THEMA

Religion is not my field: een psychologisch perspectief op geloof als betekenisgeving en als relatie

Hanneke Schaap-Jonker

Abstract Deze bijdrage brengt de godsdienstpsychologische studie van geloven voor het voetlicht. Na een korte terugblik op het ontstaan van het vakgebied en een bespreking van de posities van William James en Sigmund Freud worden twee belangrijke benaderingen binnen de (klinische) godsdienstpsychologie weergegeven, namelijk religie als betekenissysteem en religie als relatie. Deze benaderingen kunnen met elkaar verbonden worden in een hiërarchisch *self-needs*-model. Tot besluit wordt een reflectie geboden op de waarde van een psychologische benadering van religie en zingeving tegen de achtergrond van methodologisch reductionisme.

geloof; psychologie; betekenisgeving; gehechtheid; illusie

1. Wat is geloof? Antwoorden vanuit de psychologie

Wat is geloof? Op die vraag geven psychologische subdisciplines hun eigen antwoorden. Geloof is een manier om de werkelijkheid te begrijpen, zegt de cognitieve psychologie. De werkelijkheid is vol tegenstrijdigheden, vol ambiguïteit, en geloof helpt om daarmee om te gaan. Geloof biedt verklaringen, betekenissen en rituelen en kan je een weg wijzen in het leven (Park, 2013). Volgens de *terror management theory*, geformuleerd vanuit de sociale psychologie, is geloof een manier om met de angst voor de dood om te gaan. Als je geconfronteerd wordt met de eindigheid van je bestaan, of als je bang bent om te sterven, helpt het wanneer je gelooft in een leven na de dood (Jong, 2021; Solomon *et al.*, 2015).

Sociaal psychologen bestuderen religie daarnaast vanuit het perspectief van groepen. Denk bijvoorbeeld aan 'Big Gods', zoals te vinden in de grote religies en levensbeschouwingen. Deze 'Big Gods' zien en horen alles wat je doet, weten alles van je, houden je verantwoordelijk voor je gedrag en straffen je wanneer je de regels overtreedt. Dit draagt bij aan stabiliteit binnen groepen, omdat egoïstisch en antisociaal gedrag beperkt wordt (Norenzayan, 2013).

Een ontwikkelingspsycholoog geeft weer een ander antwoord. Geloof biedt hoop, zegt Erik Erikson, de Amerikaanse ontwikkelingspsycholoog die termen als *basic trust* en *identity crisis* gemunt heeft. Geloof geeft een diepere fundering aan het basisvertrouwen dat je als het goed is als jong kind ontwikkelt in de omgang met je ouders. Het wijst je een richting in het leven en gidst je het leven door. Geloof biedt je een verticale identiteit – wie je bent in relatie tot God –

als verankering van je horizontale identiteit – wie je bent in relatie tot mensen. (Erikson, 1950, 1968; Zock, 2004).

Een psychoanalytisch georiënteerde psycholoog focust op de dynamische processen die het intra- en interpersoonlijke functioneren kenmerken. Geloof helpt ons om met diepe gevoelens van vervreemding en separatie om te gaan (Fromm, 1966). Als mensen moeten we ons losmaken van anderen en een zelfstandig individu worden, moeten we onszelf bevrijden van autoriteit en dominantie, maar dat is moeilijk en kan leiden tot vervreemding in relatie tot onszelf, anderen en de natuur. Vanwege die vervreemding zoeken we naar zin in het bestaan, naar iets waar we onze devotie op kunnen richten. Religie is "any system of thought and action shared by a group which gives the individual a frame of orientation and an object of devotion" (Fromm, 1950, p. 21). Rituelen kunnen ook vanuit dit perspectief begrepen worden.

2. Opbouw van deze bijdrage

Bovenstaande voorbeelden kunnen gemakkelijk worden uitgebreid, en het aantal psychologische theorieën dat geformuleerd is om aspecten van religie en zingeving te verklaren of te duiden is uiteraard te veelomvattend om in dit artikel te worden beschreven. De lezer die hierover meer wil weten, verwijs ik naar inleidingen in het vakgebied als die van Paloutzian (2017) en Saroglou (2021) of naar handboeken als die van de American Psychological Association (APA) (2013). Duidelijk wordt dat verschillende psychologische theorieën zich richten op de vier 'B's' van religie: *believing*, wat met name betrekking heeft op de cognitieve dimensie van geloven, *bonding,* waarbij het om het affectieve en relationele aspect gaat, *behaving*, het godsdienstige of levensbeschouwelijke gedrag, en *belonging,* het behoren tot een geloofsgemeenschap of groepering (Saroglou, 2011).

In deze bijdrage wil ik twee theoretische benaderingen uitlichten die op dit moment belangrijk zijn binnen de (klinische) godsdienstpsychologie, namelijk religie als betekenissysteem en religie als relatie. Ik beschrijf deze theorieën nadat ik heb teruggeblikt op het begin van het vakgebied en kort stilsta bij de bijdragen van William James en Sigmund Freud. Tot besluit laat ik zien hoe de beschreven benaderingen geïntegreerd kunnen worden in een hiërarchisch *self-needs*-model, en reflecteer ik op de waarde van een psychologische benadering van religie en zingeving tegen de achtergrond van methodologisch reductionisme.

3. Vruchtbaar of schadelijk? William James en Sigmund Freud

De voorbeelden aan het begin van dit artikel maken duidelijk dat psychologen hoofdzakelijk kijken naar de functie van religie in de psychologische ontwikkeling en het psychologisch functioneren van mensen. Godsdienstpsychologen richten zich daarbij ook op psychologische processen in religie, spiritualiteit en zingeving. Dat gebeurt al sinds het begin van de psychologie als wetenschap. William James schrijft in 1902 *The Varieties of Religious Experience*, waarin hij een fenomenologische beschrijving biedt van religieuze fenomenen (zoals bekering, mystieke ervaring, de religie van de *sick soul*), deze probeert te verklaren met behulp van introspectie, en ze ook pragmatisch beoordeelt. Hij richt zich op de *'fruits'* van religie in termen van *'helpfulness in general human affairs.'* "The uses of religion, its uses to the individual who has it, and the uses of the individual himself to the world, are the best arguments that truth is in it. (…) the true is what works well (on the whole)" (James, 1902, Lect. XIX).

De positieve waardering die James voor religie en haar *fruits* heeft, staat in schril contrast met het negatieve oordeel van Sigmund Freud. Volgens Freud is religie een projectie van je eigen behoeften, en daarom een illusie (Freud, 1927). Religie is een manier om met angst, schuld en machteloosheid om te gaan. In zijn boek over Leonardo da Vinci stelt hij dat geloof in God psychologisch gezien niets anders is dan het verlangen naar een sterke vader (Freud, 2010). Bij alle moeilijkheden in het leven, bij alle onveiligheid en machteloosheid die je ervaart op momenten dat je merkt dat je niet opgewassen bent tegen de harde realiteit, verlang je naar iemand die dat wél is – en God kan die behoefte vervullen, zoals je vader dat deed in je kindertijd. Religie is daarmee wel iets infantiels, volgens Freud, iets waar je zo snel mogelijk vanaf moet zien te komen. Wetenschap is een beter alternatief (Freud, 1927). Freud (1913) heeft trouwens ook oog voor de rol van religie op groepsniveau, wanneer hij beschrijft hoe een religieuze offermaaltijd een remedie kan zijn tegen schuldgevoelens en een manier om de groep bij elkaar te houden.

De posities van James en Freud laten meteen al zien hoe binnen de godsdienstpsychologie sprake is van een psychologische normativiteit: draagt religie bij aan psychische ontwikkeling, psychisch functioneren en psychisch welbevinden? Of is er juist sprake van een negatieve invloed? Tot op de dag van vandaag zijn deze twee perspectieven aanwezig in het vakgebied. Vaak wordt dit zichtbaar in een eenvoudige tweedeling van *religion that heals, religion that harms* (Griffith, 2010; vergelijk het onderscheid tussen positieve en negatieve religieuze coping (Pargament et al., 2013)), maar uiteraard ligt de relatie tussen geloof en zingeving enerzijds en mentaal welbevinden of mentale gezondheid anderzijds genuanceerder: geloof en zingeving (of een gebrek daaraan) kunnen mede oorzaak zijn van psychopathologie, die in stand houden of verergeren, een uiting zijn van psychische problemen, of juist steun geven daarbij of herstel en welbevinden bevorderen. Geloof kan hierbij zelfs een transformerende of therapeutische factor zijn (Gooijer & Verhagen, 2024; Van Uden, 2011).

De positieve waardering die James voor religie en haar *fruits* heeft, staat in schril contrast met het negatieve oordeel van Sigmund Freud

4. Geloof als betekenisgeving

Freud legt de vinger bij menselijke behoeften die een cruciale rol spelen in religieuze overtuigingen, gevoelens, motieven en gedrag. Deze behoeften gaan niet alleen over biologische, psychologische en sociale behoeften aan veiligheid, bescherming en verbondenheid, maar ook over existentiële behoeften als de behoefte aan zin en betekenis. Deze behoefte staat centraal in de benadering van geloof als betekenisgeving. Religie is een manier om aan deze fundamentele behoefte tegemoet te komen en wordt omschreven als "whatever a person does to deal with existential questions" (Batson & Stocks, 2004) of als "a search for significance related to the sacred" (Pargament, 1997).

Het *meaning-making model* van Crystal Park (2013), dat veel gebruikt wordt in godsdienstpsychologisch onderzoek, laat zien hoe dit proces van betekenisgeving verloopt. Hierbij worden twee niveaus van betekenis onderscheiden. Allereerst is er de *global meaning,* de algemene

levensoriëntatie. Deze *global meaning* omvat overtuigingen, doelen en gevoelens. De *global beliefs* zijn de overtuigingen over hoe het leven of het universum in elkaar zit. Denk hierbij bijvoorbeeld aan overtuigingen over het zelf, controle en rechtvaardigheid. Algemene doelen hangen samen met waarden en idealen, zoals een goed of heilig leven te leiden, altruïsme en vergeving. De gevoelsdimensie omvat een subjectieve ervaring van betekenis en een doel in het leven en het gevoel verbonden te zijn met een groter geheel. Het algemene betekenissysteem kan dus voorzien in meerdere existentiële behoeften, zoals de behoefte aan coherentie, zekerheid en ertoe doen (*mattering*) en het ervaren van zin. Het heeft daarbij een motiverende en inspirerende kant. Religie kan onderdeel zijn van het algemene betekenissysteem.

In de tweede plaats is er de *situational meaning*, de betekenis in een concrete situatie. Bij een ingrijpende gebeurtenis of moeilijke situatie, zoals verlies, ziekte of trauma, is er een discrepantie tussen de actuele situatie en de situatie zoals je die wenst of zoals die zou moeten zijn volgens je levensovertuiging ('God wil dat mensen gelukkig zijn'; 'het kwade wordt gestraft en het goede beloond'). Omdat je wilt begrijpen wat er gebeurt en waarom, volgt er een zoektocht naar zin en betekenis om de discrepantie op te heffen en de ervaren stress te verminderen, vooral als je weinig controle ervaart. Deze zoektocht naar de situationele betekenis kan automatisch, maar ook weloverwogen plaatsvinden en mondt uit in de gevonden betekenis (*meaning made*). Bij dit zoeken naar betekenis in de situatie wordt gebruikgemaakt van het algemene betekenissysteem, dus de *global meaning*. Hierdoor kan de moeilijke gebeurtenis in een ander licht komen te staan en nieuwe betekenis krijgen. Dit wordt assimilatie genoemd.

Tot op de dag van vandaag zijn deze twee perspectieven aanwezig in het vakgebied

Mensen ontdekken bijvoorbeeld een hogere bedoeling ('God wil me iets leren'), maar het kan ook gebeuren dat de algemene betekenissen revisie nodig blijken te hebben en aangepast worden in een proces van accommodatie. Het veranderen van datgene waar je altijd vast van overtuigd was, is vaak een heftig proces en kan gepaard gaan met gevoelens van angst en depressie. Denk bijvoorbeeld aan iemand die zoveel ellende meemaakt, dat hij niet langer kan geloven in een almachtige, alwetende en liefhebbende God (vgl. Dein, 2022). De uitkomst van het proces van betekenisgeving is niet altijd bevredigend. Soms blijven discrepanties tussen *global beliefs* en concrete situaties of gebeurtenissen onopgelost en worden ze vermeden of ontkend.

Van neuropsychologie tot fundamentalisme

De benadering van religie als betekenissysteem is een dominante benadering binnen de godsdienstpsychologie en wordt verbonden met allerlei religieuze fenomenen (Paloutzian, 2017). Zo wordt bekering gezien als verandering van of in een betekenissysteem. Door twijfels of sociale invloeden worden andere overtuigingen en andere doelen belangrijk, en dit kan resulteren in ander gedrag (Paloutzian, 2014). Maar ook in neuropsychologische studies naar religieuze en mystieke ervaringen spelen noties als het toeschrijven van betekenis aan gewaarwordingen een belangrijke rol, evenals het zien van betekenisvolle patronen op basis van cognitieve modellen en betekenissystemen die mensen gebruiken om de wereld waar te nemen

en te voorspellen (Van Elk & Aleman, 2017). Voor onderzoek naar fundamentalisme, religieus geweld en radicalisering geldt iets vergelijkbaars: ook daar zijn de betekeniskaders van belang om het fenomeen te begrijpen. Illustratief is wat De Graaff en Bos (2020, p. 58) schrijven:

> Within a context of religious views on sin, redemption and salvation, as encountered in almost all major world religions, acts of violence, of martyrdom and warfare may be filled with higher, salvific and redemptive meaning. Furthermore, the qualitative content of radical redemption motives functions as a cultural worldview that shapes both cognitions and appraisals of certain stressful situations, steers emotions in a specific direction, and facilitate mobilization towards radical and violent behavior.

5. Geloof vanuit een relationeel perspectief

Geloof en godsbeeld als gehechtheidsrelatie

Volgens Freud had religie alles te maken met het verlangen naar een sterke vader. Na hem heeft de relationele psychologie zich eveneens gericht op de band met de ouders in samenhang met geloof en zingeving. De gehechtheidstheorie (*attachment theory*) beschouwt God als een symbolisch hechtingsfiguur, met een vergelijkbare functie als de ouders. Net als de ouders kan God een veilige haven bieden in tijden van stress, en een zekere basis van waaruit de wereld ontdekt wordt. Dat komt omdat religie en spiritualiteit voortbouwen op vroege ervaringen binnen de nauwe emotionele band tussen ouders en kinderen en gebruikmaken van specifieke psychologische functies die zich ontwikkelen binnen de gehechtheidsrelatie (Granqvist, 2020; Granqvist & Kirkpatrick, 2013).

Geloven is dus een actief proces waarin betekenis vinden en je als mens verhouden tot jezelf, anderen en de wereld samenkomen

Een kind leert vroege ervaringen in de hechtingsrelatie te internaliseren. Daardoor ontstaan mentale representaties van patronen van emotionele communicatie tussen zichzelf en anderen. Deze patronen die zich steeds weer herhalen vormen ook een sjabloon voor nieuwe relaties. John Bowlby (1982/1969), de grondlegger van deze theorie, noemt deze representaties *internal working models* (IWM's). Ze omvatten modellen van zelf en ander die positief dan wel negatief gekleurd kunnen zijn, resulterend in vertrouwen en behoefte aan nabijheid dan wel angst en vermijding. Op basis van deze IWM's worden vier hechtingsstijlen onderscheiden. Toegepast op de relatie met God gaat het om het volgende: (1) *veilige hechting* aan een beschikbare, zorgzame en steunende God; (2) *onveilige, gepreoccupeerde hechting* aan een God die als wisselend beschikbaar, inconsistent en niet altijd antwoordend wordt ervaren, wat resulteert in onzekerheid en een laag gevoel van eigenwaarde; (3) *onveilige, ontwijkende hechting* aan een afstandelijke, teruggetrokken of verlatende God, in combinatie met een negatief zelfbeeld dat gekenmerkt wordt door zelfdevaluatie en niets waard zijn of een zelfbeeld met verdedigend zelfvertrouwen en autonomie, waarbij men niemand nodig heeft; (4) *onveilige, angstige hecht-*

ing met een dreigend, verwaarlozend of ongeïnteresseerd godsbeeld, in combinatie met angst, zelfdevaluatie en zelfveroordeling (Schaap-Jonker, 2021a; 2021b).

Hoe verhoudt de gehechtheid aan ouders of andere mensen zich tot de gehechtheid aan God? Volgens Lee Kirkpatrick (2005) zijn er twee mogelijkheden. Allereerst kan sprake zijn van correpondentie, waarbij in interpersoonlijke en religieuze relaties dezelfde hechtingspatronen en IWM's spelen. De tweede optie is compensatie, waarbij de relatie met God of geloof een substituut vormt voor teleurstellingen en tekorten die je hebt opgelopen in intermenselijke relaties. God als vervangende hechtingsfiguur voorziet dus in behoeften die eerder onvervuld bleven. Plotselinge bekeringen kunnen hier eveneens hun aanleiding vinden en fungeren als manier om met emotionele stress om te gaan.

Geloof en godsbeeld als object relatie

Naast de gehechtheidstheorie is er een tweede stroming binnen de relationele psychologie, namelijk die van de objectrelatietheorie. Ook deze stroming stelt dat mensen fundamenteel gemotiveerd zijn door, en zich ontwikkelen in de context van emotioneel belangrijke relaties, dat interpersoonlijke ervaringen in de vroege kindertijd geïnternaliseerd worden en de psychische structuur vormen die als *template* fungeren voor toekomstige relaties (Hall & Gorman, 2003). Deze mentale representaties worden objectrelaties genoemd. Waar de gehechtheidstheorie vooral de werkelijke interacties tussen ouders en kinderen benadrukt, is de objectrelatietheorie meer geïnteresseerd in de innerlijke psychische fantasieën, angsten en afweermechanismen die de representaties van deze interacties kleuren. Objectrelaties zijn "processes that involve representing, remembering, fantasizing, interpreting, and integrating experiences with others that are registered as nonconscious as well as preconscious and conscious memories", stelt Ana María Rizzuto dan ook (2006, p. 24). Deze objectrepresentaties met alle bijbehorende wensen, fantasieën, angsten, afweermechanismen, en intrapsychische conflicten bepalen het relationeel functioneren en de verhouding tot anderen. De psychologische ontwikkeling van een kind speelt in dit verband ook een rol: vanuit een symbiotische toestand waarin ouders en kind volledig op elkaar afgestemd zijn leert het kind zich los te maken en een eigen individu te worden (separatie-individuatie; Mahler *et al.*, 1975).

> Vanuit een psychologisch perspectief kunnen motieven, thema's en behoeften oplichten die ook door andere disciplines doordacht kunnen worden

Binnen dit theoretische kader heeft Rizzuto (1979) een invloedrijke studie gepubliceerd over de ontwikkeling en functioneren van het godsbeeld of de godsrepresentatie.

> From her psychoanalytic object relations perspective she assumes that the primary objects, such as parents, provided most of the characteristics of a God representation. She is interested in the elaborations and transformations such parentally inspired re-

> presentations have undergone, in exploring psychic defenses which might facilitate or prevent belief, in life conditions and traumas which also influenced the development of the God representation, and in the use a person makes of their private God, and the needs in relation to that God. Then, she is interested in the relation of the private God and the God provided by organized religion. (Keller, 2020 p. 21-22; zie voor een uitgebreide bespreking van Rizzuto's werk Schaap-Jonker, 2008).

Niet alleen het godsbeeld, ook geloofsovertuigingen zijn relationeel van aard, aangezien ook voor geloof relationele overtuigingen die betrekking hebben op mensen bouwstenen vormen. "Thus, when I say "I believe God exists," I am not only joining the consensus of a believing community but I am also feeling that I know (affectively) that God is present there for me in the manner I experience other presences in my life", stelt Rizzuto (2002, 459). Geloofsovertuigingen weerspiegelen iemands interpretaties van zijn of haar existentiële conditie in relatie tot God of een goddelijke werkelijkheid, en vinden dus hun specifieke plek tussen sociaal gedeelde overtuigingen (*beliefs*) en de meest persoonlijke opvattingen (*convictions*) die iemand over zichzelf heeft. In dit verband doet zowel de sociale als culturele context ertoe. Immers, "[t]he culture offers the word "God" and its multitude of affective and psychic referents" (Rizzuto, 2006).

Geloven is dus een actief proces waarin betekenis vinden (*finding meaning*) en je als mens verhouden tot jezelf, anderen en de wereld (*human relatedness*) samenkomen. Rizzuto (2002) is dan ook van mening dat geloven onlosmakelijk deel uitmaakt van onze psychische beleving. Altijd en overal zijn we de wereld in een complex en dynamisch proces aan het duiden in relatie tot het verleden en heden zoals we dat ervaren (hebben) en binnen de culturele context. In die zin bestaat er een continuüm tussen niet-religieuze en religieuze overtuigingen (Rizzuto, 2002). Interessant hierbij is dat het toeschrijven van intentionaliteit aan de ander volgens Rizzuto cruciaal is voor geloven: "[B]elieving does not acquire its full psychic dimension in the act of believing itself but *in the integration of meaningful intentionality between or among partners*" (Rizzuto, 2002 p. 457; cursivering in origineel). Als je partner je bijvoorbeeld zegt dat hij van je houdt, is dat nog geen bewijs van zijn liefde, dus moet je geloven dat hij of zij dat werkelijk wil doen. Toegepast op de relatie met God betekent dit dat hoe iemand Gods intenties, wensen en wil ziet een cruciaal element is in geloven.

6. Integratie: hiërarchisch zelfmodel en waarde van het godsdienstpsychologische perspectief

De beschreven godsdienstpsychologische benaderingen lijken twee losstaande theoretische perspectieven. Echter, ze raken elkaar wel degelijk, zoals Rizzuto's werk laat zien. Ze kunnen ook met elkaar verbonden worden wanneer we kijken naar verschillende aspecten of dimensies van het zelf. Sedikides en Gebauer (2014) gaan uit van een hiërarchisch model van het zelf, waarbij iedere dimensie eigen behoeften heeft. Het individuele zelf hangt samen met de behoefte aan zelfwaardering, controle, reductie van onzekerheid en betekenis. De benadering van religie als betekenissysteem sluit aan op dit niveau. Het relationele zelf wordt gekenmerkt door de behoefte aan gehechtheid, en dat kan ook gehechtheid aan God omvatten. Het collectieve zelf ten slotte hangt samen met de behoefte om bij een sociale groep te horen. In het

psychisch leven hangen deze verschillende dimensies van het zelf met elkaar samen en beïnvloeden ze elkaar; voor de verschillende functies van geloven geldt hetzelfde.

Reductionisme en eigenwaarde

De verschillende behoeften die in het hiërarchische model van het zelf genoemd worden brengen ons terug bij Freud, die van mening was dat religie een illusie is omdat het niets anders is dan de projectie van psychologische behoeften. Freud reduceerde daarbij geloof tot een van de dimensies die daarin eenl spelenelt en deed aan ontologisch reductionisme toen hij zei dat geloven 'niets anders is dan' (*nothing-buttery*). Nu reduceren we in de wetenschap altijd, ook bij de bestudering van religie: je zoomt in op een bepaalde dimensie, je focust op één aspect van het fenomeen dat je onderzoekt, en de andere aspecten laat je buiten beschouwing. Hierbij is dus sprake van een reductie omwille van de methode (methodologisch reductionisme) (Nelson, 2009). Dat wil niet zeggen dat andere perspectieven, zoals een historisch, sociologisch, filosofisch of theologisch perspectief, er niet toe doen; dat je een bepaalde verklaring biedt, betekent niet dat je een fenomeen daarmee weg verklaart (Paloutzian, 2017). Maar juist door te reduceren lichten bepaalde aspecten op en kom je tot boeiende ontdekkingen.

Rizutto (2006) geeft als volgt woorden aan de beperking van de godsdienstpsychologische benadering alsook de waarde ervan:

> Religion, in a broad sense, is not my field. My field is what people do with the God they create and find in their personal development and their cultural circumstances. (...) Religion belongs to culture and cannot be reduced to any simple phenomenon or definition. Its cultural complexity exceeds the sum of the experiences of the individuals who share in religious involvement of any type. The psychological study of religion takes as its object the limited field of the personal experiences, behaviors, thoughts, feelings, and underlying nonconscious processes present in those taking part in a postulated relationship with superhuman beings, frequently a divine being.

De focus op psychologische processen en levensgeschiedenis zijn van waarde op individueel niveau. Daardoor is het mogelijk om iemands geloof en zingeving te begrijpen als persoonlijk proces binnen een bredere psychologische, sociale en culturele context en ontstaat meer zicht op relationele thema's, persoonlijke behoeften, ontwikkelingsvragen, motieven en worstelingen die een rol spelen (zie voor een illustratie Cinjee & Schaap-Jonker, 2022 of Schaap-Jonker, 2019). Buiten onze psyche om zou religie ook geen betekenis voor mensen hebben: alleen wanneer het raakt aan onze behoeften en verlangens, ervaren we betekenis (Jones, 1992, 1996). In een klinische context biedt de godsdienstpsychologische focus ook aanknopingspunten voor therapeutische interventies (Aten et al., 2012). Ze heeft ook implicaties voor geloofscommunicatie en geloofspraktijken, onder meer binnen een geloofsgemeenschap (zie bijvoorbeeld Moriarty, 2006; Schaap-Jonker, 2023).

Op collectief niveau geldt iets vergelijkbaars. Vanuit een psychologisch perspectief kunnen motieven, thema's en behoeften oplichten die ook door andere disciplines doordacht kunnen worden. Een boeiend voorbeeld bieden psychologische analyses van het verhaal van Adam en Eva in het paradijs en de zondeval die daarin plaatsvindt. Daarin zijn psychologische thema's

als overvloed en voeding, verlies en verlangen, afhankelijkheid, intersubjectiviteit, kwetsbaarheid, schaamte en vervreemding te herkennen, maar ook autoriteit en vrijheid, discrepantie en conflict, onder meer tussen goed en kwaad, tussen de utopie van de hof van Eden en de dystopie van de harde realiteit (Hunt, 2017). Niet alleen als het gaat om collectieve verhalen en narratieven, maar ook voor collectieve praktijken geldt de waarde van de psychologische bijdrage, die bijdraagt aan betekenis en verbondenheid.

Prof. dr. J. (Hanneke) Schaap-Jonker is bijzonder hoogleraar klinische godsdienstpsychologie aan de Vrije Universiteit Amsterdam en rector van het Kennisinstituut christelijke ggz (Eleos / De Hoop ggz).

Literatuur

Aten, J.D., O'Grady, K.A., & Worthington, E.L., Jr. (Eds.). (2012). *The psychology of religion and spirituality for clinicians. Using research in your practice.* New York: Routledge/Taylor & Francis Group.

Batson, C.D., & Stocks, E.L. (2004). Religion: Its core psychological functions. In J. **Greenberg, J., Koole, S. L., & Pyszczynski, T.** (Eds.), *Handbook of experimental existential psychology*. New York: The Guilford Press.

Bowlby, J. (1982) [1969]. *Attachment and loss, Vol. 1: Attachment*. New York: Basic Books.

Cinjee, T., Schaap-Jonker, H. (2022). Coping, meaning making and resilience within the Dutch Reformed Pietist Ccmmunity during the COVID-19 outbreak. An exploratory qualitative study. *Journal of Religion and Health* 61, 4205–4225.

De Graaf, B.A., & Van den Bos, K. (2020). Religious radicalization. social appraisals and finding radical redemption in extreme beliefs. *Current Opinion in Psychology* 40, 56-60.

Dein, S. (2022). Trauma, theodicy and faith. Maintaining religious beliefs in the Holocaust. *Mental Health, Religion & Culture* 25(3), 388-400.

Erikson, E. H. (1950). *Childhood and society.* New York: Norton & Co.

Erikson, E.H. (1968). *Identity. Youth and crisis.* New York: Nton & Co..

Freud, S. (1910). *Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci.* Leipzig: Deuticke.

Freud, S. (1913). *Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker.* Leipzig: Heller.

Freud, S. (1927). *Die Zukunft einer Illusion.* Leipzig/ Wenen/Zürich: Internationaler Psychoanalytischer Verlag.

Fromm, E. (1950). *Psychoanalysis and religion.* New Haven/ London: Yale University Press.

Fromm, E. (1966). *You shall live as gods*. London: Lowe & Brydone.

Gooijer, B. & Verhagen, P. (2024). Zingeving en spiritualiteit in de anamnese. In P. Verhagen, H. van Megen & A. Braam (Reds.), *Handboek psychiatrie en religie. Levensbeschouwelijke diversiteit in de geestelijke gezondheidszorg* (pp. 261-275). Utrecht: De Tijdstroom.

Granqvist, P. (2020). *Attachment in religion and spirituality. A wider view*. New York: Guilford Press.

Granqvist, P., & Kirkpatrick, L. A. (2013). Religion, spirituality, and attachment. In K.I. Pargament, J.J. Exline, & J.W. Jones (Eds.), *APA handbook of psychology, religion, and spirituality (Vol. 1). Context, theory, and research* (pp. 139–155). Washington D.C.: American Psychological Association.

Griffith, J.L. (2010). *Religion that heals, religion that harms. A guide for clinical practice.* New York: Guilford Press.

Hall, T.W. & Gorman, M. (2003). Relational spirituality: Implications of the convergence of attachment heory, interpersonal neurobiology and emotional information processing. *Newsletter Psychology of Religion* 28, 1-12.

Hunt, J. (2018). Psychological perspectives on the garden of Eden and the fall in light of the work of Melanie Klein and Eric Fromm. *Pastoral Psychology* 67(1), 33–41.

James, W. (1902). *The varieties of religious experience. A study in human nature.* London: Longmans, Green and Co.

Jones, J.W. (1992). Knowledge in transition. Toward a Winnicottian epistemology. *Psychoanalytic Review* 79(2), 223-237.

Jones, J.W. (1996). *Religion and psychology in transition. Psychoanalysis, feminism, and theology.* New Haven: Yale University Press.

Jong, J. (2021). Death anxiety and religion. *Current Opinion in Psychology* 40, 40–44.

Keller, B. (2020). Taking psychoanalytic and psychometric perspectives toward a binocular vision of religion. *Brill Research Perspectives in Religion and Psychology* 2(2), 1-85.

Kirkpatrick, L.A. (2005). *Attachment, evolution, and the psychology of religion*. New York: Guilford.

Mahler, M.S., Pine, F., & Bergman, A. (1975). *The psychological birth of the human infant. Symbiosis and Individuation*. New York: Basic Books.

Moriarty, G. (2006). *Pastoral care of depression. Helping clients to heal their relationships with God.* Binghampton: Haworth Pastoral Press.

Nelson, J.M. (2009). *Psychology, religion, and spirituality*. New York: Springer Science / Business Media.

Norenzayan, A. (2013). *Big gods: How religion transformed cooperation and conflict.* Princeton: Princeton University Press.

Paloutzian, R.F. (2014). Psychology of religious conversion and spiritual ransformation. In L. R. Rambo & C.E. Farhadian (Eds.), *The Oxford handbook of religious conversion* (pp. 209-239). Oxford: Oxford University Press.

Paloutzian, R.F. (2017). *Invitation to the psychology of religion* (3rd ed.). New York: The Guilford Press.

Pargament, K.I. (1997). *The psychology of religion and coping. Theory, research, practice.* New York: Guilford Press.

Pargament, K.I., Falb, M.D., Ano, G.G., & Wachholtz, A.B. (2013). The religious dimension of coping. Advances in theory, research, and practice.

In R. F. Paloutzian & C. L. Park (Eds.), *Handbook of the psychology of religion and spirituality* (2nd ed., pp. 560–579). New York: The Guilford Press.

Park, C. L. (2013). Religion and meaning. In R. F. Paloutzian & C. L. Park (Eds.), *Handbook of the psychology of religion and spirituality* (2nd ed., pp. 357–379). New York: The Guilford Press.

Rizzuto, A.M. (1979). *The birth of the living God*. Chicago: University of Chicago Press.

Rizzuto, A.M. (2006). Discussion of Granqvist's article "On the relation between secular and divine relationships. An emerging attachment perspective and a critique of the 'depth' approaches". *International Journal for the Psychology of Religion* 16(1), 19-28.

Rizzuto, A.M. (2002). Believing and personal and religious beliefs. Psychoanalytic considerations. *Psychoanalysis and Contemporary Thought* 25, 433-464.

Saroglou, V. (2011). Believing, bonding, behaving, and belonging: The Big Four religious dimensions and cultural variation. *Journal of Cross-Cultural Psychology* 42(8), 1320–1340.

Saroglou, V. (2021). *The psychology of religion.* London: Routledge/Taylor & Francis Group.

Schaap-Jonker, H. (2008). *Before the face of God. An interdisciplinary study of the meaning of the sermon and the hearer's God image, personality and affective state*. Zürich: LIT Verlag.

Schaap-Jonker, H. (2019). The function of religion in the context of re-experiencing trauma: analyzing a case study with the concepts of transformational and transitional object. In R.R. Ganzevoort & S. Sremac (Eds.), *Trauma and Lived Religion. Transcending the Ordinary* (pp. 113-127). Cham: Palgrave Macmillan.

Schaap-Jonker, H. (2021a). Religion as attachment. A psychological exploration of relational dynamics in God representations. In P. Berger, M. Buitelaar & K. Knibbe (Eds.), *Religion as relation. Studying religion in context* (pp. 168-191). Sheffield & Bristol: Equinox Publishing.

Schaap-Jonker, H. (2021b). Godsrepresentaties en hechting. Een psychologische verkenning van de relationele dynamiek in geloven. *Psyche en Geloof* 32(1), 3 -18.

Schaap-Jonker, H. (2023). Prediking en psychologie. De invloed van psychische aandoeningen op het horen van de preek. In R. van Kooten & J. Hoek (Reds.), *Handboek apostolische homiletiek. Uitleggende prediking van de tekst. Band II: Praktisch deel* (pp. 1516-1544). Apeldoorn: Labarum Academic.

Sedikides, C., & Gebauer, J.E. (2014). Religion and the self. In V. Saroglou (Ed.), *Religion, personality, and social behavior* (pp. 46–70). New York: Psychology Press.

Solomon, S., Greenberg, J., & Pyszczynski, T. (2015). *The Worm at the Core: On the Role of Death in Life.* London: Penguin.

Van Elk, M., & Aleman, A. (2017). Brain mechanisms in religion and spirituality. An integrative predictive processing framework. *Neuroscience and Biobehavioral Reviews* 73, 359-378.

Van Uden, M. H. F. (2008). Religie van remmend tot heilzaam. *Psychopraxis* 10, 239-243.

Zock, T. H. (2004). *A psychology of ultimate concern. Erik H. Erikson's contribution to the psychology of religion*. (2 ed.) (International Series in the Psychology of Religion; Vol. 1). Amsterdam: Rodopi.