

# VOORBIJ MYTHE EN RITUEEL

Een experiëntiële benadering van religie en spiritualiteit<sup>1</sup>

Martin van Kalmthout

## EEN PERSOONLIJKE NOOT

Dit artikel gaat over de vraag of persoonsgerichte psychotherapie en religie (of spiritualiteit) samen kunnen gaan. Omdat dit onderwerp vaak aanleiding geeft tot de nodige misverstanden, wil ik mijn eigen positie in deze van meet af aan duidelijk maken in de hoop daarmee mogelijke vooroordelen uit de weg te ruimen. Ik ben geen aanhanger van een bepaalde godsdienst of spirituele richting. Ik zie mezelf als een humanist in hart en nieren. Dat ik mij desalniettemin met religie en spiritualiteit bezig houd, kan daarom niet anders dan verbazing wekken. Dat ik me daarvoor toch interesseer heeft een persoonlijke achtergrond, die ik kort uit de doeken wil doen. Ik werd geboren in een klein dorp, naast de kerk. Omdat ik braaf was en goed kon leren, werd ik misdienaar en voor ik het wist zat ik op een seminarie, waar ik bleef tot mijn drie en twintigste. Toen besloot ik om definitief een punt te zetten achter mijn godsdienstige carrière omdat ik, na grondige studie, tot de conclusie was gekomen dat ik het fundamenteel oneens was met de meeste uitgangspunten van kerk en geloof: ik geloofde niet in God of het hiernamaals, niet in de pauselijke onfeilbaarheid en de dogmatische leerstellingen van de kerk en evenmin in de rituelen waarin het geloof werd vorm gegeven. Dat is altijd zo gebleven tot op de dag van vandaag.

---

<sup>1</sup> Bewerking van een lezing gehouden op 30 Januari 2013 te Eindhoven voor de afdeling Brabant van de VCgP. Correspondentie: [Martin.vankalmthout@planet.nl](mailto:Martin.vankalmthout@planet.nl)  
Gepubliceerd in Tijdschrift voor Cliëntgerichte Psychotherapie, 2013(3), 196-2012.

Mijn onderzoek naar het waarheidsgehalte van het geloof werd destijds gekenmerkt door ‘de methode van de systematische twijfel’ (een term ontleend aan Descartes). Verder stonden de begrippen ontmythologisering en de-ritualisering centraal, begrippen die in mijn latere werk uitgebreid terugkomen. Ze impliceren dat er een harde kern is die overblijft nadat de buitenkant – aangeduid als mythen en rituelen – is verwijderd. Die harde kern was iets wezenlijks dat voor mij de rest van mijn leven belangrijk bleef en dat ook verklaart waarom ik mij nog steeds met dit onderwerp bezig houd. Deze essentie omschreef ik voor mezelf kortweg als ‘waarheid en liefde’. Vele jaren later las ik tot mijn eigen verbazing aan het einde van mijn eerste boek (*Psychotherapie: Het bos en de bomen*) dat het in psychotherapie zoals ik die zie draait om:

“... de waarheid en de liefde .... De een is niet groter dan de ander, sterker nog: de een kan niet zonder de ander bestaan.”

(van Kalmthout, 1991, p. 159)

Wat ik had ontdekt werkte kennelijk ook door in mijn latere werk als onderzoeker en psychotherapeut. Nog sterker: ik leek er van uit te gaan dat de essentie van religie of spiritualiteit en psychotherapie dezelfde is.

Achteraf kijk ik met tevredenheid terug op de jaren dat ik een grondig onderzoek instelde naar de grondslagen van het geloof: ik leerde zelfstandig en kritisch te denken over de grote vragen van het leven. Het bewust breken met het geloof gaf me een enorm gevoel van vrijheid en de ruimte om echt op zoek te gaan naar de harde kern van het religieuze (of spirituele zoals het later werd genoemd). Het was het begin van een nieuwe fase in mijn leven en een grote stap voorwaarts. Maar deze zoektocht was er een van een ongelovige humanist en de harde kern van het religieuze of spirituele zocht ik in een humanistische context: ik ging op zoek naar een seculiere spiritualiteit. Zo kwam ik uit op zulke paradoxale begrippen als ‘humanistische religie’ (Fromm, 1978) en ‘atheïstische spiritualiteit’ (Apostel, 1998). Het ging om een kern die, zoals ik later ontdekte, los staat van (bij)geloof, mythen en rituelen. Die zoektocht is nog steeds gaande en dit artikel is voor mij persoonlijk niet meer dan een tussentijds station: ik heb meer vragen dan antwoorden en twijfel is nog steeds een wezenlijk onderdeel van mijn onderzoek. Tot zover deze persoonlijke noot.

## VOOR- EN TEGENSTANDERS

Psychotherapie en religie zijn nooit dikke vrienden geweest en Freud heeft ook wat dat betreft voor de psychotherapie de toon gezet: in zijn ogen is het verschijnsel religie te reduceren tot kinderlijke, neurotische patronen. In zijn lezenswaardige werk *Die Zukunft einer Illusion* stelt hij dat religie een illusie is die zich leent voor een psychoanalytische doordenking en behandeling (Freud, 1927/2012). Freud voorspelde daarin *niet* dat religie geen toekomst heeft: hij was ervan doordrongen dat mensen niet zonder mythen en rituelen kunnen en dat religie daarom niet zonder slag of stoot zou verdwijnen. Maar uiteindelijk zal de rede zegevieren, zo dacht hij, en voor de psychoanalyse was de belangrijke taak weggelegd om de religie te ontmaskeren en de mens, in ieder geval de patiënt die in psychoanalyse is, “op te voeden tot de realiteit” (o.c. p. 63). De breuk van Jung met Freud is het eerste grote conflict over de vraag of psychotherapie en religie elkaar verdragen. Jung had daar geen twijfels over en werd daarmee de eerste psychotherapeut die positief staat tegenover het samengaan van psychotherapie en religie (Jung, 1939). Net als veel van zijn volgelingen wees Freud dat standpunt uitdrukkelijk van de hand, mede uit angst dat zijn psychoanalyse ondergebracht zou worden bij de magie en het occultisme, het domein van mythen en rituelen. Die angst is tot op de dag van vandaag bij veel psychologen, psychiaters en psychotherapeuten aanwezig.

Het onderwerp bleef met name in psychotherapeutische kring controversieel en deed soms de emoties hoog oplopen, bijvoorbeeld toen de bekende psychotherapieonderzoeker Bergin een artikel publiceerde waarin hij verklaarde dat psychotherapeuten antireligieuze en atheïstische waarden verkondigen en daarmee het merendeel van hun cliënten van zich vervreemden (Bergin 1980). Het gevolg van zijn publicaties op dit gebied was dat hij min of meer uit de psychotherapeutische wereld werd verbannen of in ieder geval als psychotherapeut en onderzoeker door veel collega's werd afgeschreven en geboycot.

In eigen (cliëntgerichte) kring hebben Rogers' latere interesse voor spiritualiteit voor de nodige beroering gezorgd (zie bijvoorbeeld: Van Belle, 1990), evenals de opvattingen van onze Britse collega Brian Thorne over dit onderwerp. Recentelijk was er ook de controverse rond het werk van Mia Leijssen in het Tijdschrift voor

Cliëntgerichte Psychotherapie (de Haas, 2007; Leijssen, 2007b, 2009; Lietaer, Depestele en Roelens, 2009). Deze laatste discussie maakt duidelijk dat vervanging van ‘religie’ door ‘spiritualiteit’ en van ‘religieus’ door ‘spiritueel’ niet helpt om de gemoederen rond dit onderwerp tot bedaren te brengen.

## DEFINITIEPROBLEMEN

Dat kan ook niet anders zolang de begrippen religie en spiritualiteit niet duidelijk omschreven worden. Ik denk dat veel van de bezwaren van de tegenstanders weggenomen kunnen worden als er een duidelijk onderscheid wordt gemaakt tussen twee soorten ‘religie’, namelijk het ‘mythologisch-ritualistische’ type en het ‘experiëntiële’ type. Het gaat hier om twee prototypen. Zoals de termen al aangeven is het eerste type gebaseerd op mythen en rituelen en alle georganiseerde religies vallen onder deze categorie. Ze worden gekenmerkt door dogma’s, (bij)geloof en ritualistische vormgeving. Dit in tegenstelling tot de tweede categorie die veel meer het karakter heeft van persoonlijke ervaring en existentiële beleving, los van vaste dogma’s en rituelen. Zoals alle tweedelingen is ook deze zwart-wit, maar het gaat er om essentiële verschillen bloot te leggen zodat we de discussie zuiverder kunnen voeren. Het gemaakte onderscheid sluit aan bij een oude, door William James gemaakte tweedeling in *institutional religion* en *personal religion* (James, 1902/1975). Ook Spinoza maakte al een soortgelijke tweedeling die hij aanduidde met respectievelijk ‘de gewone religie’ (waarin een persoonlijke God, priesters, rituelen, regels en dogma’s centraal staan) en ‘de filosofische religie’. Spinoza voegde daar, overigens met alle respect, aan toe dat de eerste soort religie voor ‘de velen’ was, de tweede voor een elite (De Dijn, 2010, pp. 20-21).

Deze twee prototypes zijn ook terug te vinden binnen de geschiedenis van de psychotherapie en dat is voor ons onderwerp niet onbelangrijk zoals verder zal blijken (van Kalmthout, 2012b). Ik duid op het klassieke onderscheid tussen symptoomgerichte en persoonsgerichte psychotherapie, door Jung aangeduid als de grote en de kleine psychotherapie (van Kalmthout, 1991).

In onze huidige cultuur is de term ‘religie’ het meest beladen en zorgt daarom in discussies zoals die van dit artikel voor veel verwarring. Daarom geven veel auteurs de voorkeur aan ‘spiritualiteit’, omdat die niet automatisch gekoppeld is aan kerk en

dogma. Op het eerste gezicht lijken daarmee een hoop verwarring en veel misverstanden te zijn voorkomen: religie staat dan voor kerkelijke godsdienstigheid en spiritualiteit voor niet-kerkelijke. Helaas is het niet zo eenvoudig. Ik vrees dat ook de term ‘spiritueel’ in toenemende mate vervuild is geraakt en tot dezelfde misverstanden aanleiding geeft als ‘religie’: onder de benaming spiritualiteit worden heel wat mythes verkondigd en magische rituelen aan de man gebracht. Dat past niet in de omschrijving zoals ik die hierboven heb gegeven van ‘experiëntiële religie’. Doorslaggevend is dan ook de positie op de dimensie mythisch/ritualistisch versus experiëntiël. Binnen dit perspectief kunnen we de termen spiritueel of religieus dus rustig door elkaar gebruiken óf helemaal weglaten.

Het gemaakte onderscheid helpt om de vraag die ons bezig houdt toe te spitsen en aan te scherpen: ik denk dat de opvatting dat religie en een persoonsgerichte benadering niet samengaan juist is als we het hebben over mythisch/ritualistische religie, kort aangeduid als institutionele of georganiseerde religie, maar dat het de moeite waard is de relatie tussen persoonsgerichte psychotherapie en experiëntiële religie verder te onderzoeken.

## PERSOONSGERICHTE PIONIERS

Daartoe gaan we eerst kort te raden bij wat ik zie als de pioniers van dit onderwerp tot nu toe. Vanuit mijn invalshoek zijn dat Carl Rogers en Brian Thorne en ‘de experiëntiële benadering’, zoals die vorm krijgt in het werk van Campbell Purton.

### **Carl Rogers**

In de geschiedenis van de relatie tussen psychotherapie en religie is Rogers het prototype van een psychotherapeut die op jonge leeftijd brak met het geloof van zijn jeugd, maar later op zoek ging naar een vorm van religieuze beleving die los staat van kerk en godsdienst en die hij aanduidde met de term spiritueel. Daarmee keerde hij zich uitdrukkelijk tegen georganiseerde religie en schiep hij ruimte voor een ervaringsgerichte benadering van het religieuze. Over Carl Rogers werd gezegd dat je met alles over hem kon praten, maar niet over religie (Thorne, 1992, pp. 22-23). Zo groot was kennelijk, na zijn breuk met het christendom, zijn afkeer geworden van

alles wat met georganiseerde religie te maken had. Tegelijkertijd ondernam hij in zijn tweede levenshelft een actieve zoektocht naar het spirituele, die vooral tot uitdrukking komt in zijn laatste boek *A Way of Being* (1980). Deze zoektocht is uitvoerig gedocumenteerd en het gaat te ver om hier zelfs maar samen te vatten (zie: van Kalmthout, 1995; 2005; 2007; Kirschenbaum, 2007; Thorne, 2012). Ik zal hier alleen enkele punten uit Rogers' benadering naar voren halen die voor ons betoog van belang zijn.

Uit het voorafgaande blijkt al dat volgens Rogers institutionele religie en een persoonsgerichte benadering niet kunnen samengaan, maar dat dit *niet* impliceert dat het religieuze per definitie op gespannen voet staat met een persoonsgerichte benadering. Dit komt tot uitdrukking in opmerkelijke uitspraken die Rogers in een interview op het eind van zijn leven hierover deed, zoals bijvoorbeeld de volgende:

“I am too religious to be religious”.

Rogers bedoelde hiermee te zeggen dat er naast de georganiseerde religie, die hij verwerpt, een andere religie bestaat die wél past binnen zijn benadering en die van een hogere kwaliteit is. Op dezelfde pagina maakt Rogers duidelijk wat die andere vorm van religie in een persoonsgericht kader inhoudt:

“I have my own definition of spirituality. I would put it that the best of therapy sometimes leads to a dimension that is spiritual, rather than saying that the spiritual is having an impact on therapy”.

(Rogers en Baldwin, 1987, p. 50)

Wat Rogers hier zegt is dat het religieuze of spirituele in de persoonsgerichte benadering zelf zit en dat we de oplossing niet moeten zoeken in het introduceren van religieuze elementen uit andere benaderingen zoals het christendom, het boeddhisme of welke godsdienstige of spirituele richting dan ook, maar in de optimale kwaliteit van de persoonsgerichte benadering zelf. Als je dit consequent doordenkt betekent dit dat de persoonsgerichte benadering een religieuze of spirituele potentie in zich heeft die zichtbaar wordt als die op zijn best is of diepgang heeft.

Dit lijkt me de belangrijkste bijdrage van Rogers aan ons onderwerp. De zwakke kant van zijn bijdrage is dat het er op lijkt dat spiritualiteit geen hoge prioriteit voor hem had, anders dan zijn persoonsgerichte benadering die op de eerste plaats kwam. Hij verdiepte zich in het onderwerp onder druk van buiten, maar het kwam niet voort uit zijn eigen persoonlijke ervaring. Hij bleef er, ondanks wat hij erover schreef, tot het einde over twijfelen. Dat is ook de reden dat zijn werk op dit gebied onaf is en vraagt om verdere doordenking en ontwikkeling.

### **Brian Thorne**

Dat is een groot verschil met Brian Thorne die daarom beschouwd kan worden als *de* pionier van de spirituele benadering in de persoonsgerichte therapie. Zijn werk bestaat uit een uitgewerkte visie op ons onderwerp, met stellige uitgangspunten zonder de aarzelingen waarin Rogers bleef steken. Dat is overigens een van de redenen dat zijn werk omstreden is. Anders dan Rogers, brak hij nooit met het christelijk geloof en werd zelfs benoemd tot *Lay Dean* van de Anglicaanse kerk. Een ander verschil is dat hij zijn visie baseert op mystieke ervaringen die hij in zijn jeugd had, waardoor hij over dit onderwerp kan praten uit eigen persoonlijke ervaring (Thorne, 2005). Ondanks zijn kerkelijke binding, ben ik steeds gefascineerd geweest door het werk van Brian Thorne, omdat ik het gedurfd, origineel en radicaal vind. Een aanrader in dit verband is zijn boek: *The Mystical Power of Person-centred Therapy* (Thorne, 2002). Een recente bloemlezing geeft een goed overzicht van zijn gehele oeuvre (Thorne, 2012).

Brian Thorne zocht actief de overeenkomst tussen het christelijk geloof en de persoonsgerichte benadering en kwam daarbij tot intrigerende stellingnames. De *eerste* is dat er in het werk van Rogers een impliciete spirituele dimensie aanwezig is die Rogers zelf niet echte wilde of kon zien. De *tweede* stelling is dat de essentie van het christendom en die van de persoonsgerichte benadering dezelfde zijn. Voor alle duidelijkheid: Thorne heeft het hier niet over de mythen en rituelen van het christendom, maar over de “essentiële waarden”, die volgens hem samenvallen met de ‘core conditions’ van echtheid, empathie en onvoorwaardelijk respect. Deze stelling doet denken aan opvattingen in de jaren zestig uit christelijke kring over het werk van Rogers als een vorm van ‘seculier christendom’. Het herinnert ook aan het werk van

de Duitse theoloog Bonhoeffer, die in zijn gevangenisbrieven op zoek was naar de mogelijkheid van een radicaal geseclariseerd christendom (Bonhoeffer, 1951). Het voordeel van de koppeling van deze essentiële waarden aan de kroonjuwelen van Rogers is dat het de spirituele dimensie handen en voeten geeft in de psychotherapeutische praktijk. Een *derde* stelling volgt hieruit: Gods wegen zijn wonderbaarlijk (“God moves in mysterious ways”), zo stelt Brian Thorne, omdat in een tijd van secularisatie waarin het christendom er niet meer in slaagt de hedendaagse mens te bereiken, de persoonsgerichte benadering dat wel doet in een moderne vorm. Een paradoxale implicatie van deze stelling is dat Rogers, zonder het te beseffen, de waarden van het christendom redde door het christendom de rug toe te keren, aldus Thorne. Daaruit volgt *tenslotte* de uiterste consequentie van zijn stellingnamen: de persoonsgerichte therapie is eigenlijk eerder een spirituele discipline dan een therapeutische methodiek en de verre toekomst zal zich het werk van Rogers dan ook eerder als zodanig herinneren dan als een therapierichting. Deze laatste stelling heb ik altijd buitengewoon interessant gevonden. Het is een variant op Rogers’ eigen latere opvatting dat zijn therapievorm eerder gezien moet worden als een *way of being* dan als een therapeutische methode, met dit verschil dat Rogers er uitdrukkelijk geen religieuze invulling aan geeft, zoals Thorne dat doet. De sterke kant van het werk van Thorne is dat de religieuze dimensie van de persoonsgerichte benadering met diepe overtuiging en passie concreet wordt benoemd in termen van de gemeenschappelijke waarden van het christendom en de persoonsgerichte benadering: onvoorwaardelijke liefde, echtheid en empathie. De zwakke kant is dat, bedoeld of onbedoeld, de verwevenheid met de christelijke mythen en rituelen aankeeft aan deze benadering. Die zou naar mijn mening beter los gelaten kunnen worden.

### **De experiëntiële benadering**

Het is opmerkelijk dat er in de ‘focusing wereld’, gebaseerd op Gendlins experiëntiële psychotherapie, veel aandacht is en was voor spiritualiteit, zowel in praktische als theoretische zin (Leijssen, 2007a, hoofdstuk 4; Purton, 2004, pp. 230-235). Gendlin zelf wees al op het belang van focusing voor het domein van de spiritualiteit (Gendlin, 1996, chapter 21). Door de specifieke uitwerking daarvan door Campbell Purton

(1998; 2004; 2010) ben ik er van overtuigd geraakt dat een experiëntiële benadering van religie en spiritualiteit veelbelovend is. Om die reden heb ik hierboven ook gekozen voor de omschrijving ‘experiëntiële religie’. Ik beperk mij hier tot een korte samenvatting van het artikel uit 2010 van Campbell Purton, getiteld: *Spirituality, Focusing and the Truth Beyond Concepts*.

Centraal in zijn benadering is Gendlin’s concept van de *felt sense*. Het gaat bij de *felt sense* niet alleen om emoties en gevoelens, maar om ‘een gevoel over het geheel’. Dat brengt met zich mee dat geen van onze woorden de werkelijkheid van de *felt sense* kunnen weergeven omdat ze altijd maar op een bepaald aspect van de situatie of het probleem betrekking hebben. Woorden zitten aan deze kant van ‘de edge of awareness’. Dat neemt niet weg dat ze wel naar de werkelijkheid aan de andere kant van de grens kunnen verwijzen (*point to*). Maar die werkelijkheid zelf (*all that*) is de concepten voorbij. Gendlin spreekt in dit verband over *the more*: er is altijd meer dan we in woorden kunnen vatten. Maar daaruit mag je niet afleiden dat woorden zinloos zijn. Ze hebben namelijk wel de kracht om naar die boven-conceptuele werkelijkheid te verwijzen.

Opmerkelijk is dat Purton niet bang is om het spirituele inhoudelijk te omschrijven en wel op een manier die ook voor de gesecculariseerde mens van de een en twintigste eeuw acceptabel is:

“... a reality which lies beyond concepts, but with which we can interact in ways that lead to new concepts and fuller living. The existence of such a reality seems to be central to the conception of the spiritual.” (Purton, 2010, p. 112)

Niet iedereen zal met dit uitgangspunt mee kunnen gaan, maar het voordeel is dat Purton duidelijkheid schept en er geen doekjes om windt: de kern van het spirituele is in alle godsdiensten en spirituele benaderingen terug te vinden, zij het onder verschillende namen zoals God, Het Ene, Tao, de Werkelijkheid, de Waarheid en vele andere. Wat ze gemeenschappelijk hebben is dat er een Werkelijkheid of een Waarheid is die ons verstand te boven gaat en die vraagt om een benadering die uit is op een contact dat dieper gaat dan het cognitieve niveau. Purton noemt die werkelijkheid: ‘*The Truth Beyond Concepts*’. Deze leent zich er uitstekend voor om te benaderen met focusing. Door onze aandacht erop te richten kunnen we ons open stellen voor het geheel van die werkelijkheid en deze op ons af laten komen, niet

gehinderd door theorieën, concepten, geloofsovertuigingen of vastliggende opvattingen van welke aard dan ook. De *felt sense* daarvan kunnen we wel verwoorden, als we maar blijven beseffen dat die woorden slechts verwijzen naar een werkelijkheid die niet in woorden is te vatten.

Besef van het mysterie is in deze benadering cruciaal. Purton baseert zich daarvoor op het werk van de filosoof David Cooper die in zijn boek *The Measure of Things. Humanism, Humility, and Mystery* een theorie over het mysterie heeft ontwikkeld die hij 'A doctrine of mystery' noemt (Cooper, 2002). Uitgangspunt is het besef dat er een Werkelijkheid is die onafhankelijk van ons bestaat, die veel omvattender is dan wijzelf en die we nooit via onze beperkte kennis zullen kennen, maar waar we wel een bepaalde interactie mee kunnen aangaan, bijvoorbeeld door bij die werkelijkheid te 'verblijven' ('dwelling on': Cooper, chapter 11, pp. 294-295). Deze Werkelijkheid is van een andere en hogere kwaliteit dan de werkelijkheid die door de mens is gecreëerd, door filosofen, theologen, wetenschappers en door ons allemaal. Die diepere werkelijkheid is nooit te reduceren tot de beperkte kennis van een bepaalde benadering. Wij, anderen en de wereld om ons heen zijn altijd meer dan onze theorieën, fantasieën en hersenspinsels erover. De 'doctrine of mystery' is geen vrijblijvende 'metafysica', het mysterie vraagt van ons een antwoord in het dagelijks leven. Verbinding met het mysterie brengt noodzakelijkerwijze een totaal andere verhouding tot het leven met zich mee dan de gebruikelijke oppervlakkige en geprogrammeerde levensstijl die in onze cultuur dominant is.

De kracht van 'de experiëntiële benadering' voor ons onderwerp, zoals door Campbell Purton geformuleerd, is dat die geheel en al geformuleerd is in termen van de persoonsgerichte filosofie en bovendien bestaat uit een praktische en concrete aanpak: de benadering van het religieuze of spirituele is niet wezenlijk verschillend van de benadering van welk ander onderwerp in therapie ook. Vooral sterk is dat er een inhoudelijke omschrijving van de essentie van 'het religieuze of spirituele' wordt gegeven die op geen enkele manier op gespannen voet staat met de uitgangspunten van de persoonsgerichte filosofie of met die van de wetenschap. Ze past bij het moderne wereldbeeld omdat het een niet-theïstische benadering van religie is waarin het niet-weten centraal staat. Daarom kan ze voor een doorbraak zorgen in de persoonsgerichte benadering van religie en spiritualiteit.

## VOORBIJ MYTHE EN RITUEEL

Als het religieuze of spirituele zo wordt omschreven en benaderd is het antwoord op de centrale vraag van dit artikel volmondig ja. Maar hoe gaat het nu verder? Het ligt voor de hand dat we deze impliciete dimensie van de persoonsgerichte benadering nu verder moeten gaan expliciteren, zowel in theorie als in praktijk. We moeten ons wel realiseren dat de vraagstelling dan enigszins verschuift van ‘Gaan de persoonsgerichte psychotherapie en religie/spiritualiteit samen?’ naar ‘Wat houdt de religieuze dimensie van de persoonsgerichte benadering in?’ (van Kalmthout, 1995).

Om die vraag te beantwoorden kunnen we ons het beste richten op de pure en radicale vorm van de persoonsgerichte benadering, omdat daar voor dit onderwerp de meeste aanknopingspunten te vinden zijn. Waarom is dat zo? De reden is dat de diepere dimensie van het bestaan, het mysterie, dat wat *niet* in woorden te vangen is, zich niet leent voor strikt afgebakende en welomschreven protocollen, theorieën en methoden of technieken. Om de werkelijkheid als zodanig in zijn totaliteit te benaderen is juist een volstrekt open, empathische, organismische houding noodzakelijk, geen theoretische of technische. Die fundamentele grondhouding is bij uitstek te vinden in de radicale aspecten van de persoonsgerichte benadering. Een voorbeeld daarvan is de door Rogers geformuleerde theorie over de ‘noodzakelijke en voldoende voorwaarden voor psychotherapeutische verandering’ (Rogers, 1957). Daarin stelt hij dat de zogeheten ‘core conditions’ noodzakelijk en voldoende zijn voor psychotherapeutische persoonlijkheidsverandering. Dat wil onder meer zeggen dat theoretische kennis, diagnostiek, methoden en technieken er niet echt toe doen, ja zelfs een gevaar kunnen vormen voor een direct contact met de werkelijkheid van onszelf, van anderen en van de wereld om ons heen. En daarmee een belemmering voor een diepgaande verandering. Waar het op aan komt zijn de specifieke grondhoudingen van de therapeut en het experiëntiële veranderingsproces van de cliënt, die vanuit een technische opvatting van psychotherapie wel werden aangeduid als ‘non-specifieke’ factoren. In feite betekende dat: niet-technische en a-theoretische processen. Om die processen gaat het hier juist: het non-specifieke is het wezenlijke. Dat de persoonsgerichte benadering methoden en technieken afwijst en theorieën op de tweede plaats laat komen zou je kunnen duiden als een benadering die elke vorm van mythologie en ritualisering op principiële gronden van de hand wijst (van Kalmthout, 2012c). Dikke theorieën zijn mythes en gewichtige methoden zijn niet

meer dan ritualisering van de existentiële problematiek. De persoonsgerichte benadering is een ge-ontmythologiseerde en ge-deritualiseerde benadering. Ze is gericht op wat *is* en niet op de bezwering ervan. Daarmee onderscheidt ze zich van al die benaderingen, psychotherapieën, religies en spirituele richtingen gelijk, die uit zijn op toedekking of bezwering en niet op ervaren en beleven van de werkelijkheid van het leven. Wat je ook van Rogers' stelling over de noodzakelijke en voldoende voorwaarden mag vinden, het is onmiskenbaar dat hij zich hiermee op een radicale wijze binnen het experiëntiële model positioneert en het mythisch-ritualistische uitdrukkelijk van de hand wijst.

Zoals eerder gezegd, hebben in mijn exploratie van dit onderwerp ontmythologisering en de-ritualisering van meet af aan een centrale rol gespeeld. Dat begon met mijn persoonlijke benadering van religie en zette zich voort in mijn onderzoek naar psychotherapie. Wat de psychotherapie betreft werd ik geïnspireerd door de Amerikaanse psychotherapieonderzoeker Jerome Frank (1974). Zoals bekend stelde hij dat psychotherapieën, net als religies, werken door het geloof dat mensen hebben in de theorie en de techniek van de verschillende psychotherapieën. In werkelijkheid, zo stelde Frank, zijn deze echter niet meer dan placebofactoren en daarom noemde hij ze respectievelijk mythe en ritueel. Ze zijn bedoeld om de existentiële angst te bezweren, niet om deze te ervaren door er bij stil te staan zoals in het experiëntiële model het geval is. In mijn enthousiasme voor deze benadering van psychotherapie ging ik er aanvankelijk van uit dat die voor alle vormen van psychotherapie geldt. Later besepte ik dat hij vooral klopt voor psychotherapieën die uit zijn op beheersing en bezwering van de existentiële angsten, maar niet voor ervarings- of belevingsgerichte therapieën, zoals die van Rogers (van Kalmthout, 2012c). Met andere woorden: benaderingen die voorbij mythe en ritueel zijn.

Het niet-mythologische en non-ritualistische karakter van de persoonsgerichte psychotherapie komt ook nog naar voren in het belang dat Rogers in zijn latere ontwikkeling eraan hechtte om zijn benadering te kwalificeren als een praktische levensfilosofie. Ik denk dat we dit in deze context uiterst serieus moeten nemen. De implicatie ervan is dat de persoonsgerichte benadering, net als 'religie' of 'spiritualiteit', gericht is op het leven zelf. Dat werd tot uitdrukking gebracht in de beroemde uitspraak over het doel van psychotherapie die Rogers al in 1951 deed:

“Therapy is of the essence of life and is to be so understood.”

(Rogers, 1951, p.x).

Je zou daaruit kunnen afleiden dat de persoonsgerichte benadering min of meer de dezelfde doelstelling heeft als experiëntiële religie: Het gaat om de essentie van het leven, dat benaderd wordt op een open, ervaringsgerichte en existentiële wijze. In dit verband is verder Rogers' radicale stellingname over de eigen verantwoordelijkheid van de cliënt van belang. Dat de cliënt het beste weet wat zijn probleem is en niemand hem daarbij beter kan helpen dan hijzelf is een fundamenteel uitgangspunt van de persoonsgerichte benadering. Het duidt erop dat er een potentie is in iedere persoon waar op vertrouwd kan worden en dat die als kompas kan fungeren. De mens is uiteindelijk niet te reduceren tot een product van de biologische evolutie en de maatschappelijke en culturele conditionering. In veel spirituele richtingen wordt dit uitgangspunt samengebracht in de opdracht om 'een licht te zijn voor jezelf'. Persoonsgerichter kan het niet. Dit radicale uitgangspunt is cruciaal voor de spirituele dimensie van de benadering. Het gaat om een diepgaand veranderingsproces waar uiteindelijk niemand je mee kan helpen dan jezelf: je staat er fundamenteel alleen voor en door je op dit gebied afhankelijk te maken van anderen (geestelijke leiders, psychotherapeuten, filosofen of welk geloof dan ook), raak je verder van huis. Rogers' opvatting over het zelf levert een ander voorbeeld van de radicale positie die hij inneemt en welke van belang is om verder in deze context te expliciteren. 'Worden die jezelf bent' is zijn radicale opvatting over verandering, maar wat wordt er precies mee bedoeld? Het zelf zoals Rogers dat opvat is geen gefixeerde identiteit, zoals vaak wordt gedacht, maar een voortdurend proces van verandering (Van Belle, 1980). Het gaat er niet om de ene persoonlijkheid door de andere te vervangen, maar het gaat om:

“...a fluid process, not a fixed entity, a flowing river of change, not a block of solid material; a continually changing constellation of potentials, not a fixed quantity of traits.” (Rogers, 1961, p. 122)

Met deze opvatting komt Rogers dicht in de buurt van veel spirituele richtingen die het einde van het ego zien als doel van het veranderingsproces, wat niet verward moet worden met het einde van onze autonomie, zoals soms wordt gedacht. Het einde van het ego is het einde van 'het geprogrammeerde ik' en het begin van autonomie en authenticiteit. Recente theorievorming rond het concept van de actualiseringstendens

geeft alle ruimte voor een dergelijke, veel diepgaandere verandering dan in de doorsnee psychotherapie gebruikelijk is (zie bijvoorbeeld: Bazzano, 2012; 2013; Vaidya, 2013). Persoonsgerichte psychotherapie heeft geen beperkte doelstellingen en sluit het onbekende en het mysterie niet uit, integendeel. In zijn artikel ‘*The World of Tomorrow, and The Person of Tomorrow*’ beschrijft Rogers (1980, pp. 339-356) de mens van de toekomst dan ook als iemand die onder meer wordt gekenmerkt door openheid en een verlangen naar het spirituele, maar niet in de institutionele zin. Religie, zo opgevat, wijst net als in de persoonsgerichte benadering op een ontwikkeling van binnenuit, een tendens die diep in ons aanwezig is – en in alle levende organismen. Het is een mogelijkheid die voor ieder van ons is weggelegd, op voorwaarde dat we radicaal op zoek gaan naar onszelf en de werkelijkheid waarvan we deel uit maken. Alleen op die manier kan er een direct contact ontstaan met die werkelijkheid, niet geblokkeerd door illusies, bijgeloof en bezweringsformules.

## INSPIRATIEBRONNEN

Kunnen wij in onze zoektocht naar ‘het religieuze zonder mythen en rituelen’, oftewel ‘*experientiële religie*’ gebruik maken van andere inspiratiebronnen? Het hebben van inspiratiebronnen uit het domein van religie en spiritualiteit hoeft niet op gespannen voet te staan met ons uitgangspunt dat de religieuze dimensie in ons eigen gedachtengoed moet worden gevonden. Mijn persoonlijke inspiratiebronnen zie ik als geestverwanten die onafhankelijk van het persoonsgerichte gedachtengoed tot dezelfde conclusies zijn gekomen: wat zij als de kern zien is ook de kern van het persoonsgerichte.

We komen hier op een gebied dat het kader van dit artikel verre te buiten gaat. Kort gezegd gaat het hier om het onderwerp ‘Religie zonder God’. Dat komt op hetzelfde neer als ‘Religie zonder mythen en rituelen’. Daar zijn vele voorbeelden van (zie voor een overzicht bijvoorbeeld: Billington, 2002). Ik kan alleen aangeven welke inspiratiebronnen ik op dit gebied volg, maar ik ben er van overtuigd dat er vele andere in aanmerking komen. De eerste persoonlijke inspiratiebron die ik wil noemen is Spinoza. Op zijn eentje ontmythologiseerde hij in de zeventiende eeuw het geloof van zijn vaders en wees rituelen uitdrukkelijk van de hand. Dit proces heeft hij beschreven in zijn *Theologisch Politiek Traktaat*. Spinoza heeft het daar niet bij

gelaten. In zijn hoofdwerk, *Ethica*, heeft hij een fascinerend alternatief gegeven voor de persoonlijke God van zowel het jodendom als het christendom met zijn formulering: ‘God oftewel de Natuur’. Het religieuze is te vinden in de totale Werkelijkheid om ons heen, in de natuurwetten waar we zelf een deel van zijn. Daar is het goddelijke te vinden, nergens anders. De filosofie van Spinoza maakt het voor hedendaagse mensen mogelijk de wetenschap geheel en al serieus te nemen en tegelijkertijd religieus of spiritueel te zijn. Niet door ze los van elkaar te laten bestaan als twee aparte werkelijkheden, maar juist door inzicht in en liefde voor de natuurwetten en de feiten van het bestaan, wat Spinoza aanduidt met: *Amor intellectualis Dei*. In de woorden van De Dijn, (2009, p. 155):

“Spinoza’s filosofie lijkt de verzoening te realiseren tussen een robuuste aanvaarding van wetenschappelijke denkbeelden en mentaliteit én een gevoeligheid voor de diepere vragen van het leven, de vraag naar het goede leven, naar heil.”

Het moge duidelijk zijn dat we bij Spinoza te maken hebben met een uitgesproken niet-theïstische religiositeit.

Een tweede inspiratiebron voor mij is het werk van Jiddu Krishnamurti (1992; 1999). Hij is wel omschreven als een iconoclast. Hij is een typisch voorbeeld van iemand die het religieuze zoekt en vindt in de werkelijkheid zoals die is. Een citaat moge duidelijk maken wat hij onder ware religie verstaat. Het is een geestestoestand die een radicale verandering is als gevolg van diepgaand inzicht in onze psyche en het onder ogen zien van hoe het leven werkelijk is, onder andere door alle mythes achter ons te laten en de werkelijkheid niet te bezweren door rituelen en andere afleidingen:

“So a religious mind is a mind that has no belief, that has no dogma, that has no fear, that has absolutely no authority of any kind. It is a light to itself. Such a mind, being free, can go very far. But that freedom must begin very close, very near – which is: the freedom is in yourself, in the understanding of yourself – and then you can go very far.”  
(Krishnamurti, 1992, p. 18)

Bij Krishnamurti vind ik op uitzonderlijk heldere wijze beschreven dat het religieuze draait om ‘waarheid en liefde’ en niet om kerken, godsdiensten, tempels en heilige boeken, kortom: niet om mythen en rituelen (van Kalmthout, 2012a). Het meest

bijzondere van zijn werk is dat het eeuwige een toestand is van onze geest, niet iets buiten ons.

Hoe belangrijk inspiratiebronnen als deze voor ieder van ons ook kunnen zijn, voor de ontwikkeling van een persoonsgerichte benadering van religie en spiritualiteit zijn ze niet noodzakelijk. Immers: het eventuele spirituele of religieuze moet in de benadering zelf gevonden worden en niet daarbuiten. Of beter gezegd: diep in onszelf.

## DE PRAKTIJK

Wat heeft dit alles in de praktijk van persoonsgerichte psychotherapie te betekenen? (van Kalmthout, 2012b). Het zal duidelijk zijn dat het bovenstaande niet uitmondt in een specifieke methodiek voor welomschreven diagnoses, ook niet voor ‘existentiële’, ‘religieuze’ of ‘spirituele’ problematiek. Ons betoog gaat dieper dan de vraag welke methode het meest geschikt is bij een bepaalde diagnostische categorie. Waar het op aankomt is allereerst hoe je als therapeut in je werk staat. Aan het mythisch-rituele én aan het experiëntiële model liggen twee totaal verschillende levensbeschouwingen ten grondslag. Als prototypen – en zo zijn ze hier bedoeld – staan ze voor in inhoudelijk opzicht fundamenteel verschillende dimensies: ‘weten’ tegenover ‘niet-weten’, georganiseerde ideologie tegenover persoonlijke ervaring, geslotenheid tegenover openheid, bezwering tegenover beleven, kunstmatigheid tegenover echtheid en indirectheid tegenover direct contact. Als therapeut moet je eerst daar een keuze tussen maken. Het gaat hier niet om een keuze tussen twee theorieën, maar om de commitment aan een bepaalde grondhouding. Als die geen *way of being* is, wordt de boot gemist. De praktijk begint dus bij de therapeut zelf, bij zijn eigen leven en via die weg wordt vanzelf zijn psychotherapeutisch werken beïnvloed. De therapeut leeft wat hij preekt en past het toe in zijn eigen leven. De persoonsgerichte benadering moet een geïntegreerd deel van jezelf zijn geworden. Als dat het geval is zal dat per definitie doorwerken in je praktijk, met wat voor soort cliënt of problematiek of diagnose je ook te maken hebt.

Betekent dit dat onze cliënten van ons een soort ‘super religie’ krijgen aangeboden, waar ze helemaal niet op zitten te wachten? Dat zou wel helemaal in strijd zijn met alle uitgangspunten van een persoonsgerichte benadering. Ofschoon bovenstaande levenshouding doorwerkt in alles wat ik als therapeut doe, dring ik hem niet op. De

gebruikelijke psychotherapieën bestaan uit het opsporen van de vaste patronen, de overlevingsstrategieën, de zelfbeelden, de achtergrond in de levensloop en het inzicht in dat alles in het hier en nu. Veel therapieën worden terecht beëindigd als die allemaal zijn doorgewerkt en de cliënt goed in staat is om zelfstandig verder te leren anders met zichzelf en anderen om te gaan. Anderen komen in die fase – sommigen al veel eerder – vanzelf uit bij de grote levensvragen. Daar zit een zekere logica in omdat het leven tot dan toe door deze patronen werd gevuld of zelfs zin gegeven. Door het wegvallen ervan kan een grote leegte ontstaan die zijn eigen problemen oproept. Vaak zijn die problemen veelomvattender dan de klachten waarmee cliënten kwamen. In dat geval wordt van ons gevraagd ook open te staan voor alles wat meer is dan zich op het eerste gezicht manifesteert, voor alles wat groter is dan wij zelf, voor het onbekende of voor het andere, ook als het met een hoofdletter wordt geschreven. We leggen geen beperkingen op aan wat de cliënt wel of niet mag inbrengen en evenmin aan wat hij ervaart en beleeft. Openheid voor het mysterie, voor het onbekende is in onze levensfilosofie ingebakken, het is ons eigen vlees en bloed. We zijn getraind om dieper en verder te gaan en weten hoe we dat proces moeten bevorderen. Er is dan ook geen reden om mensen die de religieus/spirituele dimensie van het leven willen ervaren naar de pastoor, de dominee, de imam of welke geestelijke verzorger dan ook door te sturen, tenzij ze dat zelf willen. Wij zijn vanuit onze basisfilosofie en onze werkwijze heel goed in staat hen op hun spirituele route te begeleiden. Onze basisfilosofie (hoe we in het leven staan) en het domein van de grote levensvragen hebben elkaar veel te bieden.

Ik ben me er wel steeds meer van bewust geworden dat het hier beschreven model van spiritualiteit/religie en van psychotherapie niet alleen radicaal en allesomvattend is, maar ook veeleisend. Niet iedereen zal deze weg willen gaan, het is zeker niet de gemakkelijkste. Daar wezen Spinoza, Freud, Jung en Krishnamurti ook al op. Maar het is wel een uitdagende en unieke route. Ik besef ook heel goed dat het een heel persoonlijke keus en smaak is of je voor deze radicale benadering van religie én psychotherapie kiest. Voor mij persoonlijk is hij een voortdurende bron van inspiratie en een uitdaging.

## CONCLUSIE

Religie en persoonsgerichte psychotherapie kunnen heel goed samengaan als onder religie ‘religie zonder mythe en ritueel’ verstaan wordt, oftewel ‘experiëntiële religie’. Maar er is meer: een radicale en ‘pure’ opvatting over persoonsgerichte psychotherapie (zonder mythe en ritueel) vertoont daar veel verwantschap mee. Ze kan zelfs worden gezien als een discipline die een ‘religieuze’ of ‘spirituele’ dimensie in zich heeft, opgevat als ‘experiëntiële religie’. Door die gemeenschappelijke grondhouding en inhoud verdragen ze elkaar niet alleen prima, maar zijn ze zelfs zielsverwant.

Eén misverstand wil ik nog uit de weg ruimen: het gaat in dit artikel niet om de vraag of mythen en rituelen op zichzelf ook niet waardevol, de moeite waard, nuttig of effectief kunnen zijn. Dat is zeker het geval. Maar dat was niet het onderwerp van deze exploratie. Waar het om ging is of er zo iets bestaat als een direct contact met het leven of de werkelijkheid of hoe je het wilt noemen. Het laatste woord is daar nog niet over gevallen. Maar het lijkt me duidelijk dat we daarmee op het spoor zijn gekomen van een unieke en geheel eigen benadering die zowel binnen psychotherapie als binnen religieuze en spirituele richtingen is terug te vinden.

Sommigen zullen zeggen dat het direct contact met de werkelijkheid ook via mythes, rituelen en technieken bereikt kan worden, in het bijzonder door de techniek van focusing. De gedachte van dit artikel is dat die afleiden van de werkelijkheid, dat ze op een of andere manier een illusie zijn of die bevorderen. Wat focusing betreft ligt het vanuit deze gedachtegang voor de hand deze op een natuurlijke wijze toe te passen, niet in de vorm van een uitgewerkte techniek met vaste stappen enzovoort. De laatste zou immers de illusie kunnen wekken van beheersing van de existentiële werkelijkheid door een specifieke techniek of door de kennis van de autoriteit van de therapeut, wat een ander doel is dan de beleving ervan zoals die is.

Ik besef dat een rationele analyse zoals ik die hier heb geleverd zijn grenzen heeft. Het is tijd voor iets anders. Daarom laat ik tenslotte de dichter aan het woord. Het volgende gedicht van Fernando Pessoa beschrijft voor mijn gevoel kernachtig de sfeer van het religieuze zoals ik die in dit artikel bedoel: er is geen aparte religieuze of spirituele wereld naast de onze, het religieuze of spirituele is uitsluitend daarin te zoeken en te vinden.

Het mysterie der dingen, waar is dat?  
Waar is het, dat het zich niet laat zien  
Althans om te tonen dat het een mysterie is?  
Wat weet de rivier hiervan en wat de boom?  
En ik die niet meer ben dan zij, wat weet ik ervan?  
Telkens als ik naar de dingen kijk en denk aan wat de mensen er van denken,  
Lach ik zoals een koele bergbeek klatert over stenen.

Want de enige verborgen zin der dingen  
Is dat ze geen enkele verborgen zin hebben.  
Het is vreemder dan alles wat vreemd is,  
Vreemder dan de dromen van alle dichters  
En de gedachten van alle filosofen,  
Dat de dingen werkelijk zijn wat ze lijken te zijn  
En dat er niets te begrijpen valt.

Ja, dat hebben mijn zintuigen helemaal alleen geleerd:  
De dingen hebben geen betekenis: ze bestaan.  
De dingen zijn de enige verborgen zin der dingen.

Fernando Pessoa (1914/2010, p. 57)

## LITERATUUR

- Apostel, L. (1998). *Atheïstische spiritualiteit*. Brussel: VUBPRESS.
- Baldwin, M., & Satir, V. (Eds.) (1987). *The use of self in therapy*. New York: Haworth Press.
- Bazzano, M. (2012). Immanent vitality: Reflections on the actualizing tendency. *Person-Centered & Experiential Psychotherapies*, 11(2), 137-151.
- Bazzano, M. (2013). On becoming no one: Phenomenological and empiricist contributions to the Person-Centered Approach. *Person-Centered & Experiential Psychotherapies* (in press)
- Bergin, A. (1980). Psychotherapy and religious values. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 48, 95-105.
- Billington, R. (2002). *Religion without God*. London: Routledge.
- Bonhoeffer, D. (1954). *Widerstand und Ergebung*. München: Siebenstern Taschenbuch Verlag.
- Cooper, D. (2002). *The measure of things. Humanism, humility, and mystery*. New York: Oxford University Press.
- De Dijn, H. (2009). *Spinoza. De doornen en de roos*. Kapellen: Pelckmans.
- Frank, J. (1974). *Persuasion and healing. A comparative study of psychotherapy*. New York: Schocken Books.
- Fromm, E. (1979). *To have or to be?* London: ABACUS.
- Freud, S. (1927/2012). *De toekomst van een illusie*. Amsterdam: Boom.
- Gendlin, E. (1996). *Focusing-oriented psychotherapy. A manual of the experiential method*. New York: Guilford.
- Haas, O. de (2007). *Psychotherapeut, wetenschapper, goeroe: drie Seelen in einer*

Brust. Een reactie op het artikel van Mia Leijssen 'Psychotherapie als zorg voor de ziel'. *Tijdschrift Cliëntgerichte Psychotherapie*, 45(3), 49-50.

James, W. (1902/1975). *The varieties of religious experience*. Glasgow: Collins.

Jung, G. (1939/1972). *Psychologie und Religion*. Olten: Walter-Verlag.

Kalmthout, M. van (1991). *Psychotherapie. Het bos en de bomen*. Utrecht: De Tijdstroom.

Kalmthout, M. van (1995). The religious dimension of Rogers's work. *Journal of Humanistic Psychology*, 35 (4), 23-39.

Kalmthout, M. van (2005). *Psychotherapie en de zin van het bestaan*. Utrecht: De Tijdstroom.

Kalmthout, M. van (2006). Person-centred therapy as a spiritual discipline. In J. Moore and C. Purton (Eds.), *Spirituality and counselling. Experiential and theoretical perspectives* (pp. 155–68). Ross-on-Wye: PCCS Books.

Kalmthout, M. van (2007). Persoonsgerichte psychotherapie en spiritualiteit. *Tijdschrift Cliëntgerichte Psychotherapie*, 45(3), 5-14.

Kalmthout, M. van (2012a). Krishnamurti en psychotherapie. *In Feite*, 2012, 14-21.

Kalmthout, M. van (2012b). Spiritualiteit in de psychotherapeutische praktijk? *Psyche & Geloof*, 23(nr.2), 96-104.

Kalmthout, M. van (2012c). Psychotherapie als ritueel. Een terugblik met de kennis van nu. In R. van Uden & J. Pieper (Red.). *Ritualiteit tussen heil en heling* (pp. 192-206). Tilburg: KSGV.

Kirschenbaum, H. (2007). *The life and work of Carl Rogers*. Ross-on-Wye: PCCS Books.

Krishnamurti, J. (1992). *On God*. San Francisco: Harper.

Krishnamurti, J. (1999). *The religious mind*. Chennai: Krishnamurti Foundation India.

- Leijssen, M. (2007a). *Tijd voor de ziel*. Tiel: Lannoo.
- Leijssen, M. (2007b). Psychotherapie als zorg voor de ziel. *Tijdschrift Cliëntgerichte Psychotherapie*, 45(3), 15-33.
- Leijssen, M. (2009). Doorleefde ervaring als grond van waarheid in psychotherapie en weg van taboes op spirituele/religieuze terminologie. *Tijdschrift Cliëntgerichte Psychotherapie*, 47(4), 318-323.
- Lietaer, G., F. Depestele, en L. Roelens (2009). Spiritualiteit in cliëntgericht-experiëntiële psychotherapie: commentaren naar aanleiding van een e-maildiscussie. *Tijdschrift Cliëntgerichte Psychotherapie*, 47(4), 310-317.
- Moore, J. & Purton C. (Eds.) (2006). *Spirituality and counselling. Experiential and theoretical perspectives*. Ross-on-Wye: PCCS Books.
- Pessoa, F. (1914/2010). *Gedichten*. Vertaald door August Willemsen. Amsterdam: Athenaeum – Polak & Van Genneep.
- Purton, C. (1998). Unconditional positive regard and its spiritual implications. In: B. Thorne & Elke Lambers (Eds.). *Person-Centred therapy. A European perspective*. London: Sage.
- Purton, C. (2004). *Person-centred therapy. The focusing-oriented approach*. New York: Palgrave Macmillan.
- Purton, C. (2010). Spirituality, focusing and the truth beyond concepts. In J. Leonardi (Ed.), *The human being fully alive. Writings in celebration of Brian Thorne* (pp. 112–27). Ross-on-Wye: PCCS Books.
- Rogers, C. (1951). *Client-Centered Therapy*. Boston: Houghton Mifflin.
- Rogers, C. (1957). The necessary and sufficient conditions of therapeutic personality change. *Journal of Consulting Psychology*, 21(2), 95-103.
- Rogers, C. (1961). *On becoming a person*. London: Constable.

- Rogers, C. (1980). *A way of being*. Boston, MA: Houghton Mifflin.
- Rogers, C. (1987). Interview with Carl Rogers on the use of self in therapy. In M. Baldwin and V. Satir (Eds.), *The use of self in therapy* (pp. 45–52). New York: Haworth.
- Spinoza, B. *Theologisch-Politiek Traktaat* (Vele edities)
- Spinoza, B. *Ethica*. (Vele edities)
- Thorne, B. (1992). *Carl Rogers*. London: Sage.
- Thorne, B. (2002). *The mystical power of person-centred therapy. Hope beyond despair*. London: Whurr.
- Thorne, B. (2005). *Love's embrace. The autobiography of a person-centred therapist*. Ross-on-Wye: PCCS Books.
- Thorne, B. (2012). *Counselling and spiritual accompaniment. Bridging faith and person-centred therapy*. Chichester: Wiley-Blackwell.
- Vaidya, D. (2013). Re-visioning Rogers' second condition – Anxiety as the face of ontological incongruence and basis for the principle of non-directivity in PCT therapy. *Person-Centered & Experiential Psychotherapies* (in press).
- Van Belle, H. (1980). *Basic intent and therapeutic approach of Carl R. Rogers. A study of his view on man in relation to his view of therapy, personality and interpersonal relations*. Toronto: Wedge.
- Van Belle, H. (1990). Rogers' later move toward mysticism: Implications for client-centered therapy. In G. Lietaer, J. Rombauts, & R. Van Balen (Eds.), *Client-centered and experiential psychotherapy in the nineties* (pp. 47–57). Leuven: Leuven University Press.

