

Godsrepresentaties en hechting: een psychologische verkenning van de relationele dynamiek in geloven

HANNEKE SCHAAP-JONKER
Klinisch godsdienstpsycholoog

SAMENVATTING

Dit artikel biedt een inleiding op godsrepresentaties vanuit het perspectief van de gehechtheidstheorie en verbindt dit kernaspect van religie met gehechtheidsstijlen, interne werkmodellen en mentaliseren. Theoretische inzichten worden geïllustreerd met resultaten van kwantitatief en kwalitatief onderzoek naar godsrepresentaties, waarbij ook de correspondentie- en compensatiehypotheses aan de orde komen. Sterke en zwakke punten van het conceptualiseren van godsrepresentaties vanuit een gehechtheidsperspectief worden besproken.

TREFWOORDEN godsrepresentaties, godsbeelden, gehechtheid, interne werkmodellen, mentaliseren

“Omdat ik me niet aan mensen durfde te hechten, klampte ik me aan God vast. Thuis werden beloftes verbroken. Maar God kon onmogelijk liegen, dus zou Hij ook niet terugkomen op Wie Hij zei te zijn. (...) Ik kan bijna niet geloven dat God ongelimiteerd, zonder voorwaarden, van mij wil houden. Ik vind het moeilijk om te vertrouwen dat Zijn liefde niet vermindert als ik faal. Ik ben lange tijd op zoek geweest naar hoe ik een ‘beter’ kind van God zou kunnen zijn. Nog steeds vind ik het moeilijk om niet mijn best te doen om ‘God blij te maken’. Ik weet dat ik Zijn liefde niet kan verdienen omdat Zijn offer genoeg geweest is en Hij me niet verlaat. Maar toch moet ik mijn best doen Hem niet te willen ‘pleasen’, net zoals ik die neiging bij mensen moet onderdrukken.”
Rebecca, 29 jaar oud

INLEIDING

Voor veel gelovigen staat de relatie met God of het goddelijke centraal in religie (Koenig et al., 2012). Deze focus op het relationele biedt (godsdienst)psychologen de mogelijkheid om de religieuze/ spirituele relatie op een gelijksoortige manier te onderzoeken als relaties tussen mensen. Dit is eens te meer het geval omdat religie en spiritualiteit voortbouwen op (vroeg) relationele

ervaringen en gebruik maken van specifieke psychologische functies die zich ontwikkelen in een relationele context (Granqvist, 2020; Granqvist & Kirkpatrick, 2013).

In dit artikel worden religie en godsrepresentaties bestudeerd vanuit de gehechtheidstheorie, een relationele benadering binnen de godsdienstpsychologie. De focus ligt hierbij op de relationele dynamiek in godsrepresentaties als kernaspect van religie. Na een

overzicht van de hechtingstheorie worden godsrepresentaties beschreven vanuit een hechtingsperspectief. Daarbij komen twee belangrijke hypothesen met betrekking tot de godsrepresentaties in de context van hechting aan de orde, die geïllustreerd worden met resultaten van empirisch onderzoek naar godsrepresentaties. Ten slotte komen de sterke en zwakke punten van het hechtingsperspectief aan de orde.

Aan het begin van dit artikel is een citaat van Rebecca te lezen, een jonge vrouw die deelnam aan een kwalitatief, exploratief onderzoek naar hechting en godsrepresentaties. De theorie over hechting en godsrepresentaties zal geïllustreerd worden aan de hand van haar casus, en de verschillende lagen in haar godsrepresentaties en hun functie zullen besproken worden aan het eind van het artikel. Op deze wijze ontstaat meer inzicht in de oorsprong en het functioneren van Rebecca's godsrepresentatie in de context van haar levensgeschiedenis en dagelijks leven, alsook in de relevantie van een relationele benadering van religie. Rebecca heeft volledige toestemming gegeven voor de publicatie van haar casus in dit artikel. Om haar privacy te waarborgen worden geen verdere details vermeld.

HECHTING AAN OUDERS EN AAN GOD

HECHTING EN HECHTINGSGEDRAG

De hechtingstheorie is een relationeel-psychologische theorie die stelt dat mensen zich ontwikkelen in de context van emotioneel betekenisvolle relaties. Relationele behoeften vormen het fundamentele motief voor menselijk gedrag (Bowlby, 1982/1969, 1973, 1980; Hall & Gorman, 2003). Al vanaf de geboorte heeft een kind de behoefte om zich op de buitenwereld te oriënteren, en doet het interpersoonlijke ervaringen in de afhankelijkheidsrelatie op met diens ouders of verzorgers (Cassidy, 2016; Fonagy, et al., 2002; Mesman et al., 2016; Otto & Keller, 2014). Het kind heeft immers lichamelijke en psychologische behoeften en heeft de ouders nodig voor de vervulling van deze behoeften. Ouders reageren op de baby met voedsel, knuffelen, vasthouden, en voorzien op deze manier in liefde en troost. Als gevolg daarvan ontstaat een hechte emotionele band tussen de baby en diens belangrijkste eerste verzorgers. John Bowlby, de grondlegger van

deze theorie, heeft dit *hechting* genoemd (Bowlby, 1982/1969, 1973, 1980).

Hechting komt tot uiting in de basale neiging van een kind om nabijheid te zoeken en contact te maken met de belangrijkste verzorger of 'hechtingsfiguur'. Dit hechtingsgedrag wordt met name zichtbaar in situaties

Hechtingsgedrag is er het hele leven door, bijvoorbeeld bij romantische partnerrelaties in de volwassenheid, en kenmerkt een gezonde ontwikkeling

waarin het kind angstig, vermoeid of ziek is. In zulke situaties dient de hechtingsfiguur als een *veilige haven*: het kind dat valt en een bloedende knie heeft, rent naar diens ouder voor een pleister en een knuffel. Daarbij is de ouder ook een 'zekere basis' van waaruit de wereld verkend kan worden en bij wie het kind nieuwe mentale en fysieke vaardigheden ontwikkelt (Ainsworth, 1985; Bowlby, 1982/1969, 1973, 1980; Granqvist, 2010). Vanwege deze twee belangrijke hechtingsfuncties is de hechtingsfiguur, die als sterker en wijzer waargenomen wordt, uniek voor de gehechte persoon. Als gevolg daarvan ervaart de gehechte persoon angst wanneer deze onvrijwillig gescheiden wordt van de hechtingsfiguur, en verzet het zich hiertegen – stel je een peuter voor die naar de oppas gebracht wordt en begint te huilen wanneer de ouders weggaan. Verlies van de hechtingsfiguur resulteert in verdriet en rouw.

Volgens Bowlby (1969/ 1982) is het hechtingssysteem actief van 'de wieg tot het graf'. Hechtingsgedrag is er het hele leven door, bijvoorbeeld bij romantische partnerrelaties in de volwassenheid, en kenmerkt een gezonde ontwikkeling. Normaal gesproken ontwikkelt iemand slechts een of enkele hechtingsrelaties (Bowlby, 1982/1969, 1973, 1980; Ainsworth, 1985; Granqvist & Kirkpatrick, 2013). Door emotionele en cognitieve rijping veranderen de uitingen van hechting gedurende de levensloop, bijvoorbeeld van lichamelijke nabijheid

naar ‘zich veilig voelen’, een psychologische manier van verbondenheid (Granqvist, 2006, 2010).

Rebecca, de jonge vrouw met wie dit artikel begon, kent dit gevoel van veiligheid niet. Haar leven wordt gestempeld door basisangst doordat ze opgegroeid is in een gezin waar sprake was van huiselijk geweld. Vroege interpersoonlijke relaties waren onveilig en werden gekenmerkt door veel-eisendheid. Ze was alleen geliefd wanneer ze een ‘goed’ kind was dat niets vroeg voor zichzelf, geen persoonlijke aandacht nodig had, en haar ouders gehoorzaamde en hielp met de zorg voor haar broertjes en zusjes en het huishouden. Rebecca werd dus voorwaardelijk geliefd en moest zich aanpassen aan de eisen en wispelturige gedragingen van haar ouders.

GELOOF ALS HECHTING: GOD ALS EEN SYMBOLISCH HECHTINGSFIGUUR

Het geloof in een persoonlijke God met wie gelovigen een persoonlijke, interactieve relatie hebben, voldoet in veel gevallen aan de criteria voor hechtingsrelaties. Niet alleen is liefde de belangrijkste emotie die de relatie tussen de gelovige en God karakteriseert, God die zowel sterker als wijzer is dan de mens (zelfs almachtig en alwetend), heeft als een symbolisch hechtingsfiguur zowel de functie van veilige haven als van veilige basis (Granqvist & Kirkpatrick, 2016; Proctor et al., 2009). Empirische studies ondersteunen de opvatting dat mensen zich tot God wenden wanneer ze geconfronteerd worden met ziekte, pijn, of andere negatieve en stressvolle levensgebeurtenissen, zoals in geval van scheiding en verlies (zoals de dood van vrienden of familie), en wanneer ze zich in een moeilijke situatie bevinden (Granqvist & Kirkpatrick, 2013; Koenig et al., 2012; Pargament, 1997). Ze doen dit bijvoorbeeld door te bidden. Daar komt bij dat gelovigen spreken over God als iemand die over hen waakt, voor hen zorgt en met hen mee gaat. Deze functie van geloof als veilige basis wordt ook verwoord in religieuze liederen en geschriften (Granqvist & Kirkpatrick, 2016) en ondersteund door empirisch onderzoek (Granqvist, Mikulincer, Gewirtz & Shaver, 2012; Hall & Edwards, 1996; relevant in dit opzicht is het onderscheid dat Hvidt en collega’s (2017) maken tussen ‘crisis religiosity’ (crisis-geloof) en ‘restful re-

ligiosity’ (rust-geloof)). De zorgende, steunende en leidende functies van godsrepresentaties sluiten aan bij menselijke basisbehoeften om gezien, geliefd en gewaardeerd te worden en worden weerspiegeld in de moederlijke (en, in mindere mate, vaderlijke) aspecten van godsrepresentaties. In veel empirisch onderzoek werd God gezien als onvoorwaardelijk beschikbaar en aanwezig, zoals een moeder, maar godsrepresentaties werden ook getypeerd door associaties met vaderlijke aspecten van Gods liefde, zoals recht, kracht en kennis (Vergote, 1997, pp. 218-232, zie ook meer recent onderzoek naar welwillende en autoritaire aspecten van godsrepresentaties, zoals Johnson et al. (2015) en Schaap-Jonker et al. (2017)).

REPRESENTATIES VAN GEHECHTHEIDSRELATIES: INTERNE WERKMODELLEN, MODI VAN MENTALISEREN EN GODSREPRESENTATIES

INTERNE WERKMODELLEN

Tijdens de vroege ontwikkeling leert een kind de ervaringen in de hechtingsrelatie met de ouders of belangrijke anderen te internaliseren. Daardoor ontstaan mentale representaties van patronen van emotionele communicatie tussen het zelf en anderen, patronen die

Vanuit een hechtingsperspectief kan worden gesteld dat gelovigen God representeren als een symbolische hechtingsfiguur, met wie gelovigen een persoonlijke, interactieve relatie hebben

zich steeds weer herhalen. Deze mentale representaties noemt Bowlby *Internal Working Models* (IWMs). In de IWMs zijn de gevoelens, gedachten, en gedragingen georganiseerd die betrokken zijn bij de manieren waarop een kind het gevoel van veiligheid en zekerheid in relatie tot de hechtingsfiguur probeert te handhaven.

IWMs omvatten dus zowel cognitieve (Barthlomew & Horowitz, 1991) als affectief-relationale componenten (George & West, 1999; Proctor et al., 2009). Eenmaal ontwikkeld vormen IWMs de psychische structuur die functioneert als een *template* of filter voor toekomstige relationele interacties, en die van invloed is op waarnemingen, verwachtingen, en gedragingen in toekomstige relaties (Bowlby, 1969/1982, 1973, 1980; Hall & Gorman, 2003; Hall & Fujikawa, 2013). IWMs hebben een plaats in het impliciete (niet volledig bewuste) geheugen en functioneren grotendeels automatisch. Tegelijk hebben deze representaties van herhaalde patronen van relationele interactie ook een meer expliciete, bewuste laag, die verbaal gecommuniceerd kan worden; emotionele informatie wordt immers verwerkt op meerdere lagen (Hall & Fujikawa, 2013).

De IWMs die hechtingsrelaties kenmerken kunnen ingedeeld worden op basis van de mate waarin de modellen van het zelf en de ander positief dan wel negatief gekleurd zijn, ofwel op basis van de bijbehorende

In Rebecca's verhaal blijkt deze gepreoccupeerde hechtingsstijl wanneer ze vertelt dat ze zich heeft vastgeklampt aan God. Omdat ze zich minderwaardig, onbelangrijk en slecht voelt, heeft ze een negatief model van zichzelf ontwikkeld. Deze zelfevaluatie functioneert als een afweermechanisme in de loyaliteit naar haar ouders en heeft ook als doel om het beeld van de welwillendheid van anderen en de wereld in stand te houden (vgl. Janoff-Bulman, 1992). Positieve modellen van de ander (vaak een gevolg van idealisatie) in combinatie met negatieve modellen van het zelf (als gevolg van devaluatie) leveren veiligheid en zekerheid op. Fairbairn (1952, pp. 66-67) beschrijft dit als volgt: 'het is beter om een zondaar te zijn in een wereld die geregeerd wordt door God dan te leven in een wereld die geregeerd wordt door de duivel, want zondaar zijn in een wereld geregeerd door God kan slecht zijn; maar er is altijd een bepaald gevoel van zekerheid af te leiden uit het feit dat de wereld om je heen goed is en God in de hemel is en alles in orde is in de wereld, en er is in elk geval altijd hoop op verlossing.'

Fairbairn beschrijft: 'het is beter om een zondaar te zijn in een wereld die geregeerd wordt door God dan te leven in een wereld die geregeerd wordt door de duivel'

dimensies van angst en vermijding. Dit resulteert in vier modellen van hechting of *hechtingsstijlen*. Wanneer het model van het zelf positief is en het zelf geliefd en waardevol, en het model van de ander eveneens positief is, dan zijn de niveaus van angst en vermijding laag, en is het individu *veilig* gehecht. Wanneer het model van het zelf negatief is (ik ben slecht/waardeloos/incompetent/...) terwijl het model van de ander positief is, wordt het angstniveau hoog. In combinatie met een laag niveau van vermijding, ontstaat een *gepreoccupeerde* hechtingsstijl. Deze IWMs kunnen tot uiting komen in zich vastklampen aan de ander of claimend gedrag ('Ik kan niet overleven zonder jou').

Een positief model van het zelf in combinatie met een negatief model van de ander, dat ervan uit gaat dat de ander onbetrouwbaar, niet responsief en onveilig is, resulteert in een *afwijzende* of vermijdende hechtingstijl, met een laag angstniveau en hoge vermijding. Op een expliciet level neigen degenen die vermijding gehecht zijn naar het benadrukken van hun persoonlijke kracht ('Ik red het zelf wel') in combinatie met geïdealiseerde representaties van anderen, die niet verbonden zijn met concrete voorbeelden of herinneringen ('Mijn vader was altijd erg behulpzaam'). Een negatief model van het zelf dat gecombineerd wordt met negatieve modellen van anderen betekent dat het individu gevangen zit tussen hoge levels van angst en hoge vermijding. Deze dynamiek karakteriseert een *angstige* hechtingsstijl, die vaak het gevolg is van traumatische ervaringen, misbruik en verwaarlozing (Barthlomew & Horowitz, 1991; Granqvist & Kirkpatrick, 2013). Traumatisering belemmert de integratie van verschillende ervaringen in één innerlijk werkmodel en kan leiden tot de vorming van gefragmenteerde delen, waarbij meerdere representaties van het zelf en de ander naast elkaar bestaan (Nicolai, 2001). 60 tot 70% van de mensen uit algemene steekproeven heeft een veilige hechtingsstijl,

terwijl 30 tot 40% getypeerd wordt bij een van de drie onveilige hechtingsstijlen (Granqvist, 2010).

IWMs ontwikkelen vroeg in het leven en zijn tamelijk stabiel over tijd en situaties heen. Zij stempelen relaties en beïnvloeden (toekomstige) relaties, waaronder relaties tussen leeftijdsgenoten, echtelijke- en romantische relaties.

GODSREPRESENTATIES VANUIT HECHTINGSPERSPECTIEF

Zoals eerder gezegd kan vanuit een hechtingsperspectief worden gesteld dat gelovigen God representeren als een symbolisch hechtingsfiguur (en sommige auteurs stellen zelfs dat er representaties worden gevormd van de God aan wie men zich niet wil hechten of in wie men niet wil geloven (Rizzuto, 1979). Representaties van God als de ultieme ‘ander’ en modellen van het zelf in relatie tot God vormen iemands godsrepresentatie, die weerspiegelt hoe God persoonlijk ervaren en geloofd wordt (in tegenstelling tot de ‘officiële’ God zoals deze beschreven wordt in religieuze tradities) (Schaap-Jonker, 2008). Godsrepresentaties omvatten daarbij zowel emotionele als cognitieve kennis van God. Volgens de hechtingstheorie weerspiegelt emotionele kennis van God subjectieve ervaringen met God of het goddelijke (zoals ervaringen die getypeerd worden door liefde, veiligheid, angst of wantrouwen). Deze emotionele kennis komt tot stand via het relationele, en aanvankelijk onderbewuste proces waarbij IWMs gevormd worden. Ouders als hechtingsfiguren dragen dus in belangrijke mate bij aan dit proces (Davis et al., 2013; Hall & Fujikawa, 2013). Immers, vroege relationele interacties met hechtingsfiguren worden gegeneraliseerd en weergegeven in IWMs, wat resulteert in een specifieke hechtingsstijl (Bartholomew & Horowitz, 1991; Davis et al., 2013). Deze IWMs sturen en integreren de zintuiglijke (belichaamde) en emotionele ervaringen die iemand heeft in relatie tot God, vooral op een emotioneel, impliciet, en grotendeels non-verbaal niveau, buiten bewuste gewaarwording om (Davis et al., 2013; Granqvist et al., 2012; Hall & Fujikawa, 2013).

Cognitieve kennis van God is gebaseerd op wat mensen leren over God in propositionele termen en hangt samen met de leer over God die gevonden

wordt in de familie en de (lokale) religieuze cultuur (bijvoorbeeld God als grond van het bestaan) (Zahl & Gibson, 2012). Het internaliseren van overtuigingen en leerstellingen met betrekking tot God gebeurt in een hechtingscontext, waarbij IWMs in hoge mate bepalen wat er geïnternaliseerd wordt. Dit betekent dat mensen over God leren op een interpreterende en selectieve manier (Aletti, 2005; Schaap-Jonker, 2008),

Representaties van God als de ultieme ‘ander’ en modellen van het zelf in relatie tot God vormen iemands godsrepresentatie, die weerspiegelt hoe God persoonlijk ervaren en geloofd wordt

waarbij de meer cognitief geladen opvattingen over God, als onderdeel van het expliciete geheugen, gerelateerd zijn aan de meer affectief geladen emotionele kennis van God. Er bestaat dus niet zoiets als een uniforme en consistente godsrepresentatie. In plaats daarvan zijn godsrepresentaties multidimensionale processen, waarbij emotionele en cognitieve kennis van God/ het goddelijke op een dynamische manier met elkaar verbonden zijn en elkaar wederzijds beïnvloeden. Interne en externe contextuele factoren activeren verschillende aspecten van de godsrepresentatie, zowel op een expliciet als een impliciet niveau (Schaap-Jonker et al., 2008, 2017; Zahl & Gibson, 2012).

GODSREPRESENTATIES EN HECHTINGSSTIJLEN

Niet alleen zijn er parallellen tussen religie en hechtingsrelaties, maar religie en spiritualiteit krijgen ook gestalte via vitale psychologische functies en processen zoals IWMs en het vermogen tot mentaliseren (waar in het vervolg van dit artikel op in wordt gegaan) (Granqvist, 2020; Granqvist & Kirkpatrick, 2013). Hierdoor kunnen verschillende categorieën van godsrepresentaties onderscheiden worden, in lijn met de verschillende hechtingsstijlen. Proctor en collega’s (2009) hebben de

godsrepresentaties die de verschillende manieren van gehechtheid aan God typeren, omschreven en deze empirisch getest.

Bij *veilige* hechting aan God wordt God gezien en ervaren als beschikbaar, zorgzaam, steunend en antwoordend op iemands behoeften, met name in tijden van stress als men troost en bescherming zoekt. De bijbehorende modellen van het zelf worden gekenmerkt door eigenwaarde en zelfwaardering, zich geliefd weten door God, vertrouwen en je op je gemak voelen bij het onderzoeken van de binnen- en buitenwereld (Proctor et al., 2009; Granqvist & Kirkpatrick, 2013).

Onveilige, angstige/gepreoccupeerde hechting aan God gaat samen met modellen van God als wisselend beschikbaar, inconsistent en niet altijd antwoordend. Dit resulteert in onzekerheid en een laag gevoel van eigenwaarde. Deze IWMs kunnen zich uiten in diep emotionele, vastklampende (soms zelfs nietsontziende) reacties richting God (Granqvist & Kirkpatrick, 2013). Rebecca's casus is een voorbeeld van deze gehechtheid aan God.

Mentaliseren kan omschreven worden als een mentaal proces om eigen of andermans gedrag waar te nemen of te interpreteren in relatie tot intentionele mentale states

In het geval van *onveilige, afwijzende* hechting tot God, kan God gezien en ervaren worden als een afstandelijke, teruggetrokken, of verlatende ander, met name in tijden waarin men behoefte heeft aan kracht of steun. Modellen van God als de ander gaan dan over een God die ongeïnteresseerd is, niet persoonlijk relevant en op wie je niet aan kunt in tijden van nood. Bijbehorende modellen van het zelf variëren van een negatief zelfbeeld dat gekenmerkt wordt door zelfdevaluatie en niets waard zijn tot een zelfbeeld met verdedigend zelfvertrouwen en autonomie, waarbij men niemand nodig heeft. Proctor en collega's (2009) geven geen beschrijvingen van representatieve modellen van het

zelf en God die de *onveilige angstige* hechtingsstijl karakteriseren. Het ligt echter voor de hand dat bijbehorende modellen van God samenhangen met dreiging, verwaarlozing en ongeïnteresseerdheid, waarbij de angstige modellen van het zelf devaluatie en zelfveroordeling omvatten. Ook kunnen deze angstige/gedesorganiseerde IWMs gekenmerkt worden door dissociatie en uit meerdere delen bestaan (Granqvist & Kirkpatrick, 2013).

DE ZORGZAME OMGEVING EN HET MENTALISEREND VERMOGEN

Een zorgzame omgeving die antwoordt op de behoeften van het kind is essentieel voor veilige hechting en positieve IWMs van het zelf en de ander. Ze is ook essentieel voor de ontwikkeling van mentale functies zoals het vermogen tot mentaliseren en emotieregulatie. Hoe verloopt die ontwikkeling en wat betekent dat voor de ontwikkeling van godsrepresentaties?

Tijdens vroege interacties spiegelt de verzorger de gevoelens van het kind door op het kind te reageren met gezichtsexpressies, stem en verbaal gedrag. Tegelijk behandelt de verzorger de pasgeborene baby als een *mental agent*, iemand die bewust handelt op basis van *mental states*. Dit gebeurt door onbewust *mental states* als gevoelens en intenties toe te schrijven aan het kind ('Moet je huilen? Ben je zo bang?'). Door deze 'mind-minded' interactie met spiegelend en emotie regulerend gedrag leert het kind de eigen mentale wereld te onderscheiden van zowel de fysieke werkelijkheid als de mentale wereld van de ander, en leert het deze mentale wereld ook te begrijpen (Allen et al., 2008, pp. 80-102; Steele & Steele, 2008). Het kind ontwikkelt zo het vermogen tot mentaliseren. Mentaliseren kan omschreven worden als een mentaal proces om eigen of andermans gedrag waar te nemen of te interpreteren in relatie tot intentionele *mental states*, zoals persoonlijke motieven, overtuigingen, gevoelens, behoeften en verlangens (bijvoorbeeld: zij slaat met de deur omdat ze boos is). Het is het vermogen jezelf te zien 'van buitenaf' en anderen 'van binnenuit' (Allen et al., 2008, pp. 1-2). Als een aspect van sociale cognitie hangt het sterk samen met het kunnen denken over denken, maar ook met empathie (Baron-Cohen et al., 2013). De mate waarin en manier waarop mentaliseren

aan- of afwezig is verschilt tussen mensen en is ook context-afhankelijk.

Tijdens de ontwikkeling doorloopt een kind verschillende modi om uiteindelijk tot mentaliseren te komen. Voordat het kind daartoe in staat is, zijn er drie modi van pre- of niet-mentaliseren. Allereerst is er de *teleologische modus* van denken, waarin doelen toegeschreven worden aan mensen en dingen, maar in nauwe samenhang met wat fysiek waarneembaar is. ‘Ik geloof het als ik het zie’ karakteriseert deze denkmodus (Fonagy, 2008, pp. 25, 26, 38). Deze ‘teleologische modus’ van denken wordt zichtbaar in godsrepresentaties die sterk focussen op Gods handelen en interventies in hun concrete werkelijkheid, waarbij mensen situaties analyseren in termen van (fysieke) oorzaak en gevolg. Specifieke gebeurtenissen worden toegekend aan Gods ingrijpen, en Gods wil wordt afgeleid uit opeenvolgende situaties. Wanneer iemand bijvoorbeeld van plan is naar een feest te gaan maar ziek wordt, is de teleologische conclusie dat God niet wil dat hij of zij naar dat feest gaat – hoewel Gods intenties en motivaties voor dit ingrijpen onduidelijk zijn (Drewes, 2011).

Rebecca heeft ook een periode in haar leven gekend waarin zij God ervoer op een teleologische manier. In die tijd voelde ze zich eenzaam en bad ze tot God of Hij iemand wilde sturen die haar opzocht of belde. Als er niets gebeurde, concludeerde ze dat God wilde dat ze alleen was.

Rond een jaar of twee denken kinderen veelal in de *psychische equivalentie modus*, waar binnen- en buitenwereld gelijkgesteld worden en aangenomen wordt dat wat zij denken ook bestaat in de werkelijkheid (denk aan fantasieën over krokodillen onder het bed die als erg realistisch ervaren worden). Ze kunnen zichzelf en anderen zien als personen die intentioneel handelen en bij wie eerder gedrag of een eerdere gemoedstoestand kan leiden tot een fysieke of mentale verandering. Kinderen van deze leeftijd zijn echter nog niet in staat om hun *mental states* onafhankelijk van de fysieke werkelijkheid te representeren. Voor het functioneren van godsrepresentaties betekent dit dat mensen hun gevoelens en gedachten gelijkstellen aan Gods gevoelens en gedachten (‘Ik voel dat God boos op me is, dus Hij is echt boos’ (Drewes, 2011).

Rebecca’s gevoelens van niet goed genoeg zijn in relatie tot God, leiden tot de overtuiging dat ze niet goed genoeg is in Gods ogen om onvoorwaardelijk geliefd te worden. Dit geeft de modus van psychische equivalentie weer.

Complementair aan de psychische equivalentie modus denken kinderen in de ‘*alsof* – modus. Hierbij is er de overtuiging dat wat je van binnen denkt en voelt geen implicaties heeft voor de wereld om je heen. In de *alsof* modus wordt God ervaren als passief, niet antwoordend en ver weg, omdat de binnenwereld en de buitenwereld gescheiden worden gehouden, en men vaak een innerlijke leegte ervaart (Stålsett et al., 2010).

De genoemde drie niet-mentaliserende modi van ervaren kunnen ook aanwezig zijn op latere leeftijd, bijvoorbeeld in dromen of in posttraumatische flashbacks (Allen, 2006, pp. 17). Traumatische ervaringen

Rond een jaar of twee denken kinderen veelal in de psychische equivalentie modus, waar binnen- en buitenwereld gelijkgesteld worden en aangenomen wordt dat wat zij denken ook bestaat in de werkelijkheid

kunnen het vermogen tot mentaliseren ondermijnen, wat leidt tot fixatie in of regressie naar niet-mentaliserende modi (Allen, 2013; Fonagy et al., 2012). In de niet-mentaliserende modus worden godsrepresentaties ervaren als samenvallend met wie God echt is, en/of worden gelijkgesteld met goddelijke realiteit.

Uiteindelijk worden vroegere modi van het denken geïntegreerd in een mentaliserende of reflecterende modus, waarin *mental states* ervaren worden als representaties. In deze manier van denken wordt binnen- en buitenwereld onderscheiden, maar wel gezien als onderling verbonden (Fonagy, 2008, pp. 27, 33). In deze modus gebruikt een kind representaties van de

gemoedstoestand (*mind states*) om zichzelf en anderen te begrijpen.

Rebecca's ouders waren niet ontvankelijk voor de behoeften van hun kinderen. Beiden hadden een psychiatrische stoornis en daardoor niet het vermogen om af te stemmen op hun kinderen en hun behoeften te beantwoorden. In feite bekommerden de ouders zich niet over de 'mind' van hun kinderen en hun emotionele ervaringen. Dit belemmerde de ontwikkeling van Rebecca's vermogens tot mentaliseren en

Mentaliseren is een imaginair proces: het gaat om betekenisconstructie op basis van niet direct waarneembare zaken als gedachten, gevoelens, wensen en verwachtingen

emotieregulatie. Nog steeds interpreteert ze gedrag en gevoel vaak vanuit de psychische equivalentie modus. Tegelijkertijd dwong de onveilige thuisomgeving haar overactief te zijn in het pseudo-mentaliseren (Bateman & Fonagy, 2006, p. 74), wat gekenmerkt wordt door een preoccupatie met 'mental states' en veel inspanningen om conclusies te trekken over mogelijke relaties tussen de 'minds' van haar ouders en hun gedrag. In deze context ontwikkelde ze ook een controlerend-zorgende strategie om haar veiligheid te waarborgen (Allen, 2013 p. 41; Main et al., 2005, p. 283). ('Papa ziet er moe uit, dus ik moet stil zijn en hem zijn krant brengen, om te voorkomen dat hij boos wordt en me slaat').

Mentaliseren is een imaginair proces: het gaat om betekenisconstructie op basis van niet direct waarneembare zaken als gedachten, gevoelens, wensen en verwachtingen. Het is een vorm van 'gegronde verbeelding', waarin het mentale losgemaakt van de objectieve werkelijkheid, terwijl het daar tegelijk wel in verankerd blijft (Allen, 2006, pp. 3-30). Je impliciet of expliciet bewust zijn dat eigen of andermans *mental*

state (slechts) een bepaald gezichtspunt op de realiteit weerspiegelt geeft een besef van representatie ('sense of representingness') (Bogdan, 2005), waarbij je weet dat je representatie van de (interne of externe) realiteit niet hetzelfde is als de realiteit. Daarnaast is het in de mentaliserende modus mogelijk om te reflecteren op emoties, waarbij je die kunt voelen terwijl je erover denkt en waarbij je kunt denken terwijl je voelt. Dit wordt *mentalized affectivity* genoemd, en is van belang bij de herkenning, modulatie en expressie van emoties (Allen et al., 2008, p. 59; Bateman & Fonagy, 2006, p. 4; Fonagy et al., 2002, pp. 7, 96; Jurist, 2005, pp. 426-444).

Mentaliseren vormt een voorwaarde om relaties aan te gaan en representaties te vormen, ook in het religieuze domein. Als psychologisch proces is het betrokken in het vermogen tot verbeelding, het vermogen tot transcendentie, tot symbolisering, empathie, perspectief nemen en betekenis geven (Schaap-Jonker & Corveleyn, 2014).

Alleen in de *mentaliserende* modus wordt God ervaren als persoonlijk in die zin dat Hij gezien en ervaren wordt als een God die ziet, weet, denkt, en die intenties, bedoelingen en gevoelens heeft (Merkur, 2013, p. 169). Op die manier beantwoordt God de meest basale menselijke behoefte, namelijk het hebben van een ander 'die het vermogen heeft ons te zien vanbinnen en vanbuiten' (Rizzuto, 2002), met andere woorden, die in staat is te mentaliseren (Fonagy, 2008). Mentaliserende mensen houden Gods *mind* in hun *mind*, bijvoorbeeld wanneer ze bidden (Schjoedt et al., 2009; Schaap-Jonker & Corveleyn, 2014). Ze interpreteren Gods handelen als een resultaat van Zijn intenties. Hoe meer de mentaliserende functie ontwikkeld is, des te complexer de godsrepresentaties zijn, en hoe meer iemand in staat is om ambivalentie of tegenstellingen te ervaren in relatie tot God. Bovendien is het vermogen tot mentaliseren een noodzakelijke randvoorwaarde om de *sense of representingness* (Bogdan, 2005) te ervaren in relatie tot God, wat betekent dat godsrepresentaties gezien en ervaren worden als voorstellingen met een symbolisch en verwijzend karakter, die niet samenvallen met wie God werkelijk is (Rizzuto, 2017; Schaap-Jonker, 2011).

FUNCTIES VAN GODSREPRESENTATIES: CORRESPONDENTIE EN COMPENSATIE

Zoals we gezien hebben, verschillen godsrepresentaties overeenkomstig verschillende hechtingsstijlen en verschillende modi van (niet-)mentaliseren. Echter, hoe gebruiken mensen deze godsrepresentaties? Hoe functioneren deze in de context van hun psychisch en geestelijk welzijn?

In de godsdienstpsychologie zijn twee tegengestelde hypothesen geformuleerd met betrekking tot de vraag hoe individuele verschillen in hechting zich verhouden tot religie en spiritualiteit in het algemeen, en tot godsrepresentaties in het bijzonder.

Volgens de *correspondentiehypothese* corresponderen individuele verschillen in religie en ervaringen met God met hechtingsstijlen, hechtingsgeschiedenis en IWMs (Granqvist, 2020; Granqvist & Kirkpatrick, 2016; Kirkpatrick, 2005). Mensen met veilige IWMs zien God als steunend en ervaren emoties als liefde, nabijheid, vertrouwen en veiligheid in relatie tot God, terwijl mensen met een onveilige hechtingsstijl God zien als straffend, star, afstandelijk, passief,

en religieuze normen van hun ouders omarmen (Granqvist & Hagekull, 1999; Granqvist, 2002a, b). Het is goed mogelijk dat het zogenoemde ‘epistemisch vertrouwen’, dus het vermogen om anderen te vertrouwen als bron van betrouwbare en relevante kennis over de wereld, fungeert als mediërend mechanisme in dit opzicht. Bij religieuze socialisatie heeft het kind dan het vertrouwen om de religieuze kennis die ouders willen overdragen te beschouwen als betrouwbaar en relevant voor het zelf (Fonagy et al., 2015; Fonagy et al., 2016 pp. 780, 793).

De *compensatiehypothese* stelt dat onveilige gehechte individuen een hechtingsrelatie met God ontwikkelen als substituuut voor inadequate en teleurstellende menselijke hechtingsfiguren (Granqvist, 2020; Kirkpatrick, 2005). Wanneer bijvoorbeeld iemand met een vermijdende hechtingsstijl heeft geleerd dat niemand te vertrouwen is, kan God de uitzondering op deze regel zijn, waardoor de religieuze hechtingsrelatie gekarakteriseerd wordt door nabijheid, veiligheid en zekerheid. Verschillende subtypes van compensatie kunnen worden onderscheiden. Het eerste subtype wordt *expliciete religieuze compensatie* genoemd, wat inhoudt dat individuen met onveilige hechtingsstijlen ernaar neigen sterker religieus zijn dan veilig gehechte mensen, meer betrokken zijn bij religieuze praktijken en een sterker geloof in God rapporteren (Granqvist, 2002b). Bij het tweede subtype ligt de focus op *emotionele compensatie*: God als vervangend hechtingsfiguur vervult een emotie regulerende functie door te voorzien in zekerheid en veiligheid die eerder werd gemist. Deze emotionele compensatie kan gestalte krijgen ten tijde van de moeilijkheden en onveiligheid, of na verloop van tijd. Bij dat laatste spreken we van longitudinale compensatie (Granqvist, 2002a). Een andere variant van emotionele compensatie is die van *religieuze verandering of bekering*. Plotselinge bekeringen en religieuze veranderingen kunnen immers gebruikt worden om emotionele onrust te reguleren. Overigens zijn Hall en collega's (2009) van mening dat emotionele compensatie het gevolg is van onveilige IWM's, die op het niveau van motivatie dan compenserend werken; strikt genomen is er dan dus nog steeds sprake van correspondentie, stellen zij.

Mentaliserende mensen houden Gods mind in hun mind, bijvoorbeeld wanneer ze bidden

als onbetrouwbaar en bron van angst (zie hierboven). Veel onderzoek naar godsrepresentaties en geestelijke gezondheid ondersteunen deze corresponderende lijn (e.g. Braam et al., 2014; Goodman & Manierre, 2008; Schaap-Jonker et al., 2002; Van Vliet et al., 2018). Naast deze *IWM correspondentie* zijn er ook aanwijzingen voor *gesocialiseerde correspondentie*. Uit onderzoek blijkt dat veilige hechting de religieuze socialisatie faciliteert: kinderen en jongeren die veilig gehecht zijn, nemen sneller het geloof van hun ouders over en internaliseren vergelijkbare religieuze opvattingen, waarden en gedrag. Bij onveilig gehechte kinderen en jongeren is het minder waarschijnlijk dat zij de geloofssystemen

EMPIRISCHE STUDIES NAAR CORRESPONDERENDE EN COMPENSERENDE GODSREPRESENTATIES

Verschillende studies ondersteunen de compenserende functie van godsrepresentaties. Zo rapporteerden mensen die een breuk in een romantische relatie maakten een toegenomen betekenis van hun relatie met God. Hierbij waren hoge scores op ouderlijke ongevoeligheid voorspellers van deze toegenomen betekenis (Granqvist & Hagekull, 2003). Experimentele studies vanuit een sociaalpsychologisch perspectief

Experimentele studies vanuit een sociaalpsychologisch perspectief laten zien dat gevoelens van machteloosheid en onzekerheid, die leiden tot angst en arousal, positief samenhangen met geloof in een God die controle heeft en te vertrouwen is

laten ook zien dat gevoelens van machteloosheid en onzekerheid, die leiden tot angst en arousal, positief samenhangen met geloof in een God die controle heeft en te vertrouwen is (Kay, Gaucher, McGregor & Nash, 2010). Verder blijken plotseling bekeerden hoger te scoren op schalen die stress-regulerende aspecten van de hechtingsrelatie met God meten, en rapporteerden zij minder sensitiviteit van ouders dan mensen die geen plotselinge religieuze veranderingen kenden of die een meer graduele verandering in religiositeit rapporteerden (Granqvist et al., 2010). Tenslotte kunnen de resultaten van een Nederlandse kwalitatieve studie naar godsrepresentaties bij vrouwelijke incestslachtoffers geduid worden als bevestiging van de longitudinale variant van de emotionele compensatiehypothese: bij een aanzienlijk aantal misbruikte vrouwen veranderden negatief-gewaardeerde ervaringen met God gedurende

het seksuele geweld na verloop van tijd in meer positieve godsrepresentaties (Balk-Van Rossum, 2017).

De corresponderende functie van godsrepresentaties wordt ook ondersteund door empirisch onderzoek. Zo bleek een liefhebbende en niet-afstandelijke godsrepresentatie samen te hangen met veilige gehechtheid aan de moeder, wat correspondentie van IWMs reflecteert (Granqvist 2002b, p. 95). Verder lijken angst en vermijding bij gehechtheid aan God gerelateerd te zijn aan angst en vermijding in hechte interpersoonlijke relaties (Beck & McDonald, 2004; voor een overzicht van meer empirisch onderzoek dat de correspondentie- en compensatiehypothese test, zie Granqvist & Kirkpatrick, 2013; Granqvist & Kirkpatrick, 2016).

DE FUNCTIE VAN GODSREPRESENTATIES IN REBECCA'S CASUS

Wanneer we wat Rebecca vertelt over haar godsrepresentaties analyseren vanuit hechtingsperspectief en met de name de hechtingsfunctie, vinden we zowel de corresponderende als de compenserende functie. Allereerst vertelt ze hoe God totaal anders is dan mensen: terwijl mensen onbetrouwbaar zijn en hun beloften breken, wat afwijzing tot gevolg heeft, is God de enige die betrouwbaar en trouw is. God compenseert dus de tekortkomingen en fouten van Rebecca's familie als een substituut-gehechtheidsfiguur, en functioneert als een veilige haven. In de tweede plaats vertelt Rebecca dat vertrouwen op Gods onvoorwaardelijke liefde moeilijk voor haar is. Zij verbindt liefde aan goed zijn of goed doen (of zelfs aan zich perfect gedragen): liefde moet verdiend worden. Bijgevolg zou het logisch zijn voor Rebecca dat Gods liefde minder wordt wanneer zij fouten maakt. Deze bevindingen wijzen op correspondentie: Rebecca's onveilige interne werkmodellen, die zich ontwikkeld hebben in interactie met haar ouders, filteren haar waarneming van God en beïnvloeden haar gedrag naar God; haar gepreoccupeerde hechtingsstijl motiveert vastklampend gedrag naar God.

Om te begrijpen dat godsrepresentaties op hetzelfde moment zowel corresponderende als compenserende functies kunnen hebben, kan het onderscheid tussen expliciete en impliciete kennis (of expliciete en impliciete geheugensystemen) behulpzaam zijn. Op een expliciet, meer rationeel niveau, compenseren positief-

gewaardeerde aspecten van Rebecca's godsrepresentaties haar onveilige hechting in intermenselijke relaties. Maar op een impliciet niveau, grotendeels buiten haar bewustzijn om, corresponderen onveilige aspecten van haar godsrepresentaties met de affectieve kennis van hoe om te gaan met een hechtingsfiguur, zoals dit weerspiegeld wordt in haar interne werkmodellen (Hall et al., 2009; Maltby & Hall, 2012); in Rebecca's casus komen deze IWMs tot uiting in de neiging om te *pleasen*. Terwijl ze haar verhaal vertelt, maakt Rebecca haar impliciete gevoel dat God haar alleen voorwaardelijk liefheeft expliciet, waardoor een discrepantie tussen impliciete en expliciete aspecten van haar godsrepresentaties duidelijk wordt. Deze discrepantie maakt tevens duidelijk dat Rebecca's impliciete en expliciete geheugensystemen gedesintegreerd zijn geraakt bij het zoeken naar een manier om om te gaan met een niet-responsieve, niet-zorgende omgeving en de afwezigheid van een hechtingsfiguur die veilig en zeker voelt; deze desintegratie beïnvloedt dus ook haar godsrepresentatie (vgl. Maltby & Hall, 2012). Als gevolg daarvan compenseert haar expliciete godsrepresentatie haar gevoel van onveiligheid slechts ten dele; deze compensatie lost de onveiligheid op het niveau van interne werkmodellen niet op en herstelt deze ook niet. Om meer positieve modellen van het zelf te krijgen, zijn nieuwe relationele ervaringen nodig (Moriarty, 2006).

DISCUSSIE EN CONCLUSIE

In dit artikel stond de relationele dynamiek van godsrepresentaties centraal, die we onderzochten vanuit het perspectief van de hechtingstheorie. Op deze manier is de studie van religieuze opvattingen en ervaringen, of die nu binnen een wetenschappelijke of klinische context plaatsvindt, gefundeerd in een duidelijk conceptueel kader in de psychologie met een solide basis in empirisch onderzoek, ook in samenhang met neuropsychologische mechanismen. Als gevolg hiervan ontstaat meer inzicht in de relaties tussen de waargenomen relatie met God en gehechtheidsstijlen, modi van denken en ervaringen in vroege interactie met ouders of belangrijke verzorgers (Granqvist & Kirkpatrick, 2013). Verder legt de hechtingstheorie niet alleen uit waarom en hoe mensen zich verhouden tot God en

waarom zij bepaalde vormen van spiritualiteit omarmen vanuit de psychologische ontwikkeling, maar maakt deze ook de psychologische functie van religieuze representatie en relaties duidelijk in hun huidige context (wat uiteraard niet losgemaakt kan worden van de context in het verleden). Aandacht voor zowel impliciete als expliciete vormen van kennen en in relatie staan heeft een toegevoegde binnen de psychologische bestudering van godsrepresentaties en geloof, omdat we verder kijken dan zichtbaar gedrag en bewuste cognities, naar processen die meer automatisch verlopen en toch sterk van invloed zijn. Als beperking van de hechtingstheorie kan in dit verband de focus van de theorie op real-life interactie genoemd worden; er is minder aandacht voor interne fantasieën, (onbewuste) imaginaire activiteit en vertekeningen die het gevolg zijn van psychologische verdedigingsmechanismen (Fonagy et al., 2016, p. 780; Rizzuto, 2006).

De conceptualisering van geloof vanuit de hechtingstheorie sluiten aan bij monotheïstische religies die de nadruk leggen op de relatie tussen een gelovige en God/ het goddelijke. Echter, is de hechtingstheorie een passend hermeneutisch instrument om niet-traditionele en/of niet-Westerse vormen van religie en spiritualiteit te bestuderen? Verschillende auteurs verwijzen naar de rol van hechting-gerelateerde processen in niet-monotheïstische vormen van religie en spiritualiteit. Het Boeddhistische gebed: 'ik neem mijn toevlucht in de Boeddha, de Dharma, en de Sangha' reflecteert bijvoorbeeld de notie van veilige haven en zekere basis. Persoonlijke leermeesters en rolmodellen kunnen daarbij dezelfde psychologische functie vervullen, evenals een lokale religieuze gemeenschap (Augustyn et al., 2017; Mikulincer & Shaver, 2007, p. 248). In het Hindoeïstische monotheïsme wordt relationele spiritualiteit ook gevonden. De relatie van een kind met diens ouder, of van iemand met diens geliefde is een van de vormen van relatie tussen gelovigen die het pad van devotie volgen en God in de vorm van Rama of Krsna (Augustyn et al., 2017). Verder hebben Granqvist en collega's (2005, 2009) indirecte relaties gevonden tussen hechting, New Age spiritualiteit en mystieke ervaringen: hoewel deze 'alternatieve' vormen van spiritualiteit niet direct gevangen kunnen worden in een hechtingkader zijn ze gerelateerd aan

gedesorganiseerde hechting met een geneigdheid tot het ervaren van veranderingen in bewustzijn als mediërend mechanisme. Meer onderzoek is nodig in dit verband (Granqvist, 2010), ook om de cross-culturele patronen en culturele variatie in de hechtingsfuncties van godsrepresentaties te ontdekken (Mesman et al., 2016; Otto & Keller, 2014).

Natuurlijk biedt de hechtingstheorie geen alomvattende theorie van religie of spiritualiteit; andere psychologische mechanismen en systemen (maar ook bijvoorbeeld sociologische, politieke, culturele en theologische benaderingen) zijn nodig om verschillende aspecten van religieuze/spirituele opvattingen, ervaringen en gedrag uit te leggen. De godsrepresentatie zou niet alleen beschouwd en onderzocht moeten worden als hechtingsfiguur, maar ook als partner in sociale uitwisseling (die voordeel kan geven in ruil voor specifieke gedragingen of offers), als dominante rivaal (die nederigheid vraagt om straf te vermijden), of als exponent of weerspiegeling van menselijke behoeften. Dan zijn vragen als ‘waarom mensen deelnemen aan rituelen of offers brengen’, ‘waarom religies stimuleren tot specifieke morele en ethische richtlijnen of geboden’, ‘waarom sommige vormen van religie gerelateerd zijn aan vooroordelen, autoritarisme of geweld’, ‘waarom en hoe religies functioneren als betekenis gevende systemen’ beter te beantwoorden (Granqvist & Kirkpatrick, 2013; Reiss, 2016). Desondanks wordt de godsdienstpsychologische studie van godsrepresentaties en religie verrijkt door de gehechtheidstheorie, vanwege de nadruk op 1) de rol van vroege relaties in de vorm en functie van religie en spiritualiteit, alsook op 2) de impliciete filters van IWMs waardoor huidige ervaringen worden gekleurd – ook in relatie tot God – en 3) de functies van religie en spiritualiteit in het verkrijgen en behouden van een psychisch evenwicht en psychisch welbevinden.

REFERENTIES

- Ainsworth, M.D.S. (1985). Attachments across the life-span. *Bulletin of the New York Academy of Medicine*, 61, 792-812.
- Allen, J.G. (2006). Mentalizing in Practice. In J.G. Allen & Peter Fonagy (Eds), *Handbook of Mentalization-Based Treatment* (pp. 3-30). John Wiley & Sons.
- Allen, J.G. (2013). *Restoring Mentalizing in Attachment Relationships: Treating Trauma with Plain Old Therapy*. American Psychiatric Publishing.
- Allen, J.G., Fonagy, P. & Bateman, A.W. (2008). *Mentalizing in Clinical Practice*. American Psychiatric Publishing.
- Aletti, M. (2005). Religion as an illusion: Prospects for and problems with a psychoanalytic model. *Archive for the Psychology of Religion*, 27., 1-18.
- Augustyn, B.D., Hall, T.W., Wang, D.C., & Hill, P.C. (2017). Relational spirituality: An attachment-based model of spiritual development and psychological well-being. *Psychology of Religion and Spirituality*, 9, 197-208.
- Balk-Van Rossum, A.W. (2017). De rol van godsbeelden in de levensverhalen van vrouwen met een incestervaring [*God images and their role in the life stories of female incest survivors*]. Doctoral dissertation. Vrije Universiteit Amsterdam. <https://research.vu.nl/ws/portalfiles/portal/41929593>
- Baron-Cohen, S., Lombardo, M. & Tager-Flusberg, H. (eds.) (2013). *Understanding Other Minds: Perspectives from Developmental Cognitive Neuroscience* (3rd edition). Oxford University Press.
- Bartholomew, K., & Horowitz, L. M. (1991). Attachment styles among young adults: A test of a four-category model. *Journal of Personality and Social Psychology*, 61, 226-244.
- Bateman, A. & Fonagy, P. (2006). *Mentalization Based Treatment for Borderline Personality Disorder. A Practical Guide*. Oxford University Press.
- Beck, R., & McDonald, A. (2004). Attachment to God: The Attachment to God: Inventory, tests of working model correspondence, and an exploration of faith group differences. *Journal of Psychology and Theology*, 32, 92-103.
- Bogdan, R.J. (2005). Why self-ascriptions are difficult and develop late. In B.F. Malle, & S.D. Hodges (Eds.), *Other minds: how humans bridge the divide between self and others* (pp. 190-206). The Guilford Press.
- Bowlby, J. (1982/1969). *Attachment and loss, Vol. 1: Attachment*. Basic Books.

- Bowlby, J. (1973). *Attachment and loss, Vol. 2: Separation: Anxiety and anger*. Basic Books.
- Bowlby, J. (1980). *Attachment and loss, Vol. 3. Loss: Sadness and depression*. Basic Books.
- Braam, A.W., Schaap-Jonker, H., Van der Horst, M.H, Steunenbergh, B., Beekman, A.T.F., van Tilburg, W. & Deeg, D.J.H. (2014). Twelve-Year History of Late-Life Depression and Subsequent Feelings to God. *American Journal for Geriatric Psychiatry*, 22(11), 1272-1281.
- Cassidy, J. (2016). The nature of the child's ties. In J. Cassidy & P.R. Shaver (Eds.), *Handbook of Attachment: Theory, Research, and Clinical Applications. Third Edition* (pp. 3-24). Guilford Press.
- Davis, E. B., Moriarty, G. L., & Mauch, J. C. (2013). God images and god concepts: Definitions, development, and dynamics. *Psychology of Religion and Spirituality*, 5, 51-60.
- Drewes, A. (2011). Hij en ik. Denken over mensen met een borderline persoonlijkheidsstoornis die denken over God. *Psyche en Geloof*, 22 (4), 226-232.
- Fairbairn, W. R. D. (1952). The repression and return of bad objects (with special references to the "war neuroses"). *Psychoanalytic studies of the personality*, pp. 59-81. Routledge & Kegan Paul.
- Fonagy, P. (2008). The mentalization-focused approach to social development. In F.N. Busch, (Ed.), *Mentalization: Theoretical considerations, research findings and clinical implications* (pp. 3-56). The Analytic Press.
- Fonagy, P., Bateman, A.W. & Luyten, P. (2012). Introduction and Overview. In A.W. Bateman & P. Fonagy (Eds.), *Handbook of Mentalizing in Mental Health Practice* (pp. 13-16). American Psychiatric Publishing.
- Fonagy, P., Gergely, G., Jurist, E. & Target, M. (2002). *Affect regulation, mentalization, and the development of the self*. Other Press.
- Fonagy, P., Luyten, P. & Allison, E. (2015). Epistemic petrification and the restoration of epistemic trust: a new conceptualization of borderline personality disorder and its psychosocial treatment. *Journal of Personality Disorders*, 29, 575-609.
- Fonagy, P., Luyten, P., Allison, E. & Campbell, C. (2016). Reconciling psychoanalytic ideas with attachment theory. In J. Cassidy & P.R. Shaver (Eds.), *Handbook of Attachment: Theory, Research, and Clinical Applications. Third Edition* (pp. 780-804). Guilford Press.
- George, C., & West, M. (1999). Developmental vs. social personality models of adult attachment and mental ill health. *British Journal of Medical Psychology*, 72, 285-303.
- Goodman, G., & Manierre, A. (2008). Representations of God uncovered in a spirituality group of borderline inpatients. *International Journal of Group Psychotherapy*, 58, 1-15. [https://doi: 10.1521/ijgp.2008.58.1.1](https://doi.org/10.1521/ijgp.2008.58.1.1)
- Granqvist, P. (2002a). Attachment and religiosity in adolescence: Cross-sectional and longitudinal evaluations. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 28, 260-270.
- Granqvist, P. (2002b). *Attachment and Religion: an integrative framework*. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis. Doctoral dissertation, Universiteit Utrecht. <https://uu.diva-portal.org/smash/get/uu.diva2:161469/FULLTEXT01.pdf>
- Granqvist, P. (2006). On the relation between secular and divine relationships: An emerging attachment perspective and a critique of the depth approaches. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 16, 1-18.
- Granqvist, P. (2010). Religion as Attachment: The Godin Award Lecture. *Archive for the Psychology of Religion*, 32, 5-24.
- Granqvist, P. (2020). *Attachment in Religion and Spirituality: A Wider View*. Guilford Press.
- Granqvist, P., & Hagekull, B. (1999). Religiousness and perceived childhood attachment: Profiling socialized correspondence and emotional compensation. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 38, 254-273.
- Granqvist, P. & Hagekull, B. (2003). Longitudinal predictions of religious change in adolescence: Contributions from the interaction of attachment and relationship status. *Journal of Social and Personal Relationships*, 20 (6), 793-817.
- 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 (Volume 1)*, pp. 139-155). American Psychological Association.

- Granqvist, P., & Kirkpatrick, L.A. (2016). Attachment and religious representations and behavior. In J. Cassidy & P.R. Shaver (Eds.), *Handbook of attachment: Theory, research, and clinical applications (3rd ed., pp. 917-940)*. Guilford.
- Granqvist, P., Fransson, M., & Hagekull, B. (2009). Disorganized attachment, absorption, and New Age spirituality - A mediational model. *Attachment and Human Development, 11*, 385-403.
- Granqvist, P., Fredrikson, M., Unge, P., Hagenfeldt, A., Valind, S, Larhammar, D. & Larsson, M. (2005). Sensed presence and mystical experiences are predicted by suggestibility, not by the application of weak complex transcranial magnetic fields. *Neuroscience Letters, 379*, 1-6.
- Granqvist, P., Mikulincer, M., & Shaver, P. R. (2010). Religion as attachment: Normative processes and individual differences. *Personality and Social Psychology Review, 14*, 49-59.
- Granqvist, P., Mikulincer, M., Gewirtz, V. & Shaver, P.R. (2012). Experimental findings on God as an attachment figure: Normative processes and moderating effects of internal working models. *Journal of Personality and Social Psychology, 103*, 804-818.
- Hall, T. W. (2003). Relational spirituality: Implications of the Convergence of Attachment Theory, Interpersonal Neurobiology and Emotional Information Processing. *Newsletter Psychology of Religion, 28*, 1-12.
- Hall, T.W. & Edwards, K.J. (2002). The Spiritual Assessment Inventory: a theistic model and measure for assessing spiritual development. *Journal for the Scientific Study of Religion, 41*, 341-357.
- Hall, T.W. & Fujikawa, A.M. (2013). God image and the sacred. In K.I. Pargament, J.J. Exline, & J.W. Jones (eds.), *APA Handbook of Psychology, Religion and Spirituality*, (pp. 277-292). American Psychological Association.
- Hall, T.W., Fujikawa, A., Halcrow, S.R. & Hill, P. (2009). Attachment to God and Implicit Spirituality: Clarifying Correspondence and Compensation Model. *Journal of Psychology and Theology, 37*, 227-244.
- Hall, T.W. & Gorman, M. (2003). Relational Spirituality: Implications of the Convergence of Attachment Theory, Interpersonal Neurobiology, and Emotional Information Processing. *Psychology of Religion Newsletter, 28*, 1-12.
- Hvidt, N.C., Hvidtjorn, D., Christensen, K., Nielsen, J. B. & Søndergaard, J. (2017). Faith Moves Mountains—Mountains Move Faith: Two Opposite Epidemiological Forces in Research on Religion and Health. *Journal of Religion and Health, 56*, 294-304.
- Janoff-Bulman, R. (1992). *Shattered Assumptions*. Free Press.
- Johnson, K. A., Okun, M. A., & Cohen, A. B. (2015). The mind of the Lord: Measuring authoritarian and benevolent God representations. *Psychology of Religion and Spirituality, 7*, 227-238.
- Jurist, E.L. (2005). Mentalized Affectivity. *Psychoanalytic Psychology, 22*, 426-444.
- Kay, A. C., Gaucher, D., McGregor, I., & Nash, K. (2010). Religious Belief as Compensatory Control. *Personality and Social Psychology Review, 14*, 37-48.
- Kirkpatrick, L.A. (2005). *Attachment, evolution, and the psychology of religion*. Guilford.
- Koenig, H.G., King, D.E. & Carson, V.B. (2012). *Handbook of Religion and Health: Second Edition*. Oxford University Press.
- Maltby, L. E., & Hall, T. W. (2012). Trauma, Attachment, and Spirituality: A Case Study. *Journal of Psychology & Theology, 40* (4), 302-312.
- Merkur, D. (2013). *Relating to God: clinical psychoanalysis, spirituality, and theism*. Jason Aronson Inc. Publishers.
- Mesman, J., Van IJzendoorn, M.H. & Sagi-Schwartz, A. (2016). Cross-cultural patterns of attachment: universal and contextual dimensions. In J. Cassidy & P.R. Shaver (Eds.), *Handbook of attachment: Theory, research, and clinical applications (3rd ed., pp. 852-877)*. : Guilford.
- Mikulincer, M. & Shaver, P.R. (2007). *Attachment in adulthood: structure, dynamics, and change*. Guilford Press.
- Moriarty, G. (2006). *Pastoral care of depression: helping clients heal their relationship with God*. Haworth Press.
- Nicolai, N. (2001). Hechting en psychopathologie: een literatuuroverzicht. *Tijdschrift voor Psychiatrie, 5*, 333-342.

- Otto, H. & Keller, H. (2014). *Different Faces of Attachment: Cultural Variations on a Universal Human Need*. Cambridge University Press.
- Pargament, K.I. (1997). *The psychology of religion and coping: theory, research, practice*. Guilford Press.
- Proctor, M.T., Miner, M., Mclean, L., Devenish, S. & Ghobary Bonab, B. (2009). Exploring Christians' Explicit Attachment to God Representations: The Development of a Template for Assessing Attachment to God Experiences. *Journal of Psychology and Theology*, 37 (4), 245-264.
- Reiss, S. (2016). *The 16 strivings for God: The new psychology of religious experiences*. Mercer University Press.
- Rizzuto, A.M. (1979). *The birth of the living God*. University of Chicago Press.
- Rizzuto, A.M. (2002). Believing and personal and religious beliefs: Psychoanalytic considerations. *Psychoanalysis and contemporary thought*, 25, 433-464.
- 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, 19-28.
- Rizzuto, A.M. (2017). Discussion of the contribution of Stålsett, Engedal, and Austad on 'The Persecuting God and the Crucified Self.' In M.J. Reineke & D.M. Goodman (Eds.), *Ana-Maria Rizzuto and the Psychoanalysis of Religion: The Road to the Living God* (pp. 79-84). Lexington Books.
- 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*. LIT Verlag.
- Schaap-Jonker, H. (2011). Gehechtheid, mentaliseren en Godsrepresentaties. *Psyche en Geloof*, 22 (4), 226-232.
- Schaap-Jonker, H., Velde, N. van der, Eurelings-Bontekoe, E.H.M. & Corveleyn, J.M.T. (2017). Types of God representations and mental health: a person-oriented approach. *International Journal for the Psychology of Religion*, 27, 199-214.
- Schaap-Jonker, H. & Corveleyn, J. (2014). Mentalizing and religion: a promising combination for psychology of religion, illustrated by the case of prayer. *Archive for the Psychology of Religion*, 36, 1-20.
- Schaap-Jonker, H., Eurelings-Bontekoe, E. H. M., Verhagen, P., & Zock, H. (2002). Image of God and personality pathology: An exploratory study among psychiatric patients. *Mental Health, Religion & Culture*, 5 (1), 55-71. [https://doi: 10.1080/13674670110112712](https://doi.org/10.1080/13674670110112712)
- Schaap-Jonker, H., Eurelings-Bontekoe, E. H. M., Zock, H., & Jonker, E. R. (2008). Development and validation of the Dutch Questionnaire God Image. *Mental Health, Religion and Culture*, 11, 501-515.
- Schjoedt, U., Stødkilde-Jørgensen, H., Geertz, A.W., Roepstorff, A. (2009). Highly religious participants recruit areas of social cognition. *Social Cognitive and Affective Neuroscience*, 4, 199-207.
- Stålsett, G. Engedal, L.G. & Austad, A. (2010). The Persecuting God and the Crucified Self: The Case of Olav and the Transformation of His Pathological Self-Image. *Pragmatic Case Studies in Psychotherapy*, 6, 49-100.
- Steele, H. & Steele, M. (2008). On the origins of reflective functioning. In F.N. Busch (Ed.), *Mentalization: Theoretical considerations, research findings and clinical implications*, 133-158. The Analytic Press.
- Van Vliet, N.K., Schaap-Jonker, H., Jongkind, M., Van der Velde, N. & Van den Brink, A. (2018). De relatie tussen godsrepresentaties en suïcidaliteit bij christelijke patiënten met een depressieve stoornis. *Tijdschrift voor Psychiatrie*, 8, 511-520.
- Velde, N. van der, Schaap-Jonker, H., Eurelings-Bontekoe, E.H.M. & Corveleyn, J.M.T. (submitted). Levels of personality organization and religious culture explain differences between God representation types. *Submitted for publication*.
- Vergote, A. (1997). *Religion, belief and unbelief: a psychological study*. Leuven University Press.
- Zahl, B. P., & Gibson, N. J. S. (2012). God representations, attachment to God and satisfaction with life: A comparison of doctrinal and experiential representations of God in Christian young adults. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 22, 216-230.

PERSONALIA

Prof. Dr. J. Schaap-Jonker is psycholoog en theoloog en werkt als rector van het Kennisinstituut Christelijke GGZ, onderdeel van Eleos en De Hoop ggz. Daarnaast is zij bijzonder hoogleraar klinische godsdienstpsychologie aan de Vrije Universiteit Amsterdam. Correspondentieadres: h.schaap@kicg.nl.