

## Originalia

Hartmut Remmers\*

# Alter – Entwicklungspotenziale – Transzendenz: Gesellschaftlich gewandelte Sinnkonstruktionen des Alters als Grundlage einer neuen Spiritualität?

Old Age – growth potentials – transcendence: constructions of meaning of old age and their socially change as basis of a new spirituality?

<https://doi.org/10.1515/spircare-2017-0018>

Vorab online veröffentlicht 13. September 2017

**Zusammenfassung:** Das Alter ist eine historisch variable Gestalt des Lebens. Es ist durch Wandlungs- und auch Entwicklungsprozesse charakterisiert, die sich analytisch auf biologischer, psychologischer und soziologischer Ebene beschreiben lassen. In der Alternspsychologie werden geistig-seelische Wachstumsprozesse der Persönlichkeit konstatiert, die ein zunehmendes Bewusstsein der Generativität, das heißt der sinnvollen Situierung der eigenen Person in größeren gesellschaftlichen Lebenszusammenhängen anzeigen. Die Sichtweisen auf die eigene Person werden zum Beispiel im wachsenden Gefühl der Verbundenheit mit nachfolgenden Generationen überschritten. Mystische Dimensionen des Lebens in kosmischen Bezügen werden zunehmend adaptiert. Dieses Bewusstsein der Selbsttranszendenz kann als Spiritualität bezeichnet werden. Psychologisch-verhaltenswissenschaftlich formulierte Gesetzmäßigkeiten aber werden verständlich erst im Kontext einer sich historisch wandelnden Kultur. Diese hat identitätsstiftende Bedeutung auch für ein gesellschaftlich zunehmendes Transzendenz-Bewusstsein, welche gleichsam als Korrelat einer zusehends kirchlicher Bindungen entbehrenden Religiosität verstanden werden kann.

**Schlüsselwörter:** Alternspsychologie, Generativität, Gero-transzendenz, Potenziale des Alters, Säkularität, Transzendenz

**Abstract:** Historically, old age is a variable form of life. It is characterised by processes of transformation and development which can be described analytically on a biological, psychological and sociological level. In the psychology of

old age, mental and spiritual growth, processes of the personality can be noticed which show an increasing consciousness of generativity, i.e. indicating a meaningful situation of the own person's social life situations. Perspectives on the own person will be exceeded, for example, by an increasing empathy for the next generations. Mystic dimensions of life in cosmic relations are being adapted increasingly. Such consciousness of self-transcendence can be described as spirituality. However, psychological and behavioral principles will become understandable only in the context of a historically changing culture, which has an identity forming meaning, also in the context of an increasing consciousness of transcendence in society, which can similarly be understood as a correlate of increasing ecclesiastical bonds lacking religiosity.

**Keywords:** Psychology of old age, generativity, gero-transcendence, potentials of old age, secularity, transcendence

## 1 Einleitung

In einer biografischen Perspektive sind wir es gewohnt, Alter als eine Phase des Lebens zu klassifizieren, die mit bestimmten Merkmalen oder Eigenschaften assoziiert wird. Dabei spielen stets normative Bewertungskriterien dieser Phase und damit verbundene gesellschaftliche und individuelle Zuschreibungen eine Rolle. Problematisch aber erscheint es, Bewertungskriterien einem gleichsam ontologischen Bezugsrahmen zu entnehmen und sie auf diese Weise gegenüber historisch variablen Erfahrungen abzusichern und zu neutralisieren. Bewertungskriterien zumal des Alters sind abhängig nicht allein von zufälligen gesellschaftsgeschichtlichen Konstellationen und Interessenslagen, sondern auch von epochal übergreifenden, wiederum einem Wandel unterliegenden Weltbildstrukturen (Max Weber).

---

\*Korrespondenzautor: Hartmut Remmers, Osnabrück,  
E-Mail: remmers@uni-osnabrueck.de

In Anknüpfung an eher phänomenologische Traditionen lässt sich das Alter als eine in irgendeiner Weise sinnhafte Gestalt des Lebens beschreiben und deuten. Dieser konzeptionelle Ansatz wird sich freilich einem, die vertrauten theoretischen Perspektiven und Einstellungen möglicherweise sprengenden, historisch relativierenden Anspruch stellen müssen. Auch ist Alter als eine Gestalt des Lebens mit sehr unterschiedlichen Bildern belegt, die wiederum in kulturell variierende Traditionen eingebettet sind. So sprachen wir von Weltbildstrukturen, die sich, etwas vereinfacht, auf der einen Seite in zyklischen Vorstellungen eines „Werdens und Vergehens“, eines „Fertig- und Vollwerdens“ (Romano Guardini 1965; zit. n. Göckenjan 2000: 389) niederschlagen. Das Bewusstsein, in naturhafte Kreisläufe des ‚immer Gleichen‘ eingebunden zu sein, hat Altersbilder etwa im Sinne einer absteigenden Leistungskurve bestimmen können. Dieses Bewusstsein hat Auswirkungen aber auch darauf, mit welchen Gefühlen sich unterschiedliche Altersgruppen begegnen. Die dabei entstehende „Affekt-Ökonomie“ (Elias 1976) wird andere Prägungen aufweisen, als wenn Weltbilder mit eher linearen Zeitvorstellungen strukturbildend für die Gesellschaft sind. Aufgrund unterschiedlicher Grundannahmen sollte daher Vorsicht walten, vom Alter als einer quasi-irreversiblen Gestalt des Lebens zu sprechen.

Dies betrifft ebenso das Bewusstsein der Transzendenz, das je nach umgreifenden Weltbildern (zyklisch, linear) verschiedene Vorstellungen in sich birgt. Und es betrifft ebenso Vorstellungen von Potenzialen des Alters, deren Analyse und Bewertung von theoretischen Konstrukten abhängen, die ihrerseits in kulturelle Traditionszusammenhänge eingelassen sind. Um nur ein Beispiel zu nennen: Bilder einer linear strukturierten Zeit mit vollkommen offenen Zukunftshorizonten sind eine Bedingung dafür, dass Erwartungen der Perfektibilität des Menschen und seiner Welt entstehen können; Erwartungen einer sich in individuellen Werken vollendenden und verewigenden Produktivität. Es sind dies Bedingungen eines Fortschrittsglaubens, der auch Erwartungen an das Alter beeinflussen kann. Offene Zeithorizonte bergen nicht nur das Problem der Endlichkeit, sondern verschärfen es auch als innerweltlich oft nicht mehr zufriedenstellend zu beantwortende Sinnfrage des Alters, auf die der wissenschaftliche Diskurs mit „Alterströstungen“ reagiert, das heißt mit Vorschlägen der „Bewältigung existentieller Probleme von Verlust und Tod“ (Göckenjan 2000: 388).

Wenn wir uns im Folgenden vor allem auf Ergebnisse der psychologischen Altersforschung beziehen, so müssen die vorstehend erörterten metatheoretischen Überlegungen zurücktreten. Wir werden das Alter als eine Gestalt des Lebens thematisieren und dabei sehen, dass

Aspekte der biografischen Strukturierung, bspw. der Bewältigung und Verarbeitung typischer, bis ins höhere Alter sich erstreckender Entwicklungskrisen eine wichtige Rolle spielen. Erst dadurch erschließen sich *Entwicklungsmöglichkeiten*, mithin lebensgeschichtlich aufgebaute *Potenziale* für die Entfaltung einer integralen Lebensform des Alters, die wiederum eine Voraussetzung für das praktische Bewusstsein von gelebter *Generativität* ist. Wir werden schließlich – auch im Anschluss an Arbeiten von Erikson – sehen, dass im sich entwickelnden Bewusstsein von Transzendenz, im Transzendieren einer personalen Endlichkeit in Gestalt von „Gerotranszendenz“, ein spezifisches Potenzial des Alters zum Ausdruck kommt. Dabei handelt es sich um Voraussetzungen, um erworbene Kompetenzen, insbesondere ein reifes Urteilsvermögen für Nachkommen fruchtbar machen und Erfahrungen an sie weitergeben zu können. Auch bedeutet „Gerotranszendenz“ eine Einstellung, die intergenerationelle Solidarität möglich macht.

Gleichsam in einem klinisch-empirischen Exkurs werden wir zeigen, welche spirituellen Dimensionen des Alters aktiviert werden können, bspw. in Form biografischer Vermächtnisse, angestoßen durch unmittelbare Konfrontation mit Endlichkeit, und wie bspw. ohne Vorstellungsvermögen eines Transzendierens panische Reaktionen auf Erfahrungen der Endlichkeit sich zwangsläufig einstellen können.

Um einige entwicklungspsychologische Befunde zu „Alter“ und „Altern“ in die Thematik „Transzendenz“ und „Spiritualität“ einordnen zu können, scheint es uns sinnvoll zu sein, sich genau dieser Thematik ebenso, wie wir es für Phänomene des Alters vorgeschlagen haben, in einem eher historisch ausgerichteten, vor allem zeitdiagnostisch zugeschnittenen Zugang zu nähern. Dabei werden einige Facetten unserer soziokulturellen Moderne eine herausgehobene Bedeutung als Deutungsrahmen haben.

## 2 Soziokulturelle Moderne als zeitdiagnostischer Rahmen

### 2.1 Säkularität und Transzendenz

Terminologisch entziehen sich *Säkularität* oder *Säkularisierung* ebenso wie *Transzendenz* oder jener Begriff der *Spiritualität*, der seit vielen Jahren weit über die theologischen Wissenschaften hinaus Beachtung findet, einem einheitlichen, allgemein akzeptierten Verständnis. Schon allein als eine reine Bestimmung des Denkens lässt sich Transzendenz als eine negative Kategorie des Seins nicht

bestreiten. Anders dagegen verhält es sich mit *Spiritualität*, die in überzeugender Weise anthropologisch als eine bestimmte geistig-seelische Aktivität begründet werden kann (Feinendegen & Schaeffer 2014). Wir werden uns mit den Fragen von *Säkularität und Transzendenz* im Folgenden teils in einem kulturgeschichtlichen Bezugsrahmen, angesichts der Thematik Alter aber stärker im Rahmen zeitdiagnostischer Überlegungen befassen.

Alter und Altern sind Kategorien, mit denen lebensgeschichtliche Wandlungsprozesse auf biologischer, auf psychologischer und auf der Ebene sozialer Beziehungen beschrieben werden können. Es ist anzunehmen, dass selbst biologische Prozesse in Anbetracht epigenetischer Variationsmöglichkeiten einem historischen Wandel unterliegen können. Auch um Phänomene der Transzendenz in Ausformungen der Spiritualität angemessen bestimmen zu können, empfehlen sich historisch-soziologische sowie institutionengeschichtliche Zugänge. So kommt etwa Knoblauch (2005) in seiner soziologisch orientierten Charakterisierung des Phänomens Spiritualität zu dem Ergebnis, dass sich darin ein Trend der Subjektivierung, des Abschieds von traditionsförmig überlieferten, institutionell gesicherten Glaubensmächten ausdrückt. Erklären lassen sich solche Phänomene im Kontext einer gesellschaftlichen Moderne, welche durch einen kontinuierlichen Trend bspw. der Individualisierung von Lebensstilen und der Pluralisierung von Präferenzen charakterisiert ist. In einer Zeit des „galoppierenden Pluralismus“, so der zeitdiagnostische Befund Taylors (2009: 508), verschiebt sich der Ort, den „das Spirituelle im menschlichen Leben“ einnimmt, erheblich. Religiosität, die zumindest in Westeuropa in einem gewissen Kontrast zur Spiritualität steht (Peng-Keller 2010), wandelt sich in gleichem Maße, wie ihre ehemals konfessionellen Bezüge einem Prozess der Entinstitutionalisierung unterworfen zu sein scheinen. Was anthropologisch gewissermaßen als ein irreduzibles Konstituens der *conditio humana* akzentuiert wird, „Nichtigkeit und Transzendenz“ (Plessner 1928: 341), Hilfs- und Orientierungsbedürftigkeit, Verwiesensein und Angewiesensein auf Andere und schließlich das, was Max Horkheimer (1970) eine „Sehnsucht nach dem ganz Anderen“ nennt – all das streift in der kulturellen Moderne mehr und mehr die Schalen einer kirchlich geformten Religiosität ab.

Bereits früh ließ sich die Signatur einer kulturellen Moderne entziffern als jenes Unbehagen an einer „Religion der unpersönlichen Ordnung“, welche in den Augen Taylors (2009: 1263) „das neunzehnte Jahrhundert vom Deismus des achtzehnten Jahrhunderts geerbt hatte“. Geistliche Gegenbewegungen reichen freilich weit zurück bis zu jener jahrhundertealten Mystik, in welcher Ernst Troeltsch den Ausdruck innerlich sublimierter Transzendenz erfah-

rungen erblickte, die ihrerseits im Ausgang des neunzehnten Jahrhunderts mit einem Individualismus der „gebildeten Laienwelt“ verschmelzen: „Die moderne Bildungsschicht [...] versteht im Allgemeinen nur den Spiritualismus. Es ist das zugleich ein Reflex des radikalen, atomisierenden Individualismus der modernen Kultur überhaupt [...]“ (Troeltsch 1912: 938).

Gewiss ist in diesem zeitdiagnostischen Befund Troeltschs ein kulturkritischer Akzent unüberhörbar, aber auch eine quasi ‚wissensoziologische‘ Diagnose eines schichtspezifischen Index von Spiritualität. Damit scheint auch ein halbes Jahrhundert später Peter Berger mit seinem analytischen Befund übereinzustimmen, demzufolge für die „Mehrheit der Gesellschaft“ jene Transzendenz erfahrung „als sinnhafte Wirklichkeit, die auch zur Alltagswelt gehört, [...] nicht mehr vorhanden oder in unerreichbare Fernen entrückt [ist]“ (Berger 1981: 13). Näher besehen erweist sich dieser Befund indessen als ein nur vorläufiger, wenn man sich mit Berger den historisch-kulturellen Zusammenhang eines Säkularisierungsprozesses vor Augen führt, in welchem insbesondere der Protestantismus die Rolle eines Katalysators gespielt hat. In Anerkennung einer personalen Autonomie des Individuums („Einsamkeit der Subjektivität“) nimmt der Glaube die reflexive Gestalt einer einzig persönlichen Wahrheit an. „In dieser ausgebildeten Reflexion ist die göttliche Welt wie aller Inhalt nur ein durch mich Gesetztes“ (Hegel 1969: 349). Mit diesem protestantischen Prinzip wird die Rolle des Priesters als Vermittler entsubstanzialisiert („jedermann sein eigener Priester“) und ein Prozess der Säkularisierung als Verweltlichung angestoßen. In den Augen Berbers (1981: 24) ist die dadurch entstehende Konfrontation von Religion und Moderne nicht nur das Werk des Protestantismus, er selbst ist vielmehr der Inbegriff dieser Konfrontation. Das Ergebnis ist „eine Verödung der alten Inhalte, die im Extremfall so weit geht, daß von Religion nichts als bloße Rhetorik übrigbleibt“ (Berger 1981: 18).

Dies ist freilich nur ein vorläufiger Befund. Die durch eine bis in die Reformation zurückreichende Säkularisierung angestoßene kulturelle Moderne stellt ja, genauer betrachtet, ein widersprüchlich gezacktes Muster der Rationalisierung (Habermas 1985), der kommunikativen Verflüssigung opaker Traditions- und Glaubensmächte dar. Auf der einen Seite hat dies zur Folge, dass kulturelle Traditionen zunehmend reflexiv werden, dass möglicherweise auch überkommene Sinnfundamente des Lebens eruieren. Damit stellt sich auf der anderen Seite die Frage, wie verschüttete Traditionen neu angeeignet und auf diese Weise verlebendigt werden können. Umso dringlicher stellt sich diese Frage angesichts des Problems, dass Orientierungssysteme gesellschaftlichen Lebens nicht aus

sich selbst hervorgehen (Habermas 1985: 31). Denn eine strukturell auf rein innerweltliche Vernunftansprüche sich beschränkende Moderne kann insbesondere auf Probleme der Endlichkeit des Menschen keine sinnhafte Antwort geben.

Einen Grund für die Erosion gesellschaftlicher Sinnfundamente sieht Charles Taylor in neuen Formen einer Individuierung vergesellschafteter Subjekte, deren Resultat er mit dem Begriff des „abgepufferten Ich“ zu fassen versucht. Seiner Diagnose zufolge rückt dieses „abgepufferte Ich“ seit der im 18. Jahrhundert einsetzenden Entzauberung der Welt in den Mittelpunkt. Es zeichnet sich dadurch aus, dass es die „porösen Grenzen zwischen Innen (Denken) und Außen (Natur, Physisches) geschlossen hat“ (Taylor 2009: 508). Zwar vermag das Individuum auf diese Weise in einem „Gefühl der Unverwundbarkeit“ zu leben, jedoch um den Preis, dass es in einer entzauberten Welt „nicht mehr offen [ist] für – und nicht mehr verwundbar durch – eine Welt der Geister und Kräfte, welche die Grenze der Psyche überschreiten und sogar die bloße Vorstellung von der Existenz einer sicheren Grenze leugnen“ (Taylor 2009: 509).

Dieser Mangel eines Bewusstseins der Transzendenz mag zwar zur Signatur unserer Moderne gehören, beschreibt aber lediglich einen Zug der ihr zugrundeliegenden Säkularisierung. Für Berger (1981: 34) gibt es nämlich Anzeichen für einen keineswegs abgeschlossenen Prozess der Säkularisierung. Auch wenn es so scheint, als ob „das Übernatürliche [...] zur Zeit offiziell nicht gefragt ist“, so überlebt es doch „in verborgenen Schlupfwinkeln der Kultur“. Insofern sollte auch für Taylor (2009: 1271) die „Standardtheorie der Säkularisierung, der zufolge die Religion immer weiter schrumpfen wird“, einer Differenzierung oder Revision unterzogen werden.

Betrachtet man die Quellen der geschichtlichen Wirklichkeit des Menschen, zu denen Gebilde der poetischen und darstellenden Kunst gehören, so finden sich darin lauter Spuren der Transzendenz (Berger 1981: 98). Überhaupt stellt die Sprache ein Ausdrucksmedium ganz anderer Erfahrungen des Menschen dar. Für Taylor besitzt etwa Dichtung einen performativen Charakter, insofern sie symbolisch vermittelte neue Bedeutung einführt. „Durch Dichtung kann Welt geschaffen werden. Das ist die uns überlieferte Poetik der 1790er Jahre“ (Taylor 2009: 1251). Mit einem wiederauflebenden Mystizismus hat das aber nichts zu tun, weil dieser in den Augen Bergers (1981: 101) ein Produkt der Säkularisierung ist.

Bereits in den 1960er Jahre nimmt Berger einen Trend der Ent-Traditionalisierung heilsreligiöser Überlieferungen und in dessen Folge eine Tendenz zu diffusen Gemeinschaften zur Kenntnis, in denen „Erlösungsgebärden der

Liebe, der Hoffnung und des Mitleids“ auftreten (Berger 1981: 106). Im Zeichen einer neuen Religiosität wird die Kirchlichkeit als vermittelnde Instanz infrage gestellt. Eine traditionsentbundene, gegenüber hergebrachten kirchlichen Gemeinschaften auf Distanz gehende Religiosität bildet jene geistige Haltung, die mit Grundorientierungen einer neuen Spiritualität amalgamiert ist (Frick 2014).

Begriffsgeschichtlich ist das gewiss noch diffuse Konstrukt einer Spiritualität vor allem gegenüber einer amtskirchlich gebundenen Religiosität abzugrenzen. Hinzu kommt, dass jenes „transreligiöse Verständnis“ von Spiritualität in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts unter starkem Einfluss der Bewegungen eines New Age stand (Knoblauch 1989). Darüber hinaus ist aber ein wichtiger soziologischer Zusammenhang bedeutsam, auf den Peng-Keller (2010) in seiner grundlegenden Untersuchung aufmerksam macht. Spiritualität im Bewusstsein der Transzendenz ist gewissermaßen durch Orientierungen moderner, kognitiv dezentrierter Persönlichkeiten gekennzeichnet, für welche materielle Güter eine immer geringere Rolle spielen (Peng-Keller 2010: 7). Zur Erklärung dessen muss man sich zunächst klarmachen, dass kulturelle Deutungssysteme in einem funktionalen Zusammenhang mit Aufgaben der sozialen Integration und der Sozialisation stehen. Mit einer fortschreitenden Ausdifferenzierung dieser Deutungssysteme werden gewissermaßen Ausgangsbedingungen geschaffen für das Entstehen einer neuen Spiritualität, in welcher, näher betrachtet, eine „exemplarische Lebensform“ symbolisch repräsentiert wird. Dabei geht Peng-Keller (2010: 65) davon aus, dass diese neue Spiritualität als Lebensform einen Verbindlichkeitscharakter besitzt, kraft dessen den „Anspruchskonflikten des Alltags“ besser begegnet werden kann. Auch der mit Spiritualität häufig verknüpfte Anspruch einer „Ganzheitlichkeit“ ließe sich als Ausdruck einer Abwehr der funktionellen Indienstnahme von Individuen durch gesellschaftliche Subsysteme der Macht, des Wissens, aber auch herkömmlicher heilsreligiöser Institutionen deuten (Knoblauch 2005; Großböling 2013).

## 2.2 Gesellschaftsgeschichtlich gewandeltes Alter

Angesichts einer kontinuierlich zunehmenden durchschnittlichen Lebenserwartung und eines demografisch wachsenden Anteils hochbetagter Menschen (Hochaltrigkeit) sprechen wir inzwischen von einer *altersgewandelten Gesellschaft* (Kuhlmey 2009). Dieser gesellschaftliche Wandel hat Folgen bspw. für die sozialen Versorgungssysteme (Alterssicherung, medizinische, pflegerische Ver-



sorgung). Anders ist die Rolle des Alters einzuschätzen im Zuge des Wandels agrarischer in hochdynamische industrielle Gesellschaften, in deren Folge das Alter innerfamiliäre Funktionseinbußen erlitten (Schelsky 1979) und mit hierarchischen Nivellierungen auch eine originäre Dignität (als Autorität, exklusive Erfahrung, Meisterschaft, Reife, Weisheit – so die Altersstilisierungen) verloren hat. Seither stellte sich die Frage, welcher Sinn dem Alter gesellschaftlich zugeschrieben werden kann (Göckenjan 2000). Vergleichbar einer modernen Exklusion des Todes, ging mit dem industriegesellschaftlichen Wandel häufig auch eine Marginalisierung des Alters einher, vor allem in seinen anstößigen, beschämenden Phänomenen wie Gebrechlichkeit, Siechtum, Demenz.

Erst auf dem Weg zu den „neuen Alten“ verändern sich lange gepflegte Altersstereotype; wird die kreative Leistungsfähigkeit des Alters akzentuiert; erwächst „eine utopistische Phantasie der unbegrenzten Möglichkeiten in einer nie endenden Arbeitslebensphase im Überfluss der Konsumgesellschaft“ (Göckenjan 2000: 406). Es stellt sich die Frage, inwieweit diese gesellschaftlich gewandelten Sinnkonstruktionen des Alters problematisiert werden müssen oder tatsächlich auch problematisiert werden angesichts der Tatsache, dass chronische Erkrankungen, Multimorbidität und demenzielle Leiden im hohen Alter zunehmen. Entgegen unseren Erwartungen scheinen aber, wie Göckenjan (2000) meint, selbst bei sich verringerndem Abstand zum unwiderruflichen Lebensende die spirituellen Bedeutungen des Alters verloren gegangen zu sein. Für lange Zeit hatte ein religiöses Bewusstsein der Transzendenz die sehr diesseitige Vorstellung der Alten begleitet, nur mehr Glied in einer Kette zu sein und damit verantwortlich für die Nachkommen, in denen man sich „dann auch selbst existenziell aufgehoben“ wusste (Göckenjan 2000: 410). Nun aber in einer Gesellschaft der Singularisierung wandelt sich jene Vorstellung zwangsläufig in die Idee, dass die „Sorge für sich selbst ohne die Vorhergehenden und ohne Nachfolgende“ auskommen müsse.

Freilich verändern sich die Rahmenbedingungen für ein sinnvolles Alter noch in einer anderen Weise. Alter ist heute eine zeitlich ausgedehnte Phase individuellen Lebens, mit gewachsenen Möglichkeiten der Beteiligung am öffentlichen Leben. Auch können Potenziale der Kreativität im Alter erschlossen und aktiviert werden unter Voraussetzungen einer altersgerechten Gestaltung des Lebensumfeldes (Häfner et al. 2010). Sinnkonstruktionen des Alters können zum einen funktional insoweit bestimmt werden, dass die von älteren Menschen erbrachten Leistungen von ihrer sozialen Umwelt als produktiv angesehen, bewertet und auch „angefordert“ werden? (Michel 1959: 217; zit. n. Göckenjan 2000). Zum anderen kann

Altersprozessen an sich in ihrer heutigen Gestalt ein Potenzial der Sinnstiftung zugesprochen werden. Mit dieser entwicklungspsychologisch zu entfaltenden Dimension werden wir uns im Folgenden eingehender befassen.

## 3 Alter und Altern

### 3.1 Verluste und Entwicklungsmöglichkeiten

Dass das Alter gegenwärtig Entwicklungspotenziale birgt, ist eine inzwischen wissenschaftlich gut belegte These (Sachverständigenkommission „5. Altenbericht der Bundesregierung“ 2005). Dazu gehört auch eine im Alter zu erwerbende bzw. sich stärker konturierende und artikulierende Spiritualität, welche eine große Bedeutung für die subjektive Bewertung des eigenen Lebens hat (Lawton et al. 1999). Es gibt Hinweise darauf, dass aufgrund biologischer sowie sozioemotionaler Veränderungen im Alter Fragen einer den Immanenzzusammenhang des Lebens transzendierenden geistig-seelischen Entwicklung mehr und mehr Raum gewinnen. (entscheidende Hinweise insbes. bei Kruse 2010). Welche in dieser Hinsicht basalen Entwicklungsmöglichkeiten sind im hohen Alter feststellbar?

In der Gerontologie hat sich eine Differenzierung zwischen dem dritten Lebensalter (60 bis 80/85 Jahren) und dem vierten Lebensalter (80/85 Jahre und älter) etabliert (Kruse 2012). Ausgehend von einer Biologie des höheren Alters war Baltes (1999) zu der Feststellung gekommen, dass das Alter zunächst einmal ein relativ junges Phänomen ist. Im Gegensatz zu verschiedenen Lebens- und Entwicklungsphasen des Menschen lässt aber die sogenannte postreproduktive Phase einen evolutionären Mechanismus vermissen, der sonst für alle Lebensphasen gilt (Schulz et al. 2002). Altersabbau ist biologisch unvermeidlich. Humanontogenese ist evolutionsbiologisch insofern unvollendet.

Diese Einsicht darf allerdings nicht missverstanden werden. Denn Menschen sind in der Lage, die mit dem Alter verbundenen Verluste auszugleichen: zum einen auf sozialer Ebene durch Neuorganisation der Lebensumwelt, zum anderen durch einen im Persönlichkeitssystem des älteren Menschen sich vollziehenden Entwicklungsprozess. Es können Aufgaben und Anforderungen gedanklich vorweggenommen werden, es können Umstellungen vorgenommen und neue Ziele gesetzt werden (Brandstädter 2007). Es werden andere Mechanismen und Handlungsschemata als die der früheren Lebensjahre aktiviert, um die zunehmende biologische Begrenztheit der funktionalen Kapazität zu kompensieren. „Das von Baltes und Baltes (1990) formulierte Entwicklungsmodell der selektiven Op-

timierung einzelner Funktionsbereiche mit einer Kompensation von Einbußen in anderen repräsentiert diesen Gedanken“ (Montada 1998: 16).

Auf diese sogenannte Sozioemotionale Selektivitätstheorie kann zur Erklärung der mit dem Alter erworbenen Kapazitäten zurückgegriffen werden. Sie besagt, dass sozioemotionale Veränderungen im Alter nicht nur Mechanismen der Verlustbewältigung sind. Es handelt sich vielmehr um originäre Errungenschaften in der Evolution des Menschen. Diese evolutionäre Selektion wirkt sich auf das Leben im Alter folgendermaßen aus: Es werden vermehrt Fähigkeiten erworben, anderen kompetent zu helfen und eigene Erfahrungen an Jüngere weiterzugeben. Der soziale Beitrag zur Reproduktion der Nachkommen kann bspw. in einer Verbesserung des sozialen Zusammenhalts und in emotional ausgeglichenen Beziehungen bestehen oder auch in der Bereitstellung eines breiten sozialen Wissensfundus (Carstensen & Lang 2007).

Je mehr mit zunehmendem Alter die Zukunft als begrenzt erfahren wird, desto mehr wächst die Bedeutung emotionaler Ziele im Vergleich mit instrumentellen Zielen. Auch kommt langfristigen Zielen größere Bedeutung zu. Ohnehin verändert sich die Verarbeitung emotional relevanter Informationen im Laufe des Erwachsenenalters. Emotionale Inhalte werden von älteren Menschen stärker beachtet, höher gewichtet, effektiver verarbeitet und besser erinnert. Während jüngere Menschen eher negativen Informationsinhalten Bedeutung beimessen, haben wir es bei älteren Menschen eher mit einem „Positivitätseffekt“ zu tun: es werden eher positive Informationsinhalte präferiert (Carstensen & Mikels 2005).

Auch die Zeitperspektive verändert sich beim älteren Menschen: Es öffnen sich Horizonte, sich stärker für das Wohlergehen anderer Menschen einzusetzen, persönliche Erfahrungen weiterzugeben, Bleibendes zu schaffen. Ältere Menschen sind durchschnittlich aufgrund der eben angesprochenen Positivitätseffekte besser in der Lage, Welt- und Beziehungswissen an nachfolgende Generationen weiterzugeben und zwischen unterschiedlichen Interessen zu vermitteln.

Neueren Forschungen zufolge wächst im hohen Alter von 80 und mehr Jahren das Risiko von Multimorbidität, chronisch-degenerativen Erkrankungen einschließlich neurodegenerativer Erkrankungen vom Alzheimer-Typus, die meist mit Pflegebedürftigkeit einhergehen (Kuhlmey 2009). Daher ist besonders auch das hohe Alter durch zunehmende Verletzlichkeit charakterisiert, welcher jedoch durch vorhandene, freilich auch begrenzte psychische Widerstandsfähigkeit begegnet werden kann (Krusse 2012). Deshalb spricht vieles dafür, jener Differenz zwischen drittem und viertem Lebensalter eine eher mode-

rate Bedeutung beizumessen; zum einen weil Alternsprozesse sehr heterogen verlaufen, zum anderen weil interindividuelle Unterschiede im Alter zunehmen, und schließlich weil der Einfluss sozialer Unterschiede wächst. Vor allem im hohen Alter wirken sich zunehmende soziale Ungleichheiten mit Armuts- und Gesundheitsrisiken mit einem gewissen Kumulationseffekt aus (Richter-Kornweit 2012). Dennoch ist festzustellen, dass Menschen – den Einfluss sozialstruktureller ‚Determinanten‘ einmal außer Betracht gelassen – bis ins hohe Alter in bestimmten Bereichen entwicklungsfähig sind. Sehr häufig zeigen sie sich auf kognitivem Niveau in der Lage, „eigene Erfahrungen auch im Möglichkeitshorizont Anderer kritisch zu reflektieren und auf diese Weise Kreativität selbst unter Bedingungen gesundheitlicher Einbußen zu entfalten“ (Remmers & Hülsken-Giesler 2012: 149; vgl. auch Lehr 2011). Bis ins hohe Alter ist die Bereitschaft vorhanden, sich nicht nur mit der gegebenen Lebenssituation auseinanderzusetzen, sondern sie auch mit Sinn zu erfüllen, was in den Augen Staudingers (2005) als ein Zeichen von Kreativität und Weisheit gedeutet werden kann. Freilich wird das verhaltenswissenschaftliche Konstrukt der Weisheit sehr wahrscheinlich einer soziologisch differenzierenden Analyse bedürfen.

Von Entwicklungsprozessen des Alters vor allem auch im Hinblick auf lebensgeschichtlich unausweichliche Verluste und Krisen, die mit fortschreitendem Alter mehr und mehr als ‚Grenzsituationen‘ (Karl Jaspers) erlebt werden, kann sinnvoll nur dann gesprochen werden, wenn sich dafür bestimmte Verarbeitungskapazitäten und Bearbeitungsmodi identifizieren lassen. Aus der Perspektive der Entwicklungspsychologie lassen sich einige Erklärungshypothesen formulieren. So durchläuft gemäß des Psychologen Erik Erikson (1994) der Entwicklungsprozess der Persönlichkeit und der Ich-Identität im Lebenszyklus acht Stadien. Für diese Stadien sind bestimmte Krisen und Bearbeitungsweisen von Konflikten, welche in einer sich zunehmend differenzierenden Interaktion zwischen Person und sozialer Umwelt entstehen, charakteristisch. Weder die Persönlichkeitsentwicklung selbst noch die sich bildende Ich-Identität dürfen, auch wegen des dynamischen Wandels sozialer Kontextbedingungen, als etwas Starres betrachtet werden. Das Individuum hat vielmehr in der steten Auseinandersetzung mit seiner sozialen Umwelt, mit den Reaktionen und Bewertungen von Bezugspersonen und Interaktionspartnern einen erheblichen Integrationsaufwand im Sinne der Entstehung eines stabilen Kerns zu leisten. Mit wachsendem Lebensalter erweitern sich Horizonte. Es vertiefen oder lockern sich soziale Bindungen eines zunehmend ‚dezentrierten‘ Ichs (Piaget 1973).

Die biografische Verarbeitung und Lösung lebensaltersspezifischer Krisen kann als jener Prozess der Reifung einer Person verstanden werden, welcher jedoch nicht linear verlaufen muss. Insofern scheint auch, angesichts sich massiv wandelnder Lebensläufe, eine frühe Auffassung Eriksons revidiert werden zu müssen. Gemäß dieser Auffassung kann beispielsweise die für das höhere Alter als Konflikt zwischen „Ich-Integrität“ und „Verzweiflung“ charakterisierte Krise nur dann erfolgreich gelöst werden, wenn auch die für das mittlere Erwachsenenalter typische Krise „Generativität versus Stagnation“ erfolgreich, etwa durch neue Familiengründung, gelöst wurde. Dem höheren Alter fallen somit Integrationsleistungen zu, denen möglicherweise auch eine biografisch nachholende, allerdings nicht schematisierbare Funktion innewohnt. Somit stellt sich die Frage, inwieweit die für das höhere Alter charakteristische Krise dadurch gelöst werden kann, dass nicht nur das gelebte Leben, sondern auch Versäumtes, das sogenannte ‚ungelebte Leben‘ akzeptiert wird.

Es liegt geradezu auf der Hand, dass sich angesichts des höheren und vor allem hohen Alters Tatsachen der Endlichkeit und Endgültigkeit des eigenen Lebens in den Vordergrund persönlichen Nachdenkens schieben. Dies legt allerdings auch nahe, die für das Seniorenalter typische Thematik „Integrität versus Verzweiflung“ mit jener dem mittleren Erwachsenenalter zugeschriebenen Thematik „Generativität versus Stagnation“ in einen Zusammenhang zu rücken. Kruse (2012) weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass die für diese Thematik spezifischen Fragen etwa der Zugehörigkeiten zu Gruppen und der Kontinuität von Beziehungen im fortgeschrittenen Alter erneut, aber mit Akzentverschiebungen aufgeworfen werden. Er bezieht sich dabei auf eine spätere Arbeit von Erikson et al. (1986), in der gezeigt wird, dass Ich-Integrität auch dann erreicht werden kann, wenn in vorausgegangenen Lebensphasen typische Entwicklungsaufgaben nur unangemessen erfüllt werden konnten. Erikson (1998) habe sich daher später veranlasst gesehen, sein Stufenschema um eine neunte Stufe zu erweitern. Für das sehr hohe Alter scheint demnach charakteristisch zu sein, dass auch zuvor gelöste Krisen aufgrund altersbedingter Verluste Erfahrungen nochmals (z. B. als Vertrauen) thematisiert werden. Dies scheint offenbar notwendig zu sein, um körperliche und geistige Verluste in das Ich integrieren zu können. Gelingt dies, so ist auch in dieser Lebensphase „weiteres Wachstum der Persönlichkeit“ möglich (Kruse 2012).

### 3.2 Generativität und Integrität

Bereits ältere Studien zur persönlichen Entwicklung im hohen Alter besagen, dass die zunehmende Erfahrung von Endlichkeit und Endgültigkeit zu einer qualitativ neuen Selbst- und Weltsicht beitragen kann (Lehr 1986; Lehr & Thomae 1987). Diese neuen Sichtweisen und Einstellungen lassen sich mit den Begriffen „Generativität und Integrität“ umschreiben. Zu nennen sind hier neben Erikson (1994) vor allem jüngere theoretische Beiträge von McAdams (2009).

Hinreichend erschließt sich der Bedeutungszusammenhang des Begriffs *Generativität* erst, wenn man sich die dahinter stehende Lehre des Menschen als *zoon politikon* klar macht. Insofern beruht *Generativität* auf dem Bedürfnis, einen über den Horizont wie auch über die Begrenztheit des eigenen Lebens hinausreichenden Beitrag zu leisten. Das generative Verhältnis des Menschen erstreckt sich aber über den familialen Kontext hinaus auf den gesamten gesellschaftlichen Lebenszusammenhang. Insofern ist *Generativität* im Kern ein interpersonales Konzept, mit dem eine Passung zwischen Person und sozialem Umfeld oder zwischen Person und Gesellschaft bezeichnet wird. Generatives Verhalten resultiert zum einen aus dem uns vertrauten Bedürfnis nach symbolischer Unsterblichkeit. Es bedeutet aber mehr, denn es setzt Vertrauen in die Natur des Menschen und den Zusammenhalt einer Gesellschaft auf Grundlage von Solidarität voraus. Denn erst unter dieser Voraussetzung erscheint uns das Engagement für andere Menschen als sinnvoll (Kruse 2014).

Wie wir sahen, bezieht sich der Begriff der Integrität wiederum explizit auf die Fähigkeit vor allem älterer Menschen, gelebtes ebenso wie ungelebtes Leben zu akzeptieren. Selbstakzeptanz bezeichnet allerdings einen Möglichkeitshorizont. Realisierungschancen hängen nämlich auch davon ab, inwieweit dieses persönliche Leben im Austausch mit der sozialen Umwelt als sinnvoll, als für sich eigenwertig anerkannt wird. Damit sind zugleich Probleme markiert, die sich im Falle älterer Menschen mit einer Demenz dramatisch zuspitzen können. Aber schon unter Bedingungen eines kognitiv und physisch relativ stabilen Alternsprozesses stellt sich die Frage, inwieweit dem Individuum gesellschaftlich ermöglicht wird, Fähigkeiten der Entwicklung eines generativen Verhältnisses sowie personaler Integrität auszubilden und in dieser Weise eigenes Handeln als sinnvoll zu erfahren.

Dass der Möglichkeitshorizont, mit anderen Worten: dass individuelle Spielräume der Selbstakzeptanz und damit der Lebensbejahung auch bei Zunahme von Verlusten und persönlicher Verletzlichkeit an Chancen der sozialen

Teilhabe gekoppelt sind, zeigen verschiedene Studien. So kommen beispielsweise Moss et al. (2007) sowie Rott (2010) zu differenzierten Untersuchungsergebnissen. Sie besagen insgesamt, dass Möglichkeiten sozialer Teilhabe eine entscheidende Voraussetzung dafür sind, das individuelle Leben bejahen und wertschätzen zu können. Ein weiterer Faktor sind emotionale und instrumentelle Unterstützungspotenziale, die durch das soziale Umfeld zur Verfügung gestellt werden können. Empfinden Menschen im hohen Alter ihr Leben als sinnlos, so kann das damit zusammenhängen, dass ihr Leben im sozialen Kontext nicht mehr als ein gutes Leben bewertet und anerkannt wird. Verstärkt wird soziale Entwertung durch demütigende Erfahrungen, die zu einer „Selbstverachtung des Individuums“ als Ausdruck von „Verzweiflung“ führen (Erikson 1994: 119). Für Lawton (2000) können ältere Menschen eine positive Lebensperspektive nur dann entwickeln, wenn neben Möglichkeiten der sozialen Teilhabe das eigene Leben sinnvoll gestaltet und solchermaßen positiv bewertet werden kann.

### 3.3 Endlichkeit – ‚Gerotranszendenz‘ als ein Potenzial des Alters

In Anlehnung an Erikson waren wir davon ausgegangen, dass die Entwicklung von Persönlichkeit ein lebenslanger Prozess ist. Im Alter kann dieser Entwicklungsprozess auch Tendenzen eines bewusst angestrebten Rückzugs aus bisherigen Rollen und Aufgaben einschließen. Solche Phänomene wurden bereits in der Disengagement-Theorie von Cumming & Henry (1961) benannt. Dabei ist allerdings festzustellen, dass bislang ausgeübte Tätigkeiten häufig zugunsten neuer Aktivitäten aufgegeben werden, die insofern eine Entwicklung neuer Fähigkeiten verlangen. Kruse (2012) weist darauf hin, dass an diese Phänomene die vor allem von Tornstam (1989, 1992) begründete Theorie der „Gerotranszendenz“ anknüpft und sie, in Abgrenzung zu einer interaktionistisch orientierten sozialen Gerontologie, reformuliert. In dieser Weiterentwicklung geht die Theorie der Gerotranszendenz auch über Erikson hinaus, indem sie in phänomenologischer Orientierung eine die Entwicklungsebenen des Selbst sowie sozialer Beziehungen transzendierende, auf „kosmischer Ebene“ angesiedelte Entwicklung postuliert.

Auf der *Entwicklungsebene des Selbst* lassen sich im Alter folgende Charakteristika finden: bessere Integration von positiv und negativ bewerteten Aspekten der eigenen Person; gelassenerer Haltungen gegenüber Versäumtem; Zunahme altruistischer Einstellungen und weniger Egoismus; Transzendenz der eigenen Körperlichkeit; Wieder-

entdeckung persönlicher Wurzeln in der Kindheit und in dieser Perspektive Stärkung von Ich-Integrität.

Zu den Charakteristika auf einer *Ebene sozialer Beziehungen* gehören: zunehmende Selektivität (Carstensen & Lang 2007), die Folgendes besagt: Es werden emotional bedeutsame Beziehungen wichtiger, oberflächliche Beziehungen dagegen unwichtig; zwischen sozial askribierten Rollen und persönlichem Selbst kann differenziert werden; materielle Werte verlieren an Bedeutung; es zeichnet sich ein gewisser Asketismus ab; das Urteilsvermögen reift und es zeigen sich Umriss von Weisheit.

Auf einer *kosmischen Ebene* sind Entwicklungen folgendermaßen charakterisiert: Das bisherige *Weltverständnis* verändert sich; Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft können stärker integriert werden; Gefühle der Verbundenheit mit nachfolgenden Generationen werden intensiver; Todesfurcht vermindert sich; was bisher als bedeutungslos galt, zieht größere Aufmerksamkeit auf sich; eine mystische Dimension des Lebens wird zunehmend akzeptiert.

Gemäß Tornstam vollzieht sich persönliches Wachstum somit auch im hohen Alter. Denn in dem Maße, wie Sichtweisen auf die eigene Person überschritten werden, können neue, auf die Zukunft gerichtete Perspektiven entwickelt und auf diese Weise das eigene Selbst sowie ‚Welt‘ als ein dem Einzelnen entzogener Geschehenszusammenhang neu erschlossen werden (*metaperspective*). Damit sind Voraussetzungen auch für reife Formen sozialen Engagements geschaffen.<sup>1</sup>

Gewiss gehört zur Phase höheren Alters, dass Menschen sich zurückziehen und ihr Dasein stärker reflektieren. Das verflossene Leben wird als unabänderliches eher akzeptiert, Endlichkeit der eigenen Existenz wird nicht mehr nur als bedrohlich empfunden. Der Rückzug aus bisherigen sozialen Rollen vollzieht sich zusehends als ein selbstgewählter, positiv besetzter Prozess, der es gleichzeitig erlaubt, neue Grundlagen zu schaffen für eine interessierte Anteilnahme und für ein Engagement in der sozialen Lebensumwelt.

<sup>1</sup> Dabei ist an einen philosophischen Topos zu erinnern, demzufolge die Bewältigung des Todesproblems auch davon abhängig ist, inwieweit eine Person sich der „Welt des Nächsten“ durch Teilhabe zu überlassen bereit ist. – Dieser Topos wird im Übrigen durch Ergebnisse der psychoonkologischen Coping-Forschung, bspw. durch Verarbeitungs- und Bewältigungsstile des „Altruismus“ bestätigt. – Seit alters her kommt dem öffentlichen Engagement eine die partikuläre Existenz überschreitende, sinnstiftende und in dieser Weise eine die individuelle Entwicklung bis zum Lebensende fördernde Funktion zu. Diese herausgehobene Bedeutung des öffentlichen, insofern auch generativen Engagements korreliert mit einem auf biografischer Wegstrecke empirisch zu verzeichnenden Wertewandel zugunsten altruistischer resp. universalistischer Präferenzen.



Persönlichkeitspsychologisch kann auch bei älteren Menschen von einer „Bilksamkeit“ ausgegangen werden, von einer „prospektiven Autogenese“ (Jüttemann 2002). Sie stellt eine „Eigendisposition mit einer inneren Aktivität“ dar, „ein Gerichtet- und Gerüstetsein, welches die Nachwirkungen aller empfangenen Eindrücke selbst zielmäßig auswählt, lenkt und gestaltet“ (Stern 1923: 156; zit. nach Kruse & Schmitt 2010: 16). Solche Bilksamkeit, die lebensgeschichtliche Veränderungen nicht nur in ihrem kausalen, sondern auch in ihrem intentionalen Wirkungszusammenhang zu deuten veranlasst, ist Teil jener Gerotranszendenz, deren Gelingen jedoch auch von soziokulturellen Faktoren wie beispielsweise positiven Altersbildern abhängt (Tornstam 1996).

### 3.4 Unausweichlichkeit des Sterbens – Verarbeitungs- und Bewältigungsversuche

In der Konfrontation mit Endlichkeit und Endgültigkeit des verflochtenen Lebens zeigen Menschen sehr unterschiedliche Reaktionsweisen. In einer, in einzelnen Fällen bis maximal über 18 Monate sich erstreckenden, Längsschnittstudie mit mehreren Messzeitpunkten konnten fünf verschiedene Verlaufsformen des Erlebens und der Auseinandersetzung mit Endlichkeit ermittelt werden: 1) Akzeptanz des Sterbens bei gleichzeitiger Suche nach Möglichkeiten der Lebensgestaltung; 2) zunehmende Resignation und Verbitterung mit dem Empfinden, dass das Leben nur noch eine Last darstellt; 3) Linderung der Todesängste durch Erleben eines sinnhaften Lebens und Überzeugung, noch wichtige Aufgaben wahrnehmen zu können; 4) gefühlsmäßige Abwehr der Lebensbedrohlichkeit; 5) Durchschreiten von Phasen der Depression bis hin zur Akzeptanz des Todes (Kruse 1995).

Bemerkenswert ist nun, dass der Verarbeitungstypus 3 mit einem wachsenden Bewusstsein der Verantwortlichkeit in familialen Kontexten (Ehepartner, Kinder) und einer wachsenden Religiosität assoziiert war. Vor allem durch eine parallele Befragung von pflegenden Angehörigen („dyadische Perspektive“) konnte der Nachweis geführt werden, dass es Zusammenhänge zwischen den Verlaufs- und Verarbeitungsformen schwer erkrankter Personen und denen ihrer Angehörigen gibt. So waren beispielsweise beim Verlauf von ‚Niedergeschlagenheit‘ bis hin zur ‚Hinnahme der Situation‘ gegenseitige Verstärkungen des Erlebens zu verzeichnen. Bemerkenswert ist ebenso, dass Erlebens- und Verarbeitungsweisen wie ‚Akzeptieren der Endlichkeit‘ oder ‚Resignation‘ und ‚Vermeidung‘ über die gesamte terminale Phase stabil blieben. Zwei

Resultate der Studie verdienen insofern eine besondere Beachtung: „Die individualistische Perspektive bei der Analyse der psychischen Situation von Menschen im Terminalstadium vernachlässigt die Tatsache, dass Erleben und Verhalten von Einstellungen und Verhaltensweisen der sozialen Umwelt beeinflusst sind“ (Kruse 1995: 271). Kontinuität und Diskontinuität des Erlebens und Verhaltens von Menschen an der Schwelle des Todes können sehr unterschiedlich ausgeprägt sein, sodass stark lineare Phasenmodelle kritisch zu beurteilen sind. Die Studienergebnisse zeigen, dass bei guter Symptomkontrolle sowie intensivem Kontakt die Endlichkeit und Endgültigkeit des eigenen Lebens, je nach Persönlichkeit und Grundeinstellungen, nicht nur als schwere Krise, sondern auch als Möglichkeit einer sinnvollen Abrundung erlebt werden kann. Wir erinnern uns: Es gehört zur Integrität des Alters als „Lebensform“ (Erikson 1994), am sozialen Umfeld aktiv partizipieren zu können. Im Bewusstsein der Endgültigkeit und des baldigen Abschieds artikuliert sich dieses Interesse an einer integralen Lebensform im Wunsch nach sinnvollem Abschluss des Lebens im Gefühl des Getragenseins. Daraus ergeben sich konzeptionelle Ansätze von *Spiritual Care*.

## 4 Reifung, Weisheit und Würde

Das von Tornstam eingeführte Theorem der Gerotranszendenz besagt, dass Wachstum der Persönlichkeit sich bis in das hohe Alter erstreckt und neue Perspektiven eröffnet. Geht man, wie im vorstehenden Abschnitt, davon aus, dass das Alter zunehmend auch von schwerwiegenden, die Persönlichkeit möglicherweise tief erschütternden Erfahrungen gekennzeichnet ist, so ergeben sich bemerkenswerte Verbindungen zu einem der klinisch-psychologischen Forschung entstammenden theoretischen Konstrukt des ‚posttraumatischen Wachstums‘ von Tedeschi und Calhoun (2004). Beide Autoren waren zu der Erkenntnis gelangt, dass sich selbst in einer Lebensphase äußerster existenzieller Bedrängnis und größter Vulnerabilität Potenziale individueller Entwicklung, vor allem Reifung erkennen lassen. Persönliche Entwicklungspotenziale sind häufig bei stärker ausgeprägten religiös-spirituellen Lebensorientierungen gegeben. Der persönliche Wille, die Autorschaft der eigenen Lebensgeschichte nicht zu verlieren, scheint wiederum stark vom Kontext sozial bedeutsamer, sinnstiftender Beziehungen abhängig zu sein (Remmers 2014).

Es lässt sich also sagen, dass Menschen in der Lage sind, ihrem Leben auch in existenziell kritischen Lagen Sinn zu verleihen, wenn sie sich in irgendeiner Weise

‚bezogen‘ fühlen; wenn sie sich einer Gruppe zugehörig wissen, welche den Tod des ihnen verbundenen Mitglieds als schmerzlichen Verlust erleben würde. Durch starke Verbundenheit und das Gefühl, getragen zu sein, scheint gewissermaßen Weiterleben garantiert zu sein. Wir sprechen hier von einer symbolisch gestifteten Immortalität.

Mit den von uns rekonstruierten gerontopsychologischen Befunden decken sich teilweise neuere Forschungsergebnisse zu Einstellungen und Verhalten von Menschen in der palliativen Versorgung. Schwer leidend, möchten diese Menschen auch in ihrer letzten Lebensphase *als Autoren* ihrer Lebensgeschichte bejaht und ihrer Würde versichert sein (Ganzini et al. 2009). Selbst bei starken funktionellen oder kognitiv bedingten Leistungseinschränkungen, sogar bei fortgeschrittener Demenz, können sterbende Menschen persönliche Lebensziele, Werte, Motive aktualisieren und verwirklichen (Kruse 2012).

Fragen nach dem Lebenssinn schieben sich in der Phase eines absehbaren Lebensendes in den Vordergrund. Diese Fragen beantworten sich in Abhängigkeit von sozialen und existenziellen Aspekten individuellen Lebens. Allerdings wird Lebenssinn häufig unabhängig vom physischen Funktionsstatus der Person beurteilt und bewertet (Neudert et al. 2004). Des Weiteren konnte gezeigt werden, dass sich Wertpräferenzen einer palliativ versorgten Person verändern. Partikularistische, selbstbezogene Werte verlieren stark an Bedeutung zugunsten universalistischer Werte, die das Selbst transzendieren. Zu den für das höhere Lebensalter charakteristischen Wertvorstellungen gehört beispielsweise ‚Benevolenz‘, eine auf Wohltätigkeit ausgerichtete Grundeinstellung. Ebenso findet man aber auch konservative, das heißt auf den Schutz der eigenen Person ausgerichtete Werte. Insbesondere Fegg und andere (2005) haben zeigen können, dass evaluative Einstellungsänderungen ein Bestandteil von Bewältigungsprozessen eines zu erwartenden Lebensendes sind. Des Weiteren weisen Studien darauf hin, dass mit zunehmendem Alter nicht nur altruistische Orientierungen, vielmehr auch Spiritualität bzw. Religion sowie Naturerfahrungen sinnstiftend sind (Arndt et al. 2005; Fegg et al. 2007).

## 5 Zusammenfassung und Ausblick

Wir waren davon ausgegangen, dass sich Alter als Lebensphase und Gestalt des Lebens sowie dessen Sinnzuschreibungen historisch wandeln. Diesen Phänomenen wie auch einer neuen Spiritualität haben wir uns im Kontext einer sich widersprüchlich ausdifferenzierenden soziokulturellen Moderne angenähert. Dabei waren zum einen Trends einer zunehmenden Subjektivierung traditionsförmig

überlieferter, institutionell gesicherter Glaubensmächte zu verzeichnen. Zu den Charakteristika moderner Lebensformen gehören Individualisierungen und ein insbesondere von Taylor hervorgehobener „galoppierender Pluralismus“. Dabei handelt es sich um Formen einer Abkapselung des Menschen von jener spirituellen, dem Unfassbaren, Numinosen gegenüber geöffneten, und insofern auch verwundbaren Dimension menschlichen Lebens. In einer solchermaßen ‚entzauberten‘ Welt orientieren sich Individuen nur mehr an partikularistischen Wertpräferenzen. Für Taylor, durch Hegels dialektische Theorie einer Versöhnung im Sittlichen geschult, stellt sich damit die Frage, inwieweit neue spirituelle Orientierungen den Verbindlichkeitscharakter ehemals institutionalisierter, häufig dogmatisch verfestigter kirchlicher Glaubensmächte zu garantieren vermögen. Schließlich hat auf die Endlichkeit des Menschen unsere kulturelle Moderne keine sinnhafte Antwort geben können.

Gegenüber dieser Zeitdiagnose könnte jedoch folgender Einwand erhoben werden: unsere soziokulturelle Moderne ist charakterisiert durch einen fortschreitenden Prozess der Ausdifferenzierung kultureller Deutungssysteme, die Einflüsse auf Formen der sozialen Integration haben. Auch gehen von neuen Formen der Sozialisation strukturbildende Effekte ebenso aus für die Ausbildung eines ‚dezentrierten‘, von kulturellen Traditionsmächten emanzipierten Ich. Unter soziokulturell veränderten Bedingungen moderner Lebensformen wandelt sich auch Bewusstsein, lockern sich Abhängigkeiten von rein materiellen Existenzbedingungen („Postmaterialismus“) zugunsten eines seiner Endlichkeit zunehmend selbstreflexiv innewerdenden Lebens. Die kulturelle Moderne hat strukturelle Bedingungen dafür geschaffen, dass eine spirituelle, die Diesseitigkeit menschlichen Lebens übersteigende Dimension der Sinnerfüllung wachsende persönliche Relevanz gewinnt; und zwar in gleichem Maße, wie fundamentale Fragen eines menschenwürdigen Lebens unter diesseitig konkreten Voraussetzungen beantwortet werden müssen. Damit erhebt sich aber die bereits vorstehend aufgeworfene Frage, welche Verbindlichkeit eine auf die Erfüllung menschlicher Sinnbedürfnisse ausgerichtete Spiritualität, manifestiert als eine exemplarische Lebensform, beanspruchen kann (Peng-Keller 2010).

Für uns stellte sich ferner die Frage, inwieweit der durch Befunde der Sozialisationsforschung in Verbindung mit einer genetischen Erkenntnistheorie (insbesondere aus einer kognitivistischen Perspektive soziokulturellen Lernens: Piaget 1973) unterstützte Zugang zu einer neuen Spiritualität durch alternspsychologische Befunde ergänzt und substantiiert werden kann. Alternspsychologisch wird davon ausgegangen, dass das Alter weniger summa-

risch klassifiziert werden sollte, sondern als eine Gestalt des Lebens zu thematisieren ist. Ausgegangen wird dabei von der Grundannahme, dass Gestaltungs- und Entwicklungsmöglichkeiten individuellen Lebens auch im Alter gegeben sind. Zur Fundierung dieser These bot sich das entwicklungspsychologische Modell von Erikson an. Es besagt zunächst, dass Individuen sich in ihrem Entwicklungsprozess fortwährend mit ihrer sozialen Umwelt, ihren Reaktionen und Bewertungen auseinandersetzen haben. Die Entwicklung eines stabilen Kerns der Person ist mit einem erheblichen Integrationsaufwand verbunden. Integration heißt, dass die für biografische Entwicklungsprozesse charakteristischen phasenspezifischen Krisen in einer für das Individuum optimalen Weise gelöst werden. Mit erfolgreicher Krisenbewältigung ist Wachstum und Reifung einer Person verbunden. Ich-Integrität kann insofern als Resultat einer erfolgreichen Bewältigung lebensphasentypischer Entwicklungsaufgaben betrachtet werden. Im hohen Alter gehört dazu vor allem die Aufgabe, Erfahrungen zunehmender Verluste sowie des sich verringernden Abstands zum unwiderruflichen Lebensende zu verarbeiten.

Wachstum der Persönlichkeit erstreckt sich somit bis ins Alter: zum einen auf der Ebene des Selbst durch sich wandelnde Wertvorstellungen wie: Wohltätigkeit und Altruismus, welche die Person transzendierende und insofern sinnstiftende Orientierungen mit sich bringen. Zum anderen auf der Ebene sozialer Beziehungen, bei denen neben einem selbstgewählten Rückzug neue, reife Formen sozialen Engagements entwickelt werden. Die Selbsttranszendenz einer Person bekundet sich darin, über die Begrenztheit des eigenen Lebens hinaus einen solidarischen Beitrag zum Zusammenhalt einer Gesellschaft zu leisten und eigene Erfahrungen an Jüngere weiterzugeben. Auf dieser Ebene bestätigt sich eine weitere persönlichkeitspsychologisch grundlegende These, welche besagt, dass Menschen sich einer Gruppe zugehörig wünschen, in welcher sie auch Verantwortlichkeiten übernehmen. Ein Phänomen, das von großer Bedeutung zu sein scheint angesichts beharrlicher Singularisierungstendenzen moderner Gesellschaften. Weniger die eigene Familie als vielmehr selbstgewählte Gruppen fungieren gewissermaßen als Anker für Gewissheiten einer Immortalität im Gedächtnis solcher Gruppen. Schließlich hatte Tornstam, wie wir sahen, die Beobachtung eines Wachstums der Persönlichkeit auch auf einer kosmischen Ebene gemacht. *Gerotranszendenz* manifestiert sich auf dieser Ebene in religiös-spirituellen Lebensorientierungen. Dazu können Gefühle des Aufgehobenseins in ewigen Kreisläufen der Natur gehören, Vorstellungen eines Getragenwerdens durch unergründliche, in kosmischen Sphären angesiedelte Kräfte,

aber auch eine von allen zufälligen sozialen Bindungen gelockerte neue Weltsicht, ein Gefühl der Gelassenheit, das sich im Anblick der Schönheit und Erhabenheit der Natur einstellt. Welche Bedeutung haben diese Erkenntnisse für die konzeptionelle Weiterentwicklung von Spiritual Care? Wir versuchen im Folgenden einige Antworten und Hinweise zu geben.

*Dimensionen von Selbsttranszendenz im Alter und Spiritual Care:* Entwicklungs- sowie alternspsychologischen Erkenntnissen zufolge spielt Spiritualität, hier verstanden als Bewusstsein von Transzendenz, im höheren Lebensalter eine zunehmende Rolle. Dass sich bei zunehmender Konfrontation mit der Endlichkeit persönlichen Lebens Wünsche eines Fortexistierens aufdrängen, versteht sich von selbst. Für eine alternspsychologische Fundierung des Konzepts von Spiritual Care ist aber die Tatsache bedeutsam, dass Phänomene einer *Gerotranszendenz* sich auf drei Ebenen, einer personalen, sozialen und spirituellen, finden lassen, die in unterschiedlichem Grade interferieren. Dabei können sich beispielsweise die Wünsche nach Selbsttranszendenz in einer Dimension der Verantwortlichkeit für das Leben und die Lebensbedingungen von Menschen im engeren und weiteren Lebensumfeld manifestieren, von denen in absehbarer Zeit Abschied genommen wird. Das spirituelle Bedürfnis nach einem über die eigene Person hinausweisenden Lebenssinn impliziert eine sich bereits im diesseitigen Leben realisierende Hoffnung, als wirkungsreiches und damit bedeutungsvolles Mitglied einer sozialen Gemeinschaft post mortem aufgehoben zu bleiben.

*Lebensentwürfe älterer Menschen und Spiritual Care:* Die wissenschaftlichen Befunde lassen den Schluss zu, dass vor allem bei älteren Menschen Konzepte von Spiritual Care an ihren jeweils individuellen Lebensentwürfen auszurichten sind. Nur so können ältere Menschen in dem, was als biografische Sinnhaftigkeit *interpretativ* erschlossen wird, bestärkt werden. Nur so können sie in Versuchen, gelebtes Leben angesichts zunehmender Endlichkeitserfahrungen neu zu interpretieren, unterstützt werden. Erst dadurch können die auf eine Vertiefung sozialer Beziehungen ausgerichteten Bedürfnisse als solche einer Intergenerativität entziffert und zum Ausdruck gebracht werden. Ob zu diesen Zwecken ein „Screening nach spirituellen Bedürfnissen“ (Borasio 2014, in: Nauer 2015: 73) des betagten Menschen in unterschiedlichen Versorgungssettings empfohlen werden sollte, sei dahin gestellt und bedarf einer Klärung der Angemessenheit. Für die Konzeptentwicklung von Spiritual Care können empirische Befunde maßgebend sein, denen zufolge stark ausgeprägte religiöse Lebensorientierungen mit persönlichen Entwicklungspotenzialen zu korrelieren scheinen.

*Verantwortungsethische Implikationen und ihre persönlichen Grenzen:* Das Konzept von Spiritual Care bedarf einer Konkretion in Abhängigkeit von jeweils lebensphasenspezifischen Situationen. Dabei sollte beachtet werden, dass jenes in Dimensionen sozialer Beziehungen sich manifestierende Transzendenzbewusstsein (spiritueller Glaube) keineswegs ein ‚Monopol‘ der älteren Generation ist, sondern sich ebenso in einer mittleren, gelegentlich sogar in einer jüngeren Generation (etwa bei entwicklungsbedingt häufig auftretenden Warum-Fragen) auffinden lässt (Fowler 1991; Oser & Gmünder 1996). Transzendenzbewusstsein versteht sich als generationenübergreifendes Phänomen. Es weist, verstanden als Generativität, starke verantwortungsethische Implikationen im Sinne eines lebenspraktischen Gebots auf.

Mit verantwortungsethischen Ansprüchen sollte indes in der Praxis von Spiritual Care behutsam umgegangen werden. Dämpfungen empfehlen sich bei absehbarem Lebensende, wenn eine Bilanzierung dessen, was geleistet worden ist (zum Beispiel für das solidarische Zusammenleben), zu innerseelischen, auch zwischenmenschlichen Konflikten führen kann (Sinnlosigkeitsverdacht). Möglicherweise kann eine im Transzendenzbewusstsein sich manifestierende Spiritualität dann andere, eher entlastende Funktionen erfüllen.

*Spiritual Care und Palliative Care:* Herkömmlich wird Spiritual Care stark mit Palliative Care assoziiert. Diese Konnotationen sind problematisch, insofern unterstellt wird, dass spirituelle Aspekte des Lebens mit einem absehbaren Lebensende manifest werden. Die Beschäftigung mit dem Lebensende ist aber situativ nicht auf die palliative Versorgungsbedürftigkeit von Menschen zu beschränken. In ähnlicher Weise stellt sich die Frage, ob Spiritual Care als eine Aufgabe verschiedener Gesundheitsberufe betrachtet werden kann. Problematisch erscheint dies vor allem dann, wenn Gesundheitsberufe funktional mit dem Auftreten krankheitsbedingter Episoden in Verbindung gebracht werden.

Stattdessen empfiehlt es sich, in Anlehnung an Eriksons Entwicklungspsychologie des Lebenszyklus die Perspektiven zu öffnen. Zieht man dabei jene bereits für Kindheit und Jugend charakteristischen Entwicklungskrisen in Betracht, in denen auch eine Auseinandersetzung mit Fragen von Spiritualität, das heißt mit fundamentalen Sinnfragen, stattfindet, so werden sich Aufgaben von Spiritual Care über den gesamten Lebenszyklus erstrecken. Diesbezüglich sind Anschlüsse an religionspädagogische Konzepte denkbar (Büttner & Dieterich 2013). Nicht ausgeschlossen werden sollte freilich, dass in bestimmten Situationen Spiritual Care in Form professioneller Eingriffe erforderlich wird.

*Postsäkulares Zeitalter und Spiritual Care:* Mit einem in verschiedenen Dimensionen und Kombinationen von Gerotranszendenz sich manifestierenden spirituellen Bedürfnis wird die These eines postsäkularen Zeitalters in einer differenzierten Weise bestätigt. In einem postsäkularen Zeitalter haben sich die Bindungen herkömmlicher, kirchlich gleichsam monopolisierter, diesbezüglich aber zunehmend problematisierter Glaubensgewissheiten nicht nur gelockert. Es findet sich nicht nur ein gesellschaftlich zunehmend tolerierter Pluralismus religiöser Anschauungen. Diese treten auch nicht nur in jeweils individuell kombinierten Mischformen auf. Ernst zu nehmen sind schließlich auch ein diesseitiges Leben übersteigende Gewissheiten, deren Orientierungskraft sogar auf atheistische Sinnentwürfe auszustrahlen vermag (Frick 2012). Das Konzept von Gerotranszendenz unterstreicht die Tatsache, dass Spiritualität Ausdruck eines persönlichen Bedürfnisses nach Sinn ist angesichts biografisch sich mehrender Grenzerfahrungen. Die postsäkulare Ent-Institutionalisierung und Ent-Dogmatisierung religiöser Glaubensmächte impliziert das ethische Gebot, sich einem Pluralismus spiritueller Orientierungen vorbehaltlos zu öffnen, sie anzuerkennen und ihnen auf Basis reziproker Anerkennungsverhältnisse individuelle Ausdrucksmöglichkeiten zu verschaffen.

*Kritik überzeitlicher verhaltenswissenschaftlicher Gesetzmäßigkeiten:* Eine historisch sensibilisierte Interpretation alternspsychologischer Erkenntnisse hat zur Folge, dass wissenschaftliche Ansprüche ihrer zeitlosen Gültigkeit problematisiert werden müssen. Psychologisch-verhaltenswissenschaftliche Gesetzmäßigkeiten werden verständlich erst im Kontext einer Kultur, für welche sie Geltung beanspruchen, welche jedoch auch einem historischen Wandel unterworfen ist. Insofern haben wir es stets mit einem kulturell variierenden sozialen Zusammenhang personalen Lebens zu tun, das seinerseits in genau diesem spezifischen Kontext auch spirituelle Aspekte miteinschließt (Frick & Roser 2009). Geht man davon aus, dass Prozesse des Alterns einer verhaltenswissenschaftlich zu erschließenden Gesetzmäßigkeit unterworfen sind, zu der auch die Entwicklung eines Bewusstseins von Transzendenz gehört, so würde sich daraus nicht zwangsläufig Spiritualität als „Aufgabe des Alters“ zur Lösung letzter Entwicklungskrisen normativ ableiten lassen, wie Heller (2010) kritisch anmerkt. Dies gliche einem ‚naturalistischen Fehlschluss‘.

Unter Beachtung der Historizität alternspsychologischer Erkenntnisse können diese freilich als Inspirationsquellen für das Projekt einer empirischen Spiritualitätsforschung in Betracht gezogen werden. Auch dabei sollte beachtet werden, inwieweit die verwendeten alternspsy-



chologischen Konstrukte möglicherweise auf einem sozialschichtspezifischen Bias beruhen.

*Fragen der Verbindlichkeit und Wirksamkeit:* Auf der einen Seite hatten wir festgestellt, dass unsere kulturelle Moderne ihren normativen Grundlagen zufolge einen Pluralismus spiritueller Orientierungen miteinschließt. Auf der anderen Seite erhebt sich jedoch eine, ihre religionssoziologische Herkunft nicht verleugnende Frage nach dem innerweltlichen Horizont, nach der öffentlichen Wirkmächtigkeit eines Transzendenz-Bewusstseins (Graf 2004). In welcher Weise wird Spiritualität jene Wirksamkeit ehemals zivilreligiöser Ressourcen einer gesellschaftlichen Ordnung, vor allem einer generationenübergreifenden Sittlichkeit zu entfalten vermögen? Inwieweit wird sie einen solchen Grad gesellschaftlicher Verbindlichkeit entwickeln können, dass sie jene ehemals *zusammenschweißenden*, jedoch im Schwinden begriffenen Kräfte einer amtskirchlich gestifteten und gesicherten Religiosität zu ersetzen vermag? (Nauer 2015).

Vielleicht ist es ja so, dass sich in den hier beschriebenen Phänomenen einer Gerotranszendenz die säkulare oder postsäkulare Gestalt eines generationenübergreifenden, insofern auch universalen verantwortungsethischen Bewusstseins zum Ausdruck bringt. Denn gewandelt haben sich die gesellschaftlichen Sinnkonstruktionen des Alters in Abhängigkeit von neuen Entwicklungsfaktoren: Eine stetig wachsende Anzahl von Menschen erlebt ein hohes, teils auch sehr hohes Alter, zudem in einem besseren gesundheitlichen Zustand als noch vor einigen Jahrzehnten. Es wirken sich gegenwärtig und in Zukunft verstärkt strukturell veränderte Lebensläufe aus. Dazu gehört, dass spätestens seit den 1960er Jahren (Nachkriegswirtschaftswunder) lebensgeschichtlich prägende Erfahrungen tiefgreifender materieller Not seltener gemacht wurden (Gründe für ‚Post-Materialismus‘). Die jetzt ins fortgeschrittene Alter tretende Generation hat eine bislang selten lange Zeit des Friedens erlebt. Sie zehrte von einem durchschnittlich gewachsenen Bildungsniveau, hatte mehr Zeit für Selbstreflexion, mehr Zeit sich einer nachwachsenden Generation zuzuwenden. Demgegenüber aber müssen persistierende starke Trends einer konsumistischen Umdefinition von Lebenschancen und Lebensqualität festgestellt werden. Sinnkrisen bahnen sich vor allem dann an, wenn das moralische Bewusstsein des Alltagslebens beständig durch das Handeln von Institutionen in Frage gestellt wird. Alter verliert dann seinen persönlich und gesellschaftlich gestifteten Sinn, wenn Realisierungschancen und Betätigungsfelder schwinden; wenn sich Zukunft als zeitlicher Horizont von Gerotranszendenz verdunkelt.

**Interessenkonflikt:** Der Autor bestätigt, dass kein Interessenkonflikt vorliegt.

## Literatur

- Allemand M, Martin M (2007) Religiöse Ressourcen im Alter (online). Zurich Open Repository and Archive. (Zitierdatum: 12.03.2017), abrufbar unter [http://www.zora.uzh.ch/2214/4/Allemand\\_2007.pdf](http://www.zora.uzh.ch/2214/4/Allemand_2007.pdf).
- Arndt B, Ostermann T, Matthiessen PF (2005) Spirituelle Bedürfnisse krebserkrankter Menschen – Einstellung und Praxis. *Deutsche Zeitschrift für Onkologie* 37:13–22.
- Baltes PB (1999) Alter und Altern als unvollendete Architektur der Humanontogenese. *Zeitschrift für Gerontologie und Geriatrie* 32:433–448.
- Baltes PB, Baltes MM (1990) Psychological perspectives on successful aging: the model of selective optimization with compensation. In: Baltes PB, Baltes MM (Hg.) *Successful aging: perspectives from the behavioral sciences*. New York. Cambridge University Press. 1–34.
- Berger PL (1981) Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Böhme M (2009) Kreatives Altern – eine Skizze. *Zeitschrift für Gerontologie und Ethik* 1:319–328.
- Brandtstädter J (2007) Zielverfolgung und flexible Zielanpassung als Entwicklungsressourcen: Das Modell assimilativer und akkomodativer Prozesse. In: Brandtstädter J, Lindenberger U (Hg.) *Entwicklungspsychologie der Lebensspanne*. Stuttgart: Kohlhammer. 413–445.
- Büttner G, Dieterich V–J (2013) *Entwicklungspsychologie in der Religionspädagogik*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Carstensen LL, Lang FR (2007) Sozioemotionale Selektivität über die Lebensspanne: Grundlagen und empirische Befunde. In: Brandtstädter J, Lindenberger U (Hg.) *Entwicklungspsychologie der Lebensspanne*. Stuttgart: Kohlhammer. 389–412.
- Carstensen LL, Mikels JA (2005) At the intersection of emotion and cognition: aging and the positivity effect. *Current Directions in Psychological Science* 14:117–121.
- Cumming D, Henry W (1961) *Growing old: the process of disengagement*. New York: Basic Books.
- Elias N (1976) *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*. Band 1. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Erikson EH (1994) *Identität und Lebenszyklus*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Erikson EH (1998) *The life cycle completed. Extended version with new chapters on the ninth stage by Joan M Erikson*. New York: Norton.
- Erikson EH, Erikson JM, Kivnick HQ (1986) *Vital involvement in old age*. New York: Norton.
- Fegg MJ, Kramer M, Bausewein C, Borasio GD (2007) Meaning in life in the Federal Republic of Germany: results of a representative survey with the Schedule for Meaning in Life Evaluation (SMiLE). *Health and Quality of Life Outcomes* 5–59.
- Fegg MJ, Wasner M, Neuder C, Borasio GD (2005) Personal values and individual quality of life in palliative care patients. *Journal of Pain and Symptom Management* 30:154–159.

- Feinendegen N, Schaeffer A (2014) Spiritualität-Grundzüge eines anthropologischen Verständnisses. In: Feinendegen N, Höver G, Schaeffer A, Westerhorstmann K (Hg.) *Menschliche Würde und Spiritualität in der Begleitung am Lebensende*. Würzburg: Königshausen & Neumann. 163–190.
- Fowler J W (1991) *Stufen des Glaubens. Die Psychologie der menschlichen Entwicklung und die Suche nach Sinn*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn.
- Frick E (2012) Wie arbeitet Spiritual Care? Zwölf Thesen für den aktuellen interdisziplinären Diskurs. *Spiritual Care* 1 (3):68–73.
- Frick E (2014) Wohin dreht der „Spiritual Turn“? In: Frick E, Hamburger A (Hg.) *Freuds Religionskritik und der „Spiritual Turn“*. Stuttgart: Kohlhammer. 19–33.
- Frick E, Roser T (Hg.) (2009) *Spiritualität und Medizin. Gemeinsame Sorge um den kranken Menschen*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Ganzini L, Goy ER, Dobscha SK (2009) Oregonians' reasons for requesting physicians aid in dying. *Archives of Internal Medicine* 169:489–492.
- Göckenjan G (2000) *Das Alter würdigen. Altersbilder und Bedeutungswandel des Alters*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Graf FW (2004) *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*. München: Beck.
- Großböting T (2013) *Der Verlorene Himmel. Glaube in Deutschland seit 1945*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Habermas J (1985) *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Häfner H, Beyreuther K, Schlicht W (2010) *Altern gestalten: Medizin – Technik – Umwelt*. Berlin: Springer.
- Hegel GW (1969) *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I. Theorie-Werkausgabe Bd. 16*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Heller B (2010) Spiritualität als Aufgabe des Alters? In: Heller A & Kittelberger F (Hg.) *Hospizkompetenz und Palliative Care im Alter. Eine Einführung*. Freiburg i. Br.: Lambertus. 120–131.
- Horkheimer M (1970) *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen. Ein Interview mit Kommentar von Helmut Gumnior*. Hamburg: Furche-Verlag.
- Jüttemann G (2002) Autogenese als lebenslanger Prozess. Ansätze zu einer Entwicklungstheorie der individuellen Persönlichkeit. In: Jüttemann G, Thomae H (Hg.) *Persönlichkeit und Entwicklung*. Weinheim: Beltz. 288–340.
- Knoblauch H (1989) Das unsichtbare Neue Zeitalter. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 41:504–525.
- Knoblauch H (2005) Einleitung: *Soziologie der Spiritualität*. In: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 13:123–131.
- Kruse A (1988) Die Auseinandersetzung mit Sterben und Tod. Möglichkeiten eines ärztlichen Sterbebeistandes. *Zeitschrift für Allgemeinmedizin*. 64 (4):59–66.
- Kruse A (1995) Menschen im Terminalstadium und ihre betreuenden Angehörigen als „Dyade“: Wie erleben sie die Endlichkeit des Lebens, wie setzen sie sich mit dieser auseinander? – Ergebnisse einer Längsschnittstudie. *Zeitschrift für Gerontologie und Geriatrie* 28:264–272.
- Kruse A (2005) Biografische Aspekte des Alter(n)s: Lebensgeschichte und Diachronizität. In: Staudinger U, Filipp SH (Hg.) *Enzyklopädie der Psychologie*. Göttingen: Hogrefe. 1–38.
- Kruse A (2012) *Entwicklung im sehr hohen Alter*. In: Kruse A, Rentsch T, Zimmermann HP (Hg.) *Gutes Leben im hohen Alter. Das Altern in seinen Entwicklungsmöglichkeiten und Entwicklungsgrenzen verstehen*. Heidelberg: Akademische Verlagsgesellschaft AKA. 33–61.
- Kruse A (2014) *Rehabilitation und Pflege im Kontext einer Anthropologie des Alters*. In: Hoppe HP (Hg.) *Pflege im Umbruch*. Hannover: Schlütersche Verlagsgesellschaft. 77–103.
- Kruse A, Schmitt E (2010) *Potenziale des Alters im Kontext individueller und gesellschaftlicher Entwicklung*. In: Kruse A (Hg.): *Potenziale im Altern. Chancen und Aufgaben für Individuum und Gesellschaft*. Heidelberg: Akademische Verlagsgesellschaft AKA. 3–30.
- Kuhlmeiy A (2009) *Chronische Krankheit in der Lebensphase Alter*. In: Schaeffer D (Hg.) *Bewältigung chronischer Krankheit im Lebenslauf*. Bern: Huber. 357–368.
- Lawton MP, Moss M, Hoffman C, Grant R, Ten Have T, Kleban M (1999) Health, valuation of life, and the wish to live. *Gerontologist* 39:406–416.
- Lawton MP (2000) Quality of life, depression and end-of-life attitudes and behaviors. In: Williamson GM, Shaffer DR, Parmelee PA (Hg.) *Physical illness and depression in older adults. A handbook of theory, research, and practice*. New York: Kluwer Academic. 147–171.
- Lehr U (1986) *Aging as fate and challenge*. In: Häfner H, Moschei G, Sartorius N (Hg.) *Mental health in the elderly*. Heidelberg: Springer. 57–77.
- Lehr U (2011) *Kreativität in einer Gesellschaft des langen Lebens*. In: Kruse A (Hg.) *Kreativität im Alter*. Heidelberg: Universitätsverlag Winter. 73–95.
- Lehr U, Thomae H (Hg.) (1987) *Formen seelischen Alterns*. Stuttgart: Enke.
- McAdams DP (2009) *The person: an introduction to the science of personality psychology*. New York: Wiley.
- Michel E (1959) *Der Prozess „Gesellschaft contra Person“*. Soziologische Wandlungen im nachgoetheschen Zeitalter. Stuttgart: Klett.
- Montada L (1998) *Gegenstand und Aufgaben der Entwicklungspsychologie*. In: Oerter R, Montada L (Hg.) *Entwicklungspsychologie. Ein Lehrbuch*. Weinheim: Beltz PVU. 1–24.
- Moss MS, Hoffman CJ, Mossey J, Rovine M (2007) Changes over 4 years in health, quality of life, mental health, and valuation of life. *Journal of Aging and Health* 19:1025–1044.
- Nauer D (2015) *Spiritual Care statt Seelsorge?* Stuttgart: Kohlhammer.
- Neudert C, Wasner M, Borasio GD (2004) Individual quality of life is not correlated with health-related quality of life or physical function in patients with amyotrophic lateral sclerosis. *Journal of Palliative Medicine* 7: 551–557.
- Oser F, Gmünder P (1996): *Der Mensch – Stufen seiner religiösen Entwicklung. Ein strukturgenetischer Ansatz*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn.
- Pannenberg W (1983) *Anthropologie in theologischer Perspektive*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Peng-Keller S (2010) *Einführung in die Theologie der Spiritualität*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Piaget J (1973) *Einführung in die genetische Erkenntnistheorie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Plessner H (1928) *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*. Berlin: De Gruyter.
- Remmers H (2014) *Palliative Care, Spiritual Care*. In: Pantel J, Schröder J, Bollheimer C, Sieber C, Kruse A (Hg.) *Praxishandbuch Altersmedizin. Geriatrie – Gerontopsychiatrie – Gerontologie*. Stuttgart: Kohlhammer. 708–715.

- Remmers H, Hülsken-Giesler M (2012) Kreativität im Alter und die Bedeutung assistiver Technologien – eine rehabilitationswissenschaftliche Perspektive. In: Kruse A (Hg.) Kreativität und Medien im Alter. Heidelberg: Universitätsverlag Winter. 127–153.
- Richter-Kornweitz A (2012) Gesundheitliche Ungleichheit im Alter – ein Armutszeugnis. In: Butterwegge C, Bosbach G, Birkwald MW (Hg.): Armut im Alter. Probleme und Perspektiven der sozialen Sicherung. Frankfurt a. M.: Campus. 144–160.
- Rott C (2010) Das höchste Alter – psychologische Stärken als Antwort auf die körperliche Verletzlichkeit. In: Kruse A (Hg.) Leben im Alter – Eigen- und Mitverantwortlichkeit aus der Perspektive von Gesellschaft, Kultur und Politik. Heidelberg: Akademische Verlagsgesellschaft.
- Sachverständigenkommission „5. Altenbericht der Bundesregierung“ (2005) Fünfter Bericht zur Lage der älteren Generation in der Bundesrepublik Deutschland. Potenziale des Alters in Wirtschaft und Gesellschaft. Der Beitrag älterer Menschen zum Zusammenhalt der Generationen (online). (Zitierdatum 06.07.2017), abrufbar unter <https://www.bmfsfj.de/blob/79080/8a95842e52ba43556f9ebfa600f02483/fuenfter-altenbericht-data.pdf>.
- Schelsky H (1979) Die Paradoxien des Alters in der modernen Gesellschaft. In: Schelsky H (Hg.) Auf der Suche nach Wirklichkeit. Taschenbuchausgabe. München: Goldmann. 207–234.
- Schulz R, Wrosch C, Heckhausen J (2002) Health stresses and depressive symptomatology in the elderly: the importance of health engagement control strategies. *Health Psychology* 21: 340–348.
- Staudinger U (2005) Lebenserfahrung, Lebenssinn und Weisheit. In: Staudinger U, Filipp SH (Hg.) Enzyklopädie der Psychologie, Entwicklungspsychologie des mittleren und höheren Erwachsenenalters. Göttingen: Hogrefe. 739–761.
- Stern W (1923) Die menschliche Persönlichkeit. Band 2. Leipzig: Barth.
- Taylor C (2009) Ein säkulares Zeitalter. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Tedeschi RG, Calhoun LG (2004) Posttraumatic growth: conceptual foundations and empirical evidence. *Psychological Inquiry* 15:396–406.
- Tornstam L (1989) Gero-transcendence: a reformulation of the disengagement theory. In: *Aging. Clinical and Experimental Research* 1:55–63.
- Tornstam L (1992) The quo vadis of gerontology: on the gerontological research paradigm. *The Gerontologist* 3:318–326.
- Troeltsch E (1912/2006) Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. Gesammelte Schriften Bd. 1. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

## Biografische Angaben

### Hartmut Remmers

Prof. Dr. phil., Leiter der Abteilung Pflegewissenschaft im Institut für Gesundheitsforschung und Bildung der Universität Osnabrück. Studium der Soziologie, Philosophie, Geschichte, Sozialpsychologie und Germanistik. Promotion Leibniz-Universität Hannover, Habilitation Universität Bremen. Seit 2001 Leiter des Lehramtsstudiengangs Pflegewissenschaft. Arbeitsschwerpunkte u. a.: Theoretische Grundlagen der Pflegewissenschaft, onkologische Pflege, Palliative Care, Altern und Technik, Ethik im Gesundheitswesen. Herausgeber der Schriftenreihe Pflegewissenschaft und Pflegebildung. Zahlreiche beratende Tätigkeiten für Bundes- und Landesministerien, Fachgesellschaften, Wissenschaftsorganisationen.