkeling van *faith* door de stadia heen kan gezien worden als een beweging in de richting van individuatie, tot in het extreme in het vierde stadium. Vanaf dit stadium keert *faith* weer terug naar participatie in het vijfde en zesde stadium (Fowler, 1981, p. 274). Ieder stadium heeft zo zijn eigen kracht en bouwt voort op de vorige stadia. Zo is het vijfde stadium bijvoorbeeld een stuk complexer dan het derde. Fowler vraagt de lezer om zijn ontwikkelingsmodel voor te stellen als een vierdimensionale spiraal; hiervan is een afbeelding uit het boek hieronder overgenomen.

Figuur 2. Het spiraalsgewijze stadiummodel (overgenomen van Fowler, 1981, p. 289; met eigen toevoeging van de nummers om de betreffende stadia aan te geven).



Er loopt een gebroken lijn door het midden van ieder stadium, waarmee Fowler thematische continuïteit laat zien. De overgang naar de volgende spiraal is niet gemakkelijk en gaat vaak gepaard met pijn, ontwrichting en terugval. Zo'n overgang kan jaren duren. Fowler benadrukt de juiste timing van een stadium-wissel:

For persons in a given stage at the right time *for their lives*, the task is full realization and integration of the strengths and graces of that stage rather than rushing on to the next stage. Each stage has the potential for wholeness, grace and integrity and for strengths sufficient for either life's blows or blessings. (Fowler, 1981, p. 274)

Hoofdstuk 3: Vergelijkbare ontwikkelingsmodellen

Nu Fowlers theorie in grote lijnen is uiteengezet, wordt het model in dit derde hoofdstuk vergeleken met twee andere ontwikkelingsmodellen. Ken Wilber en Fritz K. Oser ontwierpen, ongeveer gelijktijdig met Fowler en onafhankelijk van elkaar, beiden een ontwikkelingstheorie met betrekking tot levensbeschouwing. Een vergelijking tussen Fowlers model en Wilbers respectievelijk Osers model, zou meer inzicht kunnen geven in de karakteristieken van Fowlers theorie. Daarnaast zouden overeenkomsten tussen de modellen een bredere geldigheid kunnen geven aan sommige van Fowlers stadia. Eerst volgt een korte beschrijving van Wilbers theorie, gerelateerd aan de theorie van Fowler. Dan volgt een korte beschrijving van Osers theorie, gerelateerd aan de theorie van Fowler. Daarna worden de drie theorieën met elkaar in verband gebracht door middel van een schema. Als laatste volgt er een korte bespreking van de ‘hardheid’ van Fowlers theorie in vergelijking met andere theorieën.

3.1 Wilbers ontwikkelingsmodel

Wilber (geboren 1949) is een Amerikaanse filosoof, die met name bekend is geworden met zijn veelomvattende ‘integrale theorie’ van het bewustzijn. In een poging om dieperliggende patronen bloot te leggen, verbindt hij een groot aantal theorieën uit de westerse en oosterse psychologie en spiritualiteit met elkaar. Wilbers integrale theorie is verbonden met het werk van Clare W. Graves door zijn opvolgers Don E. Beck en Christopher C. Cowan. Zij gaven de theorie van Graves de naam ‘Spiral Dynamics’ en voegden hier een I aan toe (SDI), verwijzend naar de integrale theorie van Wilber. Een onderdeel van Wilbers integrale theorie vormt zijn ontwikkelingsmodel. In de verticale ontwikkeling onderscheidt hij tien stadia.

De laagste drie stadia zijn *Physical*, *Sensoriperceptual* en *Emotional-sexual* (Wilber, 2005, p. 70). Deze drie stadia combineert Wilber onder de noemer ‘het *archaische* stadium’. Dit doet denken aan Fowlers notie van undifferentiated faith, een soort fase nul. Wilbers vierde stadium is *Magical*; dit stadium komt volgens Wilber overeen met onder andere Piagets pre-operationele fase en Kohlbergs preconventionele moraliteit. Bij Fowler is dit het eerste ontwikkelingsstadium (intuitive projective faith), dat dus ook bij Fowler correspondeert met de pre-operationele fase en preconventionele moraliteit. Wilbers vijfde stadium is *Mythic*; dit stadium relateert Wilber aan Piagets concreet operationele fase en Kohlbergs conventionele moraliteit (Ibidem, pp. 70-71). *Mythic* heeft raakvlakken met zowel Fowlers tweede als Fowlers

derde stadium, zoals ook in het Tabel 3 is aangegeven. Fowlers tweede stadium (mythic-literal faith) heeft namelijk mythische kenmerken en correspondeert met de concreet-operationele fase van Piaget. Fowlers derde stadium (synthetic-conventional faith) correspondeert met Kohlbergs conventionele moraliteit. Wilbers zesde stadium is *Rational*; dit stadium wordt gekenmerkt door Piagets formeel operationele fase en Kohlbergs post-conventionele moraliteit (Wilber, 2005, p. 71). Ook in Fowlers model komt het formele denken tot bloei in een postconventionele fase: inviduative-reflective faith (stadium vier).

Wilbers hoogste vier stadia zijn van een andere orde dan de eerste zes. Wilber maakt een onderscheid tussen pre-persoonlijke, persoonlijke en transpersoonlijke levels. De eerste vijf stadia zijn pre-persoonlijk, waarbij het vijfde level (mythisch) een overgang vormt tussen pre-persoonlijk en persoonlijk. Het zesde, meer individuele stadium is persoonlijk en het zevende level is weer een overgang: het kan zowel onder persoonlijk als transpersoonlijk worden geschaard (Ibidem, p. 77).

Het zevende stadium noemt Wilber *Psychic*. In dit stadium heb je een panoramisch bewustzijn, een synthetiserende en overziende blik. Deze integrerende houding kan leiden tot het opgaan van de eigen persoon in de natuur, zoals de yogi's doen (Ibidem, pp. 76-78). Dit stadium doet, vanwege het verbindende karakter en de positie tussen persoonlijk en transpersoonlijk, denken aan Fowlers vijfde stadium (conjunctive faith). Wilbers achtste stadium is het *Subtle* level. Mensen in dit stadium zijn verlichte geesten, vaak gezien als heiligen. Zij zijn direct verbonden met 'het ultieme', het transcendent (Ibidem, pp. 78-79). Dit stadium kan worden gerelateerd aan Fowlers laatste stadium: universalising faith. Ook Fowler spreekt in zijn beschrijving over 'heiligen'. Wilbers negende stadium is *Causal*, het causale level. Hierin is het ego, in tegenstelling tot het vorige level, helemaal verdwenen. Dus waar mensen in stadium acht zicht hebben op het ultieme, zijn zij in stadium negen zelf deel van het ultieme geworden (Ibidem, pp. 79-80). Iets vergelijkbaars zegt Fowler ook over universalising faith, wanneer hij schrijft over het opgaan in het zijnsprincipe. Wilbers tiende stadium is *Ultimate*. Hierin gaat het niet meer om een 'groot wezen', maar om de grond van al het bestaande: oorzaak en doel tegelijkertijd (Ibidem, p. 79).

Volgens Wilber zit er een hiërarchie in deze tien stadia van spirituele ontwikkeling. Hij schrijft het meest over stadium zeven, acht en negen. In deze transpersoonlijke stadia kan het ultieme ervaren worden. Wilber legt er de nadruk op dat de overgang naar een hoger stadium niet zozeer vanuit het oude stadium ontstaat, als wel door het oude stadium heen gaat (Ibidem, p. 85). Iets van dat hogere stadium is dus al vooraf aanwezig, in de vorm van potentie. Dit

verklaart volgens Wilber ook waarom mensen die zich in een lager stadium dan het zevende bevinden, toch authentieke religieuze ervaringen kunnen hebben: zij krijgen een tijdelijk inkijkje in het transpersoonlijke.³ Dit noemt hij *peak experiences* (Ibidem, p. 108). Dus een authentieke religieuze ervaring is er een die ontstaat vanuit één van de drie transpersoonlijke stadia. Wilber zegt dat religie op hoofdzakelijk twee manieren beoordeeld kan worden. Ten eerste op de integratie binnen een bepaald stadium; dus het functioneren op het gebied van zingeving. En ten tweede kan religie beoordeeld worden op transformatieve kracht: in staat om een hoger, ‘authentiek’ stadium te bereiken (Ibidem, pp. 101-103). Het valt Wilber op dat er in de westerse wereld weinig draagvlak is voor religieuze tradities die hoog scoren op authenticiteit (Ibidem, p. 104).

Wilber heeft dus net zoals Fowler een stadiummodel ontwikkeld en deze theorie gefundeerd op het werk van (naast vele anderen) cognitieve structuralisten zoals Piaget en Kohlberg. De stadia van Fowler en Wilber vertonen opvallend veel overeenkomsten, zoals in Tabel 3 (p. 35) te zien is. Ook hebben beide modellen een vergelijkbaar einddoel, dat verder reikt dan het in het westen geprezen rationalisme. Wilber richt zich meer op de hogere stadia, die verder getheoretiseerd en opgedeeld zijn dan bij Fowler. Deze nadruk op de hogere stadia maakt Wilbers werk ook prescriptiever dan dat van Fowler. Waar Fowler steeds benadrukt dat een stadium eerst moet worden ontplooid, voordat iemand toe is aan een volgend stadium, benadrukt Wilber de authenticiteit van de hogere stadia en de mogelijkheid van *peak experiences*.

3.2 Oser's ontwikkelingsmodel

In de jaren zeventig ontwikkelden Fowler en Oser gelijktijdig een religie-theorie, zich beiden baserend op cognitief-structuralistische grondslag. Oser, een Zwitsers pedagoog en psycholoog, publiceerde zijn ontwikkelingstheorie voor het eerst in 1984, samen met Gmünder, onder de titel ‘*Religious Judgement. A developmental approach*’. Het onderwerp van deze ontwikkelingstheorie is ‘religieus oordeel’, analoog aan Kohlbergs model van het morele oordeel. Oser heeft aan respondenten van verschillende leeftijden steeds drie dilemma’s voorgelegd en is hierover met hen in gesprek gegaan. Uit deze resultaten identificeerde hij vijf

³ Dit tijdelijke inkijkje doet denken aan de theoretisering van Charles Taylor met betrekking tot het inbreken van het transcendente op het immanente; het tijdelijk poreus i.p.v. omsloten zijn.

dieptestructuren van religieus redeneren. Net als in Fowlers theorie verschillen deze stadia van elkaar op kwalitatief niveau en volgen zij elkaar op in een vaste volgorde.

In het eerste stadium is het ultieme wezen almachtig en mengt het zich met menselijke zaken. Dit wezen beloont en straft, wanneer mensen al dan niet gehoorzaam zijn aan zijn wil. Mensen hebben weinig invloed op het handelen van het ultieme wezen (Oser, 1991, pp. 10-11). Dit stadium van religieuze heteronomie vertoont geen directe gelijkenissen met één van de stadia van Fowler, en is daarom niet in de tabel opgenomen.

In het tweede stadium verschuift de relatie naar 'du ot des': 'ik geef, opdat jij geeft'. Iemand in dit stadium is ervan overtuigd dat God kan worden beïnvloed, door bijvoorbeeld te bidden of goede daden te doen. De overgang naar het derde stadium wordt in gang gezet wanneer de gelovige ervaringen krijgt waarin hem of haar nog steeds slechte dingen overkomen, ondanks zijn/haar inzet. Deze ervaringen zijn dan onverenigbaar met het geloof in wederkerigheid.

In het derde stadium wordt het principe van wederkerigheid losgelaten en wordt God buiten de wereld geplaatst. Hierdoor komt de verantwoordelijkheid meer bij de mens te liggen dan bij God; mensen in dit stadium zijn dan ook vaak adolescenten die op zoek zijn naar autonomie. Veelal zijn mensen in het derde stadium gedesillusioneerd door ervaringen waarin God hen niet hielp, waardoor zij de neiging hebben tot atheïsme. Sommigen echter leggen juist extra nadruk op de macht van het transcendente in dit stadium, zoals te zien is in sektes.

Personen in het vierde stadium zien het leven op aarde en de vrijheid van haar bewoners als door God gegeven. Zij erkennen verschillende vormen van religiositeit als onderdeel van een goddelijk plan (Oser, p. 10).

Het vijfde stadium is het meest zeldzame. Mensen in dit stadium ervaren het transcendente in alles wat zij doen. Hierdoor voelen zij zich krachtig en zijn zij om staat om zelfs in lijden betekenis te ontdekken (Oser, pp. 10-13).

Over het algemeen kan gezegd worden dat de religieuze ontwikkeling voortschrijdt richting meer autonomie en een minder sterke scheiding tussen het transcendente en het immanente. Deze ontwikkeling moet volgens Oser worden gestimuleerd (Oser, p. 18). De overgang naar een nieuw stadium ontstaat als het oude stadium geen zingeving meer biedt en er een behoefte ontstaat aan autonomie en verbinding met het transcendente. Bovendien is het noodzakelijk dat de nieuwe vorm van 'religieus redeneren' op veel verschillende gebieden wordt toegepast, wil de overgang compleet zijn. Ontwikkeling betekent volgens Oser ook altijd verlies, bijvoorbeeld van het vertrouwen in verlossing of van het geloof in God, zoals in het derde stadium (Oser, p. 18).

Oser's typering van atheïsme in het derde stadium kan de vraag oproepen in hoeverre mensen die niet religieus zijn een plek hebben in Oser's theorie. Volgens Oser is echter iedereen in zijn theorie te passen; ieder individu is religieus in de zin dat zij allemaal een bepaalde religieuze dieptestructuur representeren. Dus ook de mensen in het derde stadium die een bepaalde vorm van atheïsme aanhangen (Oser, p. 20). Het morele aspect in Oser's theorie komt nog eens naar voren wanneer hij schrijft dat mensen in het vijfde stadium de meeste kans hebben om wereldvrede tot stand te brengen (Oser, p. 21). Schenker en Reich brengen Oser's vijfde stadium in verband met Fowlers zesde stadium, welke gelijkenis Fowler onderschrijft (Schenker & Reich, 2003, p. 190).

De Finse onderzoeker Kalevi Tamminen heeft de modellen van Oser en Fowler met elkaar vergeleken in een empirisch onderzoek (1994). In dit onderzoek zijn 40 jongvolwassenen en 40 volwassenen in beide modellen geplaatst middels Oser's dilemmamethode en Fowlers levensbeschouwende interviews. In theorie lijken de modellen, aldus Tamminen, veel van elkaar weg te hebben, zoals is weergegeven in Tabel 3 (p. 35). In beide theorieën ligt in het tweede stadium de nadruk op beloning en straf. Daarnaast heeft Oser's derde stadium veel weg van Fowlers vierde stadium, aangezien mensen in dit stadium kritiek uiten op het waardesysteem van de eigen familie en traditionele autoriteiten. Ook Oser's vierde stadium en Fowlers vijfde stadium lijken veel op elkaar. In deze stadia ontstaat een tolerante houding ten opzichte van verschillende tradities en religies. En net als Reich, ziet Tamminen een duidelijke verwantschap tussen Oser's vijfde stadium en Fowlers zesde stadium. Beide theorieën hebben een 'eindstadium' waarin universaliteit centraal staat; mensen in dit stadium tonen zich solidair met de gehele wereld en mensheid (Tamminen, 1994, p. 81).

Uit het Finse onderzoek bleek dat de twee modellen in de praktijk niet zo gemakkelijk met elkaar te verenigen zijn. Van de deelnemers die in Oser's derde stadium werden ondergebracht, waren er meer die ook in Fowlers derde stadium werden geplaatst dan in Fowlers vierde stadium. Dit zou verklaard kunnen worden doordat er in Oser's derde stadium ruimte is voor zowel jonge atheïsten als oudere toegewijde gelovigen (Tamminen, 1994, p. 75). Slechts een derde van de deelnemers die in Oser's vierde stadium werden geplaatst, werden ook in Fowlers vijfde stadium ondergebracht (Tamminen, 1994, p. 102) Dit kan deels verklaard worden doordat Oser, meer dan Fowler, religieuze ontwikkeling koppelt aan de ontwikkeling van cognitie. Hierdoor kunnen in zijn model twintigers al het vierde stadium bereiken. In Fowlers model spelen levensgebeurtenissen een belangrijkere rol, waardoor ontwikkeling naar de hogere stadia pas op hogere leeftijd plaatsvindt (Tamminen, 1994, p. 106).

Wat betreft de ontwikkeling van religieus oordeel bleek opleidingsniveau een belangrijke factor te zijn; zo scoorden deelnemers met een academische achtergrond gemiddeld een half stadium hoger (Tamminen, 1994, p. 93). Dit doet volgens Tamminen vermoeden dat academisch onderwijs een belangrijke rol speelt in het ontwikkelen van logisch redeneren, welke de deelnemers met een academische achtergrond toepasten bij het beantwoorden van de dilemma-vragen (Tamminen, 1994, p. 93). Wat betreft Fowlers model werd er geen duidelijke correlatie aangetroffen tussen opleidingsniveau en ontwikkeling, waarschijnlijk doordat in Fowlers model levenservaring een belangrijke factor is voor de ontwikkeling van *faith* (Tamminen, 1994, p. 100).

3.3 Overeenkomsten en verschillen tussen de drie theorieën

In de tabel op de volgende pagina zijn de stadia van Fowler weergegeven, met rechts daarvan de stadia van Wilber en Oser, voor zoverre deze verwantschappen vertonen met Fowlers model. Van Wilber zijn alle stadia in de tabel opgenomen, ook al gaat zijn tiende stadium eigenlijk verder dan Fowlers laatste stadium. Toch is ervoor gekozen om dit tiende stadium in de tabel op te nemen, omdat dit stadium in het verlengde lijkt te liggen van Fowlers theoretisering van het zesde stadium. De overige stadia van Wilber vertonen opvallend veel gelijkenissen met de stadia van Fowler. Van Oser zijn alle stadia opgenomen, behalve het eerste. Osers derde stadium komt goed overeen met Fowlers vierde stadium, vanwege het accent op autonomie. Osers beschrijving van het derde stadium als - in sommige gevallen - typerend voor sekteleiden lijkt minder goed aan te sluiten bij Fowlers vierde stadium. Osers omschrijvingen van het tweede, vierde en vijfde stadium, lijken te corresponderen met Fowlers tweede, vijfde en zesde stadium.

De drie theorieën schetsen een vergelijkbare ontwikkelroute. Fowlers tweede stadium is vrij rechtlijnig, net zoals Wilbers vijfde stadium en Osers tweede stadium. Ongeveer in het midden van de route volgt een stadium dat gekenmerkt wordt door individuatie, bij elk van de drie modellen. Dit kritische stadium is bij geen van de denkers het eindpunt van de ontwikkeling. Na dit stadium kantelt de ontwikkeling weer van het persoonlijke en rationele af, in de richting van een synthetiserende levenshouding.⁴ In het laatste stadium staat niet meer de persoon, maar

⁴ Deze drie vormen zijn ook te herkennen in het schema van Wulff (1997) betreffende vier visies op religie. De eerste vorm lijkt op wat Wulff 'literal affirmation' (religious fundamentalism) noemt. De tweede vorm lijkt op wat Wulff 'literal disaffirmation' (rational fundamentalism) noemt. De derde vorm lijkt op wat

het universele en transcendentie centraal. In Figuur 2 (p. 27) is deze meta-ontwikkeling visueel weergegeven, met het vierde stadium als kantelpunt. Met name Fowlers tweede, vierde, vijfde en zesde stadium lijken dus een bredere geldigheid/validiteit te hebben, vanwege verwantschappen met zowel de theorie van Wilber als de theorie van Oser.

Tabel 3.

Waargenomen Overeenkomsten tussen de stadia van Fowler, Wilber en Oser.

Fowlers stadia	Wilbers stadia	Oser's stadia
0. Undifferentiated Faith	1. Physical, 2. Sensoriperceptual 3. Emotional-sexual	x
1. Intuitive-Projective Faith	4. Magical	x
2. Mythic-Literal Faith	5. Mythic	2. Du ot des
3. Synthetic-Conventional Faith		x
4. Individuative-Reflective Faith	6. Rational	3. Ego autonomy and one-sided self-responsibility
5. Conjunctive Faith	7. Psychic	4. Mediated autonomy and salvation plan
6. Universalising Faith	8. Subtle 9. Causal 10. Ultimate	5. Orientation to religious intersubjectivity and autonomy, universal and unconditional religiosity

Wulff 'restorative interpretation' (conjunctive faith) noemt. In Wulffs schema rest nog een vierde visie: 'reductive interpretation' (orthodox psychoanalysis). (Wulff, 1997, p. 635)

3.4 Harde en zachte ontwikkelingsmodellen

Reich (1993) heeft een aantal ontwikkelingstheorieën met elkaar vergeleken, waarmee hij laat zien dat het ene model geschikter is dan het andere, afhankelijk van de onderzoeksdoelen die worden gehanteerd. De zeven theorieën die hij bespreekt zijn die van Elkind, Goldman, Oser/Gmünder, Baldwin en Fowler. Al deze theorieën kunnen geschaard worden onder het genetisch-structuralisme. Het criterium dat Reich gebruikt bij de vergelijking is 'hardness'. Hij lijkt met dit begrip te doelen op een strikte omschrijvingen van de stadia, die samenhangen met cognitieve ontwikkeling. 'Harde' stadiamodelen hebben als voordeel dat ze grote voorspelkracht hebben. Het nadeel is dat ze niet heel breed toepasbaar zijn. Dit soort theorieën, zoals die van Elkind en Goldman, hebben een kleiner onderwerp en zijn daardoor uitermate geschikt voor toepassingen in de educatie. Door de harde kaders is de ontwikkeling van participanten vrij zeker te voorspellen; er is maar één ontwikkelweg (Reich, 1993, p. 150).

'Zachte' stadia, zoals in de theorieën van Baldwin en Fowler (Oser's model zit tussen hard en zacht in) hebben een bredere scope. Doordat biografische elementen een rol spelen, is de ontwikkeling bij dit soort theorieën lastiger te voorspellen. De grotere omvattendheid maakt ook dat deze theorieën breder inzetbaar zijn; naast educatie ook in de geestelijke verzorging, psychotherapie, zelfontwikkeling et cetera (Reich, 1993, p. 162). De cognitieve grondslagen maken Fowlers model gedeeltelijk 'hard', maar doordat Fowler vier extra dimensies (zie ook paragraaf 2.1) aan zijn theorie heeft toegevoegd om haar te verzachten, rekent Reich Fowlers theorie alsnog tot de 'zachte' modellen (Reich, 1993, p. 162). Wilbers model wordt door Reich niet besproken, maar zou mijns inziens ook tot de 'zachte' modellen moeten worden gerekend. Wilber baseert zijn stadia op cognitief-structuralistische denkers als Piaget en Kohlberg, maar ook op principes uit het boeddhisme en nog vele andere theorieën. Wilbers concept van peak experiences lijkt te duiden op meerdere ontwikkelwegen, in plaats van één voorspelbare weg.

Hoofdstuk 4: Ontvangst

Fowlers theorie heeft zowel in academische kringen als in een verscheidenheid aan praktijken aandacht gekregen (Wulff, 1997, p. 404). De Britse psycholoog Adrian Coyle noemt Fowlers theorie “The most influential framework relevant to religious development that has emerged” (2011, p. 3). Zo wordt de theorie toegepast in geestelijke verzorging, praktische theologie, persoonlijke ontwikkeling en educatie (Coyle, 2011, p. 2). Maar Fowlers model heeft ook de nodige kritiek gehad. In dit hoofdstuk zal allereerst de navolging van Fowler worden beschreven. Daarna volgen de belangrijkste kritiekpunten op het model.

4.1 Navolging

Onderzoekers die Fowlers model toepasten, bleken grotendeels de stadia van *faith* te kunnen herkennen bij hun respondenten. Meestal maken zij bij de verwerving van hun gegevens, in navolging van Fowler, gebruik van diepte-interviews met een focus op bestaanservaringen. Dit zijn de zogeheten Faith Development Interviews oftewel FDI's. Parker concludeert dat het FDI het best gevalideerde instrument is dat er voor het meten van de *faith* stadia ontwikkeld is, met als nadeel dat het een tijdrovende methode is (2006, p. 341).

Fowler heeft samen met Romney Moseley en David Jarvis een handleiding (1986) opgesteld voor onderzoekers die onderzoek willen doen op het gebied van *faith development*. Deze handleiding kreeg in 1993 een tweede editie samen met Karen DeNicola en in 2004 een derde editie samen met Heinz Streib en Barbara Keller. In deze laatste editie komt naar voren hoe de computer gebruikt kan worden bij de data-analyse en hoe de zeven aspecten beter kunnen worden meegenomen in de methode (2004, p. 3). Een andere methode om de *faith* stadia vast te stellen is de Faith Styles Scale (FSS), ontwikkeld door Barnes, Doyle en Johnson (1989). Hierbij krijgt een (volwassen) respondent telkens twee stellingen voorgelegd waarbij hij of zij die stelling moet kiezen die het beste bij hem of haar past (Barnes, Doyle & Johnson, 1989, p. 414). Zo is een statement dat wijst op het tweede stadium: “Those who do what God wants are given special rewards” (Parker, 2006, p. 342). Een statement dat wijst op het vijfde stadium is: “love of neighbor requires being open to new ideas and values” (Parker, 2006, p. 342). Een derde methode is de Faith Development Scale (FDS), ontworpen door Leak (1999). Deze methode bestaat eveneens uit een aantal (acht) statement-paren, waar de respondent een keuze

uit moet maken. Eén van die paren is bijvoorbeeld de keuze uit “It does not bother me to become exposed to other religions” of “I don’t find value in becoming exposed to other religions” (Parker, 2006, p. 343).

Wat betreft de toepassing in de praktijk schrijft Fowler voornamelijk over geestelijke verzorging en educatie. Op het gebied van educatie wordt Fowlers theorie nu en dan toegepast (Gauthier, 2017; De Schepper, 2015). Ook in onderzoek over geestelijke verzorging zijn recentelijk enkele vermeldingen gedaan van Fowlers model, zoals in het proefschrift van Mark Newitt (2013). Newitt heeft onderzoek gedaan naar de vraag hoe geestelijk verzorgers betere ondersteuning kunnen bieden aan ouders die een kind hebben verloren. Hoewel hij zich er niet aan waagt om de 16 ouders die hij heeft geïnterviewd in het stadiummodel te plaatsen, legt hij veel relaties tussen geestelijke verzorging en Fowlers model. De geïnterviewde ouders gaven aan dat zij zich het best begrepen voelden door geestelijke verzorgers die aandachtig aanwezig konden zijn en de paradoxaliteit van de werkelijkheid omarmden (Newitt, 2013, p. 18).

Omdat deze kenmerken passen bij Fowlers vijfde stadium, stelt Newitt dat geestelijk verzorgers, willen zij goed werk verrichten, zich in het vijfde stadium moeten bevinden (p. 125). Daarnaast bleek uit zijn onderzoek dat de ouders hun eigen wereldbeeld gingen bevragen. Dit kwam natuurlijk door wat zij hadden meegemaakt, maar Newitt detecteerde hierin ook de rol van de sensitieve geestelijk verzorger in combinatie met de ervaring van rituelen, die voor veel niet-religieuze ouders nieuw was (p. 125).

Iemand die in de Nederlandse context onderzoek heeft gedaan naar Fowlers theorie is de godsdienstpsycholoog Lia Vergouwen. Haar proefschrift getiteld ‘Een hemelsbrede gelijkenis’ behandelt de overeenkomsten en verschillen in zingeving-structuren van ouders en hun kinderen (2001). Er zijn voor dit onderzoek in totaal 45 gezinnen geïnterviewd, waarna er bij de analyse van de gesprekken werd gekeken in welke van Fowlers stadia de gezinsleden pasten. Hierbij werden de stadia als stijlen beschouwd en werd het zesde stadium achterwege gelaten. Uit de resultaten bleek dat in 39 van de 45 gezinnen (87%) de ouders en hun kinderen in dezelfde *faith*-stijl konden worden geplaatst (2001, p. 182). Waar de ouders het soms betreurden dat hun kind anders in het leven stond dan zij, bleken dit na verdere analyse inhoudelijke verschillen te zijn- geen structurele verschillen. De gezinnen hadden namelijk - gezamenlijk- een mythisch-letterlijke, een synthetiserend-conventionele of een autonoom-reflexieve stijl (p. 183).

4.2 Punten van kritiek

Zoals hierboven al is benoemd, werd Fowlers model niet door iedereen enthousiast ontvangen. In dit onderdeel wordt een overzicht gegeven van enkele bekritiseerde elementen in Fowlers theorie. Coyle (2011) beschrijft in zijn artikel vijf thema's waar Fowler volgens hem de meeste kritiek op heeft gekregen. Deze kritiekpunten worden als leidraad gebruikt en waar nodig aangevuld, met als doel om een kernachtige, doch niet volledige, weergave te geven van de belangrijkste kritiek op Fowlers model.

Het eerste waar Fowler veel kritiek op heeft gekregen is zijn gebruik van het begrip *faith*. (Coyle, 2011, p. 7). Deze kritiek komt uit verschillende hoeken. Sommigen pleiten, vanwege de christelijke connotaties, voor een meer seculiere term om dit algemeen menselijk principe mee aan te duiden. Critici vanuit de christelijke hoek uiten juist hun zorgen over onjuist gebruik van het begrip *faith*, dat zij verbinden aan Gods genade die aanwezig is in de harten van mensen. *Faith* is om die reden volgens hen iets dat niet begrepen kan worden door wetenschappelijk onderzoek (Rizzuto, 2001, p. 2). Vanuit de psychologische invalshoek komt de suggestie om in plaats van *faith* de term *ego* te gebruiken als hetgeen dat zich ontwikkelt, aangezien er veel overeenkomsten tussen de twee zijn (Fowler, 1981, pp. 91- 92). Het is dus de vraag of de lading van het begrip *faith* niet beter kan worden opgenomen in een algemener model met betrekking tot betekenisgeving en ontwikkeling (Coyle, 2011, p. 8). Toch blijft Fowler aan de term *faith* vasthouden, omdat er volgens hem geen ander concept bestaat dat een goede weergave geeft van de volgende onderling verbonden dimensies: “human knowing, valuing, committing and acting” (Fowler, 1981, p. 92).

Het tweede element waar Fowler vaak op wordt afgerekend is de genetisch-structuralistische opbouw van zijn model. Zoals in 2.3 al naar voren kwam, neemt Fowler de genetisch-structuralistische uitgangspunten over; zijn stadia hebben een vaste volgorde, zijn invariant en hiërarchisch- alleen over het universalistische uitgangspunt spreekt hij zich minder sterk uit. Critici van de genetisch-structuralistische traditie menen dat de structuren geen adequate verklaring geven voor de variatie die in observaties naar voren komt. Daarnaast draagt zo'n model, door de hiërarchie van de stadia, het gevaar in zich om op een al te strikte en een oordelende manier te worden ingezet (Coyle, 2011, pp. 9-10). Hoewel niet veel mensen Fowlers zesde stadium zullen bereiken, is dit zesde stadium wel degelijk het normatieve eindpunt van Fowlers theorie. Fowler schrijft hierover het volgende:

The hypothesized stages with which we began, however, and the versions of them that have withstood empirical scrutiny exhibit an indisputably normative tendency. From the beginning of our work there has been a complex image of mature faith in relation to which we have sought for developmentally related prior or preparatory stages. It is this normative endpoint, the culminating image of mature faith in this theory, with which I want to work now. (Fowler, 1981, p. 199)

Niet alleen ziet Fowler het laatste stadium als een normatief eindpunt, hij lijkt dit stadium ook inhoudelijk te maken door het expliciet te verbinden met het joods-christelijke concept 'Koninkrijk Gods' (Fowler, 1981, pp. 204-207).

Het derde kritiekpunt dat Coyle onderscheidt is gerelateerd aan de kritiek op de genetisch-structuralistische uitgangspunten bij Fowler, namelijk: het gebrek aan aandacht voor de voorwaarden en processen van verandering (Coyle, 2011, p. 14). Fowler heeft ernaar gestreefd zijn cognitief-georiënteerde theorie te verrijken, door middel van vier toegevoegde aspecten (zie 2.3) en het concept van de geloofstriade (zie 2.4), maar het ontwikkelproces staat in zijn theorie niet centraal. En hoewel Fowler aangeeft dat ontwikkeling grimmig kan verlopen, met processen van stagnatie en regressie (zie 2.5), blijft het onduidelijk hoe dit precies in zijn werk gaat. Onderzoek naar dit soort zingevingstagnatie zou waardevolle inzichten kunnen opleveren voor de geestelijke verzorging. Vergouwen merkt het volgende op: "Alle inbreuken op het normale ontwikkelingsverloop worden door hem gesitueerd in de overgangperiode tussen de stadia" (Vergouwen, 2001, p. 114). Over de aard van deze overgangperiodes is echter weinig bekend; kennis die relevant zou kunnen zijn aangezien een groot gedeelte van Vergouwens respondenten zich in een tussenstadium bleek te bevinden (Vergouwen, 2001, p. 166).

Streib (2001) heeft Fowlers model aangepast naar een typologie van religieuze stijlen. Streib onderscheidt vijf verschillende stijlen: *Subjective*, *Instrumental-Reciprocal*, *Mutual*, *Individuative-Systemic* en *Dialogical*. In zijn model staan menselijke relaties in plaats van cognitie centraal; het zijn menselijke relaties die de motor zijn achter ontwikkeling. Rizutto, een psychoanalytica, stelt dat het kijken naar menselijke relaties belangrijk, maar niet voldoende, is om de mens te begrijpen (2001, p. 206). Om iemand daadwerkelijk te begrijpen, zul je ook iets moeten weten over wat deze persoon niet met anderen deelt en wat hij/zij zelf misschien niet eens bewust is. Zo schrijft Rizutto over een patiënt uit haar praktijk, die (in de woorden van de patiënt) een privé-religie had ontwikkeld, waarbij een hogere macht het haar verbood om plezier te hebben. Wat betreft deze privé-religie kon Rizutto haar patiënt in Fowlers tweede

stadium plaatsen, maar in haar verdere leven was zij bijzonder ver ontwikkeld (2001, pp. 204-205). In Fowlers narratieve methode zou dit stadium wellicht niet naar voren zijn gekomen, doordat deze cliënt zich in eerste instantie niet eens bewust was van haar privé-religie. Rizutto geeft aan dat zij positief tegenover Fowlers model staat, maar dat er in de ontwikkelprocessen meer aandacht zou moeten zijn voor interne voorstellingen (2001, p. 204).

Het vierde vraagstuk dat Coyle onderscheidt is of Fowlers theorie evenzeer van toepassing is voor vrouwen als voor mannen en of de theorie ook in andere culturen geldt (Coyle, 2011, p. 16). Zo merkt Slee op dat vrouwen over het algemeen lager scoren bij de FDI's dan mannen (2004). Ook bereikten ze hogere stadia over het algemeen op hogere leeftijd dan mannen. Slee (2004) concludeert dat vrouwen wellicht een eigen vorm van *faith* hebben, waarbij relaties een belangrijke plaats innemen, die met name in Fowlers vierde en autonome stadium geen ruimte krijgen. Daarnaast is Fowlers model ontstaan in een westerse en christelijke context, waardoor de vraag zich voordoet of het model ook kan worden toegepast in een niet-westerse context. Zo bestond de groep van 359 personen in het oorspronkelijke onderzoek uit 45% protestanten, 36,5% katholieken, 11,2% joden en een overige groep van 7,2%. In de totale groep, waarin overigens ongeveer evenveel mannen als vrouwen zaten, had 97,8% een witte huidskleur (Wulff, 1997, p. 401).

Uit Fowlers reacties op dit kritiekpunt wordt duidelijk dat hij zich bewust is van de eenzijdigheid van zijn theorie. Zo geeft hij aan dat zijn model gestoeld is op een mannelijke en calvinistische visie waarin het verbale en cognitieve een bijzonder grote rol speelt, ten koste van verbeelding en symbolen (Vergouwen, 2001, p. 108). Fowler vermeldt dat in 'primitieve' culturen sommige 'volwassen' stadia niet voor kunnen komen. Volgens hem betekent dit dat er in deze culturen onderzoek moet worden gedaan naar wat in deze context 'volwassen' stadia van *faith* zijn, die zijn theorie blijkbaar nog niet omvat (Vergouwen, 2001, p. 109).

Als vijfde en laatste kritiekpunt noemt Coyle dat Fowlers modernistische theorie niet aansluit bij de postmodernistische beweging, waarin de nadruk wordt gelegd op lokale narratieven en pluraliteit (Coyle, 2011, p. 18). Zoals wij eerder zagen laat Fowlers theorie ruimte voor pluralisme. Ten eerste doordat volwassenen zich niet allemaal in hetzelfde stadium bevinden. Ten tweede doordat, wanneer mensen zich wél in hetzelfde stadium bevinden, de inhoud van hun *faith* verschillend zal zijn. Desalniettemin beperken de stadia de variëteit aan narratieven, door de formele criteria die met de stadia samenhangen.

Een kritiekpunt dat door Coyle niet specifiek wordt genoemd, maar wel in andere bronnen terugkomt, is kritiek op de empirische gegrondheid van de theorie; deels door gebrek aan

longitudinaal onderzoek. Er is heel weinig onderzoek gedaan naar Fowlers theorie in andere context dan de westerse, waardoor het lastig te zeggen is of het model ook in andere culturen standhoudt. Dit vraagstuk komt ook naar voren in een kleinschalig onderzoek (Williams, 2007) naar *faith* bij Afro-Amerikaanse kinderen. De conclusie van dit onderzoek was dat kinderen met deze culturele achtergrond een eigen vorm van *faith* vertoonden; de kinderen scoorden hoger dan de kinderen in Fowlers onderzoek en hechtten veel waarde aan hun eigen leefgemeenschap (2007). Er is kortom weinig tot geen bewijs is voor de aanwezigheid van de stadia in niet-westerse culturen. Ditzelfde geldt voor Fowlers zesde stadium. Omdat er voor het bestaan van dit eindstadium weinig bewijs is gevonden, kiezen veel onderzoekers ervoor om het zesde stadium buiten beschouwing te laten (Vergouwen, 2001, p. 118).

Een ander punt van aandacht is de vaste volgorde van de stadia en Fowlers claim dat er nooit een stadium kan worden overgeslagen. Omdat Fowlers theorie als zijnde een *stadium*model niet volgens iedereen bewezen is, kiezen sommigen ervoor om Fowlers stadia als stijlen/typen te beschouwen (o.a. Barnes & Doyle, 1989, p. 414; Vergouwen, 2001, p. 123). Wanneer Vergouwen de resultaten van haar onderzoek bespreekt, valt op dat er bij veel geïnterviewden ‘combinatiestijlen’ werden aangetroffen. De twee variaties hierin waren een combinatie van het tweede en het derde stadium of een combinatie van het derde en het vierde stadium (Vergouwen, 2001, p. 166). Het ontbreken van een combinatie van het tweede en vierde stadium, lijkt een aanwijzing te zijn voor een ontwikkelingspatroon, in ieder geval van stadium twee tot en met stadium vier. Daarnaast namen respondenten met een autonoom-reflexieve stijl, al terugkijkend, een vergelijkbaar ontwikkelingspatroon bij zichzelf waar als in Fowlers model (Vergouwen, 2001, pp. 324-325).

4.3 Overdenking van de kritiek

In de bovenstaande kritiekpunten worden een aantal suggesties gedaan die Fowlers model zouden kunnen verbeteren. De kracht van het model zit hem erin dat mensen kunnen worden benaderd op een manier die bij hun past in verschillende vormen van begeleiding. De theorie heeft oog voor de verschillen tussen mensen van dezelfde religie, en overeenkomsten tussen mensen van verschillende religies of levensbeschouwingen. De formele stadia bakenen af, maar laten mijns inziens ook nog veel ruimte voor inhoudelijke verschillen.

Wat betreft de processen van ontwikkeling tussen de stadia is er nog veel onduidelijk. Verder onderzoek zou licht op deze processen moeten werpen, zeker wanneer je bedenkt dat een

overgang naar een nieuw stadium jaren kan duren en vele van Fowlers respondenten in zo'n tussenstadium werden geplaatst (zie Tabel 2 op p. 24). Ook naar de geldigheid van Fowlers theorie in niet-westerse contexten is vervolgonderzoek nodig, voordat hier uitspraken over kunnen worden gedaan. Daarnaast blijkt er onvoldoende bewijs te zijn voor het bestaan van het zesde stadium en de opeenvolgendheid van alle stadia. Deze kwesties kunnen overigens worden vermeden door het model als een typologie in plaats van een stadiummodel te beschouwen en het zesde stadium hierbij buiten beschouwing te laten.

Dit zesde stadium brengt ons naar misschien wel het ernstigste punt van kritiek: normativiteit. Zo schrijft Fowler dat de hogere stadia adequater zijn dan de lagere (1981, p. 110). Fowler legt uit op welke punten de stadia *niet* als normatief moet worden beschouwd:

The faith stages [...] are not to be understood as an achievement scale by which to evaluate the worth of persons. Nor do they represent educational or therapeutic goals toward which to hurry people. [...] Education and nurture should aim at the full realization of the potential strength of faith at each stage and at keeping the reworking of faith that comes with stage changes current with the parallel transitional work in psychosocial eras. (1981, p. 114)

Fowler lijkt hier te impliceren dat docenten en opvoeders hun leerlingen en kinderen niet moeten forceren naar een hoger stadium. Of dit nog steeds geldt wanneer een hoger stadium passender is voor de crisis die ophanden is, lijkt hij in het midden te laten.

Hoofdstuk 5: Humanistische geestelijke verzorging

In hoofdstukken 2, 3 en 4 is uitgebreid ingegaan op het stadiummodel van Fowler. In hoofdstuk 2 zijn de achtergronden en de belangrijkste elementen van zijn theorie besproken. In hoofdstuk 3 is Fowlers model vergeleken met de ontwikkelingsmodellen van Wilber en Oser, waarbij er een aantal gelijkenissen konden worden geconstateerd. Hoofdstuk 4 ging in op de ontvangst van Fowlers theorie, waarbij een overzicht werd gegeven van de belangrijkste kritiekpunten. Het huidige hoofdstuk bespreekt het andere fundament van dit onderzoek: humanistische geestelijke verzorging.

In het hoofdstuk 1 is de potentiële waarde geschetst die Fowlers theorie zou kunnen hebben voor de humanistisch geestelijk verzorging. Voordat Fowlers theorie en de geestelijke verzorging met elkaar in verband kunnen worden gebracht, moet eerst duidelijk worden wat (humanistische) geestelijke verzorging nu precies is. Daartoe worden in het huidige hoofdstuk een aantal kernaspecten van de geestelijke verzorging besproken, zoals deze staan beschreven in de beroepsstandaard van de VGVZ (2015). Deze aspecten worden aangevuld met een bespreking van twee belangrijke thema's uit de humanistisch geestelijke verzorging: contrastervaringen en 'representing the good'. In het volgende hoofdstuk wordt onderzocht of Fowlers model kan worden geactualiseerd, waarna in hoofdstuk 7 Fowlers model wordt getoetst aan de in het huidige hoofdstuk besproken uitgangspunten van humanistische geestelijke verzorging.

5.1 Uitgangspunten van de geestelijke verzorging

De beroepsstandaard van de VGVZ (2015) is een kwaliteitsstandaard waarin is vastgelegd wat er verwacht mag worden van een geestelijk verzorger. Geestelijke verzorging is volgens de definitie van de VGVZ "professionele begeleiding, hulpverlening en advisering bij zingeving en levensbeschouwing" (p. 7). Het doel van de geestelijk verzorger is "het bevorderen van spirituele groei, veerkracht, weerbaarheid, eigen regie en het verminderen van kwetsbaarheid" (p. 10). Een geestelijk verzorger biedt op drie niveaus begeleiding: bij cliënten (microniveau), bij professionals en vrijwilligers (mesoniveau) en bij het ontwikkelen van beleid (macroniveau) (pp. 11-12). De vraagstelling van dit onderzoek gaat over het microniveau: begeleiding van cliënten.

Geestelijk verzorgers begeleiden cliënten in hun zoektocht naar zingeving en betekenisgeving, door middel van gesprekken en rituelen (p. 12). Hierbij is het belangrijk dat het referentiekader van de cliënt (denk aan bronnen, kracht en perspectief) steeds centraal staat (p. 11). Dit sluit aan bij het uitgangspunt dat de geestelijk verzorger de uniciteit en waardigheid van ieder mens moet respecteren. Ook mag een geestelijk verzorger geen misbruik van zijn of haar machtspositie zoals die bestaat in relatie tot de cliënt (p. 20).

De beroepsstandaard beschrijft een aantal competenties waar de geestelijk verzorger aan dient te voldoen. Voor onze vraagstelling zijn de vier inhoudsgerichte competenties het meest relevant. De eerste hiervan is in hoofdstuk 1 al aan de orde gekomen: de ‘hermeneutische of levensbeschouwelijke competentie’. Hierbij gaat het om het begrijpen van de levensbeschouwelijke vragen en overtuigingen van de cliënt in zijn of haar eigen context (p. 13). De tweede inhoudsgerichte competentie is de ‘therapeutische competentie’: het kunnen verhelderen en analyseren van wat er bij de cliënt speelt en de cliënt kunnen begeleiden bij “coping, het zoeken naar (levens)oriëntatie en het vormgeven van levenskunst” (p. 14). De derde inhoudsgerichte competentie is de ‘spirituele competentie’: “ondersteuning kunnen bieden bij het aanboren en vernieuwen van spirituele en levensbeschouwelijke bronnen” (p. 14). De vierde inhoudsgerichte competentie is de ‘ethische competentie’; deze competentie is gericht het faciliteren van ethische communicatie in de organisatie (p. 14).

5.2 Contrastervaringen

Geestelijk verzorgers kunnen cliënten dus helpen om in verbinding te komen met wat voor hun zin of betekenis geeft. Dat is bijvoorbeeld nodig wanneer er zich in het leven van de cliënt dingen afspelen die het zingevingssysteem doen haperen. Theologe (en voormalig geestelijk verzorger) Christa Anbeek spreekt in dit kader over contrastervaringen of grenservaringen: “Op momenten dat het vanzelfsprekende niet meer vanzelfsprekend is in het leven, en je de kwetsbaarheid van het bestaan ervaart, spreken we van grenservaringen. Door zo’n grenservaring gaan mensen op zoek naar wat er achter die grenzen is. Een deel van de mensen doet hiertoe een beroep op religie.” (Anbeek, 2013, p. 16).

Van dit soort contrastervaringen zijn er twee soorten: positieve en negatieve contrastervaringen. Positieve contrastervaringen zijn ervaringen van heelheid, terwijl negatieve contrastervaringen te maken hebben met gebrokenheid en verlies (Anbeek, 2015). Anbeek vertelt in het kader van die tweede categorie over een vrouw die een miskraam kreeg, waardoor

haar maakbaarheidsdenken op losse schroeven kwam te staan (Wielink, 2014, p. 9). Een positieve contrastervaring gaat samen met positieve gevoelens zoals verwondering en dankbaarheid. Zo'n ervaring kan je bijvoorbeeld overkomen wanneer je onder de indruk bent van de natuur of als je heel verbonden voelt met iemand (Anbeek, 2015). Het gaat volgens Anbeek om zowel positieve als negatieve contrastervaringen als het "ervaringen [zijn] die je terugwerpen op de vragen: wie ben ik en wie ben ik in de ogen van de ander?" (Wielink, 2014, p. 9). Hoewel beide soorten ervaringen heel verschillende emoties oproepen, laten ze allebei de kwetsbare kanten van het leven zien: hetgeen van waarde dat er niet meer is of juist wat er nog wel is en dus op het spel staat (Anbeek, 2015). Een contrastervaring past vaak niet goed binnen de bestaande betekenisaders en kan daarom levensbeschouwelijke desoriëntatie veroorzaken. De geestelijk verzorger kan ruimte geven aan de kwetsbaarheid die bij de desoriëntatie hoort en begeleiding bieden bij het proces van heroriëntatie.

5.3 'Representing the Good'

Ruimtelijke metaforen - richting geven aan het leven, levensbeschouwelijke (her)oriëntatielekken goed aan te sluiten bij de begeleidende werkzaamheden van de geestelijk verzorging. Carmen Schuhmann en Annelieke Damen hebben in hun definitie van geestelijke verzorging dan ook een ruimtelijke metafoer opgenomen: "Begeleiding bij (her)oriëntatie in de morele ruimte" (2018a, p. 78). Met de term 'morele ruimte' gebruiken zij een begrip van Charles Taylor (1989). De morele ruimte, daar waar de existentiële vragen worden gesteld, biedt oriëntatieaders in de vorm van 'visies van het goede': "cultureel gewortelde beelden van een goed - rechtvaardig, waardig, vervuld of zinvol - leven" (Schuhmann & Damen, 2018a, p. 79). Volgens Taylor kunnen mensen niet aan de existentiële vragen ontkomen; als vanzelf zullen zij naar oriëntatie zoeken in de morele ruimte (Schuhmann & Damen, 2018b, p. 408).

Geestelijk verzorgers krijgen te maken met cliënten bij wie de oude visies van het goede niet langer geloofwaardig zijn. In die situaties wordt duidelijk dat geestelijk verzorgers 'het goede' vertegenwoordigen in het contact met de cliënt: "Representing the Good is rather to be understood as representing the faith that some good remains believable in ultimate situations, that it makes sense to keep searching for such a good even though it remains to some extent mysterious. This is in line with the widespread view of pastoral caregivers as 'agents of hope'" (Schuhmann & Damen, 2018b, p. 412). Een geestelijk verzorger geeft uiting aan 'het goede' door open te staan voor het anders-zijn van de cliënt en door tegelijkertijd te proberen zich met

deze mysterieuze ander te verbinden (Schuhmann & Damen, 2018b, p. 412). In de begeleiding wordt uiting gegeven aan 'het goede' door een persoonsgerichte benadering. Dat houdt in dat de visies van het goede van de cliënt centraal staan, in plaats van de visies van de geestelijk verzorger (Schuhmann & Damen, 2018b, pp. 412-413). Er is dus niet zoiets als een voorgegeven idee van het goede, waar de geestelijk verzorger naartoe werkt. De geestelijk verzorger wijkt ook niet uit voor tragiek bij de cliënt, maar probeert zich hiermee te verbinden (Schuhmann & Damen, 2018b, p. 413). De benadering van anderen als unieke en waardevolle individuen zou overigens niet alleen voor de geestelijk verzorger moeten gelden, maar ook voor de cliënt, aldus Schuhmann en Damen (Schuhmann & Damen, 2018b, p. 413). Als de cliënt bijvoorbeeld een ander tot een object reduceert in een egocentrisch narratief, is het aan de geestelijk verzorger om tegenwicht te bieden (Schuhmann & Damen, 2018a, p. 84). Dus niet iedere visie van het goede moet door de geestelijk verzorger worden geaccepteerd, zoals wanneer een visie ongelijkheid, onderdrukking of geweld uitdraagt (Schuhmann & Damen, 2018b, p. 413).

Hoofdstuk 6: Levensbeschouwelijke ontwikkeling in *Een seculiere tijd*

Fowler publiceerde voor het eerst over zijn model in 1981, nu precies 40 jaar geleden. Het secularisatieproces in de westerse wereld was toentertijd nog niet zo vergevorderd als het nu is. Ruim de helft van de Nederlanders rekent zichzelf niet tot een religieuze gezindte (Schmeets, 2018). De Nederlanders die zichzelf wel tot een gezindte rekenen, vertegenwoordigen verschillende religieuze tradities. En ook binnen dezelfde traditie geven mensen op diverse manieren hun levensbeschouwing vorm. Veel Nederlanders zijn bovendien ‘meervoudig religieus betrokken’ (MRB), zo bleek uit het onderzoek van Berghuijs (2018). Bijna de helft van de respondenten uit een landelijk representatieve steekproef bleek elementen uit verschillende religieuze tradities te combineren in zijn of haar persoonlijke zoektocht (Berghuijs, 2018, p. 199).

In dit hoofdstuk wordt onderzocht of Fowlers model aansluit bij de huidige levensbeschouwelijk pluralistische samenleving. Voor dit doeleinde zal gebruik worden gemaakt van het werk van de Canadese filosoof en historicus en politicoloog Charles Taylor, bekend van zijn boeken ‘Sources of the self’ (1989) en ‘A Secular Age’ (2007). Met behulp van Taylors raamwerk betreffende moderne geloofsomstandigheden, zal antwoord worden gegeven op de tweede deelvraag: ‘Hoe ziet Taylors model van (post)seculariteit eruit en in hoeverre past de theorie van Fowler binnen dit model?’ Allereerst zal een kernachtig overzicht worden gegeven van Taylors theorie in ‘A Secular Age’ (2007), met een focus op zijn beschrijving van de huidige vormen van zingeven/levensbeschouwen. Hierna wordt Fowlers model in de geschetste kaders geplaatst, alvorens er conclusies worden getrokken over de compatibiliteit van de twee theorieën.

6.1 Het immanente kader

Het vraagstuk dat in ‘A secular age’ (2007) leidend is, betreft: hoe kan het dat rond 1500 iedereen in de westerse wereld in God geloofde, terwijl in de huidige tijd geloof in God een omstreden optie is geworden? Taylor besteedt een groot gedeelte van zijn boek aan de beantwoording van deze vraag, waarin hij op genuanceerde wijze de historische ontwikkelingen schetst die hiertoe hebben geleid.

Deze ontwikkeling begint al in de axiale tijd (term van Karl Jaspers), de periode tussen 800-200 V. Chr. In deze periode, waarin het jodendom, boeddhisme, confucianisme en platonisme ontstaan, wordt polytheïsme vervangen door één goddelijk principe. Er is in dit nieuwe denken een hogere goddelijke realiteit, buiten deze wereld, waar je je als individu tot kan richten (Vanheeswijck, 2008, p. 379). Een tweede belangrijke historische periode die een belangrijke plaats inneemt in de ontwikkeling richting secularisatie is de Reformatie. Binnen het christendom komt dan de eerder ingezette ontwikkeling richting een meer persoonlijk geloof in een stroomversnelling. In dit proces wordt afstand gedaan van magie (onttovering), waardoor het goddelijke verder van deze wereld verwijderd wordt en de mens zich vrij voelt om zijn eigen wereld en zichzelf vorm te geven (Taylor, 2007, p. 80). De seculiere mens is geboren.

In de huidige *seculiere tijd* is het geloof in God een, vaak omstreden, optie geworden. De ‘excarnatie’ van God heeft voor velen geleid tot een atheïstische levensbeschouwing. Het *transcendente* wordt buiten deze *immanente* wereld geplaatst en de moderne mens stelt zichzelf - in plaats van het Andere - centraal. Voorheen was de mens *poreus*: hij werd geleid door het transcendente en ervoer geen scheiding tussen hem en het magische, het goddelijke, het natuurlijke. Tegenwoordig is de mens *omsloten*; een autonoom en creërend subject dat zich afsluit voor het andere, het object. Althans, de moderne mens heeft de *optie* om zich te omsluiten en binnen de immanente kaders te blijven. Binnen het immanente kader is op veel vlakken -bijvoorbeeld binnen de wetenschap- niet iets bovennatuurlijks nodig om verklaringen te bieden. Sommige mensen zullen dan ook niets van het bovennatuurlijke in hun leven toelaten, bij hun vindt alle zingeving plaats binnen het immanente. Maar velen zijn toch geneigd om iets van het transcendente toe te laten in hun leven:

De algehele [westerse] cultuur ondervindt tegengestelde krachten: enerzijds de aantrekkingskracht van de verhalen over gesloten immanentie en anderzijds het besef van de ontoereikendheid ervan, bekrachtigd door het contact met bestaande milieus waarbinnen religie wordt beoefend, of gewoon door enkel het aanstippen van het transcendente. De tegengestelde krachten worden door sommige mensen en binnen sommige milieus scherper ervaren dan door andere, maar we zien ze binnen de hele cultuur weerspiegeld in een aantal tussenposities die aan beide kanten iets hebben ontleend. (Taylor, 2010, p. 778)

De moderne mens bevindt zich dus in een spanningsveld tussen het immanente en het transcendente. Beide posities hebben hun aantrekkingskracht: autonoom en omsloten zijn of poreus zijn en contact maken met iets buiten jezelf. Dit levert een gefragmenteerd beeld op, met allerlei verschillende posities in dit spanningsveld. Deze pluraliteit wordt nog versterkt doordat mensen gedurende hun leven van positie veranderen en doordat ouders vaak een andere positie innemen dan hun kinderen (Taylor, 2010, p. 778). Hoewel verschillende individuen verschillende plaatsen in dit spectrum in zullen nemen, zijn er ook dingen die zij met elkaar delen: *social imaginaries*. Dit moeilijk te vertalen begrip gaat over “de manier [...] waarop gewone mensen zich hun sociale omgeving ‘voorstellen’, en dit komt vaak niet in theoretische begrippen tot uiting, maar wordt overgedragen door beelden, verhalen, legenden etc.” (Taylor, 2010, p. 251). Taylor geeft hierbij het voorbeeld van een demonstratie, een ‘gebeuren’ waarvan de regels voor iedereen impliciet duidelijk zijn (Taylor, 2010, p. 253). Laurens ten Kate noemt dit *beeldruimtes*: “*Social Imaginaries* zijn gedeelde, tijdelijke, instabiele beeldruimtes, waarin mensen zin geven aan hun levens [...]” (2016, p. 36). En juist in deze *social imaginaries* komt het transcendente naar voren, zonder iets bovennatuurlijks te zijn. Waar de moderne mens normaal gesproken handelt (een subject), kan zij in een (zelf gecreëerde) *social imaginary* even loslaten en object (poreus) zijn (2016, pp. 36-37).

6.2 *Faith* in een seculiere tijd

Hoewel Fowler bekend was met ‘Sources of the self’ (Fowler, 2001, p. 164), zijn er geen aanwijzingen dat hij zijn theorie met Taylors werk in verband heeft gebracht. Aan het begin van *Stages of faith* schrijft hij over het moderne gesecculariseerde bewustzijn. Dit bewustzijn wordt volgens Fowler gekenmerkt door empirische kennisverwerving, pragmatisme en een dogmatische relativerende houding ten opzichte van *faith*. *Faith* wordt teruggebracht tot een verzameling aan overtuigingen, zelfs door religieuzen (Fowler, 1981, p. 13).

Fowler spreekt hier net als Taylor over onttovering (p. 13): een term van Max Weber om de rationalisering van de westerse samenleving mee aan te duiden. Dit proces van onttovering sluit aan bij Fowlers beschrijving van de ‘demythologiserende strategieën’ in het vierde stadium: *Individuative-Reflective Faith*. Fowler schrijft in dit kader over de wisseling van initiatief. In het derde stadium heeft het symbolische de macht over de deelnemer; in het vierde stadium is de deelnemer bevrager geworden en heeft deze het initiatief overgenomen (1981, p. 180). Dit vierde stadium, waarin een kritische houding wordt ingenomen en afstand wordt gedaan van het

oude systeem, lijkt de moderne seculiere mens te beschrijven (1981, p. 180). Dit zou kunnen verklaren waarom dit stadium de grootste vertegenwoordiging kende in Fowlers onderzoek (24,8% van de 359 deelnemers), zoals te zien is in Tabel 2 (p. 24).

Fowler maakt een vergelijking tussen *Individuative-Reflective Faith* en de Verlichting. Ook in de Verlichting werden oude tradities en overtuigingen aan een kritische en objectiverende blik onderworpen (Fowler, p. 37). Fowler stelt dat zijn gehele model niet had kunnen bestaan zonder de hervormingen van de Verlichting. De scheiding die Fowler gebruikt tussen vorm of structuur en inhoud van de stadia kwamen namelijk in deze periode tot stand (Fowler, p. 38). Hoewel Fowler de erfenis van de Verlichting - kritisch denken, zelfbewustzijn - bejubelt, benoemt hij ook de beperkingen van deze beweging. In de Verlichting, net als in Fowlers model, zijn het rationele en het structurele slechts de helft van het verhaal. De andere helft wordt opgemaakt uit de inhoud: emoties, verhalen, relaties en verbeelding (pp. 37-39).

In Fowlers vijfde stadium, *Conjunctive Faith*, wordt het Verlichtingsdenken overstegen. In dit stadium wordt het symbolische opnieuw gewaardeerd. Fowler gebruikt hierbij de theorie van Paul Ricoeur over eerste en tweede naïviteit. De eerste naïviteit beschrijft een 'naïeve' overgave aan het symbolische, kenmerkend voor iemand in het derde stadium (*Synthetic-Conventional Faith*). Een moderne uitingsvorm van dit stadium ziet Fowler in het Amerikaanse fenomeen van de 'megachurch' (Fowler, 2004, p. 419). Na de eerste naïviteit kan een kritische levenshouding volgen, zoals in Fowlers vierde stadium. De tweede naïviteit is een bewuste en vrijwillige overgave aan het symbolische en vindt plaats in Fowlers vijfde stadium (Fowler, 1981, pp. 187-188). Deze behoefte aan overgave, aan initiatiefverlies, doet denken aan Taylors these dat het transcendente zijn aantrekkingskracht is blijven behouden. Iemand in het vijfde stadium herpakt bewust oude symbolen en omarmt de *social imaginaries* waarin hij de controle kan loslaten.

Ook in het derde stadium spelen *social imaginaries* een grote rol, al is iemand zich in dit stadium zich daar misschien niet bewust van. Denk aan een adolescent, die allerlei *social imaginaries* deelt met significante anderen, zoals ouders en leeftijdgenoten, zonder hierop te reflecteren. Zoals pubers vaak zeggen: Dat is toch gewoon zo? Of de 'Mr. D.' uit Fowlers onderzoek, die aangaf een heel gewoon iemand te zijn. Uit zijn uitspraken werd duidelijk dat hij zich impliciet onderdeel voelde van een geïmagineerde groep: die van de hardwerkende mannen (Fowler, 1981, p. 167).

In Fowlers tweede stadium, *Mythic-Literal Faith*, spelen verhalen een grote rol. Fowler beschrijft hoe een kind of volwassene in deze fase 'vastzit' in zijn/haar anekdotes en hier nog

niet van een afstandje naar kan kijken (Fowler, 1981, p. 149). Deze wereld van losse en letterlijke verhalen is warrig, doordat het vermogen tot abstraheren en reflecteren nog niet ontwikkeld is. Daarom nemen *social imaginaries* in stadium twee waarschijnlijk de vorm aan van letterlijke verhalen over het eigen leven, die een mythische vorm aannemen (Vergouwen, 2007, p. 23). Het derde stadium lijkt het minst autonome – maar het meest groepsondersteunende - stadium te zijn waar een volwassen mens zich in kan bevinden.

Fowlers beschrijft *faith* op veel verschillende manieren, wat het lastig maakt om grip op dit concept te krijgen. Het is niet een aparte dimensie in iemands leven, maar iets wat iemand richting geeft (Fowler, 1981, p. 14). Dat *faith* iedereen aangaat, universeel is, sluit aan bij Taylors beschrijving van het spanningsveld tussen transcendentie en immanentie. Door de vele mogelijke posities binnen dit spanningsveld valt de scheiding tussen religie en niet-religie niet meer zo scherp te maken. Ook Fowler spreekt over een spanningsveld in één van zijn definities van *faith*: “Faith is a person’s or a group’s way of moving into the force field of life” (1981, p. 4). *Faith* komt tot uiting in de dynamische beelden die zij creëert (1981, p. 30). Ook *faith* heeft een sociale component: mensen verbinden zich niet alleen met iets dat voor hen van ultieme waarde is, ook verbinden zij zich met anderen die zich op diezelfde focuspunten richten.

Fowler noemt dit ‘geloofstriaden’ (zie Figuur 1, p. 26). Een mens behoort tot vele van deze triaden, net zoals een mens in Taylors theorie tot meerdere *social imaginaries* kan behoren. *Social Imaginaries* laten zien waar een mens - als onderdeel van een hoeveelheid groepen - waarde aan hecht. Voorbeelden van geloofstriaden die Fowler noemt zijn de universiteit, waar een cultuur van waarheidsvinding heerst of de natie-staat, waarvan de burgers waarden als rechtvaardigheid met elkaar delen (Fowler, 1981, p. 18). Dit soort gemeenschappen van gedeelde geconstrueerde interpretaties noemt hij ook wel ‘communities of faith’ (1981, p. 98). Het concept ‘geloofstriaden’ lijkt dan ook compatibel te zijn met Taylors *social imaginaries*.

Doordat Taylor het beeld schetst van een spanningsveld tussen omsloten en poreus zijn, met daarbinnen een onbepaalde hoeveelheid tussenposities, laat hij ruimte voor een theorie als die van Fowler. De verschillende stadia in Fowlers model hebben ieder een eigen positie in dit spanningsveld. De ontwikkelroute wordt gekenmerkt door een route richting individuatie in het vierde stadium en hier vervolgens weer vandaan vanaf het vijfde stadium. De uitzonderlijke mensen die het zesde stadium bereiken, geven zich over aan het grotere goed, het transcendente. Het vierde stadium neemt in het spanningsveld tussen immanentie en transcendentie een bijzondere positie in, doordat zij het meest ‘immanent’ is.

De *social imaginaries*, die vele vormen aan kunnen nemen, spelen in ieder stadium een rol. Doordat de inhoud van een stadium per persoon heel verschillend kan zijn, zullen verschillende personen ook hele verschillende *social imaginaries* creëren en hiertoe gaan behoren. Zo wordt het vierde stadium gekenmerkt door een kritische en rationele houding en zullen ook de *social imaginaries* van deze persoon hier waarschijnlijk mee te maken hebben. Denk aan een *social imaginary* waarin rationaliteit als het hoogste wordt gezien of een *social imaginary* waarin een bepaald systeem aan een kritische blik onderworpen wordt. De precieze aard van de *social imaginary* zal dan - binnen de kaders van het betreffende stadium- afhangen van de persoon en de context. Taylor vat het begrip *social imaginary* heel breed op, terwijl Fowlers stadiummodel - ondanks de diversiteit binnen de stadia- juist afbakent. Hieruit zou je kunnen afleiden dat, als wij Fowler volgen, niet álles mogelijk is in het spectrum tussen immanentie en transcendentie. Toch is deze discrepantie mijns inziens niet zo essentieel, dat er geconcludeerd moet worden dat Fowlers theorie niet aansluit bij de huidige geloofsomstandigheden, zoals getheoretiseerd door Charles Taylor.

Hoofdstuk 7: Fowlers stadiummodel en de humanistische geestelijke verzorging

In het vorige hoofdstuk kwam naar voren dat er een diffuus levensbeschouwelijk landschap is ontstaan in de gesecculariseerde westerse samenlevingen. Hiervan is Nederland een goed voorbeeld. Minder dan de helft van de Nederlanders rekent zichzelf tot een religieuze groepering (Schmeets, 2018). Van de Nederlanders geeft 24 procent aan te behoren tot de Rooms-Katholieke Kerk. Verder is 15 procent naar eigen zeggen protestants, 5 procent geeft aan moslim te zijn en zo'n 6 procent zegt te behoren tot een andere religieuze of levensbeschouwelijke groep, waaronder het jodendom en het boeddhisme (Schmeets, 2018, p. 5). Niet alleen verschillen deze religieuze groeperingen van elkaar, ook binnen zo'n groep kan veel variëteit bestaan. Tegelijkertijd lijkt er onder Nederlanders een groeiende interesse te ontstaan voor spiritualiteit en het combineren van religieuze tradities in een persoonlijke levensbeschouwelijke zoektocht (Berghuijs, 2018, p. 199). De variaties aan persoonlijke (invullingen van) levensbeschouwingen zijn eindeloos.

Geestelijk verzorgers bieden begeleiding aan cliënten uit deze levensbeschouwelijk gefragmenteerde samenleving. Van hen wordt verwacht dat zij in staat zijn om elke cliënt te begeleiden, ongeacht diens levensbeschouwelijke achtergrond (VGVZ, 2016, p. 8). Hiervoor moeten zij beschikken over de 'hermeneutische competentie': "het vermogen om het verhaal van de cliënt in zijn religieuze of levensbeschouwelijke implicaties te kunnen verstaan en het vermogen deze doorleefd in verband te brengen met diens eigen proces van zingeving en levensoriëntatie" (VGVZ, 2016, p. 42). Deze hermeneutische competentie brengt een hedendaagse kwestie aan het oppervlak: Hoe kunnen geestelijk verzorgers het verhaal van hun cliënten goed interpreteren in een levensbeschouwelijk diffuse samenleving?

Fowlers model zou de geestelijke verzorging behulpzame kaders kunnen aanreiken; kaders die tegelijkertijd nog veel ruimte laten voor (inhoudelijk) pluralisme. In dit hoofdstuk komt de derde deelvraag aan bod: 'In hoeverre zijn humanistische geestelijke verzorging en haar onderliggende waarden, met name ten aanzien van levensbeschouwing, verenigbaar met Fowlers theorie?' De kenmerken van (humanistische) geestelijke verzorging die in hoofdstuk 5 zijn besproken, worden in dit hoofdstuk in verband gebracht met Fowlers model. Daarna volgt een overdenking van hoe geestelijk verzorgers begeleiding kunnen bieden aan cliënten in het

tweede, derde of vierde stadium, zoals getheoretiseerd door Fowler en in zijn navolging Vergouwen.

7.1 Overdenkingen van Fowlers model in relatie tot humanistische geestelijke verzorging

Fowlers concept van *faith* lijkt goed te passen binnen de humanistische geestelijke verzorging. *Faith* moet niet worden verward met geloof, als in een verzameling aan denkbeelden (Fowler, 1981, p. 11). *Faith* is veel omvattender en actiever; het is iets dat je ervaart en doet, dus eerder een werkwoord dan een zelfstandig naamwoord. Dit is vergelijkbaar met wat Alma en Anbeek schrijven over *levensbeschouwen* als een actief proces (2013, p. 133). *Faith* bestaat niet in een persoonlijk vacuüm, maar hangt samen met wat anderen van ultieme waarde vinden (Fowler, 1981, p. 17). Dit sluit goed aan bij het humanistische uitgangspunt om de mens in zijn context te zien. Juist doordat *faith* te maken heeft met fundamentele menselijke praktijken, zoals zingeving en betekenisgeving, is het een algemeen menselijk principe. Fowler vervaagt hiermee de grenzen tussen religie en niet-religie. Dit is eveneens een tendens die ook in de humanistische geestelijke verzorging terug te vinden is, wanneer er wordt gefocust op algemeen menselijke principes zoals contrastervaringen, (her)oriëntatie en visies van het goede. Theoloog en geestelijk verzorger Job Smit gebruikt Fowlers concept van *faith* als basis van zijn methodiek van de geestelijke verzorging (2015).

Een ander belangrijk kenmerk van *faith* is dat het zich gedurende een mensenleven ontwikkelt. In het onderzoek naar meervoudige religiositeit van Joantine Berghuijs was maar liefst 85 procent van de bevroegde geestelijk verzorgers het eens met de stelling: ‘Voor mij is religie/levensbeschouwing iets wat voortdurend verandert tijdens je leven’ (2018, p. 199). Dit lijkt dus een vierde kenmerk van *faith* te zijn dat aansluit bij de geestelijke verzorging. Het uitgangspunt dat *faith* een vastliggend ontwikkelingsverloop kent, past minder goed bij de humanistische geestelijke verzorging. Zoals in hoofdstuk 5 naar voren kwam is er niet zoiets als een voorgegeven idee van het goede, waar de geestelijk verzorger naartoe werkt. Zo’n doel zou immers haaks staan op de persoonsgerichte benadering. Fowlers model heeft wel een dergelijk normatief eindpunt: *universalising faith*. Dit eindstadium fungeert niet als een doel dat zo snel mogelijk moet worden behaald; Fowler geeft zelfs aan dat de meeste mensen dit stadium nooit zullen bereiken. Het gaat Fowler erom dat iemands psychosociale ontwikkeling (de stadia van Erikson) gelijkloopt met iemands ontwikkeling van *faith*. Wanneer dit het geval is, kan de

geestelijk verzorger zich richten op de ontwikkeling binnen een stadium (horizontale ontwikkeling). Wanneer iemand zich in een *faith* stadium bevindt dat niet meer bij zijn of haar leeftijd past, zal diegene minder goed met een leeftijdsgerelateerde crisis om kunnen gaan dan wanneer psychosociale ontwikkeling en *faith development* parallel lopen. Om die reden dient een geestelijk verzorger in deze situatie de ontwikkeling naar een volgend stadium te stimuleren (verticale ontwikkeling) (1981, p. 114).

Inherent in Fowlers model zit dus de aanname dat het (voor de persoon zelf) het beste is om in een *faith* stadium te zijn dat aansluit bij de leeftijd. Deze vooringenomenheid werkt beperkend in het zien van een persoon als een unieke en mysterieuze ander. Toch biedt het model ook juist ruimte om de ander met een frisse blik te benaderen. Niet alleen kunnen alle stadia in de praktijk ‘eindstadia’ worden en laten de stadia veel ruimte voor inhoudelijke invulling, ook laat het model zien dat de ene vorm van religie de andere niet is, ook al hebben beide vormen dezelfde naam. Zo zal een orthodoxe gelovige, veelal gekenmerkt door een mythisch-letterlijke stijl van zingeving (stadium 2), waarschijnlijk anders begrepen moeten worden dan een dialectische gelovige (stadium 5). Met het oog op de hermeneutische competentie zouden veel geestelijk verzorgers in de opleiding meer aandacht willen voor andere religies. Het risico hiervan is dan wel dat je dan “denkt dat je al weet hoe een ander denkt en gelooft, wat vaak niet zo is” (Berghuijs, 2018, p. 213). Fowlers model maakt het makkelijker om verschillen te zien tussen mensen met dezelfde religie.

Over de levensbeschouwelijke houding van de geestelijk verzorger schrijft de VGVZ: “De geestelijk verzorger heeft een doordachte en authentieke omgang met de eigen levensbeschouwing en een open houding naar andere overtuigingen” (2016, p. 20). Deze omschrijving sluit het beste aan bij het vijfde stadium: *conjunctive faith*. Fowler zelf en later ook de theoloog Mark Newitt concludeerden eveneens dat een geestelijk verzorger in het vijfde stadium dient te verkeren (Newitt, 2013, p. 125). Iemand in dit stadium heeft een houding van gezamenlijk zoeken. Hij of zij staat open voor andere tradities en ook de eigen traditie wordt geherwaardeerd. Het symbolische, dat in het vierde stadium is gekoppeld aan het gesymboliseerde, komt zelf weer centraal te staan, zonder dat deze koppeling wordt veronachtzaamd.

Een geestelijk verzorger in het vijfde stadium heeft ervaringskennis van alle voorgaande stadia en draagt deze nog steeds met zich mee (zie ook Figuur 2, p. 27). Juist elementen uit de eerdere stadia worden nu weer gewaardeerd, zonder dat de kritische verworvenheden worden losgelaten. Het zesde stadium echter, daar heeft een geestelijk verzorger uit het vijfde stadium

nog geen ervaring mee. Dit kan de vraag oproepen of een geestelijk verzorger uit het vijfde stadium wel in staat is om adequate begeleiding te bieden aan een cliënt uit het vijfde stadium, die toe is aan een ontwikkeling richting het zesde stadium.

In de beroepsstandaard worden de werkzaamheden van de geestelijk verzorger in relatie tot de cliënt samengevat als “gesprekken en rituelen” (VGVZ, 2016, p. 12). De geestelijk verzorger representeert het goede door de cliënt centraal te stellen en te focussen op zijn of haar visies van het goede (Schuhmann & Damen, 2018b, pp. 412-413). In het verbinden met deze visies kan de geestelijk verzorger gebruik maken van Fowlers stadia. Niet zozeer om de blik te versmallen, door iemand in een hokje te rangschikken, maar juist om de blik te verruimen. Want wordt het (al dan niet religieuze) verhaal inderdaad goed verstaan? Gaat het hier om een sociaal-geëngageerde stijl? Of wordt alles letterlijk bedoeld? Of zit deze cliënt misschien tussen twee stijlen in? En als ik deze cliënt rituele begeleiding bied, welke betekenis heeft dat ritueel dan?

In de gesprekken zoekt de geestelijk verzorger samen met de cliënt naar oriëntatie en samenhang. De visies van het goede die de cliënt aandraagt staan centraal, maar kunnen botsen met waar de geestelijk verzorger voor staat: het benaderen van anderen als unieke en complexe mensen die niet in één perspectief te vangen zijn (Schuhmann & Damen, 2018b, p. 84). Als zo'n botsing zich voordoet, doet de geestelijk verzorger er goed aan om tegen de visie van de ander in te gaan (Schuhmann & Damen, 2018b, p. 84). Dit zou bijvoorbeeld voor kunnen komen wanneer een cliënt uit het tweede stadium, *mythic-literal faith*, een egocentrisch narratief heeft waarin buitenstaanders worden gedehumaniseerd.

7.2 Suggesties voor de geestelijke verzorging

Godsdienstpsychologe Lia Vergouwen ziet potentie in de toepassing van Fowlers model in de geestelijke verzorging, mits het model als een typologie wordt beschouwd. Vergouwen schrijft: “Zo'n pastor of hulpverlener kent zowel de mogelijkheden als de beperkingen van de verschillende zingevingsstijlen. Hij kan daardoor de ander helpen de mogelijkheden van diens eigen stijl te verkennen en zo optimaal mogelijk uit te bouwen” (2007, p. 34). Iedere stijl vraagt dus om een andere benadering. Vergouwen richt zich in haar suggesties op het tweede, derde en vierde stadium, omdat zij deze stadia (of stijlen) in haar onderzoek heeft aangetroffen.

Een volwassene in het tweede stadium, *Mythic-Literal Faith*, heeft een orthodoxe zingevingsstijl (Vergouwen, 2007, p. 8). Fowler noemt als voorbeelden fundamentalistische

groeperingen en sommige pinkstergemeenten (Fowler, 1987, p. 85). Iemand in dit stadium staat middenin een chaotische stroom van verhalen, omdat hij of zij met betrekking tot de zingevingsstijl geen abstraheren toepast. Hierdoor kan er niet rustig en vanaf een afstandje naar het eigen leven worden gekeken. Iemand in dit stadium heeft slecht zicht op de eigen identiteit en die van anderen. De wereld wordt als onoverzichtelijk en bedreigend ervaren, wat leidt tot een rigide en autoritaire levenshouding en een focus op wat wél vertrouwd en duidelijk is, zoals de eigen groep, gezag en letterlijke teksten (Fowler, 1987, pp. 85-87).

Een geestelijk verzorger zou rust en ruimte kunnen bieden om naar een aantal vragen te kijken en zou ook kunnen begeleiden bij het leggen van verbanden tussen de verschillende verhalen, aldus Vergouwen (2007, p. 34). Daarbij is het, juist bij iemand in dit tweede stadium, van belang dat de geestelijk verzorger bevestiging en waardering geeft. En wanneer het tweede stadium voor diegene (en volgens diegene) niet meer volstaat, kan de geestelijk verzorger begeleiding bieden naar het derde stadium (Vergouwen, 2007, pp. 34-35).

Een volwassene in het derde stadium, *Synthetic-Conventional Faith*, heeft een duidelijker beeld van zichzelf en anderen. De *peer*-groep is voor deze persoon belangrijk en hij of zij toont zich dan ook een toegewijde kerkganger, arbeider of ander soort groepslid (Fowler, 1987, p. 88). Een crisis kan ontstaan wanneer iemand in dit stadium dissonantie ervaart tussen zichzelf en een significante andere of wanneer verschillende van deze autoriteiten met elkaar in tegenspraak zijn (Fowler, 1987, p. 89). Het is voor deze persoon lastig om uit zo'n soort crisis te geraken, doordat hij of zij geen eigen overziend perspectief hanteert. Volgens Fowler zou een geestelijk verzorger in zo'n situatie begeleiding kunnen bieden door een nieuwe zienswijze aan te bieden of door de persoon te helpen een eigen perspectief te ontwikkelen (Fowler, 1987, p. 89). Vergouwen schrijft in dit kader over de noodzaak van reflectiemogelijkheden en een minder afhankelijke opstelling (Vergouwen, 2007, p. 35).

Iemand in het vierde stadium, *Individuative-reflective Faith*, beschikt over deze autonome en kritische houding. Hij of zij heeft het oude referentiekader verlaten, wat vaak gepaard gaat met ontmythologisering. Dit kan leiden tot een te grote nadruk op individualisme, rationaliteit en maakbaarheid. Een geestelijk verzorger zou in deze situatie, volgens Vergouwen, de balans kunnen helpen herstellen middels zelfspot en relativering (Vergouwen, 2007, p. 35). Volgens Fowler kun je iemand in het vierde stadium het beste benaderen via een rationele houding van gezamenlijk zoeken (Fowler, 1987, p. 92).

Het vijfde stadium, *Conjunctive Faith*, werd evenals het eerste en het laatste stadium niet aangetroffen in Vergouwens onderzoek. Wel werden er in sommige van de interviews

elementen van deze verbindende stijl waargenomen. Iemand in dit stadium heeft een open houding met een nieuwe waardering van het mysterie, zonder de verworvenheden van het vierde stadium daarbij te verliezen. Over het stadium van de geestelijk verzorger zelf schrijft Vergouwen dat de GV'er zich hier bewust van zou moeten zijn, maar de eigen stijl niet als criterium moet hanteren (2007, p. 9). Zij gebruikt hierbij de metafoor van huizen, die de verschillende stijlen vertegenwoordigen:

Hij zal het geloof van een pastoraal beschouwen als een van die woningen en daaraan niets verbouwen zonder diens uitdrukkelijke wens [...] En als het huis toch te klein wordt en te benauwend, dan zal een adequate pastor of hulpverlener de weg kunnen wijzen naar de ruimte die een aangrenzende stijl kan bieden (Vergouwen, 2007, p. 34).

Vergouwen denkt dus dat een geestelijk verzorger Fowlers model zou kunnen gebruiken om iemands stijl te herkennen en diegene vervolgens te helpen de eigen stijl te verkennen. Alleen als iemand vraagt om 'het verbouwen van de woning', begeleidt de geestelijk verzorger naar het volgende stadium.

7.3 Bevindingen

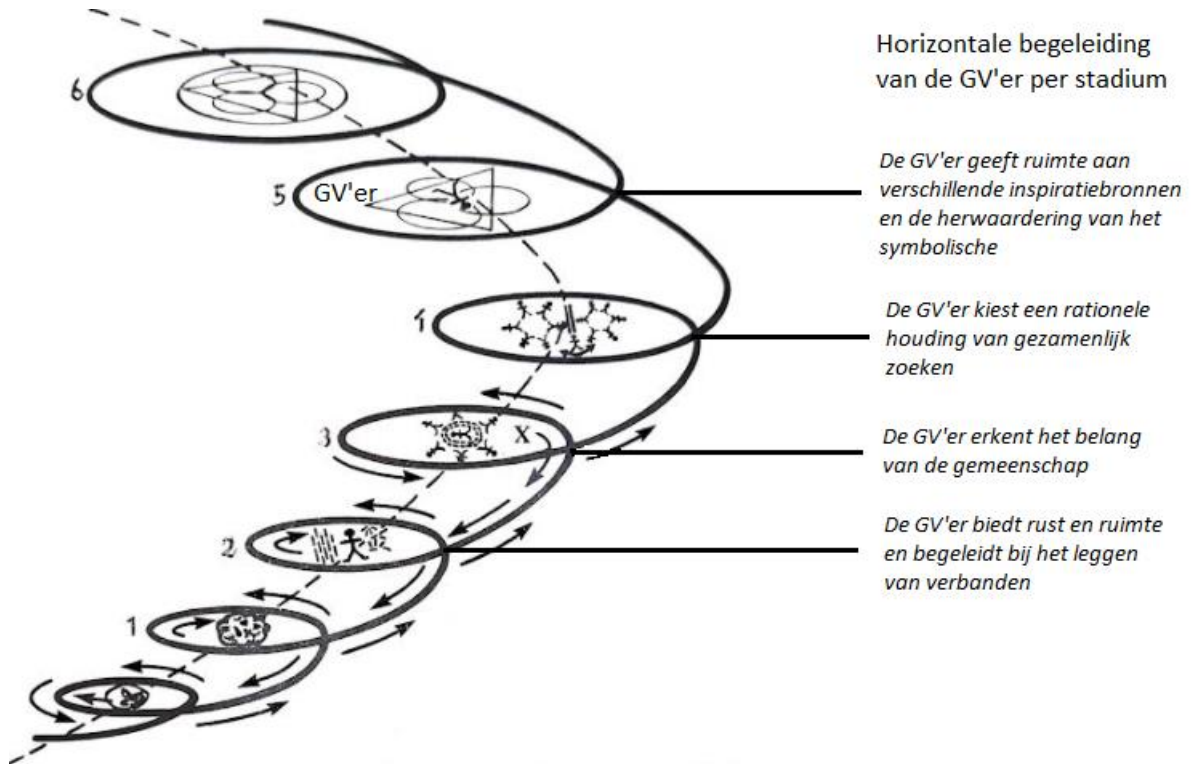
In dit hoofdstuk stond de derde deelvraag centraal: 'In hoeverre zijn humanistische geestelijke verzorging en haar onderliggende waarden, met name ten aanzien van levensbeschouwing, verenigbaar met Fowlers theorie?' Fowlers concept van *faith* bleek goed aan te sluiten bij de humanistische visie op levensbeschouwing als een algemeen menselijk principe dat zich actief en relationeel ontwikkelt. De standaard ontwikkelroute van het stadiummodel is echter lastig te verenigen met de persoonsgerichte benadering. De normatieve aspecten - een normatief eindstadium en ideaaltypische tussenstations per leeftijdscategorie - gaan in tegen humanistische waarden als autonomie en gelijkheid. De variatie daarentegen die het model biedt, maakt het makkelijker om mensen van dezelfde religie als unieke individuen te zien en hier niet te snel over te oordelen. Ook maakt het model de scheiding tussen religie en niet-religie diffuus, wat het gemakkelijker zou kunnen maken om de ander met een open blik tegemoet te treden. De houding van de geestelijk verzorger sluit het best aan bij Fowlers vijfde

stadium. Vanuit deze positie zou de geestelijk verzorger cliënten van ieder stadium goed kunnen begeleiden, behalve iemand uit (of richting) het zesde stadium.

Ik sluit mij aan bij de keuze van (onder andere) Vergouwen om Fowlers model als een typologie te beschouwen en het zesde stadium buiten beschouwing te laten. Via deze weg kunnen de normatieve elementen worden vermeden die onlosmakelijk verbonden zijn met het model als stadiummodel. Geestelijke verzorging als begeleiding bij (her)oriëntatie moet mijns inziens een open proces blijven, niet gestuurd door de kenmerken van een eventueel volgend stadium. Wat overblijft is horizontale begeleiding, die kan worden gestuurd door de kenmerken van één van de vier ‘types’ die bij volwassenen voorkomen: stadium twee, drie, vier en vijf. Dit is hieronder schematisch weergegeven in Figuur 3. Wanneer een geestelijk verzorger de kenmerken van een bepaald type herkent, kan hij of zij hier in de begeleiding rekening mee houden. De cliënt kan worden benaderd zoals hij of zij in het leven staat en hierin ook erkend worden. De typologie kan de geestelijk verzorger helpen om oog te houden voor variatie, bijvoorbeeld bij cliënten die zichzelf tot dezelfde religie rekenen en toch heel verschillend in het leven staan.

Een geestelijk verzorger die zelf kenmerken vertoont van een verbindende zingevingstijl (stadium vijf) kan met behulp van Fowlers model de zingevingstijl van iemand in het tweede, derde of vierde stadium gemakkelijker als anders beschouwen. Zo heeft een ritueel voor een geestelijk verzorger met een verbindende zingevingstijl (stadium vijf) een andere betekenis dan voor een cliënt met een letterlijke zingevingstijl (stadium twee). Vergouwen geeft in dit kader voorbeelden van geestelijk verzorgers die afgeschrikt worden door cliënten die geloven in engelen of willen dat een geestelijk verzorgers bidt tot God om genezing (2007, p. 18). In de opleidingen tot geestelijk verzorger zou meer aandacht kunnen worden besteed aan hoe je als geestelijk verzorger op een authentieke manier tegemoet kunt komen aan de behoeften van iemand met een andere zingevingstijl.

Figuur 3. Terreinen waar de GV in seculiere setting kan ontlelen aan Fowlers ontwikkelingsmodel van *faith* (figuur overgenomen van Fowler, 1981, p. 289; met eigen toevoegingen).



Conclusie en discussie

In dit onderzoek is gezocht naar een antwoord op de vraag: ‘In hoeverre sluit Fowlers ontwikkelingsmodel van levensbeschouwing aan bij de levensbeschouwelijke competentie van humanistische geestelijke verzorging in de huidige (post)seculiere tijd?’ Hiervoor is een theoretisch literatuuronderzoek uitgevoerd naar het model van Fowler, naar de huidige (post)seculiere tijd en naar humanistische geestelijke verzorging.

Fowlers model kon worden geplaatst in de genetisch-structuralistische traditie en bleek gedeeltelijk te overlappen met de ontwikkelingsmodellen van Wilber en Oser; in ieder van deze modellen is een kritisch-individueel stadium dat als kantelpunt lijkt te fungeren in de ontwikkelroute. In empirisch onderzoek met volwassen respondenten werden Fowlers tweede, derde, vierde en vijfde stadium herkend. Voor het bestaan van het zesde stadium bleek onvoldoende empirisch bewijs, evenals voor de opeenvolging van de stadia. De stadia of ‘types’ zijn dienstbaar aan levensbeschouwelijke pluriformiteit, door de verschillen tussen de verschillende stadia. Ook binnen ieder stadium is veel ruimte voor diversiteit, doordat de structuur van een stadium nog veel inhoudelijke variatie toelaat. Zo kunnen de levensbeschouwingen van twee mensen binnen hetzelfde stadium inhoudelijk heel verschillend zijn.

Fowlers model bleek aan te sluiten bij de huidige (post)seculiere tijd zoals deze is getheoretiseerd door Charles Taylor. *Faith* heeft een sociale component, zo is gebleken uit Fowlers concept *geloofstriaden*: een triade van het zelf, de ander en wat voor beiden van uitiem belang is. Ieder mens behoort tot vele van deze triaden, net zoals tot vele *social imaginaries*. *Faith* als een universeel menselijk principe is compatibel met Taylors beschrijving van het spanningsveld tussen transcendentie en immanentie, waar iedereen zich in bevindt. In dit spanningsveld nemen verschillende stadia verschillende posities in. Zo heeft in het derde stadium het symbolische relatief veel macht over de deelnemer. Het vierde stadium wordt gekenmerkt door demythologiserende strategieën. En in het in het vijfde stadium wordt het symbolische opnieuw gewaardeerd en ontstaat de neiging om de controle los te laten.

Fowlers model bleek gedeeltelijk aan te sluiten bij de levensbeschouwelijke competentie van de humanistische geestelijke verzorging. Er bleken normatieve elementen onlosmakelijk te zijn verbonden met het model als stadiummodel: een ideale ontwikkelroute en het normatieve eindstadium. Wanneer echter het model als typologie wordt gebruikt en het zesde stadium

buiten beschouwing wordt gelaten, kunnen deze normatieve elementen worden vermeden. De verschillende typen laten veel ruimte voor inhoudelijke variatie, ook doordat er binnen de typen zowel religieuze als niet-religieuze uitingsvormen kunnen bestaan.

Wat overblijft is een model met vier typen, dat gebruikt kan worden ten behoeve van de hermeneutische competentie. Een geestelijk verzorger die bij een cliënt kenmerken van één van de vier typen herkent, kan hier in de begeleiding rekening mee houden. De typologie kan de geestelijk verzorger helpen om recht te doen aan het anders-zijn van de ander, bijvoorbeeld bij cliënten die zichzelf tot dezelfde religie rekenen en toch heel verschillend in het leven staan. Een geestelijk verzorger kan een cliënt dus met behulp van Fowlers model benaderen in dezelfde zingevingstijl als de cliënt, passend bij de persoonsgerichte traditie in de HGV. Dit aanpassen aan de zingevingstijl van de cliënt impliceert dat de geestelijk verzorger minimaal met ieder van de vier zingevingstijlen bekend moet zijn. Maar in hoeverre kan een geestelijk verzorger tijdelijk een andere zingevingstijl dan de eigen aannemen? En in hoeverre is dit wenselijk? Gaat dit niet ten koste van de authenticiteit van de geestelijk verzorger? Kan het ook bevorderlijk zijn om een cliënt vanuit de verbindende stijl te benaderen, ook als de cliënt zelf een andere zingevingstijl heeft? Dit zijn vraagstukken die in de opleidingen tot geestelijk verzorger aan bod zullen moeten komen, indien Fowlers model een plaats in de opleidingen zou krijgen.

In een vervolgonderzoek kan worden gestart waar deze scriptie is opgehouden: in de praktijk. Het zou interessant kunnen zijn om humanistisch geestelijk verzorgers te vragen naar de mogelijkheden en wenselijkheden van het gebruik van Fowlers model. Zo'n onderzoek zou kunnen aansluiten bij het debat over diagnostiek in de geestelijke verzorging. Daarnaast is in de voorgaande hoofdstukken gebleken dat de empirische basis voor Fowlers theorie nog vrij zwak is. Vanwege Fowlers religieus-christelijke perspectief, lijkt het model dan ook met name toegesneden te zijn op mensen met een religieuze levensbeschouwing. Meer onderzoek naar de (empirische) basis van Fowlers theorie is daarom wenselijk. Kwalitatief en kwantitatief onderzoek zou zich kunnen toespitsen op mensen die zichzelf wel spiritueel maar niet religieus noemen. Deze groeiende groep kan verder in kaart worden gebracht, met het oog op een ontwikkelingsmodel of typologie zoals die van Fowler.

Literatuur

- Alma, H. & Anbeek, C. (2013). Worldviewing competence for narrative interreligious dialogue: A humanist contribution to spiritual care. In D.S. Schipani (Ed.), *Multifaith Views in Spiritual Care* (pp. 131-147). Ontario: Pandora Press.
- Anbeek, C. (2013). *Aan de heidenen overgeleverd. Hoe theologie de 21ste eeuw kan overleven*. Utrecht: Uitgeverij Ten Have.
- Anbeek, C. (2015). Ongelukkige levenskunst. *Speling*, 67(2), 29-34.
- Oser, F. K. (1991). The development of religious judgment. *New Directions for Child and Adolescent Development*, 1991(52), pp. 5–25. <https://doi.org/10.1002/cd.23219915203>
- Barnes, M., Doyle, D., & Johnson, B. (1989). The Formulation of a Fowler Scale; An Empirical Assessment among Catholics. *Review of Religious Research*, 30(4), 412-420. <https://doi.org/10.2307/3511301>
- Berghuijs, J. (2018). *Meervoudig religieus; spirituele openheid en creativiteit onder Nederlanders*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Bernts, T. & Berghuijs, J. (2016). *God in Nederland; 1966-2015*. Utrecht: Uitgeverij Ten Have.
- Bouwer, J. (1998). *Pastorale diagnostiek; modellen en mogelijkheden*. Zoetermeer: Boekencentrum.
- Bouwer, J. (2006). Levensbeschouwelijke diagnostiek als instrument voor wetenschappelijk onderzoek. In J. Doolaard (Ed.), *Nieuw handboek geestelijke verzorging* (pp. 773-797). Kampen: Uitgeverij Kok.

- Braam, A. W. (2009). Religion/spirituality and mood disorders. In P. Huguelet & H.G. Koenig (Eds.), *Religion/Spirituality and Psychiatry* (pp. 97-113). New York: Cambridge University Press.
- Coyle, A. (2011). Critical Responses to Faith Development Theory: A Useful Agenda for Change? *Archive for the Psychology of Religion*, 33(3), 281–298.
<https://doi.org/10.1163/157361211x608162>
- Fowler, J. W. (1981). *Stages of Faith; the psychology of human development and the quest for meaning*. San Francisco: Harper & Row Publishers.
- Fowler, J. W. (1987). *Faith development and pastoral care*. Philadelphia: Fortress Press.
- Fowler, J. W., Streib, H., Keller. B. (2004). *Manual for faith development research; 2004 Edition*. Atlanta: Emory University.
- Fowler, J. W. (2001). Faith Development Theory and the Postmodern Challenges. *International Journal for the Psychology of Religion*, 11(3), 159–172.
https://doi.org/10.1207/s15327582ijpr1103_03
- Fowler, J. W. (2004). Faith development at 30: Naming the challenges of faith in a new millennium. *Religious Education*, 99(4), 405–421.
<https://doi.org/10.1080/00344080490513036>
- Gauthier, T. J. (2015). Formation and supervision in buddhist chaplaincy. *Reflective Practice: Formation and Supervision in Ministry*, 37 (185-201).
- Haafte, A.W. van et al. (1986). *Ontwikkelingsfilosofie. Een onderzoek naar de grondslagen van ontwikkeling en opvoeding*. Muiderberg: Coutinho.
- Kate, L. ten (2015). Sacraliteit en seculariteit. Over de complexe relatie tussen humanisme en religie. In M. van de Bossche & G. Coene (Eds.), *Vrij(heid) van religie* (pp. 45-84). Brussel: VUB Press.

- Ten Kate, L. (2016). *De vreemde vrijheid*. Amsterdam: Sijbolet Filosofie.
- Leak, G. K., Loucks, A. A., & Bowlin, P. (1999). Development and Initial Validation of an Objective Measure of Faith Development. *International Journal for the Psychology of Religion*, 9(2), 105–124. https://doi.org/10.1207/s15327582ijpr0902_2
- Momen, M. (2009). *Understanding religion; A thematic approach*. Oxford: Oneworld.
- Newitt, M. J. (2013). *Ritual, Pastoral Presence, and Character Virtues in Healthcare Chaplaincy: A study of chaplains' support to bereaved parents following the in utero or neonatal death of their baby*. Durham: Durham University.
- Oser, F. K. (1991). The development of religious judgment. *New Directions for Child and Adolescent Development*, 1991(52), 5–25. <https://doi.org/10.1002/cd.23219915203>
- Parker, S. (2006). Measuring Faith Development. *Journal of Psychology and Theology*, 34(4), 337–348. <https://doi.org/10.1177/009164710603400404>
- Van Praag, J. P. (1997). Raadswerk. In P. Derkx & B. Gasenbeek (Eds), *J.P. van Praag; Vader van het moderne Nederlandse humanisme* (pp. 168-181). Utrecht: De Tijdstroom.
- Reich, K. H. (1993). Cognitive--Developmental Approaches to Religiousness: Which Version for Which Purpose? *International Journal for the Psychology of Religion*, 3(3), 145–171. https://doi.org/10.1207/s15327582ijpr0303_1
- Rizzuto, A. M. (2001). Religious Development Beyond the Modern Paradigm Discussion: The Psychoanalytic Point of View. *International Journal for the Psychology of Religion*, 11(3), 201-214. https://doi.org/10.1207/s15327582ijpr1103_06

- Schenker, D., & Reich, K. H. (2003). Oser/Gmünder's Developmental Theory of Religious Judgement: Status and Outlook. *Archive for the Psychology of Religion*, 25(1), 180–194. <https://doi.org/10.1163/157361203x00138>
- Schepper, J. de (2015). *Levensbeschouwelijk ontwikkelen. Didactiek voor levensbeschouwing in het primair onderwijs*. Kwintessens.
- Schmeets, H. (2018). *Statistische trends. Wie is religieus en wie niet?* Den Haag: Centraal Bureau voor de Statistiek.
- Schuhmann, C. (2015). Counselling and the humanist worldview. In A. Copson & A. C. Crayling (Eds.), *The Wiley-Blackwell handbook of humanism* (pp. 173-193). Chichester, West Sussex, UK: Wiley Blackwell.
- Schuhmann, C., & Damen, A. (2018a). 'Doordrongen van de raadselachtigheid van het leven': Over de spirituele dimensie van humanistische geestelijke verzorging. *Waardenwerk*, 72, 77-87.
- Schuhmann, C., & Damen, A. (2018b). Representing the Good: Pastoral Care in a Secular Age. *Pastoral Psychology*, 67(4), 405–417. <https://doi.org/10.1007/s11089-018-0826-0>
- Slee, N. (2004). *Women's Faith Development: Patterns and processes*. Aldershot: Ashgate.
- Smit, J. (2015). *Antwoord geven op het leven zelf. Een onderzoek naar de basismethodiek van de geestelijke verzorging*. Delft: Eburon.
- Streib, H. (2001). Faith Development Theory Revisited: The Religious Styles Perspective. *International Journal for the Psychology of Religion*, 11(3), 143–158. https://doi.org/10.1207/s15327582ijpr1103_02

- Tamminen, K. (1994). Comparing Oser's and Fowler's Developmental Stages. *Journal of Empirical Theology*, 7(2), 75–112. <https://doi.org/10.1163/157092594x00116>
- Taylor, C. (1989). *Bronnen van het zelf. De ontstaansgeschiedenis van de moderne identiteit*. Rotterdam: Lemniscaat.
- Taylor, C. (2007). *A Secular Age*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Taylor, C. (2010). *Een seculiere tijd*. Rotterdam: Lemniscaat.
- Vanheeswijck, G., (2008). Charles Taylor en het zig-zag parcours van de westerse secularisering. *Tijdschrift voor Filosofie*, 70 (2), 373-395.
- Vergouwen, C. G. (2001). Een hemelsbrede gelijkenis; Geloofsopvoeding in godsdienstpsychologisch perspectief. Kampen: Uitgeverij Kok.
- Vergouwen, C. G. (2007). Heilige huisjes; Orthodoxie en andere zingevingstijlen in het faith-developmentmodel van Fowler. In A. van Heeswijk, J. Kerssemakers, R. van Uden, L. Vergouwen & H. Zock (Reds.) *Heilig geloof, heilig moeten; Orthodoxie en geestelijke gezondheid* (pp. 18-40). Tilburg: KSGV.
- VGvZ (december 2016). Beroepsstandaard geestelijke verzorging 2015. <https://vgvz.nl/over-de-vgvz/beroepsstandaard-gv-2015/>
- Wielink, J. van (2014). Kwetsbaar leven; Over desoriëntatie en heroriëntatie. *Tijdschrift voor coaching*, (4), 7-11.
- Wilber, K. (2005). *A Sociable God; Toward a New Understanding of Religion*. Londen: Shambhala.
- Wulff, D. M. (1997). *Psychology of Religion: Classic & contemporary* (2nd ed.). New York: Wiley.

Zock, H. (2007). *Niet van deze wereld? Geestelijke verzorging en zingeving vanuit godsdienstpsychologisch perspectief*. Tilburg: KSGV.