

Hierbij verklaar en verzeker ik, Gijs Nicolaas Weijers, dat deze scriptie zelfstandig door mij is opgesteld, dat geen andere bronnen en hulpmiddelen zijn gebruikt dan die door mij zijn vermeld en dat de passages in het werk waarvan de woordelijke inhoud of betekenis uit andere werken – ook elektronische media – is genomen door bronvermelding als ontlening kenbaar gemaakt worden.

How odd that in a secularized, rationalized, and disenchanted world, a certain kind of truth – transcendental, spiritual, mystical, otherworldly – is once again found by hordes in an all-too-real place: on the road, and at the journey’s sacred end.

- Thomas F. Gieryn (2018, p. 99)

Samenvatting:

Deze kwalitatieve studie onderzoekt de heilzaamheid van de Camino Santiago voor Nederlandse wandelaars onder de 35 en boven de 60 jaar. Op basis van interviews met respondenten uit deze twee groepen en inzichten uit de levensloopspsychologie, ritetheorie en therapeutische theorie wordt de camino beschreven als een biografisch gemotiveerde, zelfgekozen levensgebeurtenis met een transformatief potentieel. Een samenspel van fysieke, sociale, symbolische en rituele factoren maakt dat de camino daadwerkelijk, op diverse wijzen, als heilzaam beleefd wordt; het precieze heil lijkt samen te hangen met iemands intenties en levensfase, waarbij het ‘helen van het verhaal’ een belangrijke plaats inneemt. Tijdens de camino zoeken pelgrims, ook seculiere, op impliciete wijze verbinding met de katholieke traditie waarin de pelgrimage is ingebed.

Afbeelding titelpagina: kaart uit het pelgrimspaspoort van het netwerk aan Jacobswegen in Europa (bron: http://laussy.org/wiki/Camino_de_Santiago)

Deze scriptie is opgedragen aan de drie laptops waarop zij is geschreven:

Dell XPS 13

Elf jaar lang een trouwe metgezel, viel in handen van dieven

Lenovo Thinkpad W540

Familiestuk, gevelde door een softwarecrash

MacBook Pro 2013

Wonderbaarlijk herrezen na een theeongeluk

En vooral aan Lieve

*jouw steun is een krachtbron voor mij
en jouw veerkracht een inspiratie*

Inhoudsopgave

Inhoudsopgave.....	5
1 – Introductie.....	6
1.1 Vraagstelling.....	6
1.2 Begripsbepaling.....	7
1.3 Onderzoeksontwerp.....	8
1.4 Hoofdstukindeling.....	11
2 – Levensloop ontwikkelingsstadia	12
2.1 Levensloopspsychologie	12
2.2 Levensstadia	14
2.3 Identiteit in de volwassen levensstadia.....	19
2.4 Conclusie.....	23
3 – Pelgrimage	24
3.1 Rite	24
3.2 Seculiere interacties met een religieus betekenisstelsel.....	29
3.3 Conclusie	30
4 – Heilzaamheid	31
4.1 <i>Healing</i> en spiritualiteit	31
4.2 <i>Healing</i> in therapeutische theorie.....	33
4.3 Het geheele	35
4.4 Conclusie.....	36
5 – Methode.....	37
5.1 Ethiek.....	37
5.2 Datacollectie	37
5.3 Dataverwerking	40
6 – Analyse	43
6.1 Met welke intenties gaan mensen op camino?	43
6.2 Welk heil ervaart men tijdens en na de camino?	47
6.3 Hoe relateren intenties en heilservaring aan iemands levensfase?.....	54
7 – Evaluatie.....	60
7.1 Conclusies.....	60
7.2 Discussie.....	72
7.3 Aanbevelingen voor verder onderzoek.....	74
Bibliografie.....	76
Bijlagen.....	79
Bijlage 1 – de geschiedenis van de Camino Santiago	79
Bijlage 2 – interviewafspraken.....	88
Bijlage 3 – interviewgids.....	90
Bijlage 4 – codeboek	91

1 – Introductie

De eeuwenoude voettocht naar Santiago de Compostella trekt steeds meer wandelaars; jaarlijks arriveren er zo'n 350.000 in de Galicische stad, onder wie meer dan vierduizend Nederlanders – 1,2% van het totale aantal (Informe Estadístico Oficina Del Peregrino Año 2019, 2023). In boeken, films en podcasts worden beelden van en verhalen over deze bedevaart aan een breed publiek aangeboden. Veel Nederlanders kennen wel een (aspirant-) *peregrino*. Kortom: de eeuwenoude camino leeft, als nooit tevoren. De onder Nederlanders nog altijd toenemende populariteit van deze van oorsprong katholieke bedevaart naar de relieken van Sint Jacobus de Meerdere is opvallend in het licht van de verminderde aansluiting bij traditionele religies (Centraal Bureau voor de Statistiek, 2020). Immers, zou een daling van het aantal Nederlanders dat zich katholiek (of christen) noemt, niet logischerwijs ook een daling van het aantal Jacobspelgrims moeten betekenen? Ook vandaag de dag worden caminogangers ondergedompeld in katholieke taal, rituelen en symbolen en zo stapt iedere wandelaar bewust in een katholiek narratief – hoewel pelgrims op vele manieren het verhaal naar de eigen hand weten te zetten¹. Tegelijkertijd lijkt de klassieke verwachting van de camino als heilzame tocht intact gebleven; veel wandelaars hopen onderweg op één of andere manier verlichting, verbetering of vervulling te vinden². Deze observaties roepen vragen op: wat zoeken wandelaars op de camino? Wat vinden zij? En hoe bewegen zij zich in het spanningsveld van religie en seculariteit?

1.1 Vraagstelling

Het doel van dit onderzoek is om deze veronderstelde heilzaamheid van de Camino de Santiago beter te begrijpen, middels interviews met Jacobspelgrims. Hierbij wordt onderzocht of datgene wat

¹ Een mooi voorbeeld hiervan is het reisverslag dat Herman Vuijsje schreef over zijn (ietwat ludieke) omgekeerde camino, van Santiago de Compostela naar Amsterdam: *Pelgrim Zonder God* (Vuijsje, 1990).

² Zie voor meer informatie bijlage 1, waarin de geschiedenis van de camino wordt besproken.

caminogangers onderweg ‘vinden’ verband houdt met de levensfase waarin zij zich bevinden. De hoofdvraag voor dit onderzoek luidt:

In hoeverre en waardoor wordt de Camino de Santiago door wandelaars in verschillende levensfasen als heilzaam ervaren?

Deze hoofdvraag valt uiteen in de volgende deelvragen, die leidend zijn voor de collectie, verwerking en analyse van de data:

1. Met welke intenties gaan mensen op camino?
2. Welk heil ervaart men tijdens en na het afleggen van de camino?
3. Hoe relateren deze intenties en heilservaring aan iemands levensfase?

Met het beantwoorden van deze vragen draagt dit onderzoek bij aan begrips- en theorievorming rondom eigentijdse bedevaartpraktijken; in het bijzonder aan het begrip van de betekenis van pelgrimeren in relatie tot de levensloop en levensfase van pelgrims.

1.2 Begripsbepaling

Hieronder volgt een overzicht van drie centrale concepten in dit onderzoek: ten eerste ‘levensfase’, vervolgens ‘pelgrimage’ en tenslotte ‘heilzaamheid’

1.2.1 Levensfase

Deze studie poogt de intenties voor en ervaren heil tijdens en na de bedevaart naar Santiago de Compostella te begrijpen in relatie tot de levensfase van pelgrims. Deze studie benadert het concept ‘levensfase’ vanuit theorievorming in de levensloopspsychologie (*life-span psychology*), een tak van de ontwikkelingspsychologie. De menselijke levensloop wordt hierin begrepen als een progressie door opeenvolgende, ontwikkelingsgebonden levensfasen, elk gekarakteriseerd door specifieke vragen, spanningen en crises (Smith-Osborne, 2007). De demografie van de onderzoekspopulatie is afgestemd op deze theorie, vanuit de veronderstelling dat mensen in verschillende levensfasen verschillend heil zoeken en vinden in de camino.

1.2.2 Pelgrimage

In deze studie de van oudsher katholieke voettocht naar Santiago de Compostella centraal, met nadruk op haar (veronderstelde) transformatieve en heilzame potentieel. De Encyclopedia of Psychology and Religion stelt: “[p]ilgrimage offers a spiritual and psychological experience of transformation that is available to any person willing to set out on the journey” (Williams, 2020, p. 348). Om de heilzame en transformatieve kracht van pelgrimage beter in beeld te krijgen, benadert deze studie pelgrimage als een vorm van rite, waarin symbolische boodschappen door middel van fysieke en emotionele immersie beschikbaar worden gemaakt voor de deelnemers.

1.2.3 Heilzaamheid

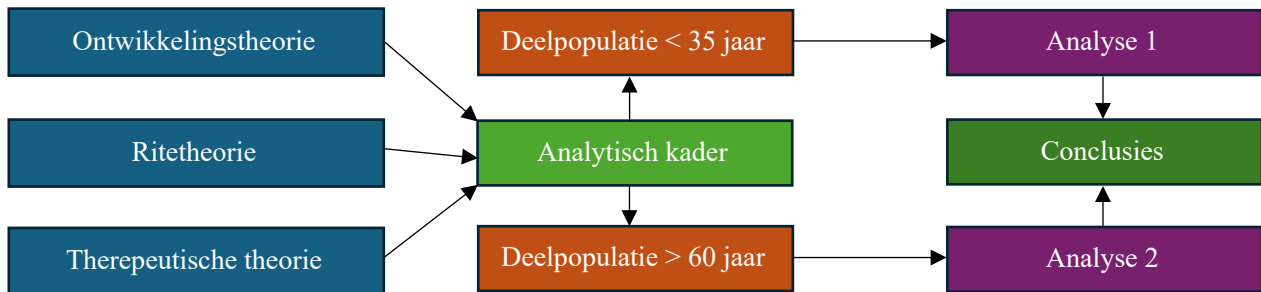
In de Nederlandstalige academische literatuur is het concept ‘heilzaamheid’ nauwelijks ontwikkeld. In het algemeen taalgebruik vindt men wel een startpunt: ‘heilzaam’ kan volgens de Dikke van Dale enerzijds worden opgevat als “geneeskrachtig” en anderzijds als “zegenrijk; tot heil, voorspoed of baat strekkend” (Van Dale Uitgevers, 2023). Deze studie maakt gebruik van van begripsvorming rond het Engelse equivalent ‘*healing*’; op basis van therapeutische theorieën wordt heilzaamheid begrepen als het met de werkelijkheid in overeenstemming brengen van het verhaal dat iemand heeft over zichzelf en de wereld.

1.3 Onderzoeksontwerp

De hoofdvraag van dit onderzoek veronderstelt, gesteund door bestaande literatuur, dat de camino daadwerkelijk als heilzaam ervaren wordt door tenminste een deel van de pelgrims. Het doel is om deze heilzaamheid te analyseren voor de twee demografische deelpopulaties en zo een beter zich te krijgen op de ‘werkzame stof’ van de camino de Santiago.

1.3.1 Conceptueel ontwerp

De opzet van dit onderzoek is als volgt: vanuit de ontwikkelingstheorie, ritetheorie en therapeutische theorie is analytisch kader opgesteld. Binnen dit kader worden interviews afgenomen met acht Jacobspelgrims, verdeeld over verschillende respondentgroepen; pelgrims onder de 35 en pelgrims boven de 60. De resultaten van de analyses binnen de twee respondentgroepen worden uiteindelijk met elkaar in verband gebracht, om te kunnen vergelijken hoe pelgrims in verschillende levensfasen de bedevaart beleven.



Figuur 1: grafische weergave van het onderzoeksontwerp

1.3.2 Datacollectie

De data voor dit onderzoek bestaat uit een achttal semigestructureerde interviews met Jacobspelgrims. De geïnterviewden zijn geworven via Sint-Jacobsgenootschappen, aan de camino gewijde groepen op Facebook en het persoonlijk netwerk van de onderzoeker. De interviews die voor dit onderzoek zijn afgenomen, zijn ruwweg opgebouwd volgens onderstaand schema. De gedachte achter deze opbouw is om de (beleving van de) bedevaart in het perspectief van de persoonlijke biografie te plaatsen, alvorens toe te werken naar een de rol van de afgelegde bedevaart bij helingsprocessen. De lijst van interviewonderwerpen is uitgewerkt tot een beknopte interviewgids van één A4³, waardoor de interviews een semigestructureerd karakter kregen.

³ Zie bijlage 3

Thematisch onderdeel	Onderwerpen	Tijd ±
Biografie	Korte schets levensloop, reflectie op levensfase, religie/levensbeschouwing	15 min.
Camino	Aanleiding/motivatie om te gaan, beleving, effecten	20 min.
Reflectie	Wat is er onderweg 'gebeurd'? Wat 'betekent' de bedevaartervaring? Hoe is dit geïntegreerd in het dagelijks leven?	15 min.

Tabel 1: opbouw interviews

1.3.3 Data-analyse

De audio-opnamen van de interviews zijn getranscribeerd en vervolgens gecodeerd en geanalyseerd in het kwalitatieve analyseprogramma ATLAS.ti, hierbij gebruik makend van de door Susanne Friese beschreven NCT-methode. Deze afkorting staat voor 'noticing things, collecting things, thinking about things' (Friese, 2012, p. 93). De methode is gericht op het ontwikkelen van inzichten op steeds abstracter en conceptueler niveau, met ruimte voor een niet-lineair verloop van dit proces (ibid., p. 92). De inductieve toepassing van de NCT-methode lijkt enigszins op de aanpak van grounded theory (Corbin & Strauss, 1990), maar verschilt van deze methode door de relatieve afwezigheid van richtlijnen voor initiële codes in de NCT-methode (Friese, 2012, p. 93). In dit onderzoek wordt gekozen voor een grotendeels inductieve werkwijze met een deductief kader, dat bestaat uit de eerdergenoemde concepten die deze studie met elkaar en met de empirische data in verband brengt. Vooraf aan het codeerproces is geen codeboek opgesteld, om een ruime mate van inductieve openheid te behouden.

1.4 Hoofdstukindeling

De indeling van dit onderzoeksverslag is als volgt. De eerste drie hoofdstukken vormen het theoretisch kader en behandelen achtereenvolgens de drie eerdergenoemde centrale concepten; hoofdstuk twee ‘levensloop’, met name de theorievorming rond de verschillende levensfasen; hoofdstuk drie pelgrimage als vorm van rite; en hoofdstuk vier ‘heilzaamheid’, vanuit therapeutische theorie. Hierna volgen twee empirische hoofdstukken; hoofdstuk vijf bevat een beschrijving van onderzoeksmethodiek, terwijl hoofdstuk zes de analyse presenteert. Tenslotte worden in het zevende, concluderende hoofdstuk de resultaten uit het empirische gedeelten teruggekoppeld naar het theoretisch kader, gevolgd door een discussie en aanbevelingen voor verder onderzoek.

2 – Levensloop ontwikkelingsstadia

Dit onderzoek vergelijkt de beleefde heilzaamheid van de camino tussen twee groepen die zich onderscheiden in leeftijd: (volwassen) pelgrims onder de 35 jaar en pelgrims van 60 jaar en ouder. Hieraan ligt de tweetrapshypothese ten grondslag dat men ten eerste in verschillende stadia van het leven zich met andere levensvragen en overpeinzingen geconfronteerd ziet en dat dit op vervolgens invloed heeft op de manier waarop men de camino (als heilzaam) beleeft. Dit hoofdstuk presenteert als grond hiervoor inzichten uit de levensloopspsychologie, met name het werk van Erik Erikson op het gebied van levensstadia (Erikson, 1980).

2.1 Levensloopspsychologie

Levensloopspsychologie (*life-span developmental psychology*) is een oriëntatie binnen de ontwikkelingspsychologie die zich toelegt op het bestuderen van de ontwikkeling van mensen gedurende hun gehele levensloop (Baltes, Reese, et al., 1980; Lerner et al., 2013; Rögels, 2014; Villarreal & Heckhausen, 2015). Deze paragraaf behandelt eerst de ontstaansgeschiedenis van dit onderzoeksveld, alvorens haar belangrijkste aannames en uitgangspunten te schetsen.

2.1.1 Historische ontwikkeling

Het vroegst bekende geschrift dat de ontwikkeling van de mens beziet vanuit het perspectief van de volledige levensloop werd in 1777 gepubliceerd door de Duitse filosoof-psycholoog Johann Nicolaus Tetens (Baltes, Reese, et al., 1980). Uit de negentiende eeuw is nog een handvol werken van dezelfde snit bekend, hoewel deze niet systematisch naar elkaar verwijzen of op elkaar voortbouwen (*ibid.*). Toch was in de ontwikkelingspsychologie gedurende de eerste helft van de twintigste eeuw een benadering dominant die ontwikkeling hoofdzakelijk veronderstelde en onderzocht in de kinderjaren en (deels) de adolescentie (Villarreal & Heckhausen, 2015). Pas eind jaren '60 ontstond het onderzoeksveld van de 'moderne' *life-span developmental psychology*, nadat onder meer Erik Erikson en James E. Marcia de benodigde theoretische innovaties hadden

ontwikkeld (Baltes, Reese, et al., 1980; Villarreal & Heckhausen, 2015). In de decennia die volgden, ontwikkelden onderzoekers verschillende modellen en theorieën, waaronder het stadiummodel waarvan Eriksons werk een vroeg voorbeeld is (Rögels, 2014). Vandaag de dag is de levensloopspsychologie een veld dat zich volop ontwikkelt als een integratieve, multidisciplinaire wetenschappelijke oriëntatie binnen de ontwikkelingspsychologie; men disputeert op basis van meerdere theorieën over de aard en het ultieme doel van menselijke ontwikkeling, wat het vakgebied steeds verder brengt in het begrijpen ervan (Villarreal & Heckhausen, 2015). Door haar brede blik op de menselijke ontwikkeling lukt het de levensloopspsychologie om verbanden, continuïteit en discontinuïteit te ontwaren in het leven van een mens, dat meestal vele gezichten en speelvelden kent, maar waarin één en dezelfde acteur de hoofdrol vervult. Hierbij komt de veerkracht van de mens goed over het voetlicht: wie ervoor openstaat, ziet een levenslang en soms verrassend ontwikkelingspad (*ibid.*). Ook op de leeftijd dat de capaciteiten van het lichaam niet langer toenemen, maar zelfs afnemen, is de mens in staat tot kwalitatieve verandering, die hem of haar beter afstemmen op de omgeving en omstandigheden.

2.1.2 Aannames en uitgangspunten

In hun bijdrage aan de *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences* noemen Villarreal en Heckhausen (2015, pp. 100–102) een zestal meta-theoretische proposities die het vakgebied van de levensloopspsychologie kenmerken:

1. Ontwikkeling is levenslang
2. Ontwikkeling is multi-directioneel (winst en verlies kunnen gelijktijdig optreden)
3. Ontwikkeling is multi-dimensionaal (gebeurt in verschillende gebieden van het leven)
4. Door hun ontwikkeling te sturen, maximaliseren mensen winst en minimaliseren zij verlies
5. Ontwikkeling wordt gekenmerkt door plasticiteit (aanpassingsvermogen)
6. Ontwikkeling wordt beïnvloed door contextuele factoren

Het beeld dat de auteurs schetsen, is vooral een van ontwikkeling als geslaagde aanpassing aan steeds veranderende omstandigheden: roeien met de riemen die je hebt. De formulering van ontwikkeling in termen van winst en verlies (*growth* en *decline*, of *gains* en *losses*) past bij de nadruk van de hedendaagse psychologie op het operationaliseren en kwantificeren van theoretische uitgangspunten. Deze recente beschrijving van de stand-van-zaken van het vakgebied laat daarmee goed zien welke verandering het in de afgelopen vijf à zes decennia heeft doorgemaakt. Interessant is dat Villareal en Heckhausen (2015) een uitgangspunt links laten liggen dat Baltes, Reese *et al.* (1980) juist met stip noemen. Volgens laatstgenoemde auteurs is ontwikkeling ontogenetisch; de biologisch en sociaal-cultureel bepaalde indeling van het mensenleven in verschillende stadia is een belangrijke verklarende factor in de ontwikkeling van een mens. Hoewel de auteurs in hun paper serieuze bijstellingen plaatsen bij het werk van Erik Erikson, voert deze stelling terug op zijn model van menselijke ontwikkeling in acht stadia. Hierbij was Eriksons belangrijkste vooronderstelling dat ontwikkeling niet alleen ontogenetisch is, maar ook epigenetisch; de beschreven stadia staan in een noodzakelijk verband van successie, waarin elk stadium voortbouwt op het vorige, totdat de delen uiteindelijk een functioneel geheel vormen (Maree, 2021; Zhang, 2015). Eriksons model gaat in zekere zin dus verder dan het strikt descriptieve en vertoont een normatieve (of zelfs ethische) zeggingskracht– iets wat de auteur zelf heeft onderkend (Erikson, 1980).

2.2 Levensstadia

Enkele van de belangrijkste theorieën in de levensloopspsychologie onderscheiden verschillende stadia⁴ in de ontwikkeling van een mens. Het vervolg van deze paragraaf reflecteert op het werk van psychoanalyticus Erik Erikson en andere onderzoekers die werken in zijn traditie om een begrip te verkrijgen van de specifieke ontwikkelingsprocessen in verschillende levensstadia.

⁴'Levensstadium' is een preciezere weergave van Eriksons theorie dan 'levensfase'; een stadium is een periode van ontwikkeling die zich éénmalig voordoet, terwijl een fase zich meermaals aan kan dienen. In de behandeling van theorie zal deze studie de term 'stadium' aanhouden; in het empirisch deel het meer gangbare 'fase'.

2.2.1 Eriksons acht levensstadia

De ontwikkeling die Erikson in zijn model tracht te vatten, is die van een *gezonde persoonlijkheid*.

Voor 'gezondheid' neemt hij drie criteria: "a healthy personality *actively masters his environment*, shows a certain *unity of personality*, and is able to *perceive the world and himself correctly*"

(Erikson, 1980, p. 53). Deze drie criteria kunnen worden vervat in de begrippenparen adaptatie/agency, integriteit/heelheid en reflexiviteit/beoordelingsvermogen. De vraag die Erikson zich stelt, is: hoe bouwt een gezonde persoonlijkheid zich op in opeenvolgende stadia? De acht stadia die Erikson vervolgens onderscheidt, worden weergegeven in het onderstaande schema⁵:

Stadium	Leeftijd (bij benadering)	Crisis	Existentiële vraag
First stage	Infancy, 1 years	Trust vs. mistrust	Can I trust the world?
Second stage	Early childhood, 2-3 years	Autonomy vs. shame, doubt	Is it ok to be me?
Third stage	Preschool age, 4-5 years	Initiative vs. guilt	Is it ok for me to do, move, and act?
Fourth stage	School age, 6-12 years	Industry vs. inferiority	Can I make it in the world of people and things?
Fifth stage	Adolescence, 13-19 years	Identity vs. role diffusion	Who am I? Whom can I be(come)?
Sixth stage	Early (and emerging) adulthood, 20-40 years	Intimacy vs. isolation	Can I unite myself with another person?
Seventh stage	Adulthood, 40-65 years	Generativity vs. stagnation	Can I make my life count?
Eighth stage	Maturity, 65>	Integrity vs. disgust, despair	Is it ok to have been me?

Tabel 2: De acht stadia van persoonlijkheidsontwikkeling volgens Erik Erikson (1950, 1980)

⁵ Erikson visualiseert zijn model omgekeerd ten opzichte van deze tabel; het eerste stadium staat bij hem onderaan, het achtste bovenaan. Hiermee lijkt hij te willen benadrukken dat de stadia op elkaar voortbouwen.

Erikson karakteriseert ieder ontwikkelingsstadium aan de hand van een psychologisch conflict, of crisis, volgens het ontogenetische principe voortvloeiend uit de biopsychosociale ontwikkeling in het desbetreffende stadium. In ieder stadium treedt het onderhevige conflict naar voren, bereikt een punt van crisis en vindt in het gunstige geval een oplossing richting het einde van het stadium. Hierbij is Erikson normatief, in de zin dat de juiste of gezonde uitkomst altijd de eerste van de twee tegengestelde begrippen is; de enige echte oplossing voor de eerste fase is *trust* – dus als een zuigeling zijn of haar omgeving niet leert te vertrouwen, zal hij of zij als kind en volwassene niet goed kunnen voortbouwen op het (in dit geval slecht gevormde) fundament van de persoonlijkheid (Maree, 2021). Daarmee bedoelt Erikson overigens niet dat een kind bijvoorbeeld pas in het tweede stadium autonomie ervaart of tentoonspreidt; alle conflicten zijn in iedere levensfase in één of andere vorm aanwezig, maar treden slechts in één stadium echt naar de voorgrond:

under normal conditions, it is not until the second year that [a child] begins to experience the whole *critical alternative between being an autonomous creature and being a dependent one*; and it is not until then that he is ready for a *decisive encounter* with his environment which, in turn, feels called upon to convey to him its *particular ideas and concepts of autonomy and coercion* in ways decisively contributing to the character, the efficiency, and the health of his personality in his culture (Erikson, 1980, p. 56).

Voor ieder van de acht conflicten die moeten worden opgelost op de weg naar een gezonde persoonlijkheid, bestaat volgens Erikson dus een ‘juist moment’, met bijbehorende crisisperiode. Hij noemt het een ‘crisis’, omdat het bewustzijn van en groei in een bepaald onderdeel ook kwetsbaarheid op die plek betekent; een adolescent die volop bezig is met het ontwikkelen van een eigen identiteit is buitengewoon vatbaar voor twijfels en beschadiging op dit gebied. Als al deze fases goed worden doorstaan, vormt zich een geadapteerde, geïntegreerde en reflexieve persoonlijkheid. “Thus, *different capacities use different opportunities* to become full-grown components of the ever-new configuration that is the growing personality” (Erikson, 1980, p. 57). Als een conflict niet in de juiste, optimale periode wordt opgelost, kan dit volgens Erikson ook later in het leven nog – maar dan is de worsteling vaak groter, mede door het ontbreken van sociale

support voor dit specifieke conflict in een levensfase die daarmee niet geassocieerd wordt (Marcia, 2014).

2.2.2 Validatie, kritiek en modificaties

De theorie die Erik Erikson in de jaren '50 ontwikkelde, heeft in de loop van de tijd veel vervolg gegeneerd, op zowel theoretisch als empirisch niveau, en heeft enthousiaste navolging alsmede fundamentele kritiek ontvangen. Vele onderzoekers hebben zich de afgelopen decennia gewijd aan het valideren van Eriksons theorie. De optelsom van deze methodologisch diverse studies laat zien dat zijn acht levensstadia overwegend goed terug te zien zijn in empirisch onderzoek (Zhang, 2015); de theorie wordt over het algemeen als tamelijk gecorroboereerd beschouwd. Een voorbeeld hiervan is het onderzoek dat Van Halen, Bosma en Van der Meulen (2020) deden naar *self-definition problems*; van de zes variabelen die zij opstelden, zagen zij bij drie een significante verandering in nadruk tussen leeftijdsgroepen. Adolescenten beleefden meer problemen rond *multiplicity*, volwassenen rond *personal authenticity* en ouderen met *existential vacuum*. De auteurs zien hierin een parallel met de conflicten die Erikson in deze levensstadia beschreef (van Halen et al., 2020).

Eriksons theorie van acht ontwikkelingsstadia heeft ook de nodige kritiek ontvangen. De meest fundamentele kritiek komt van academici die zich ofwel tegen het epigenetische principe, ofwel tegen het vatten van ontwikkeling in een sterk model keren. Zo schrijven Baltes, Reese en Lipsitt (1980):

Life-span research on human development contributes to the conclusion that a restricted and perhaps monolithic definition of the nature of development (as evidenced in a strong model) is inappropriate. In a number of research areas, life-span changes have been found to take many forms in terms of time extension, directionality, degree of interindividual variability, and plasticity (Baltes, Reese & Lipsitt, 1980, p. 72).

De auteurs vinden de ruimte voor deze veelvormigheid van menselijke ontwikkeling in een pluralistisch model van menselijke ontwikkeling dat Paul B. Baltes en enkele collega's eerder ontwikkelden (Baltes, Cornelius, et al., 1980; Baltes & Willis, 1979), waarin meer belang wordt

toegekend aan interactieve, contextuele factoren. Een dergelijk model, met meer ruimte voor multidirectionaliteit, doet volgens de auteurs meer recht aan de daadwerkelijke verschillen in de ontwikkeling van verschillende mensen. Deze pluralistische opvatting lijkt binnen de levensloopspsychologie momenteel de breedst gedeelde zienswijze; Lerner, Easterbrooks en Mistry (2013) noemen in het *Handbook of Psychology* haar nadruk op de relationele en contextuele factoren die iemands ontwikkeling beïnvloeden als haar grootste voordeel. Ook in het hoofdstuk over levensloopspsychologie in de *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences* staat een pluralistische benadering centraal (Villarreal & Heckhausen, 2015).

Als de hedendaagse levensloopspsychologie het ‘sterke model’ van Erik Erikson in het museum lijkt te hebben gezet – althans, als verklarend model van menselijke ontwikkeling – welke waarde zit er dan nog wel in? Geropsycholoog en -socioloog Chris Gilleard antwoordt:

Its value lies not in representing a ‘bio-psycho-social’ pathway of adult development as the super-structural outcome of some genetic or over socialised programme directing what constitutes a valuable human life, but rather as a hermeneutic, a coherent narrative capable of rendering sensible and understandable those things of which it tells – the narratives of a life. In this sense, it highlights the importance of development as a possibility throughout the adult life (Gilleard, 2020, p. 155)

Een dergelijke benadering van Eriksons werk haalt veel van het ongemak weg dat de hedendaagse lezer van zijn zeventig jaar oude werk kan bekruipen. Zoals de levensloopspsychologie van vandaag de dag onderkent, is er niet één ontwikkelingspad dat het leven van de mens de moeite waard maakt, maar zijn er juist vele wegen mogelijk. De merite van Eriksons theorie voor deze tijd ligt in haar conceptuele rijkdom, vervat in de met gevoeligheid beschreven psychologische conflicten en ontwikkelingsplichten in een mensenleven, waarmee de moderne lezer een zeer goed geëquipeerde hermeneutische gereedschapskist in handen heeft.

2.3 Identiteit in de volwassen levensstadia

Dit onderzoek richt zich op volwassen pelgrims in twee leeftijdscategorieën: onder de 35 en boven de 60. In deze paragrafen worden de drie levensstadia die Erikson in het leven van de volwassen mens onderscheidde, nader beschouwd, met speciale aandacht voor de aard van het conflict in ieder van die stadia. Behulpzaam is daarbij het gedachtegoed van James E. Marcia, die Eriksons inzichten over identiteitsvorming van detaillering en operationalisering voorzag. Voor onderzoek naar de identiteitscrisis in de adolescentie ontwikkelde Marcia (1966) vier modi waarop iemand kan relateren aan de onderhevige ontwikkelingsplicht: 1) *identity achievement*, 2) *moratorium*, 3) *foreclosure* en 4) *identity diffusion*, allen een combinatie van de factoren *exploration* en *commitment*. Hierop voortbouwend, ontwikkelde Marcia ook voor de andere stadia operationalisering, die hij uitgebreid op validiteit testte (Marcia, 2014).

2.3.1 Zesde stadium: intimacy vs. isolation

Het zesde ontwikkelingsstadium voltrekt zich volgens Erikson grofweg tussen het 20e en 40e levensjaar en staat in het teken van het conflict *intimacy vs. isolation*. “When childhood and youth come to an end, life [...] begins: by which we mean work or study for a specified career, sociability with the other sex, and in time, marriage and a family of one’s own” (Erikson, 1980, pp. 100–101). Intimacy, de gewenste uitkomst van de crisisperiode, staat volgens Erikson voor het vermogen een ander zeer nabij toe te laten, of zelfs zich te verenigen met de ander. Hierbij besteedt hij (naar goed psychoanalytisch gebruik) ruime aandacht aan seksuele intimiteit; Erikson beschrijft een liefdesrelatie met wederkerigheid van orgasme en de wil en het vertrouwen om de toekomst te delen, inclusief zorg voor het nageslacht, als de ultieme vorm van intimiteit. Echter staat intimiteit op zichzelf voor iets breders:

Body and ego must now be masters of the organ modes and of the nuclear conflicts, in order to be able to face the fear of ego loss in situations which call for self-abandon: in orgasms and sexual unions, in close friendships and in physical combat, in experiences of inspiration by teachers and of intuition from the recesses of the self. The avoidance of such experiences

because of a fear of ego loss may lead to a deep sense of isolation and consequent self-absorption (Erikson, 1950, p. 229).

Intimiteit is volgens Erikson dus het vermogen om het in de adolescentie zorgvuldig opgebouwde ego los te laten, ten behoeve van verbondenheid met een ander of anderen. Het onvermogen om het ego los te laten leidt in deze zienswijze tot sociale isolatie; men is dan niet in staat om intieme verbindingen met geliefden, vrienden en kameraden aan te gaan.

Een belangrijke theoretische aanvulling op Eriksons zesde stadium en de daaraan voorafgaande adolescentie is Jeffrey J. Arnetts concept '*emerging adulthood*' (Arnett, 2000; Schwartz et al., 2013). Arnett constateerde dat in geïndustrialiseerde samenlevingen het maken van duurzame keuzes op het gebied van werk, wereldbeeld en liefdesrelaties vaak pas na het 25^e levensjaar gebeurt. In de periode ervoor, grofweg tussen 18 en 25 jaar, vind volgens Arnett (2000) vaak nog veel exploratie en verandering plaats op het gebied van identiteit en levenskeuzes. Hij tekent hierbij aan dat het in hoge mate om een cultureel fenomeen gaat: "Emerging adulthood, then, is not a universal period but a period that exists only in cultures that postpone the entry into adult roles and responsibilities until well past the late teens" (Arnett, 2000, p. 478). De auteur benadrukt hierbij dat het niet gaat om een verlenging van de adolescentie, omdat de fysieke veranderingen die aan deze periode ten grondslag liggen, zijn uitgeraasd, en omdat de leeftijd van 18 sociaal-cultureel en juridisch kantelpunt is; men is nu officieel volwassen – maar zou dat vaak niet over zichzelf zeggen (*ibid.*, p. 477). Schwartz *et al.* merken op dat deze periode één en ander van jonge mensen vraagt: "the deconstructing of Western societies, and the resulting expectations for young people to find their own way to adulthood, has placed a premium on agency, or self-direction" (2013, p. 341). Dit sluit aan bij Marcia's inzicht dat exploratie van identiteit de nodige durf en een actieve houding vereist. Wanneer deze ontbreken, kan het zijn dat de op dat moment spelende crisis niet (geheel) wordt opgelost. Dit beschrijft de auteur in vijf *intimacy statuses*: *intimate*, *pre-intimate* (nog geen partner gevonden), *pseudointimate* (de relatie is eigenlijk oppervlakkig), *stereotyped* (zit vast in patroon van ontevreden daten) of *isolated* (niet in staat tot of geen interesse in intieme relaties)

(Marcia, 2014). De crisisperiode van identiteitsvorming in *emerging adulthood* eindigt met het aangaan van duurzame commitments – waarmee ook de relatieve vrijheid van deze periode verdwijnt (Schwartz et al., 2013, p. 345).

2.3.2 Zevende stadium: generativity vs. stagnation

Het zevende stadium van persoonlijkheidsontwikkeling situeert Erikson grofweg tussen het 40^e en het 65^e levensjaar. Dit stadium staat in het teken het doorgeven van het leven en de kunst ervan, wat tot uiting komt in het conflict *generativity vs. stagnation*. “Generativity is primarily the interest in establishing and guiding the next generation or whatever in a given case may become the absorbing object of a parental kind of responsibility” (Erikson, 1950, p. 231). Erikson presenteert hierbij opnieuw één ultiem voorbeeld: het grootbrengen van eigen kinderen in een nucleair gezin (Erikson, 1950). Maar ook mensen die geen kinderen kunnen (of willen) krijgen, kunnen de ontwikkelingsplicht van *generativity* vervullen, door zorg te dragen voor materiële of immateriële zaken die bijdragen aan de hernieuwing van de maatschappij. Het gaat er dus om van nut te zijn voor anderen. Sommigen lukt dit niet: “[w]here this enrichment fails, a regression from generativity to an obsessive need for pseudo intimacy, punctuated by moments of mutual repulsion, takes place, often with a pervading sense (and objective evidence) of individual stagnation and interpersonal impoverishment” (Erikson, 1950, p. 231).

James E. Marcia (2014, p. 170) baseert zijn operationalisering voor *generativity* op de variabelen *quality* (is het werkelijk gericht op anderen?) en *inclusiveness* (tot wie strekt het zich uit, hoeveel tolerantie is er voor datgene wat ‘anders’ is?), wat resulteert in vijf modi: *generative* (zorgt voor andere personen/zaken); *pseudogenerative/agentive* (zorgt alleen wanneer de anders doelen met de eigen overeenkomen); *pseudogenerative/communal* (zorgt alleen zolang de ontvanger dankbaarheid betuigt); *conventional* (zorgt alleen zolang de ontvanger binnen de gevers morele kompas blijft); en *stagnant* (neemt zichzelf als enige object van zorg). Hierbij is belangrijk dat

generativity ook een identiteitscomponent inhoudt; een zorgrelatie verschaft de geveer levensrichting, identiteit en een gevoel van waarde (Slater, 2003).

2.3.3 Achtste stadium: *integrity vs. despair*

Only he who in some way has taken care of things and people and has adapted himself to the triumphs and disappointments of being, by necessity, the originator of others and the generator of things and ideas – only he may gradually grow the fruit of the seven stages. I know no better word for it than *integrity* (Erikson, 1980, p. 104).

Ongeveer na het 65^e levensjaar, wanneer de generatieve carrière (als professional of ouder) goed en wel is afgerond, komt men volgens Erikson in het achtste stadium van persoonlijkheidsontwikkeling. De vraag rijst: ‘was dit leven het waard geleefd te worden? Is het goed zo?’ (Macnow, 2014). De onderhevige crisis behelst de acceptatie van het eigen levenspad, zonder de wens dat dingen anders waren – het had zelfs niet anders gemogen. Wie het conflict van *integrity vs. despair* oplost, neemt volle verantwoordelijkheid voor het geleefde leven, vindt hernieuwde liefde voor de eigen ouders en beseft kameraadschap met mensen ver weg in tijd of plaats. Erikson hypotheetiseert dat mensen die uit zeer verschillende (sub)culturen afkomstig zijn, maar deze staat met elkaar delen, deze ook in elkaar zullen herkennen, als oude wijzen onder elkaar. Men vindt vrede: “[b]efore this final solution, death loses its sting” (Erikson, 1950, p. 232). Voor wie *integrity* niet bereikt, wordt de dood juist een schrikbeeld:

[t]he lack or loss of this accrued ego integration is signified by despair and often unconscious fear of death: the one and only life cycle is not accepted as the ultimate of life. Despair expresses the feeling that the time is short, too short for the attempt to start another life and to try out alternate roads to integrity (Erikson, 1980, p. 104-105).

Deze wanhoop uit zich in walging, misantropie en minachting van bepaalde mensen of instituties – volgens Erikson in werkelijkheid minachting van zichzelf, als mens die niet in staat was om een leven vorm te geven dat het waard was om te leven.

Het achtste levensstadium in Eriksons model heeft aanleiding gegeven tot veel vervolgonderzoek. James E. Marcia (2014) suggereert om ook in deze levensfase oog te houden voor persoonlijkheids- en identiteitsontwikkeling:

At late adolescence, the future is unknown; at old age, the future is knowable only too well. Individuals' experiential focus shifts to the near present. As they begin the exercise of counting 'the years left', they ask themselves in earnest: "What is important? What is trivial? With what that is meaningful shall I now fill my life time?" This sounds very much like an identity crisis—and it is. 'If I can no longer be who I have been, who can I be?' And, most importantly: 'Who and how do I want to be?' Consistent with Erikson's theory, we may hear in these questions echoes of the childhood issues of autonomy, initiative, and industry (p. 174).

De 'wijsheid' waarop Erikson de nadruk legde in het achtste stadium is volgens Marcia maar een deel van het verhaal; ook een wijze oudere ziet zich geconfronteerd met vragen rondom alledaagse zingeving, die zo nauw samenhangen met identiteit. De laatste zin van deze quote maakt duidelijk op welke manier crises uit eerdere stadia later in het leven terugkeren.

2.4 Conclusie

Inzichten uit de levensloopspsychologie en, specifiek, Eriksons theorie over levenslange persoonlijkheidsontwikkeling zijn een interessant uitgangspunt voor dit onderzoek. Niet zozeer om de (betwiste) verklarende kracht van het op psychotherapie gestoelde epigenetische model van ontwikkeling, als wel om de bijzonder gevoeligheid waarmee Erikson enkele grote thema's van het mens-zijn op de tijdlijn van een mensenleven plaatst. Beschouwd als een instrument voor (zelf)hermeneutiek, kan Eriksons theorie van grote waarde zijn voor eenieder die probeert de verbanden en verhaallijnen in het eigen leven of dat van een ander te begrijpen. In de analyse van de interviews met Jacobspelgrims wordt de theorie dan ook op deze manier ingezet, teneinde meer te leren over de vragen en overpeinzingen waarmee pelgrims van verschillende leeftijden zich op de camino wagen en het soort heilzaamheid dat zij ten aanzien hiervan ervaren.

3 – Pelgrimage

Pelgrimage kan worden omschreven als ‘a meaningful journey’ (Norman, 2020, p. 579). Het lijkt cultureel universeel te zijn; de mensheid praktiseert ‘betekenisvol reizen’ al eeuwen, zo niet millennia, vanuit welhaast alle wereldreligies én daarbuiten, als seculiere pelgrimage (Dubisch & Winkelman, 2005). Blijkbaar heeft de mens altijd en overal de behoefte speciale plekken op te zoeken waar men het transcendente nabijer voelt dan elders (Leeming, 2020). Juist in onze tijd lijken bedevaarten populairder (of toegankelijker) dan ooit. In deze studie wordt pelgrimage begrepen als een vorm van rite; dit hoofdstuk scheidt een kader vanuit de ritetheorie.

3.1 Rite

In deze paragraaf wordt het concept rite uitgewerkt, om de hedendaagse pelgrimagepraktijken die deze studie onderzoekt aan dit kader te kunnen toetsen.

3.1.1. Definitie, typologie en functies van rite

Corja Menken-Bekius (1998) geeft in haar dissertatie *Rituelen in het Individuele Pastoraat* een definitie van het begrip ‘ritueel’:

Rituelen zijn vanzelfsprekende, eenmalige of herhaalde, veelal symbolische handelingen, veelal vergezeld van bijbehorende formules en teksten, waarin de mens lichamelijk en interactief betrokken is op een werkelijkheid, die in het ritueel present wordt gesteld (p. 26).

Het is nuttig de verschillende componenten van deze compacte definitie iets toe te lichten (Menken-Bekius, 1998; Quartier, 2020; Schot, 2013):

Vanzelfsprekend: enerzijds kan een rite vanzelfsprekend (logisch) zijn binnen een bepaald betekenisstelsel; anderzijds kan haar betekenis *vanzelf spreken* (de handeling is van zichzelf betekenisvol);

Eenmalig of herhaald: een ritueel kan een herhaalde handeling zijn, horend bij bepaalde tijdstippen, gebeurtenissen of plaatsen, maar kan ook op unieke wijze voorkomen, vormgegeven voor een specifieke omstandigheid;

Symbolisch: een ritueel roept middels manifestatie in de materiële werkelijkheid iets buiten deze werkelijkheid op, dat wordt ervaren door de deelnemers aan het ritueel;

Formules en teksten: de symbolische handelingen worden begeleid door zorgvuldig gekozen woorden, afkomstig uit de dagelijkse of liturgische taal;

Lichamelijk en interactief betrokken: het eigene van rituelen. Door actief deel te nemen communiceren betrokkenen met hun lichamen betekenissen aan elkaar en zichzelf;

Werkelijkheid die present wordt gesteld: het ritueel verwijst naar een samenhangend geheel aan uitgangspunten, waarden en betekenissen, religieus of seculier van aard, dat door het symbolisch handelen wordt opgeroepen.

Haar rijkdom aan concepten maakt Menken-Bekius' definitie zeer goed bruikbaar voor het analyseren van verschillende soorten riten. Voor dit onderzoek is het een lens de rituele dimensie van pelgrimage in beeld te krijgen.

De vervolgvraag hierop luidt: wat voor rite is pelgrimage dan? Hierbij is Catherine Bells (2009)⁶ typologie van riten behulpzaam. In haar boek *Ritual: Perspectives and Dimensions* werkt zij het onderscheid uit tussen zes typen riten:

Rites of passage: markeren belangrijke transities in iemands levensloop, volgens een bepaalde sociaal-culturele ordening, die soms losjes samenhangt met biologische ontwikkeling (p. 94);

Calendrical and commemorative rites: verlenen met hun voorspelbare, periodieke voorkomen betekenis aan het verstrijken van de tijd, waardoor zij een cyclisch karakter krijgt (p. 102);

Rites of exchange and communion: middels het brengen van offers en geschenken verzoekt men hogere machten om bepaalde gunsten (p. 108);

Rites of affliction: pogen een verstoring van de lichamelijke, sociale of morele orde te herstellen, door te helen, uit te drijven, te beschermen en te purificeren (p. 115);

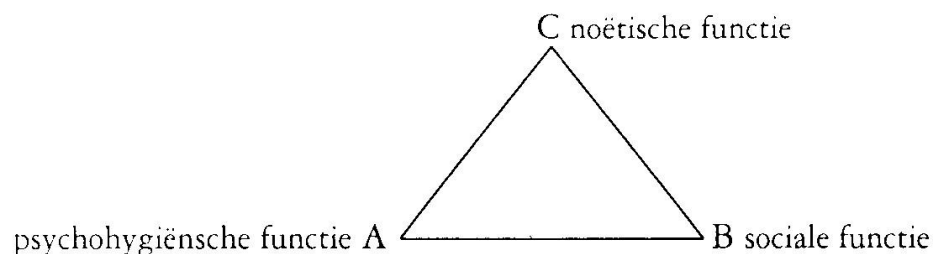
Rites of feasting, fasting and festivals: benadrukken publiekelijk de regionaal-culturele identiteit, waarbij de sociale orde door tijdelijke omkering wordt gerevitaliseerd (p. 120);

Political rites: construeren, vertonen en bevorderen de macht van bepaalde politieke instituties, of de politieke belangen van bepaalde subgroepen (p. 128).

⁶ Gereviseerde editie: origineel uitgegeven in 1997

Bell merkt op dat deze typologie niet uitputtend is en dat er vele activiteiten bestaan met rituele kenmerken. Uit de opsomming wordt echter wel duidelijk hoe verschillende ritën op verschillende manieren structuur aanbrengen, betekenissen aandragen, tussen mensen en systemen bemiddelen en sociale werkelijkheden scheppen.

Deze effecten van ritën komen terug in de analyse die Menken-Bekius (1998) geeft van de functies van ritueel. Deze weergeeft zij in een ‘functiedriehoek’; de drie hoeken van de figuur representeren de drie niveaus waarop het ritueel uitwerking heeft, te weten A) het individuele niveau, B) het groepsniveau en C) het niveau van het symbolisch betekenisstelsel:



Figuur 2: rituele functiedriehoek. Uit: Menken-Bekius, 1998, p. 41.

De psychohygiënische functie (individueel niveau) gaat over zelfbegrip, waarin ziekte/gezondheid en afwijkend/normaal belangrijke spanningsvelden zijn. Rituelen kunnen helpen door structuur in het leven aan te brengen of een transformatie te symboliseren. De sociale functie (groep) dient de cohesie en identificatie binnen een grotere of kleinere sociale kring (bv. gezin, parochie, christenheid), bijvoorbeeld door de nieuwe omgangsvormen te bemiddelen waartoe het plaatsvinden van een overgang in de levensloop noopt. De noëtische (bezinnende) functie van ritueel handelen verwijst naar het betrokken systeem van betekenisgeving en maakt haar belangrijkste betekenissen toegankelijk voor de deelnemers aan de rite.

3.1.2 Pelgrimage als rite de passage

De typologie die voor het analyseren van pelgrimage het meest is gebruikt, is *rite de passage* (overgangsritueel). Arnold van Gennep introduceerde deze term in 1909 om de markeringen van de

vele transitie die een mensleven rijk is te begrijpen. Van Gennep (1977) stelt dat deze rituelen volgens een driedelige structuur verlopen: allereerst vindt de 'separatie' van de oude status of groep plaats; daarna volgt een 'liminale' fase (letterlijk: drempelfase), waarin het subject zich in een vacuüm tussen het oude en het nieuwe bevindt; en tenslotte vindt de 'incorporatie' van de persoon in zijn of haar nieuwe identiteit plaats. De kracht van deze theorie blijkt uit het feit dat zij al meer dan een eeuw van nut is bij het begrijpen van rituelen en/of transitie.

Victor en Edith Turner (1978) zetten een volgende theoretische stap en analyseerden pelgrimage als een rite de passage. Zij stellen twee dingen: ten eerste dat de geestestoestand waarin een pelgrim verkeert erg verschilt van die in het 'normale leven' (liminale ervaring) en ten tweede dat het leven waarnaar zij terugkeren verschilt van dat waaruit zij vertrokken. Zij benadrukken zo het transformatieve potentieel van pelgrimage:

A pilgrimage center, from the standpoint of the believing actor, also represents a 'threshold,' a place and moment 'in and out of time,' and such an actor (...) hopes to have there direct experience of the sacred, invisible, or supernatural order, either in the material aspect of miraculous healing or in the immaterial aspect of inward transformation of spirit or personality (Turner, 1973, p. 214).

Naast deze individuele, spirituele kant, onderscheiden de auteurs ook een sociale en maatschappelijke dimensie waarin verandering kan plaatsvinden. Turner en Turner (1978) beargumenteren dat rites de passage, en zo ook pelgrimages, gevoelens van gelijkwaardigheid en saamhorigheid losmaken: '*communitas*', diepgevoelde gemeenschappelijkheid. Omdat de mores tijdens de drempelfase zo verschillen van de structuren thuis, spreken de auteurs van een 'antistructuur'. Hieraan ontleent pelgrimage volgens Turner & Turner (1978) haar transformatief potentieel: *communitas* en antistructuur bieden de pelgrim een spiegel voor de 'normale' gang van zaken, waardoor een kritisch bewustzijn kan ontstaan, met individuele of sociale verandering tot gevolg. Deze laatste reflectie blijkt voor hedendaagse antropologen nog altijd waardevol. Jill Dubisch en Michael Winkelmann (2005) bevestigen dat juist de afwezigheid van de structuren, verwachtingspatronen en sociale status van alledag tijdens pelgrimage ruimte schept voor exploratie

en transformatie van de eigen identiteit(en). Soms leidt dit tot levensveranderende ervaringen, bijvoorbeeld bij een sterke spirituele of religieuze gewaarwording, of wanneer de antistructuur en *communitas* sterk zijn uitgewerkt (de auteurs noemen het festival Burning Man als voorbeeld). Thomas F. Gieryn (2018) benadrukt dat de drempelervaring geen vacuüm van rollen, normen en verwachtingen inhoudt: “[p]ilgrimage is not an escape from all convention into anarchy but the substitution of a different set of life-ordering principles, to be discovered and heeded” (p. 82). Juist deze nieuwe mores (bv. volg de pijlen, deel je maaltijd, praat vrijuit met medepelgrims) verschaffen het kader en waarbinnen persoonlijke transformatie kan plaatsvinden, met gebruikmaking van de creatieve rituele kracht die veel bedevaarten eigen is en die ruimte schept voor het opnieuw interpreteren en integreren van betekenis en identiteit.

3.1.3 Rite en transformatie

Riten, met name in de vorm van *rites de passage*, herbergen dus een potentieel voor transformatie. In hun boek *Ritual: how it works, when it works, and why* geven antropologen Robbie Davis-Floyd en Charles D. Laughlin (2022) een uitleg van de transformatieve werking van rite. Zij schrijven dat een rite in de liminale fase haar deelnemers stapje voor stapje opent voor diepgaande innerlijke verandering, door rituele technieken als *hazing*, het doormaken van psychische en fysieke ontberingen, *strange-making*, het alledaagse ‘vreemd’ maken door het tegenover het onbekende te plaatsen en *symbolic inversion*, het metaforisch omkeren van elementen van het oude systeem (Davis-Floyd & Laughlin, 2022, p. 169). Zo’n multisensorische ervaring kan sterke emoties en gevoelens opwekken, die volgens de auteur beïnvloeden wat iemand gelooft:

belief follows emotion – we tend to believe in our heads what we feel in our hearts. In addition, people are far more likely to remember events, and to absorb lessons from those events, if they carry an emotional charge. Ritual, especially formal ritual, can generate that charge – it can focus the emotions on the symbolic messages it presents (*ibid*, p. 149).

Riten kanaliseren emoties, die aanleiding geven tot de destructie of constructie van bepaalde overtuigingen. Want wanneer iemands oude wereldbeeld eenmaal is losgewrikt, ontstaat er volgens

Davis-Floyd en Laughlin (2022, p. 169) ruimte voor de constructie van nieuwe waarden, overtuigingen en categorieën. De auteurs merken op dat dit proces bij veel initiatieriten dient tot het assimileren van een novice; zij geven de basistraining van mariniers als voorbeeld. Echter, ook in het geval van een minder extreme identitaire assimilatie kunnen de beschreven rituele technieken werkzaam zijn.

Het betoog van Davis-Floyd en Laughlin (2022) wordt vanuit de cognitieve wetenschap ondersteund door Robert Turner (2019), die op basis van onderzoek naar en theorie over de plasticiteit van het menselijk brein hypotheetiseert dat de liminale status de duurzame modificatie van bepaalde hersenverbindingen mogelijk maakt, juist door de krachtige, affectieve gebeurtenissen waarin men wordt ‘meegevoerd’ (p. 6). Hoewel nog onbewezen⁷, is deze redenering van belang voor ons begrip van rite; er zijn redenen om aan te nemen dat de multisensorische, affect-
evocerende, belichaamde ervaring van een rite kan daadwerkelijk veranderingen in de structuur van het menselijk brein teweeg kan brengen. Als dit waar is, kan de transformatieve kracht van rituelen worden vergeleken met die van evidence-based technieken als EMDR (zie Davis-Floyd & Laughlin, 2022, p. 154).

3.2 Seculiere interacties met een religieus betekenisstelsel

De Camino Santiago is als eeuwenoude katholieke rite ook vandaag de dag nog doordeesemd met religieuze historie, taal en symbolen. Hierdoor komen alle wandelaars, ook degenen die zonder religieuze motivatie (of überhaupt achtergrond) op pad gaan, in aanraking met de katholieke elementen van de weg. Gaan caminogangers hiermee interactie aan, en zo ja, op welke wijze? Grace Davie (2000, 2010) ontwikkelde een theorie over de interactie met religieuze tradities in gesecculariseerde, Europese samenlevingen. Hierin observeert zij aan de ene kant een minderheid die religie expliciet afwijst, aan de andere kant een minderheid die de religieuze instituties draaiende houdt – en daartussenin een meerderheid die niet actief is in de kerk, maar wel een open tot

⁷ De auteur merkt op dat de benodigde technieken voor het bewijzen van zijn stelling reeds beschikbaar zijn.

positieve houding toont tegenover de religieuze instituties. Deze situatie beschrijft Davie met de theorie ‘vicarious religion’ (plaatsvervangende religie); een actieve minderheid onderhoudt de religieuze tradities en infrastructuren *namens* een veel grotere groep, die hier niet op regelmatige basis gebruik van maakt, maar op belangrijke momenten, zowel privé (bv. huwelijk, levenscrisis) als publiek (bv. de dood van een staatshoofd) wel terechtkan bij de kerk met haar schat aan rituelen, taal en verhalen. De ‘plaatsvervangende’ ligt vervat in het woordje ‘namens’; zo maakt Davie (bv. 2010, p. 262) inzichtelijk dat de traditie op impliciete wijze nog steeds van en voor een grotere groep is dan de actieve geloofsgemeenschappen alleen. De kunst is volgens haar om te zoeken naar momenten waarop deze impliciete verbondenheid expliciet wordt.

3.3 Conclusie

Om de camino en haar (veronderstelde) heilzame werking voor pelgrims in verschillende levensfasen te begrijpen, is het zinvol haar vanuit de ritetheorie te analyseren. De definitie van ritueel zoals gegeven door Menken-Bekius (1998) geeft een startpunt om de rituele kenmerken van de camino zoals beleefd door de respondenten van deze studie te belichten; Bells (2009) typologie van rituelen helpt bij het verder onderscheiden van de aard hiervan, net als Menken-Bekius (1998) analyse van de functies van ritueel handelen. Antropologische theorievorming over pelgrimage heeft haar ook vaak als ritueel geanalyseerd; vooral de categorie *rite de passage* (V. W. Turner, 1973; V. W. Turner & Turner, 1978) wordt al lang en vaak toegepast. In dit kader is het interessant om de kenmerken van de liminale status onder de loep te nemen: welke rituele technieken worden ingezet? Met welk resultaat? En welke rol spelen emoties hierbij?

4 – Heilzaamheid

Het doel van dit onderzoek is om te verkennen op welke manieren het afleggen van de bedevaart naar Santiago de Compostella heilzaam werkt voor mensen in verschillende levensfasen. Immers blijkt het een populaire veronderstelling dat de camino ‘goed voor je’ kan zijn. Dit hoofdstuk verschaft aan de hand van therapeutische theorie een kader voor het begrijpen van de veronderstelde heilzaamheid van de Camino Santiago. Aangezien het concept ‘heilzaamheid’ in de Nederlandstalige vakliteratuur niet op een voor dit onderzoek adequate manier is uitgewerkt, is het via haar equivalent in de Engelse taal in kaart gebracht: ‘healing’. Dit begrip wordt wel uitgebreid behandeld in vakliteratuur uit de geestelijke verzorging, geneeskunde en religiewetenschappen.

4.1 *Healing* en spiritualiteit

Lodovico Balducci (2012) verduidelijkt de betekenis van *healing* door het te contrasteren met het *cure*. Dit laatste concept, dat in het Nederlands als ‘genezing’ kan worden vertaald, heeft volgens de auteur betrekking op het bestrijden en wegnemen van (symptomen van) ongemak, ziekte en ongezondheid. Het gaat over datgene dat empirisch waarneembaar is, op fysiek of psychisch vlak, met behulp van daartoe ontwikkelde instrumenten – bloeddrukmeters en stethoscopen, maar ook vragenlijsten en andere psychosociale klinische diagnostische methoden. Het doel van genezing is behaald als de aandoening waarvoor de behandeling wordt ingezet, is verholpen. Balducci (2012) merkt op dat in het hedendaagse denken over ziekte en gezondheid de verwachting heerst dat genezing automatisch de terugkeer naar een staat van *wholeness*, heelheid, met zich meebrengt. Met andere woorden, dat met genezing van de bewuste kwaal *alles* weer goed is. Echter blijkt de praktijk weerbarstiger; een patiënt die is genezen kan zijn of haar conditie toch ervaren als allesbehalve ‘geheeld’, bijvoorbeeld wanneer de persoon in het proces sociale of spirituele schade heeft opgelopen. Omgekeerd kan een ongeneeslijk zieke ondanks alles toch diepe gevoelens van ‘heelheid’ ervaren, bijvoorbeeld wanneer hij of zij *dankzij* de nabijheid van de dood een emotioneel conflict heeft kunnen oplossen. Aan de hand van dergelijke casestudies demonstreert de auteur dat

healing iets inhoudt dat veelomvattender is dan genezing: “wholeness consists in finding a meaning in any human situation, in co-opting disability and death among the valuable and treasured life experiences. Rather than going where one likes, healing consists of liking where one is going” (p. 151-155). De auteur verbindt dit expliciet met spiritualiteit:

Healing occurs in a dimension that comprehends all human dimensions. We may refer to it as conscience or as a spiritual dimension, in that it involves an awareness of the self as a unity, as well as a decision to utilize this unity, in its present status, for a unique function that only that person can perform. In other words, people are made whole when they discover in the present status of health a new meaning for their life, a new opportunity to accomplish their unique mission, to state their ‘sacredness’ (Balducci, 2012, pp. 151–155).

Niet alleen de eigen identiteit en levensdoelen (‘their unique mission’) zijn in het geding, maar zelfs de eigen ‘heiligheid’. Hiermee kenschetst Balducci *healing* als een spiritueel proces; de diepste vorm van *healing* is het besef dat men meer is dan de resultante van de contingentie die een mensenleven kenmerkt. Men is tevens en vooral een exemplaar van de mensheid, een onderdeel van de natuur, een wolkje stof in de kosmos. Inherent aan deze gewaarwording is het besef dat deze heiligheid niet alleen voor zichzelf geldt, maar voor alle mensen, wezens en onderdelen van de schepping; de heiligheid is wat wij allen met elkaar delen. Een dergelijk begrip van heilzaamheid als gewaarwording van heiligheid duidt de mens als een ten diepste spiritueel wezen. Balducci (2012) benadrukt daarbij dat het oplossen van emotionele conflicten, waarin schuldgevoel vaak een rol speelt, essentieel is voor *healing*.

Thomas R. Egnew (2005) stelt een operationele definitie van *healing* voor, op basis van diepte-interviews met zeven artsen: “healing is the personal experience of the transcendence of suffering” (*ibid.* p. 258). Ook Egnew bespreekt het begrip *cure* en stelt dat genezing inderdaad bronnen van lijden weg kan nemen – maar wat als genezing niet mogelijk is? In de analyse van de interviews over *healing* identificeert Egnew drie thema’s: *wholeness*, *narrative* en *spirituality*. De samenhang tussen deze concepten komt naar voren in de volgende zin: “[s]uffering is transcended when invested with meaning congruent with a new sense of personal wholeness” (Egnew, 2005, p.

258). Met andere woorden, wanneer iemand zijn of haar situatie voor zichzelf een nieuwe betekenis kan geven, is het begrip van en verhaal over het zelf weer ‘heel’ – ook als de (medische) bron van het lijden niet is weggenomen.

4.2 *Healing* in therapeutische theorie

Jerome D. Frank onderzocht in zijn klassieke volume *Persuasion and Healing*⁸ de heilzaamheid van psychotherapie. In de gereviseerde derde editie, geschreven samenwerking met zijn dochter Julia B. Frank (Frank & Frank, 1993), worden vier gemeenschappelijke kenmerken die bijdragen aan de heilzaamheid van alle verschillende psychotherapeutische methoden besproken:

1. *Healer*
2. *Place of healing*
3. *Myth of healing*
4. *Healing rite*

Hoewel het boek is gericht op de heilzaamheid van psychotherapie, bevat Franks theorie ook interessante inzichten voor andere soorten therapieën, mede dankzij zijn ruime opvatting van de condities waarvoor *healing* wordt gezocht:

all can be viewed as temporary or persistent unsuccessful adaptations to stress. Everyone must deal with experiences that temporarily disturb equanimity and create tensions with others. The healthy person is able to handle most such experiences promptly and effectively. Others cannot. It is useful to think of all illnesses as “non-adapted” states (...) characterized by disability and distress (Frank & Frank, 1993).

Een goed leven hangt volgens Frank samen met het vermogen om vanuit verleden en heden de toekomst te voorzien. Dit doet de mens door betekenis toe te kennen aan gebeurtenissen. Het geheel aan die betekenissen vormt iemands *assumptive world* – de wereld zoals die door iemand verondersteld wordt te zijn. Uit duurzame veronderstellingen vormen zich levenshoudingen, die bepalend zijn voor hoe men de wereld tegemoet treedt. Wanneer iemands *assumptive world* en

⁸ Voor het eerst uitgegeven in 1961.

levenshouding niet stroken met de werkelijke omstandigheden, levert dit stress op. Het niet goed kunnen omgaan met die stress noemt Frank vervolgens *non-adapted states*. Het werk van een therapeut of andere *healer* bestaat er volgens de auteur dan ook uit om te zorgen dat de veronderstellingen en levenshouding van de patiënt beter afgestemd raken op zijn of haar omstandigheden, opdat stress en demoralisatie verminderen (Frank & Frank, 1993; Nestler, 2000).

4.2.1 Heler

Het eerste kenmerk dat alle psychotherapeutische stromingen delen, is “an emotionally charged, confiding relationship with a helping person (often with the participation of a group)” (Frank & Frank, 1993, p. 40). De patiënt kan zo’n relatie aangaan als hij of zij inschat dat de therapeut competent is, werkelijk geeft om zijn of haar welzijn en geen bijbedoelingen heeft. Naast het klassieke beeld van therapeut en patiënt in een *face-to-face* gesprek, zijn volgens Frank ook alternatieve vormen mogelijk; hij merkt op dat men ook een relatie aan kan gaan met een zelfhulpboek, als plaatsvervanger van de therapeut. “In this sense, the Bible is the most enduring self-help book in our culture” (Frank & Frank, 1993, p. 41). Dankzij het menselijk vermogen tot symboliseren is het zelfs niet nodig dat de therapeut en patiënt in direct contact staan; de auteurs benoemen in die context de mogelijkheid van een therapeutische relatie met een transcendentiaal wezen (*ibid.*).

4.2.2 Plaats

Het tweede kenmerk is “a healing setting” (Frank & Frank, 1993, p. 41). Iedere therapie heeft volgens de auteurs een gespecificeerde plaats van handeling nodig, die buiten de dagelijkse omgeving van de patiënt staat bijdraagt aan enerzijds het prestige van de therapeut en anderzijds het gevoel van veiligheid bij de patiënt. Een behandelkamer met zware meubelen of in een klinische setting zijn hier goede voorbeelden van, net als een religieus gewijde ruimte.

4.2.3 Mythe

Ten derde noemen Frank en Frank “a rationale, conceptual scheme, or myth that provides a plausible explanation for the patient's symptoms and prescribes a ritual or procedure for resolving them” (1993, p. 42). Psychotherapeutische verklaringmodellen lijken volgens de auteur op twee manieren op mythes; ten eerste zijn het tot de verbeelding sprekende herformuleringen van terugkerende en belangrijke menselijke ervaringen; en ten tweede zijn ze niet empirisch te bewijzen. Goede therapeutische mythes geven de patiënt hoop op verbetering en gaan demoralisatie tegen. Volgens de auteurs kunnen mythes berusten op zowel wetenschap als religie en bevatten zij altijd aanknopingspunten met de (sub)cultuur waaruit de patiënt afkomstig is.

4.2.4 Rite

Het vierde en laatste kenmerk volgens Frank en Frank is “a ritual or procedure that requires the active participation of both patient and therapist and that is believed by both to be the means of restoring the patient's health” (1993, p. 43). Zo'n rite fungeert als vehikel voor de invloed van de therapeut en houdt zo de therapeutische relatie in stand. De auteurs geven onder meer hypnose als voorbeeld van een techniek die bijdraagt aan het geloof van de patiënt in de heilzaamheid van de therapie. Hier lijkt dus niet zozeer de werkzaamheid van de techniek cruciaal, als wel haar aanwezigheid, gecombineerd met de helende kracht die eraan wordt toegekend.

4.3 Het geheelde

Rest de vraag: ‘wat is het precies dat geheeld wordt?’ Terugkerend bij de woordenboekdefinitie van ‘heilzaamheid’, valt op dat deze tweeledig is: enerzijds ‘geneeskrachtig’, anderzijds ‘zegenrijk; tot heil, voorspoed of baat strekkend’ (Van Dale Uitgevers, 2023). Het antwoord dat deze studie in de literatuur vindt, houdt misschien het midden tussen deze twee. Nee, er hoeft niet iets genezen te worden in de zin van *cure*, maar ja, er is wel iets ‘kapot’. Als het resultaat van *healing* een grotere mate van heilzaamheid is, dan moet deze heilzaamheid voordien (deels) hebben ontbroken. Voortbordurend

op het werk van Lodovico Balducci (2012) en Thomas R. Egnew (2005) zou het antwoord kunnen luiden: ‘wat geheeld wordt, is het gebrek aan betekeniservaring in het lijden’. Het resultaat van *healing* is dan een omarming van het lijden zelf en de mogelijkheden die daaruit voortkomen, waardoor het lijden *aan het lijden* vermindert. Het lijden is in het zelfnarratief geïntegreerd – het verhaal is weer heel. Een lezer van Jerome en Julia Frank (1993) zou een op het eerste gezicht ander antwoord geven: ‘wat geheeld wordt, is een non-adaptieve levenshouding’. Hier is het resultaat van *healing* veeleer een verbeterde afstemming op de omstandigheden waaraan men lijdt, waardoor het lijden *zelf* afneemt. Echter, via het concept *assumptive world* komt deze theorie bij dezelfde begrippen uit als die van Egnew; het lijden wordt gestelpt door een verandering in betekenisgeving en levenshouding, waardoor zich ontvouwende gebeurtenissen beter stroken met het verhaal dat iemand over de wereld koestert.

4.4 Conclusie

De conclusie zou de volgende kunnen zijn: wat geheeld wordt is een verhaal. Heilzaamheid (*healing*) is het herschrijven van het narratief over zichzelf, de wereld en (misschien vooral) de relatie daartussen. In tegenstelling tot genezing is er geen terugkeer naar een onaangetaste staat van zijn mogelijk; het geleden leed blijft bestaan, alleen al in het geheugen, maar wordt niet langer ervaren als een inbreuk op *hoe het zou moeten zijn* – de pijn is onlosmakelijk onderdeel van het verhaal. De analyse waarin Frank & Frank (1993) vier gedeelde kenmerken van heilzaamheid identificeerden (*healer, place of healing, myth of healing, healing rite*) is behulpzaam om processen van *healing* concreet in beeld te krijgen.

5 – Methode

Dit kwalitatieve, interview-gebaseerde onderzoek is ontworpen volgens de richtlijnen van Doorewaard en Verschuren (2021). Het conceptuele ontwerp kan worden teruggevonden in het eerste hoofdstuk van dit verslag, met uitweiding over de theoretische elementen ervan in hoofdstukken twee tot en met vier. In dit hoofdstuk staat het technisch ontwerp en de uitvoering ervan centraal.

5.1 Ethiek

Dit scriptieonderzoek werd uitgevoerd binnen de faculteit Filosofie, Theologie & Religiewetenschap van de Radboud Universiteit Nijmegen en valt zodoende onder de Ethische Toetsingscommissie Geesteswetenschappen van deze universiteit. In overleg met de scriptiebegeleider is besloten dat dit onderzoek gezien de thematiek, methode en setting (niet-klinisch) niet hoefde te worden aangemeld bij voornoemde toetsingscommissie. De onderzoeker heeft een informatie- en consentformulier opgesteld (zie bijlage 2), dat vooraf aan ieder interview gezamenlijk werd doorgenomen, met inbegrip van de afspraak dat het interview werd opgenomen en dat de geïnterviewde zich tot twee weken na de interviewdatum mocht terugtrekken.

5.2 Datacollectie

Het doel van dit onderzoek is het in beeld brengen van de intenties waarmee mensen in verschillende levensfasen op camino gaan en het heil dat zij tijdens en na de camino ervaren. Omdat de beantwoording van deze vragen gedetailleerde informatie omtrent motieven en betekenisgeving behoeft, is gekozen voor kwalitatief onderzoek door middel van interviews. Tanya Marie Luhrmann (2021) beschrijft in *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion* het belang van interviewonderzoek voor religiewetenschappers: “[i]nterviews are particularly important in religion, because much about belief and experience cannot be observed” (p. 346). De intenties en ervaringen van Jacobspelgrims, alsmede de effecten van de pelgrimage,

zijn zeer innerlijke, persoonlijke gewaarwordingen, die een uitdrukkingsvorm nodig hebben; in dit geval het vertellen ervan. Deze methode heeft als voordelen dat zij de mogelijkheid verschaft om rapport op te bouwen, interpretaties te verifiëren en door te vragen, resulterend in rijkere data en een hogere mate van betrouwbaarheid en validiteit. Met een beknopte vragenlijst hadden de interviews een semigestructureerd karakter. “Here, interviewers probe in ways that are initially focused but allow participants to speak more generally” (Luhrmann, 2021, p. 348). Dit zorgt ervoor dat onverwachte, interessante zaken naar boven kunnen komen tijdens een gesprek. Als verder voordeel van een semigestructureerde interviewopzet noemt de auteur dat de onderzoeker snel leert welke vragen behulpzaam zijn en welke niet, zodat hij of zij deze desgewenst kan aanpassen (*ibid*, p. 350).

5.2.1 Respondenten

In het kader van dit onderzoek zijn in de loop van een halfjaar (februari – augustus 2023) acht interviews uitgevoerd met mensen die de Camino Santiago hebben afgelegd. Om binnen deze bedevaarttraditie als *peregrino* (pelgrim) te kwalificeren, moet men minstens honderd kilometer te voet afleggen, waarbij men onderweg overnacht in hostels, herbergen of kloosters. Er zijn mensen die vanuit Nederland lopen (zo’n 2000 kilometer), maar de meeste Nederlanders starten in Zuid-Frankrijk of Noord-Spanje. Onderweg interacteert men vaak uitvoerig met andere pelgrims; men eet samen, loopt stukken samen en voert gesprekken. Omdat de camino van oudsher een katholieke bedevaart is, komt men onderweg veel katholieke symboliek en infrastructuur tegen. De tocht eindigt bij de kathedraal van Santiago de Compostella, waar volgens de overlevering de relieken van de apostel Jacobus de meerdere resideren. Vier respondenten waren ten tijde van het interview (en logischerwijs tijdens hun camino) jonger dan 35 jaar, vier waren op het moment dat zij de camino voor het eerst liepen (en logischerwijs t.t.v. het interview) ouder dan 60 jaar. Het contact met de kandidaten werd gelegd via het persoonlijk netwerk van de onderzoeker (N = 6) en via Nederlandstalige Facebookgroepen gewijd aan de Camino Santiago (N = 2: beide 60+). In de volgende tabel staan de belangrijkste gegevens over de respondenten weergegeven:

Groep	Naam	m/v	Leeft.	Levensbeschouwing vanuit huis	Levensbeschouwing nu	1 ^e camino	# camino's
<35	Elena	v	28	seculier	'zoekend'	2021	1
	Tom	m	22	seculier	christelijk	2022	1
	Sven	m	34	katholiek	agnost	2021	1
	Aniek	v	29	protestants	'iets'	2019	2
60>	Elke	v	75	katholiek	niet-praktiserend	2007	5>
	José	v	76	katholiek	katholiek	2011	3
	Michiel	m	77	katholiek	niet-praktiserend	2008	1
	Hans	m	79	seculier	'iets'	2003	5>

Tabel 3: overzicht van de respondenten

Wat opvalt is dat de respondenten in de oudere groep vaak meerdere camino's hebben afgelegd – twee personen zijn zelfs meer dan vijf keer gegaan. In de jongere groep heeft men vaker slechts één camino afgelegd. Daarnaast springt in het oog dat de helft van de respondenten katholiek is opgevoed, alhoewel slechts één van hen zich vandaag de dag nog overtuigd katholiek noemt. Tenslotte is er in de jongere groep een grotere leeftijdsverspreiding (22 – 34) dan in de oudere (75 – 79). Toch is er ook in die laatste groep een grotere spreiding van camino-leeftijd dan het eerste oog doet vermoeden, aangezien alle respondenten in het begin van hun zestiger jaren hun eerste camino liepen en sommige daar tot op heden mee doorgaan.

5.2.2 Interviews

De interviews vonden plaats op een locatie naar keuze van de respondent, veelal bij hen thuis, en duurden gemiddeld iets meer dan zestig minuten. De opbouw van de interviews zoals weergegeven in hoofdstuk 1 (componenten: biografie, camino, reflectie) bleek in de praktijk iets vloeibaarder; het biografische gedeelte kon vrij goed worden afgescheiden en duurde gemiddeld inderdaad 15 minuten, maar de beleving van de camino en de reflectie hierop liepen vaak door elkaar heen. Om

consistentie te waarborgen en tenminste een aantal onderwerpen en thema's in alle interviews terug te laten komen, werd gebruik gemaakt van een interviewgids, die in de bijlage opgenomen is. Na afloop van het interview gaven de respondenten zonder uitzondering aan het fijn te vinden om over hun camino('s) te praten en naderhand zijn geen klachten of terugtrekkingen gemeld.

5.3 Dataverwerking

De opnames van de interviews zijn eerst getranscribeerd, alvorens te worden geanalyseerd in het kwalitatieve analyseprogramma ATLAS.ti.

5.3.1 Transcripten

Voor het vervaardigen van transcripten is gebruik gemaakt van de webbased applicatie AmberScript, die middels AI-technieken direct een transcript genereert vanuit een audiobestand. Dit leverde, naar gelang de kwaliteit van de opname, teksten van heel behoorlijke nauwkeurigheid op. Ieder transcript werd in de webapp met het geluidsbestand nagelopen, om onnauwkeurigheden en fouten eruit te filteren. Alles bij elkaar opgeteld heeft het (betaalde) gebruik van AmberScript een flinke tijdwinst opgeleverd; waar het transcriberen van één uur interviewmateriaal op de 'traditionele' wijze al gauw een uur of vijf kost, kon het met behulp van AI in minder dan twee uur worden klaargespeeld, zonder dat de nauwkeurigheid eronder leed. Het product bestond uit acht tekstbestanden van elk rond de 10.000 woorden.

5.3.2 Analyse

De acht transcripten werden vervolgens geïmporteerd in het kwalitatieve analyseprogramma ATLAS.ti (versies 23 en 24) voor analyse. Volgens de NCT-methode (Friese, 2012, 2016, 2017a, 2017b) ving vervolgens een proces aan van open coderen, axiaal coderen en via verschillende instrumenten analyseren. Frieses opmerking dat dit proces zelden lineair verloopt (2012) gaat

ondubbelzinning op voor dit project; de analysefase is door een onvoorziene omstandigheid⁹ tweemaal doorlopen, nadat de dataset verloren was gegaan. Bij de reconstructie van de analyse (aangeduid met V2, tegenover eerste versie V1) was wel het codeboek van direct na de open-codeerfase beschikbaar. Het voor een tweede maal door het interviewmateriaal gaan met een uitontwikkeld codeboek en verder ontwikkeld mentaal analysekader leverde, naast tijdverlies, ook winst op; zaken die (voornamelijk in de eerst gecodeerde interviews) de eerste maal niet waren opgemerkt, werden de tweede maal wel als betekenisvol herkend en gecodeerd. In de herhaling van het codeerproces kon onderweg ook meer worden geabstraheerd, omdat de onderzoeker een grotere mate van overzicht had over het codelandschap en zodoende naar believen codes kon samenvoegen of overbodig verklaren. Het resultaat was een lager aantal open codes, namelijk 228 na V2 tegenover 278 na V1. Van de 228 bleken er bij nadere bestudering 33 ‘inactief’, dus niet gebruikt dan wel functionerend als ordenend element in de codelijst; hiervan zijn er 31 verwijderd, wat resulteert in 197 codes na afloop van open coderen V2. Met een opschoonronde is dit teruggebracht naar 166 gegronde (in documenten toegepaste) codes, plus 11 ongegronde codes die een verbindende of overkoepelende rol spelen in analytische instrumenten, zoals netwerken.

ATLAS.ti herbergt een schat aan analytische instrumenten en mogelijkheden, waarvan een aantal is ingezet. Met de functie *co-occurrence analysis* werd achterhaald welke codes vaak in elkaars gezelschap voorkwamen; dit verschafte nieuwe startpunten voor diepere inhoudsanalyse. De functie *code-document analysis* bleek bijzonder nuttig voor het zichtbaar maken van patronen in de verschillende respondentgroepen; bepaalde codes bleken uitsluitend of voornamelijk voor te komen in ofwel de jongere ofwel de oudere groep. De inzichten die deze twee instrumenten opleverden, werden visueel gemaakt middels de netwerkfunctie. Door het puzzelen met codes in netwerken en het aangeven van onderlinge relaties werd de analyse verder verfijnd, waarbij per netwerk axiale codes werden aangemaakt of gegronde codes als groepscores werden aangemerkt. Tenslotte werden in de memofunctie de voortgang van dit proces en ideeën voor de analyse vastgelegd.

⁹ Dit betrof de diefstal van de laptop waarop het ATLAS.ti-project was opgeslagen, zonder volledige back-up.

In het volgende hoofdstuk worden de resultaten van de analyse besproken. Hierbij ligt de focus op de in ATLAS.ti ontwikkelde netwerken, die de beantwoording van iedere deelvraag grafisch ondersteunen. Voor de axiale codes, die in ieder netwerk gekleurd en rond het centrale concept geschikt zijn weergegeven, worden de factoren *groundedness* (hoe vaak zijn de aan de categorie ondergeschikte codes gebruikt?) en *density* (hoeveel relaties heeft deze categorie met andere codes en categorieën?) gerapporteerd. Hierbij moet aangetekend dat deze ordening alleen voor de eerste deelvraag geheel opgaat; bij de overige deelvragen zijn als centrale, gekleurde begrippen gegronde codes gebruikt¹⁰. De *groundedness* en *density* die hierbij worden weergegeven, horen dus bij deze code alleen, niet bij de in het netwerk aanhangende codes. Bij iedere letterlijke quote uit een interview wordt het unieke quotenummer binnen het ATLAS.ti-project aangegeven, ten behoeve van eventuele controle door vakgenoten. Wanneer het pseudoniem van een respondent voor het eerst in een deelparagraaf voorkomt, wordt hierbij de leeftijd van deze persoon (t.t.v. het interview) vermeld.

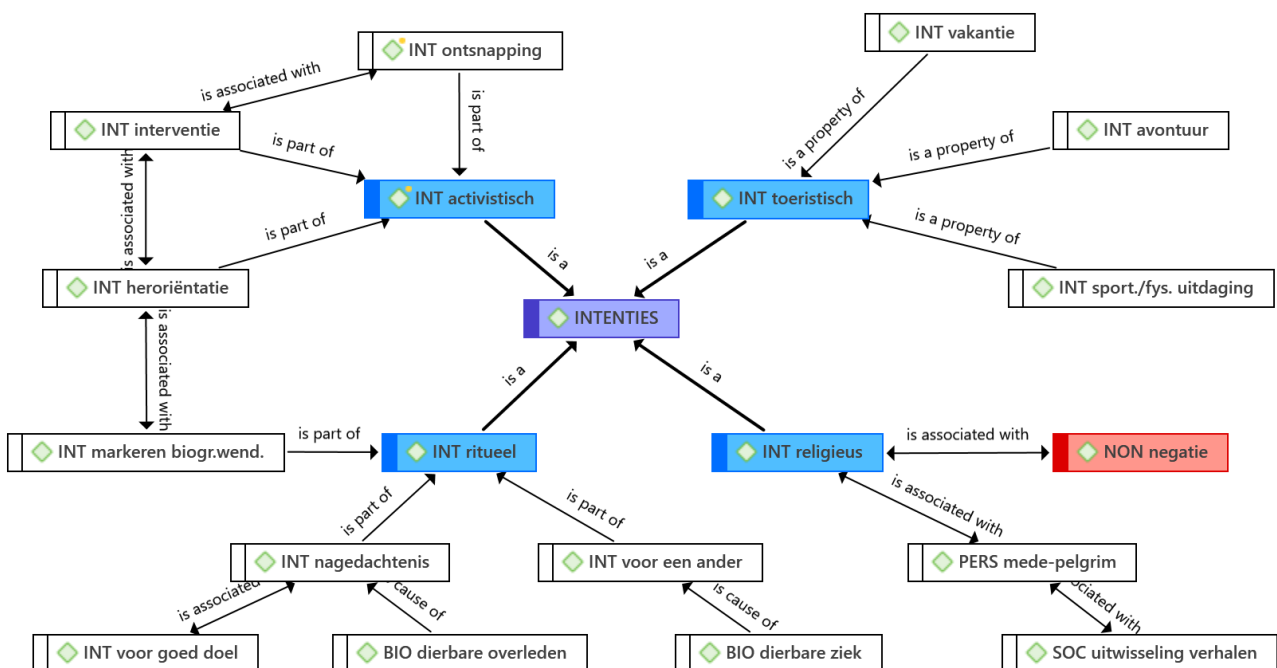
¹⁰ Hierover meer in de discussiesectie.

6 – Analyse

In dit hoofdstuk wordt de analyse van de drie deelvragen gepresenteerd. Hierbij spelen de thematische netwerken die in ATLAS.ti zijn opgesteld een centrale rol; bij elk van de drie deelvragen staat het bijbehorende netwerk afgebeeld.

6.1 Met welke intenties gaan mensen op camino?

De analyse van deze deelvraag is visueel gemaakt in het volgende netwerk rondom het concept ‘intenties’, dat een passender term bleek dan doel en/of verwachting (zoals gehanteerd in het onderzoeksvorstel), omdat het elementen van beide in zich draagt en tegelijkertijd een flexibeler begrip is. Een ‘doel’ is helder en kan bereikt worden, of niet; een intentie gaat daarentegen minder om resultaat en meer om de wens erachter. Ook voor ‘verwachting’ geeft intentie een plooibaarder alternatief: iets waarop gehoopt wordt, misschien in weinig concrete zin, maar wat onderweg nog zou kunnen veranderen. De grotere mate van openheid die het begrip ‘intentie’ laat, sluit daarom beter aan bij de manier waarop respondenten vertelden over hoe ze naar de camino toeleefden.



Netwerk 1: 'intenties' (ATLAS.ti)

In het proces van axiale codering en het daarna met elkaar in verband brengen van verschillende begrippen namen vier axiale codes (in het netwerk blauw gekleurd) een voorname rol in binnen het thema ‘intenties’: religieuze, toeristische, activistische en rituele intenties. Per categorie worden hieronder de belangrijkste bevindingen kort besproken.

6.1.1 Religieuze intenties

De tot axiale code gepromoveerde open code ‘INT religieus’ (*groundedness 5/density 3*) kwam uitsluitend voor in combinatie met ofwel de algemene negatiecode NON, ofwel de code ‘PERS mede-pelgrim’. Dat wil zeggen: wanneer geïnterviewden over religieuze intenties spraken in betrekking tot zichzelf, was dit altijd op een ontkennende manier. Géén van de geïnterviewden omschreef hun eigen intenties dus als religieus – sommigen stelden zelfs expliciet geen religieuze motieven te hebben gehad. Een bevestigende verteltrant had uitsluitend betrekking op de motivaties van andere caminogangers, die men onderweg had ontmoet.

6.1.2 Toeristische intenties

Het drietal codes ‘vakantie’, ‘sportieve uitdaging’ en ‘avontuur’ vertonen een thematische samenhang die kan worden gevat in de axiale code ‘INT toeristisch’ (*g 11/d 4*). Dit soort motieven wordt expliciet of impliciet in nagenoeg alle caminoverhalen genoemd; men heeft zin om even op een andere plek te zijn, de zon te zien, iets nieuws te beleven. Terwijl de codes onder de theoretische categorie ‘toeristische intenties’ over het algemeen relatief weinig verwantschap toonden met andere codes (bv. door co-occurrence) en dus nagenoeg op zichzelf staan, werd ‘vakantie’ werd wel meermaals verbonden aan ‘rust’.

6.1.3 Activistische intenties

De benaming van de axiale code ‘INT activistisch’ (*g 13/d 4*) behoeft uitleg; het gaat hierbij niet om politiek-maatschappelijk activisme, maar om het inzetten van de camino als een ‘actief’ element in de eigen levensloop, als een zelfgekozen levensgebeurtenis met vormende invloed. De camino kan

dienen als ontsnapping aan een stressvolle werk- of thuissituatie, als interventie in een vastgelopen leven of als gelegenheid voor heroriëntatie na een onverwachte gebeurtenis of rondom een overgang naar een nieuwe levensfase. In het laatste geval wordt prominent de vraag aan de orde gesteld: ‘wat wil ik met mijn leven/de toekomst?’ De aanleiding voor deze vraag was ofwel de overgang van de ene levensfase naar de andere, ofwel een onvoorziene gebeurtenis die de toekomst in nieuw perspectief plaatst. Een voorbeeld van dat eerste wordt gegeven door Hans (79):

Ik was redelijk vroeg met pensioen gegaan (...) maar ik had ook iets onbevredigends, zo van: ik ben net zestig en wat wil ik nou? Mijn vrouw werkte toen nog wel, maar wilde eigenlijk ook stoppen, zij wilde ook wat anders. Dus we liepen eigenlijk met de vraag in ons achterhoofd: we zijn nog jong, wat willen we nou met ons leven? (7:25)

Hans en zijn vrouw hopen op de camino nieuwe perspectieven te ontwikkelen op de levensfase die zich aankondigt, waarin energie en fitheid nog voorhanden zijn, maar de verplichtingen van betaald werk zijn afgelopen. Ook bij een onvoorziene verandering kan de camino uitkomst bieden.

Bijvoorbeeld voor Tom (22), die werd uitgeloot voor zijn beoogde studie, waarvoor hij zich na een lang en gedisciplineerd traject van bijscholing eindelijk had kunnen aanmelden: “toen ben ik de camino gaan lopen, om mij zo te heroriënteren en (...) uit het patroon te komen waar ik al zo’n tijd in zat” (5:12). Na de uitloting valt het doel weg waarop hij zijn leven had ingericht; op camino hoopt hij ideeën op te doen voor nieuwe (tussen)doelen en tijdsbesteding.

6.1.4 Rituele intenties

Een drietal gegronde codes onderscheidt zich door iets dat is gevat in de axiale code ‘INT ritueel’ (g 12/d 4). De eerste is het ‘markeren van een biografische wending’, waarbij de camino symbool staat voor de overgang van een oude naar een nieuwe identiteit of levensfase. De tweede is lopen ‘in nagedachtenis’ van een overleden dierbare. Hierbij staat de hele voettocht symbool voor het herdenken van diegene, het uitdrukken van rouw en het bespoedigen van het verwerkingsproces. Tenslotte valt onder rituele intenties de code (lopen) ‘voor een ander’. Net als de andere codes in deze categorie staat deze in verband met biografische codes (prefix ‘BIO’), wat suggereert dat

rituele intenties samenhangen met levensgebeurtenissen. Zoals bij José, bij wiens broer een ernstige vorm van longkanker werd geconstateerd:

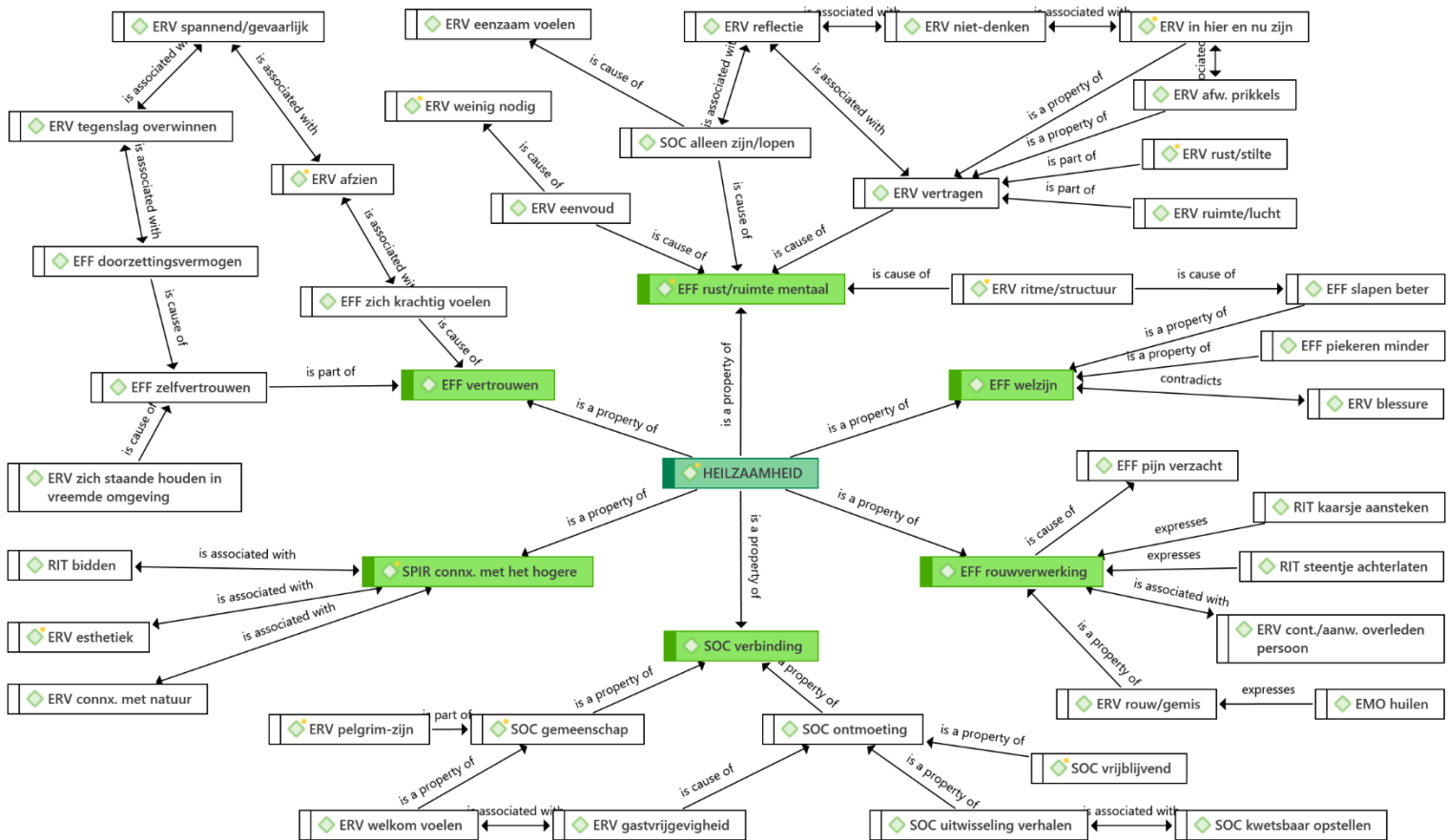
Wij konden niks doen. Hij moest allerlei onderzoeken en therapieën ondergaan en wij stonden aan de zijlijn (...) Toen dacht ik: het enige wat ik kan doen is dat ik naar Santiago ga lopen. Onderweg ga ik zoveel mogelijk kaarsjes aansteken. (...) ik moet iets doen waar hij misschien wat aan heeft. (2:5)

Ondanks dat zowel José als haar broer niet geloven dat haar tocht naar Compostella (overigens niet haar eerste) een medisch wonder zal veroorzaken, is het voor haar de enige manier om 'iets te doen'. Omdat ze *voor hem* loopt en onderweg *voor hem* kaarsjes aansteekt, voelt het alsof ze toch op een betekenisvolle manier bijdraagt aan zijn herstelproces. Zo maakt zij van haar camino een tocht geladen met betekenis, waaraan zij, haar broer en andere familieleden steun ontleen.

De rituele intenties waarmee deelnemers aan dit onderzoek op pad gingen, zijn gemotiveerd vanuit de eigen biografie, namelijk als manier om moeilijke of betekenisvolle momenten in het leven te ritualiseren. Geen van de geïnterviewden verbond dit uitdrukkelijk met kerkelijke (overgangs)rituelen. Echter kwamen religieuze rituelen in kleine vorm regelmatig terug: bijvoorbeeld in het aansteken van kaarsjes, zoals José. Zonder het expliciet zo te benoemen, verbindt zij haar tocht wel degelijk aan de katholieke rituelen rond ziekte en dood. Gezien haar katholieke achtergrond is het niet verwonderlijk dat zij in moeilijke tijden steun zoekt bij rituelen (kaarsjes, maar ook tevoettocht) uit haar eigen geloof. Overigens laat zij de relieken van Sint Jacobus geheel buiten beschouwing; daaraan hecht zij blijkbaar weinig waarde.

6.2 Welk heil ervaart men tijdens en na de camino?

Het doel van dit onderzoek is om de heilzaamheid van de camino in beeld te brengen en de zogenoemde ‘werkzame stoffen’ in het mengsel te identificeren. Het onderstaande netwerk presenteert de analyse van de tweede en derde deelvraag in ATLAS.ti, samengevat in de vraag die deze paragraaf titelt. De felgroen gekleurde codes zijn groepscores; gebronde codes die in de analyse van centraal belang bleken en waaronder vervolgens andere codes zijn geschaard. Zoals zichtbaar in netwerk 2, valt heilzaamheid van de camino volgens deze analyse uiteen in zes componenten, die hieronder besproken worden.



Netwerk 2: 'heilzaamheid' (ATLAS.ti)

6.2.1 Rust en ruimte

Bijna alle geïnterviewden geven aan dat de camino een ervaring van vertragen teweegbracht; het letterlijke wandeltempo dat het leven aanneemt, geeft rust en scheidt ruimte (EFF rust/ruimte mentaal: *g 6/d 8*). Dit waardeerden geïnterviewden unaniem. Zo ontdekte Hans (79), nadat hij aanvankelijk niet zo happig was geweest op een lange wandeling: “dat gemaal in je kop werd wat minder, dus er kwam rust, stilte, je prettig voelen. Dat ging ik steeds meer waarderen” (7:26). Aniek (29), die overprikkeld op pad was gegaan, beschrijft op treffende wijze hoe dat proces bij haar verliep:

In het begin had ik eigenlijk genoeg aan mezelf. Ik had niet zoveel ruimte voor verhalen van andere mensen (...) Maar naarmate de weken vorderden, zag je het blijkbaar aan de foto's die ik maakte, want mijn moeder zei op een gegeven moment: "Nou, volgens mij gaat heel goed met jou. Als jij zoveel oog hebt voor al die paddenstoelen onderweg, dan heb je nu blijkbaar echt ruimte voor andere dingen in je hoofd". Ik was gewoon helemaal bezig met: wat is de natuur hier mooi! Wat is dat voor klein dingetje, en dat? Terwijl het daarvoor nog echt een 'blur' was – leuk hier, bergen, meer zag ik niet. Daardoor had ik achteraf ook wel door: ja, daar is wel wat gebeurd. Er is meer rust in mijn kop. (8:34-8:35)

Aniek beschrijft hier tegelijkertijd een ontwikkeling in zichzelf en een eigenschap van de wandeltocht; op ieder punt van de weg is er wel iets te zien of te beleven, voor wie er oog voor heeft. Met paddenstoelen en ander natuurschoon nodigt de camino wandelaars uit om zich te verliezen in de kleine dingen van het hier en nu – voor sommige wandelaars een scherp contrast met de continue stroom aan prikkels en plannen in het dagelijks leven thuis.

6.2.2 Welzijn

Deze axiale code¹¹ staat voor basale welzijnservaring op fysiek en mentaal vlak (*g 3/d 4*). De gegronde codes die hieraan op een positieve manier verbonden zijn ('slapen beter' en 'piekeren minder') horen allebei bij het verhaal van één respondent, Sven (34), die op pad ging met de hoop dat het gepieker, de somberheid en de slaapproblemen die zijn leven kenmerkten met een ferme

¹¹ Dit is de enige werkelijk axiale (dus niet als label toegepaste) code in dit netwerk.

‘bootcamp’ zouden verminderen. Maar eenmaal onderweg, gaat het met de slaapproblemen in eerste instantie alleen maar slechter; ook na afmattende etappes door hete, woestijnachtige streken ligt Sven wakker op de slaapzaal, waar ieder ritselend plastic zakje hem wakker houdt. Hij raakt zelfs zo uitgeput dat hij overweegt om te stoppen en op het strand te gaan liggen – vakantie is immers om uit te rusten. Maar hij houdt vol en bereikt een omslagpunt:

Op een gegeven moment was ik zo moe, na die dagen, en lukte het opeens weer op om te slapen, wat eigenlijk al maanden heel slecht ging. Ik weet nog dat ik toen wakker werd en dacht: wat moet ik vandaag doen? Nou, eigenlijk niks. Ik ga ontbijten ik ga weer lopen. En de komende dagen (...) is dat het enige wat ik hoef te doen en dan komt het wel goed. Dat vooruitzicht maakte heel sterk, het gaf mij een krachtig gevoel. (6:68)

Een combinatie van het strakke dagritme en de vermoeidheid zorgt dat Sven weer beter slaapt. Dit heeft ook een positief effect op zijn gepieker:

Het kon een soort fysieke, bijna machinale ervaring zijn: ik doe een stap en ik doe de volgende stap en ja, dat zie ik als iets meditatiefs, dat ontstond vanzelf. Ik kan me een paar ochtenden herinneren dat het na die lange periode van veel piekeren heel stil was in m'n hoofd. Het was heel fijn om dat zo weer te ervaren, dat het gekwebbel, het gepieker, ook stil kon zijn. (6:42)

De interventie die Sven met de camino in zijn eigen leven probeert te plegen, werkt. Achteraf stelt hij het zijn gepieker, slaapproblemen en somberheid grotendeels heeft opgelost; ook thuis ging het nadien stukken beter. Svens verhaal laat zien dat de camino kan helpen om een basaal welzijnsniveau te herstellen en de balans terug te vinden. Na zijn eigen ervaring filosofeert Sven, die werkzaam is in de GGZ, zelfs over de camino als behandelmethode voor (lichte) depressie.

6.2.3 Rouwverwerking

Zoals in de vorige paragraaf is genoemd, begaven meerdere geïnterviewden zich op de camino in een periode van rouw (EFF rouwverwerking: *g 6/d 8*). Twee respondenten liepen met hun overleden partner in gedachten, twee na een stukgelopen relatie. Interessant is hoe zij onderweg middels rituelen uiting gaven aan hun rouw; bijvoorbeeld het opsteken van kaarsjes blijkt voor wandelaars

met christelijke en seculiere achtergrond evenzeer troostend. Elke (75), die haar eerste camino liep in nagedachtenis van haar overleden man, verrichtte bij Cruz de Ferro, een kruis op een heuveltop waar pelgrims al eeuwenlang stenen en andere voorwerpen achterlaten, een zeer persoonlijk ritueel:

Ik had iets meegenomen van zijn wandelstok, een soort kralen, en mijn vriendin, die heeft ook iets met haar familie (...) dus die had ook iets meegenomen om daar - nou, wij zijn altijd ook nog wel een beetje lacherig en zo weet je, maar wij gingen dat daar neerleggen, dat was echt... alles kwam echt helemaal los, dat was echt bizar. Huilen, huilen moest je echt. Nou, dus dat was ook wel een soort van louterend. (1:25)

Door niet een willekeurig steentje, maar juist deze kralen achter te laten, maakt Elke het ritueel zich eigen – een voorbeeld van de rituele creativiteit waartoe de camino uitnodigt. In Elkes geval symboliseert de rituele handeling een dimensie van het rouwproces; zij moet onderweg letterlijk iets dierbaars achterlaten, zoals zij ook afscheid heeft moeten nemen van haar man en hun leven samen.

Elke omschrijft het effect van dit ritueel als ‘louterend’; hiermee verwijst zij naar een spiritueel of existentieel niveau, waarop er een zuivering plaatsvindt. Dit lijkt sterk verbonden met de heftige emoties die zij doormaakt rondom dit ritueel. Hans (79) vertelt iets soortgelijks over de enorme pijn en het gemis na het overlijden van zijn levens- en wandelpartner:

Die pijn was wat minder, na zo'n looptocht [...] het had alles wat zachter gemaakt, wat meer een plek gegeven, ja, toch een beetje geheeld – het was niet weg, maar... het was zachter, milder geworden. (7:43)

De regelmaat, het ritme en de rust van de camino waren hiervoor volgens Hans belangrijk, maar ook de kleine rituelen onderweg.

6.2.4 Verbinding

Alle geïnterviewden hebben onderweg verbinding met andere mensen ervaren en waardeerden dit positief (SOC verbinding: $g\ 9/d\ 3$). Het meest werden ontmoetingen met medereizigers genoemd, waarin de eenmaligheid en korte duur van de band juist de veiligheid schiep om op een kwetsbare manier verhalen uit te wisselen. Elena (28) haalt de vraag aan die wandelaars elkaar vaak als eerste

stelden: “‘waarom loop je de Camino?’ Gelijk heel open en verbindend en ook vrijblijvend, want je weet: OK, over een paar weken zijn we aangekomen, dan ga ik weer naar huis en deze man vliegt terug naar San Francisco” (4:23). Veel geïnterviewden rapporteerden soortgelijke ervaringen van ontmoeting, uitwisseling en kwetsbaarheid – ook degenen die dit niet van zichzelf gewend zijn. Al wandelend ontmoeten caminogangers laagdrempelig andere mensen, bijvoorbeeld aan het ontbijt in de herberg, en vervolgens verleidt het gegeven dat niemand ‘zomaar’ de camino loopt hen al snel tot diepgaande interactie met wildvreemden. Tom (22) verwoordt mooi wat dit voor hem betekende:

Omdat niemand daar al een beeld van mij had, had ik een soort schone lei om mezelf te zijn en te delen met anderen. Daardoor kon ik heel erg de connectie maken met een ander en mezelf zijn, terwijl zij ook echt zichzelf kunnen zijn tegen tegenover mij (...) Dat hielp mij echt met... ja, mijzelf vinden, (...) terwijl je eigenlijk met allemaal vreemdelingen bent, op een plek die je niet kent. (5:41)

Door ontmoetingen met onbekenden krijgt Tom de kans zijn eigen levensverhaal opnieuw te vertellen en te reconstrueren. Hij lijkt zich bevrijd te voelen van de beelden en verwachtingen die hijzelf en andere mensen thuis van hem hebben – hier krijgt hij echt de ruimte om zijn eigen identiteit opnieuw tegen het licht te houden.

Ook de gastvrijheid en vrijgevigheid van de lokale bevolking was voor sommigen een bijzondere ervaring. Tenslotte kan het idee dat men in een eeuwenoude traditie stap van mensen die op pad zijn gegaan met ‘een reden’ en dit verbinden aan een pelgrimsidentiteit, zorgen voor identificatie en steun.

6.2.5 Connectie met het hogere

Dit onderdeel van heilzaamheid werd niet door veel geïnterviewden expliciet genoemd, maar kwam éénmaal op saillante wijze voor (SPIR connx. met het hogere: g 3/d 4). Tom (22), die thuis zoekende is welke christelijke kerk het beste bij zijn ontluikende geloof past, ervoer onderweg een connectie met God, die hij verbaliseert als zijn ‘ideaal’. Deze connectie zocht hij actief op door

onderweg dikwijls in kerkjes te bidden. Daarnaast openbaarde het hogere zich voor Tom ook in de esthetisch overweldigende ervaringen onderweg en de sterke connectie die hij ervoer met de natuur:

Ik merkte dat het daar gemakkelijker was om een connectie met dat ideaal te hebben, omdat er zoveel schoonheid is onderweg, in de natuur, in de ervaringen die je hebt met vreemden die die welgezind zijn en met wie je geweldige momenten kan beleven (...) Maar ook met de schoonheid in kerken – zoveel schoonheid aanschouwen in zo'n korte tijd, dat is voor mij ook een enorme connectie daarmee, dat ligt voor mij heel erg op een lijn [met het goddelijke].
(5:37)

Deze ervaringen hebben hem goed gedaan en hij betitelt ze achteraf als 'spiritueel heilzaam'; "het voelde alsof het voor mij de tank opvulde voor het aanschouwen en aanbidden van het heilige. Het voelde daarmee ook alsof ik de juiste oriëntatie had" (5:45-5:46). De spirituele ervaringen onderweg wijzen Tom op de waarde van het hogere in zijn leven, een religieuze *boost*.

Toms religieuze beleving van de camino (overigens zonder gerapporteerde religieuze intenties) staat in dit onderzoek op zichzelf; hij is de enige respondent die deze dimensie zo expliciet beschrijft. Dit lijkt gelinkt aan zijn biografie: na een periode waarin hij denkbeelden koesterde die hij nu als 'nihilistisch' omschrijft, zoekt hij zijn weg in het christelijke geloof, waarbij hij experimenteert met richtingen als het oud-katholicisme en oosters-orthodoxie. Zonder opvoeding in een christelijke gemeenschap blijkt het echter moeilijk zich in een kerk thuis te voelen, erbij te horen; zo blijft Toms rijke spirituele beleving goeddeels verstoken van een religieuze (aan instituut en gemeenschap verbonden) basis. Tijdens de camino pakt hij de kans om zijn geloof op zijn eigen voorwaarden te praktiseren in een zeer toegankelijke religieuze context; verhaal, symbool, rite én gemeenschap liggen voor hem klaar, zonder eisen aan zijn denkbeelden of persoonlijke geschiedenis. De tijdelijkheid maakt het nog laagdrempeliger.

6.2.6 Vertrouwen

Het begrip 'vertrouwen' kwam voor in veel interviews (EFF vertrouwen: *g 5/d 5*). Allereerst in de vorm van zelfvertrouwen: respondenten voelden zich krachtig en zelfstandig wanneer het hen lukte om de fysieke uitdaging te overwinnen en zich in deze vreemde omgeving staande te houden.

Daarnaast sprak men ook over een soort vertrouwen dat op zichzelf staat, dat appelleert aan een gevoel dat het goed was, goed is of goed wordt. Meerdere pelgrims spraken hierover in concrete, materiële zin, zoals vertrouwen op het vinden van de weg of een slaapplek. Sven, die uit een periode met veel onzekerheid kwam, ervoer een tamelijk diepgaande vorm van vertrouwen, nadat hij tijdens zijn camino weer goed was gaan slapen:

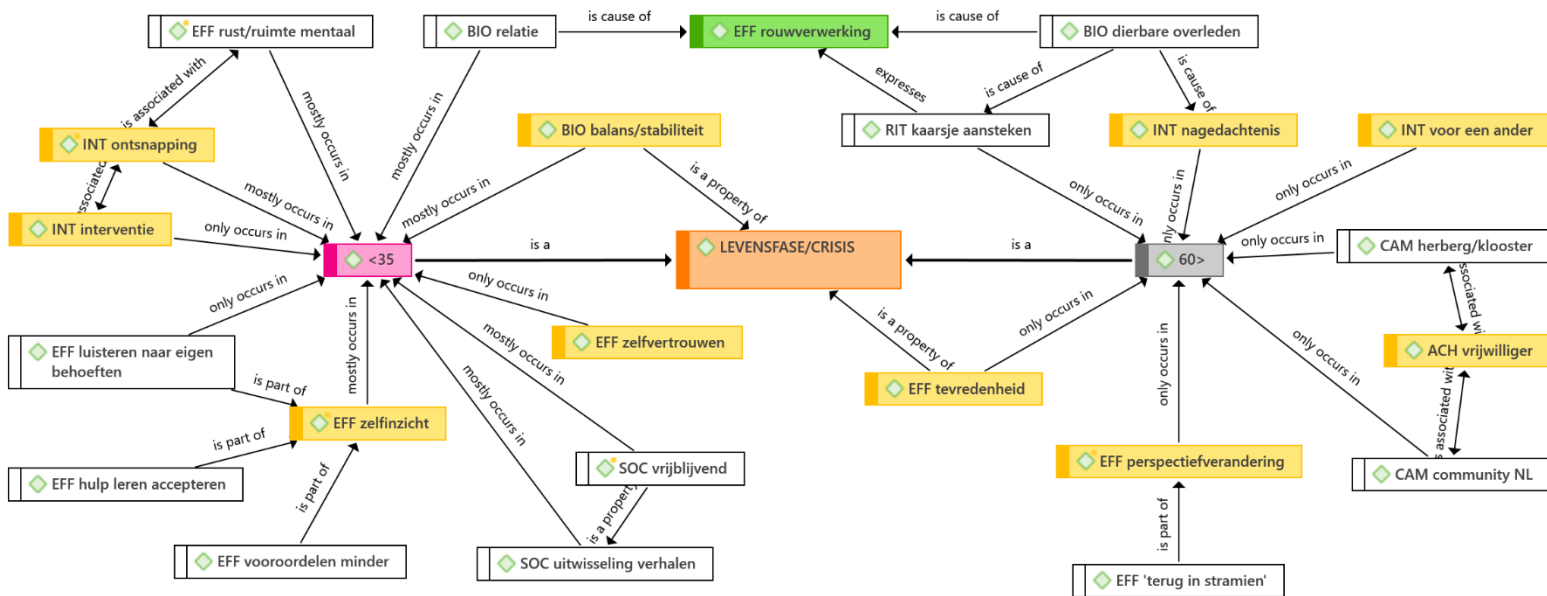
Opeens was er eigenlijk een soort omslagpunt (...) er kwam een soort niet-woordelijk gevoel vertrouwen bij mezelf, ook over de situatie van: 'ik ben niet waar ik wil zijn, maar ik heb wel weer het idee dat het goed komt'. Zonder dat ik daar heel veel over hoefde na te denken, was dat gevoel er. (6:32)

Deze beschrijving gaat verder dan zelfvertrouwen en refereert ook niet aan concrete dingen die goed zullen komen, zoals een slaapplek vinden. Het gevoel van vertrouwen dat Sven ervoer, lijkt eerder te raken aan iets existentieels of spiritueels en geeft hem de kracht om zijn situatie te aanvaarden, zonder dat er zich nog een oplossing heeft gemanifesteerd.

Opvallend is dat dit basale vertrouwen, dat in zekere zin als iets spiritueels kan worden beschouwd, door geen van de geïnterviewden werd verbonden aan een religieuze dimensie – terwijl daar op de camino voldoende handvatten voor zijn in de katholieke taal, symbolen en rituelen onderweg.

6.3 Hoe relateren intenties en heilservaringen aan iemands levensfase?

Dit project onderzoekt hoe intenties voor en heilservaringen tijdens en na de camino verschillen bij Nederlanders van onder de 35 en boven de 60, vanuit de hypothese dat mensen in verschillende levensfasen ander heil zoeken en vinden in de camino. Voor de analyse is in ATLAS.ti onder meer gebruik gemaakt van de functie ‘code-document analysis’, waarin naar voren komt welke codes in welke documenten (of documentgroepen) voorkomen. De uitkomsten van dit instrument zijn inhoudelijk nagetrokken en visueel gemaakt in het volgende netwerk.



Netwerk 3: levensfase en -crisis

Middenin staat de conceptuele code ‘levensfase/crisis’, die één van de centrale concepten van dit onderzoek vertegenwoordigt. De codes ‘<35’ en ‘>60’ vertegenwoordigen de twee deelpopulaties van het onderzoek, waar rondom de codes geschikt staan die het duidelijkst demografisch onderverdeeld zijn. De codes die binnen dit thema qua *groundedness*, *density* of inhoudelijke connectie met één van de levensfasen het meest opvielen, zijn in geel weergeven¹². De codes ‘EFF zelfinzicht’, ‘EFF perspectiefverandering’ en ‘INT nagedachtenis’ zijn groepscode. Dit netwerk laat zien dat tussen de twee deelpopulaties duidelijke verschillen waar te nemen zijn, in het

¹² De code ‘EFF rouwverwerking’ is groengekleurd; dit heeft in de context van dit netwerk geen betekenis.

bijzonder op het gebied van intenties, zelfinzicht/perspectiefverandering, stabiliteit en tevredenheid.

Deze thema's worden uitgediept in de volgende deelparagrafen.

6.3.1 Intenties

Wat in de onderzoeksgroep <35 jaar (N = 4) opvalt, is dat activistische intenties relatief vaak voorkomen. Voor twee jonge wandelaars was ontsnapping een dominant motief; voor één interventie; en voor één heroriëntatie. Alle vier hadden zij dus activistische redenen om zich op de camino te

		<35 4 211	60> 4 209
◇ INT avontuur	3		3
◇ INT heroriëntatie	4	2	2
◇ INT interventie	3	3	
◇ INT markeren biogr.punt	4	3	1
◇ INT nagedachtenis	5		5
◇ INT ontprikkeling	1	1	
◇ INT ontsnapping	5	4	1
◇ INT sport./fys. uitdaging	4	3	1
◇ INT voor een ander	3		3
◇ INT voor goed doel	1		1

Tabel 4: codes onder categorie 'intenties'

wagen. Ter vergelijking: onder de 60+'ers voerde maar één respondent een activistisch motief aan (heroriëntatie na het pensioen). De twee jonge respondenten die de camino inzetten als een ontsnapping aan een stressvolle situatie noemden 'rust/ruimte' als een belangrijke ervaring tijdens het lopen; het heil waarop zij hoopten, diende zich dus ook aan.

In de 60>-groep springt de code 'nagedachtenis' in het oog, met vijf toepassingen (N = 2), terwijl deze in de <35-groep niet voorkomt. Hetzelfde geldt, met drie toepassingen (N = 1) voor de code 'voor een ander' – in dit geval een ernstig zieke dierbare. Drie van de vier respondenten in de oudere groep hebben dus ooit een camino gelopen die zij (deels) in het teken stelden van een ander. Een voor de hand liggende verklaring voor dit patroon is demografisch; naarmate het leven vordert, neemt de kans op ziekte of verlies in de naaste kring (partner, broers/zussen, vrienden) toe, aangezien naasten ook ouder en daarmee kwetsbaarder worden. Een andere verklaring is dat de meeste respondenten in de 60>-groep meerdere camino's hebben afgelegd; wanneer men vaker

loopt, is de kans ook groter dat één van de tochten in het teken komt te staan van een zieke of overleden dierbare. In één van de interviews in de jongere groep werd een ernstig zieke naaste genoemd, maar dit werd niet verbonden aan de camino.

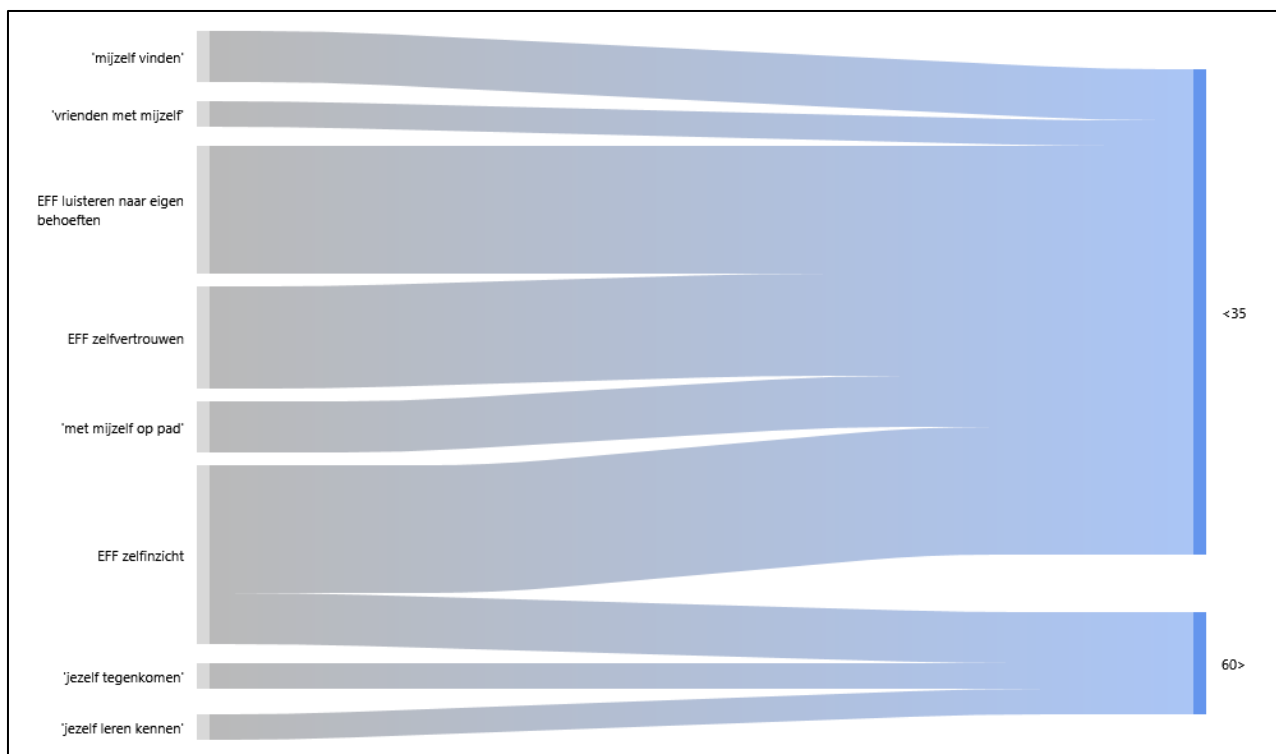
6.3.2 Zelfinzicht vs. Perspectiefverandering

Een ander effect van de camino dat vooral voorkwam in de jonge deelpopulatie is ‘zelfinzicht’ (g 10/d 4). Onder deze categorie is een aantal codes verzameld die te maken hebben met begrip van het eigen wezen en karakter. Zo belandde Aniek (29) onderweg in een afhankelijkheidspositie nadat haar pinpas defect bleek; haar moeder maakte geld over naar één van haar reisgenoten, die dit om de paar dagen voor haar opnam. Dit vond Aniek lastig, maar ze heeft er ook van geleerd:

Dat het best OK is om hulp te vragen [lacht] dat andere mensen het helemaal niet erg vinden om jou te helpen. En ik ben er dus heel erg ertegenaan gelopen *dat* ik het zo ingewikkeld vond en dat het echt irrationeel - dat het op een gegeven moment veel ruimte in mijn hoofd innam dat ik dacht: ‘dit slaat helemaal nergens op, dit is - hè?! Dit doe ik dus blijkbaar!’ En omdat alles wordt uitvergroot ook in zo’n camino-periode, herken ik het nu ook sneller denk ik bij mezelf op kleinere momenten. (8:38)

Andere geïnterviewden in de <30-groep gaven in ieder geval één voorbeeld van een degelijk zelfinzicht. Voor jonge caminogangers blijkt er onderweg een hoop te leren over zichzelf.

Een hiermee samenhangende, opvallende constatering is dat de codes waarvan de namen ‘zelf’ of ‘eigen’ bevatten (bv. ‘zelfvertrouwen’, ‘luisteren naar eigen behoeften’) veel vaker in de jongere dan in de oudere deelpopulatie voorkomen. Figuur 3 is een visuele weergave van de verdeling van deze codes over de documentgroepen na het open coderen; van de 23 keer dat deze codes in totaal voorkwamen, was dit 19 keer in de jongere respondentgroep en slechts viermaal in de oudere. Deze bevinding suggereert dat mensen onder de 35 hun intenties en ervaringen voor en tijdens de camino meer op zichzelf en de eigen identiteit betrekken dan mensen boven de 60.



Figuur 3: verdeling open codes met 'zelf' of 'eigen' over leeftijdsgroepen

In de 60>-groep was een ander effect dan weer prevalent: ‘perspectiefverandering’ (g 7/d 2). Drie van de vier respondenten gaven aan dat de camino hun blik op de wereld en het leven thuis (al dan niet tijdelijk) had veranderd. Michiel (77) beschrijft zijn thuiskomst:

Ik werd opgewacht op Schiphol door mijn zoon en kleinkinderen, met ballonnen en zo... ‘opa is weer terug!’ Maar opa zag de hele wereld anders (...) als je ruim drie maanden alleen hebt gelopen en continu met andere mensen contact hebt gehad, dan kom je hier in feite... het woord is iets te zwaar aangezet, maar toch, in een bepaald stramien. Daar at ik als ik honger had en dronk ik als ik dorst had – dat is dan afgelopen. Dan zit je weer om elf uur aan de koffie en om half één aan de lunch... (3:36)

Het dagelijks leven dat voorheen zo vanzelfsprekend was, komt nu bevreemdend op Michiel over. Het kost zelfs een paar maanden om weer thuis zijn draai te vinden. Interessant is hierbij dat Michiel tegelijkertijd volhoudt dat de camino hem niet heeft veranderd en geen inzichten heeft opgeleverd. De oplossing voor deze paradox lijkt te liggen in een situationeel begrip van identiteit: “als ik weer zou gaan lopen, dan pik ik die vrijheid ook onmiddellijk weer op.” De ziel van de avonturier leeft sluimerend voort in dezelfde borst waar ook de huis-tuin-en-keukenziel huist.

6.3.3 Stabiliteit

In het netwerk zijn twee codes rechtstreeks met het centrale concept ‘levensfase/crisis’ verbonden, omdat zij tijdens de interviews direct werden gerelateerd aan vragen over de huidige levensfase van geïnterviewden: stabiliteit en tevredenheid. De termen ‘balans’ en ‘stabiliteit’ kwamen in alle interviews <35 terug, wanneer het ging over de levensfase waarin men zich nu bevindt of waarnaar men zich toe beweegt (BIO balans/stabiliteit: g 5/d 2). Drie van de vier gaven aan in een min of meer stabiele situatie te zijn beland, qua werk, wonen en/of relatie. De vierde omschreef het als zijn doel om een stabiele basis voor zijn toekomstige gezin op te bouwen, door te gaan studeren en aan zijn carrière te werken. Dit thema werd door de geïnterviewden niet expliciet verbonden met de camino, maar bij nadere beschouwing is er een voorzichtige negatieve correlatie te bespeuren tussen ‘stabiliteit’ en ‘op camino gaan’. De beschreven stabiliteit is namelijk ten tijde van het interview, niet ten tijde van de camino – die hoorde voor alle vier juist bij een tijd die op één of andere manier werd gekenmerkt door disbalans of instabiliteit. Dit laatste komt overeen met de prevalentie van activistische intenties in de <30-groep.

6.3.4 Tevredenheid

In de 60>-groep kwam een andere veelzeggende code voor, zij het slechts bij één respondent: ‘EFF tevredenheid’ (g 4/d 2). José (76) vertelde dat de eerste camino die zij alleen aflegde (eerder had zij met haar man gelopen) bij haar veel onderbewuste reflectie teweeg had gebracht, resulterend in meer vrede het leven dat zij heeft geleefd en minder onzekerheid over bepaalde onderdelen daarvan. Bijvoorbeeld over opvoeding van haar kinderen:

Als moeder ben je eigenlijk altijd heel onzeker: ‘heb ik mijn kinderen wel goed opgevoed, hebben ze een leuke jeugd gehad’ en daarover heb ik geen vragen aan hen gesteld hoor, want het antwoord wil ik gewoon niet weten. Maar voor mezelf weet ik dus wel: ik heb het goed gedaan, ik heb mijn best gedaan en ik heb gedaan wat ik dacht dat goed was. Dat inzicht vind ik wel heel belangrijk. De onzekerheid is eigenlijk wel weg en dat is voor mij heel belangrijk geweest (...) dat heeft zich in de loop van de tocht ontwikkeld. Niet dat je daar dan de hele tijd over nadenkt, maar dat komt langzaam opborrelen. (2:38)

Tevredenheid kan worden gezien als de retrospectieve tegenhanger van het prospectieve concept ‘vertrouwen’, dat hierboven is behandeld; ‘het *was* goed’, tegenover ‘het *wordt* goed’. José, die grapt bijna aan het eindpunt te zijn, is tevreden met het leven dat zij heeft geleefd. De camino heeft haar geholpen dit gevoel te verkrijgen. José was de enige geïnterviewde zestigplusser die zo expliciet terugkeek; de andere drie spraken in relatie tot hun levensfase vaker over hun activiteiten, zoals mantelzorg en vrijwilligerswerk, waarmee zij lieten zien nog volop in het leven te staan.

Dit laatste punt levert nog een interessant verschil op: in de 60>-groep zijn drie van de vier als vrijwilliger betrokken bij de camino, tegenover nul in de <30-groep. Toevallig (of niet?) zijn dit ook de drie respondenten die meerdere camino’s hebben gelopen. Het lijkt dat de camino voor sommige mensen, die daar de ruimte voor hebben, duurzaam onderdeel van hun leven wordt, waardoor de betekenis van de pelgrimsidentiteit wordt gecontinueerd: de camino als *way of life*.

7 – Evaluatie

Deze studie onderzocht de vraag: ‘in hoeverre en waardoor wordt de Camino de Santiago door pelgrims in verschillende levensfasen als heilzaam ervaren?’ Hierbij zijn de volgende deelvragen opgesteld:

1. Met welke intenties gaan mensen op camino?
2. Welk heil ervaart men tijdens en na het afleggen van de camino?
3. Hoe relateren deze intenties en heilservaring aan iemands levensfase?

De empirische bevindingen voor elk van deze deelvragen zijn apart besproken in de analyse (hoofdstuk 6). In dit concluderende hoofdstuk worden deze gerelateerd aan het theoretisch kader dat deze studie informeert, uiteenvallend in drie pijlers: ten eerste levensloopspsychologische theorieën over levensfase en identiteit; ten tweede ritetheorie en haar toepassing op pelgrimage; en ten derde het concept ‘heilzaamheid’ in de therapeutische theorie.

7.1 Conclusies

De opzet is als volgt: eerst wordt ieder van de drie deelvragen beantwoord, waarna vanuit iedere theoretische pijler de belangrijkste observaties worden gedeeld.

7.1.1 Met welke intenties vertrekken mensen op de camino?

De intenties waarmee Nederlandse caminogangers op weg gaan, zijn gemixt en biografisch gemotiveerd; men gaat vaak met meerdere, aan het leven thuis gekoppelde beweegredenen. Deze studie vond vier categorieën: religieuze intenties, toeristische intenties, activistische intenties en rituele intenties. Religieuze intenties werden door de respondenten van deze studie expliciet ontkend als beweegreden voor zichzelf. Toeristische intenties lijken voor alle caminogangers mee te spelen; vakantie, avontuur of sportieve uitdaging zijn vandaag de dag onlosmakelijk verbonden met de camino. Activistische intenties kunnen worden teruggezien in het verlangen naar ontsnapping, interventie en heroriëntatie waaraan de camino tegemoetkomt; men gebruikt de pelgrimage dan om

‘actief’ iets in het eigen leven te veranderen. Rituele intenties, tenslotte, komen voor in het kader van ziekte, overlijden, rouwverwerking en het markeren van biografische wendingen – soms met een impliciete religieuze ondertoon. Vooral de laatste twee categorieën intenties lijken sterk gekoppeld aan iemands biografie.

7.1.2 Welk heil ervaart men tijdens en na afloop van de camino?

De heilzaamheid die men tijdens of na de camino ervaart is veelvormig en uiteenlopend. Deze studie vond zes categorieën: ‘mentale rust/ruimte’, ‘welzijn’, ‘rouwverwerking’, ‘verbinding’, ‘connectie met het hogere’ en ‘vertrouwen’. De ervaring van mentale rust en ruimte, door velen genoemd, wordt opgewekt door het alleen lopen, het eenvoudige leven onderweg en het vertragende effect dat de camino heeft op lichaam en geest. Welzijnsverbetering kan ook een effect van de camino zijn, voor diegenen die zich haar als interventie in het eigen, vastgelopen, leven inzetten. Voor de verwerking van rouw om een overleden naaste of een stukgelopen relatie biedt de camino ook veel gelegenheid, onder meer op het rituele vlak. De ervaring van verbinding met medepelgrims wordt door alle caminogangers genoemd; hierbij zijn de relatief vrijblijvende uitwisseling van levensverhalen en (voor sommigen) het gevoel in een groter geheel te zijn opgenomen belangrijke factoren. Connectie met het hogere speelt voor sommige Nederlandse caminogangers mee; op camino is het mogelijk om op een eigen, laagdrempelige manier deel te nemen aan een religieuze traditie. Het ervaren vertrouwen, tenslotte, kan enerzijds wederkerend zijn (zelfvertrouwen), maar ook iets groters uitdrukken: het gevoel dat *het* goed was, goed is en/of goed zal zijn. De camino blijkt dus op vele manieren als heilzaam te worden ervaren; lichamenlijk, psychisch, sociaal en spiritueel.

7.1.3 Hoe relateren deze intenties en heilservaring aan iemands levensfase?

Terwijl sommige intenties (bv. toeristische) en ervaringen (bv. connectie met andere pelgrims) voor de beide onderzochte leeftijdsgroepen (35-min en 60-plus) in gelijke mate op lijken te gaan, zijn er ook factoren die een duidelijk demografisch verschil vertonen. Op het gebied van intenties voor de

camino lijken jongere pelgrims vaker met activistische beweegredenen te gaan en oudere vaker met rituele. Een andere opvallende (en mogelijk gerelateerde) bevinding van deze studie is dat jongere pelgrims hun ervaringen sterker op de eigen ontwikkeling en identiteit lijken te betrekken; zij spreken vaker in termen van zelfinzicht, terwijl oudere pelgrims het veeleer hebben over een verandering van hun perspectief op de wereld. Tenslotte speelt voor jongere pelgrims het streven naar stabiliteit in hun leven een rol; de camino kan een stap zijn om weg te komen van gevoelde instabiliteit. Voor oudere pelgrims kan de camino dan weer een stap zijn in de richting van integriteit – het met tevredenheid terugblikken op het geleefde leven. Uit de analyse blijkt dus dat pelgrims in verschillende levensfasen met andere intenties op pad lijken te gaan en een ander soort heilzaamheid beleven, zoals deze studie hypothetiseerde.

7.1.4 Levensfase

De twee deelpopulaties in dit onderzoek verschilden in leeftijd: in de jonge groep waren de leeftijden tussen 22 en 34, in de oude groep tussen 75 en 79 (met eerste bedevaart vanaf 60 jaar). Congruent aan Eriksons theorie over ontwikkelingsstadia, bleken geïnterviewden in de twee deelpopulaties zich in heel andere fases van hun leven te bevinden. In de jonge groep werd vaak gesproken over het bereiken (of bereikt hebben) van stabiliteit; met het aangaan van bepaalde commitments op het gebied van wonen, werk en relatie leek de fase van exploreren voor drie van de vier respondenten in deze groep (tenminste deels) ten einde. Met het concept van *emerging adulthood* (Arnett, 2000) in gedachten kan dit worden geïnterpreteerd als een verlate vorm van *identity achievement*. De jongste respondent in deze groep (22 jaar) leek nog in een fase van zoeken; naar Marcia's operationalisering (1966, 2014) kan dit worden gezien als een status van *moratorium*. De bevinding dat het besluit om op camino te gaan vaak correleert met ervaren instabiliteit in het leven kan hiermee worden verbonden; alle drie de jonge respondenten die zich nu stabiel voelden, gingen op camino in een periode waarin dit niet zo was. Voor alle drie speelden daarin (in meer of mindere mate) ook uitdagingen op romantisch-relatieel vlak mee. De crisis

intimacy vs. isolation was dus vertegenwoordigd in de relazen van geïnterviewden als verwerking van een stukgelopen relatie (tweemaal) en de achtergrond dat het, naast andere factoren, ook even niet zo lekker liep in de relatie (éénmaal). De vraag ‘kan ik mijzelf verenigen met een andere persoon?’ lijkt daarmee inderdaad een *topic* voor caminogangers tussen de 18 en 35 jaar.

De crisis *generativity vs. stagnation*, die volgens Erikson hoort bij de zevende levensfase (grotweg het 40^e tot 60^e levensjaar), kwam in de analyse niet sterk naar voren. Dit is vanuit de theorie bezien niet verassend; er deden immers geen respondenten mee tussen de 34 en 75 jaar. Toch maakten sommige geïnterviewden toespelingen op de generativiteitsvraag ‘kan ik voor andere mensen en dingen zorgen?’ De jongste participant verklaarde het zijn levensdoel om op een dag de zorg te dragen voor een stabiel, eigen gezin, en stemde hier zijn levenskeuzes (bv. opleiding) op af. Omdat deze situatie vooralsnog toekomstmuziek is, kunnen zijn keuzes op dit moment echter nog beschouwd worden als een kwestie van identiteitsformatie; na exploratie maakt deze jongeman een vrij serieuze commitment aan een ideaal, dat hem identiteit en richting verschaft – of hij generativiteit in zijn leven inderdaad vorm gaat geven zoals hij dat nu voor zich ziet, zal de toekomst uitwijzen. Generativiteit speelde ook mee voor één van de geïnterviewden in de oudere groep, in de vraag of zij het goed gedaan had in de opvoeding van haar kinderen. Omdat deze vraag sterk raakt aan *integrity*, wordt deze hieronder behandeld.

Het laatste levensstadium wordt volgens Erikson gekenmerkt door de crisis *integrity vs. despair*; lukt het iemand om het geleefde leven als een goed, afgerond geheel te zien? Deze vraag kwam het meest expliciet naar voren bij laatstgenoemde respondent; zij vertelde een sterk gevoel van tevredenheid te hebben overgehouden aan haar eerste solo-camino. Haar verhaal laat zien dat de camino kan helpen het integriteitsconflict op te lossen – al moet daarbij gezegd dat de drie andere respondenten in de oudere onderzoeksgroep geen soortgelijke ervaringen rapporteerden. Wel kwam de door Marcia (2014, p. 174) beschreven identiteitscrisis van de laatste levensfase meermaals aan bod; één respondent ging bijvoorbeeld op pad met de vraag wat hij na zijn pensioen met zijn leven wilde. Mogelijkheden te over, met veel vrije tijd en een stabiele economische basis – maar weinig

sturing vanuit biologische of culturele factoren. Dit komt ook terug in de reflectie van een andere respondent dat hij in die fase ‘iets te doen wilde hebben’. De camino blijkt te kunnen fungeren als instrument om nieuwe levensinrichting en identiteit te vinden, maar op zichzelf ook een identiteit te kunnen verschaffen; dit blijkt uit de vele camino’s die drie van de vier zestigplusrespondenten hebben afgelegd en het vrijwilligerswerk dat zij uitvoeren in herbergen of bij Sint-Jacobsgenootschappen in Nederland; zij blijven voor de rest van hun leven *peregrino*.

Concluderend kan worden gesteld dat wat voor iemand heilzaam is, kan samenhangen met de levensfase waarin hij of zij verkeert en de bijbehorende ontwikkelingstaak waarvoor iemand zich gesteld ziet. Heilzaamheid betekent dus iets anders in een andere levensfase.

7.1.5 Pelgrimage

De *communitas*-theorie van Turner (1973) is nog altijd een ijkpunt in de bedevaartstudies en blijkt ook voor dit onderzoek van nut; ervaringen van ‘gemeenschap’ onderweg kwamen vaak voor, hoewel men dit vaker situationeel en op kleine schaal beleefde (met toevallige reisgenoten) dan op de schaal van alle pelgrims of de geloofsgemeenschap – aan deze laatste categorie nam geen van de geïnterviewden expliciet deel. Geïnterviewden waardeerden de laagdrempelige ontmoeting, uitwisseling en kameraadschap die de camino kenmerken. De mogelijkheid die dit bood voor nieuwe zelfpresentatie en -begrip werd door één van de respondenten beschreven als een ‘schone lei’. De door Victor Turner en Edith Turner (1978) beschreven drempelervaring (liminale fase) lijkt dus aanwezig; pelgrims zijn ‘weg’ van huis en verkeren in een omgeving met een alternatieve set sociale codes, zoals het onbeschoemd vragen naar en vertellen over levensverhalen, inclusief de moeilijke onderdelen. Tijdens de camino lijken wandelaars in een andere geestestoestand te verkeren, waarbij dagelijkse beslommeringen verdampen, nieuwe reflecties opkomen en men zich openstelt voor de mensen, plaatsen en dingen om zich heen. Dat dit transformatief kan werken, blijkt niet alleen uit de lessen die men meeneemt van de camino, maar ook uit ingrijpendere identiteitsveranderingen; sommige pelgrims sleutelen op de drempel aan hun oude identiteit of laten

een deel ervan achter, om met een hernieuwd begrip van zichzelf terug te keren. Hiervan zijn camino's die in het teken staan van rouwverwerking een goed voorbeeld, zowel na een overlijden als na een relatiebreuk. Men is bij thuiskomst verder in het verwerkingsproces en kan dit met de camino onderbouwen en uitdragen naar de omgeving thuis. Toch blijkt de camino niet altijd een transformatieve tocht. Of dit het geval is, lijkt samen te hangen met de intenties waarmee iemand vertrekt; activistische intenties zijn van nature sterk gelinkt aan transformatie, terwijl toeristische intenties dit niet of nauwelijks zijn.

Veel seculiere caminogangers toonden een waarderende houding tegenover de katholieke traditie waarvan de camino doordeesemd is. Dit valt te duiden met het concept *vicarious religion* (2000, 2010); hoewel slechts twee van de acht geïnterviewden zichzelf christelijk noemden, (van wie één katholiek) hebben zij allen, op verschillende manieren, de aanwezigheid van de katholieke traditie benut en deel gemaakt van hun eigen reis en proces. Daarenboven kan alleen al de keuze voor de camino, in plaats van bijvoorbeeld het Pieterpad of een Grande Randonnée in Frankrijk, worden gezien als deelname aan een oud, katholiek discours van ontbering, volharding en beloning. Dit rijmt goed met de in dit onderzoek geobserveerde nadruk op activistische en rituele intenties; er moet 'iets' gebeuren en op de camino *kan dat*. De theorie van *vicarious religion* verklaart ook de wijdverbreide deelname aan katholieke rituelen door niet-kerkelijke wandelaars, van het bezoeken van een pelgrimsmis en de zegen ontvangen tot kaarsjes opsteken en een steentje achterlaten; ongeacht hun levensbeschouwelijke achtergrond weten caminogangers, die niet zelden een in een crisisperiode verkeren, gebruik te maken van de symbolische, rituele en narratieve handvatten die de katholieke traditie hen onderweg continu aanreikt – terwijl zij dit in het dagelijks leven niet doen. De liminaliteit van de camino schept ruimte om de impliciete verbondenheid die veel Nederlanders hebben met de christelijke traditie(s) expliciet te maken. Dat dit als positief wordt beleefd, blijkt uit de waardering die pelgrims uitspreken voor bijvoorbeeld de gastvrijheid in kloosters en de verwelkomende sfeer in de pelgrimsmis. Dus hoe men er in woord ook tegenover

staat: met hun acties laten caminogangers zien zich bewust te zijn van de traditie en eraan deel te willen nemen, op individueel passende manieren.

Dit betekent overigens niet dat de deelname aan rituelen expliciet als katholiek wordt beleefd door wandelaars; vaak hebben deze juist een sterk gepersonaliseerde betekenis. Laat ons nog eens stilstaan bij het verhaal over de kralen die één respondent neerlegde bij Cruz de Ferro (zie §6.2.3). Door een zeer persoonlijk object te ‘offereren’ kreeg dit ritueel een betekenis die nog duidelijker met het eigen leven verbonden is – terwijl het nog steeds een variant is op de gebruikelijke rituele praktijk. Volgens Catherine Bells (2009) typologie kan dit voorbeeld worden geïnterpreteerd als een *rite of affliction*, waarbij de uitvoerder van de rite poogt de orde te herstellen die is verstoord door het (te vroege) overlijden van haar man. De plaats en het object zijn hierbij van grote symbolische waarde; zij brengt *zijn* wandelstokkralen naar een belangrijke plek op de pelgrimsroute die *hij* ooit had willen lopen, waarmee ze een los eindje in zijn levensverhaal ‘heel’ maakt. Dit is vooral belangrijk voor haar eigen rouwproces; de psychohygiënische functie staat dus voorop (Menken-Bekius, 1998, p. 41). De emoties die bij het uitvoeren van de rite vrijkwamen, kunnen volgens Davis-Floyd en Laughlin (2022) als een belangrijk werkzaam element worden gezien; de rite focust de emoties op de symbolische boodschap die wordt overgedragen en deze emoties zorgen ervoor dat het moment wordt geabsorbeerd en onthouden. De pelgrim in kwestie zegt dan ook dat het indruk heeft gemaakt en beschrijft de gebeurtenis als ‘louterend’. Dit geval illustreert op treffende wijze hoe pelgrims het, van oudsher katholieke, rituele raamwerk dat de camino verschaft op creatieve wijze benutten om zeer persoonlijke betekenissen te ontsluiten, toe te kennen en uit te drukken.

Naast het type *rite of affliction* kwam de camino in dit onderzoek ook voor als *rite of passage*, als transitie tussen twee fases of identiteiten. De camino als *rite of exchange and communion*, waarin men door middel van offers gunsten van hogere machten vraagt, werd niet geobserveerd – terwijl dit in het grootste deel van haar geschiedenis als de belangrijkste betekenis

van de camino werd gezien¹³. Dit suggereert een veranderd begrip van de camino onder Nederlanders: van een bemiddeling tussen gelovige en geloofssysteem naar een instrument om de klippen en kapen in iemands levensloop mee te omzeilen en te ronden. Hiermee rijst de vraag: wanneer wordt de camino ritueel? En bij welke intenties kan deze rite zijn werk doen?

Teruggrijpend op de definitie van Menken-Bekius (1998) valt of staat dit met twee elementen: rite als een *symbolische* handeling waarin een werkelijkheid *present wordt gesteld* (zie §3.1.1). Wanneer iemand de camino loopt met louter toeristische intenties, zijn deze kenmerken niet of nauwelijks aanwezig; de tocht staat grotendeels op zichzelf, bijvoorbeeld als sportieve uitdaging, en symboliseert niets groters. Het tegendeel is waar bij rituele intenties: wanneer iemand de tocht bijvoorbeeld ziet als een scharnierpunt tussen een oude en een nieuwe identiteit (bv. werkende en gepensioneerde), symboliseert de tocht wel iets (nl. de overgang hiertussen) en wordt er in zekere zin ook iets present gesteld (nl. het systeem van sociaal-maatschappelijke betekenissen rond deze overgang). Men zou de camino dan achteraf kunnen aanhalen als een levensgebeurtenis, een tocht waarin een veelheid aan betekenissen werd ervaren, waar men nog lang uit zou kunnen putten. Ook bij activistische intenties is er een rituele dimensie, zij het impliciet; een camino die wordt ondernomen met het oog op een bepaald soort heilzaamheid, kan worden gezien als een *rite of healing*, zoals beschreven door Jerome D. Frank (Frank & Frank, 1993). De caminoganger heeft de hoop en het geloof dat juist deze betekenisvolle handelingen (stappen op een eeuwenoude weg) hem of haar heil zullen brengen. Hiervoor is een vorm van transformatie nodig, welke de camino kan bewerkstelligen door via fysieke immersie de emoties te focussen op een bepaalde symbolische boodschap (zie 3.1.2). Hier kan de rite een ‘focale functie’ worden toegedicht; zij geeft focus en balt een complex geheel aan betekenissen en emoties samen tot een coherent geheel, dat men tot in het diepst van het zijn kan beleven. Wanneer dit in dienst gesteld wordt van een therapeutisch proces, dus met een nadruk op de psycho-hygiënische functie van rite, wordt de rite expliciet heilzaam; de

¹³ Zie bijlage 1: geschiedenis van de camino.

deelnemer sleutelt in de drempelruimte van de rite aan het eigen verhaal, zodat het beter aansluit op het beleefde leven en het zelfbegrip weer ‘heel’ wordt.

7.1.6 Heilzaamheid

De heilzaamheid van de camino lijkt veelvormig; de zes categorieën die uit de analyse naar voren kwamen, beslaan vele facetten van het leven. Maar hoe gaat het in z'n werk? En is het inderdaad ‘het verhaal’ dat geheeld wordt (zie §4.4)? In eerste instantie is het nuttig om te analyseren in hoeverre Jerome D. Franks theorie over de vier kenmerken van *healing* (Frank & Frank, 1993) van toepassing is op de heilzaamheid van de camino. In het oog springt de *place of healing*, waarvan je zou kunnen stellen dat deze aanwezig is, zij het op bijzondere wijze; niet als afgebakende, afgesloten ruimte, maar in de vorm van een gemarkeerde weg, inclusief de herbergen en kerkjes erlangs. Sterker nog: het gaat niet eens om één weg – de camino is eerder een stervormig netwerk van wegen door heel Europa, van Londen tot Budapest en van Bari tot Oslo – en deze wegen en aanpalende faciliteiten worden ook nog eens parallel gebruikt voor andere doeleinden (dagelijks verkeer, regulier kerkbezoek). De plaats van heilzaamheid is in het geval van de camino dus niet zozeer fysiek, als wel mentaal; een pelgrim realiseert zich op niet zomaar een weg te lopen, maar op *de Weg*. Zo geeft de idee ‘camino’ heilzame credibiliteit aan elke weg, herberg en kerk die deel uitmaakt van haar netwerk¹⁴. In het kielzog hiervan komt dan direct de *myth of healing* naar voren. In het geval van de camino bestaat er een wijdverbreid geloof in haar heilzame kracht; dit was de aanleiding tot het huidige onderzoek, kwam duidelijk naar voren in de interviews (zie activistische intenties, §6.1.3) en wordt onderschreven door de literatuur (Dubisch & Winkelmann, 2005; Gieryn, 2018). Het collectieve (!) geloof in haar heilzaamheid *maakt* de camino inderdaad tot een heilzame weg. Vervolgens is er zeker ook sprake van een *healing rite* – in zekere zin één lange, ambulante rite met een veelheid aan kleinere riten daarin besloten. Volgens Frank dient de rite voornamelijk de

¹⁴ Het is denkbaar dat deze credibiliteit toeneemt naarmate men dichter bij Santiago de Compostella komt – een interessante stelling voor vervolgonderzoek.

geloofwaardigheid van de behandeling; zo kan ook de herhaling van rituele elementen als het afstempelen van het pelgrimspaspoort worden gezien als herbevestiging van de invloed van de camino op haar deelnemers. Tenslotte is er dan de factor *healer*. In één-op-één-therapie is deze factor duidelijk, namelijk de therapeut. In het geval van de camino is er echter geen heler-persoon aanwezig – althans, niet in de strikte zin van het woord. Medepelgrims, geestelijken en personeel van herbergen kwalificeren niet; zij kunnen wel degelijk bijdragen aan heilsprocessen, maar dit is niet hun primaire doel. Wie dan wel? Een creatieve lezing van Frank en Frank (1993) kan de gedachte ondersteunen dat een caminoganger die met heilsverwachting op weg gaat, *sufferer* en *healer* in één is. Men is tijdens het lopen volledig beschikbaar voor *zichzelf*, zonder de afleiding, bijbedoelingen en (geïnternaliseerde) mores van alledag; tijdens het lopen komen in het onderbewuste reflectieprocessen op gang, waarbij men vragensteller en beantwoorder tegelijk is. Gesteund door de aanwezigheid van *place*, *myth* en *rite of healing*, plus de interacties met andere *sufferer-healers*, kan iemand zichzelf de emotioneel geladen, toevertrouwende relatie aangaan die volgens Frank zo'n belangrijke schakel in processen van *healing* is.

Verlangen naar en verwachting van heilzaamheid blijken dus belangrijke componenten voor een werkelijk heilzame camino. Hetgeen dat geheeld moet worden, verschilt van persoon tot persoon. Van de te helen toestanden die dit onderzoek tegenkwam, was een aantal expliciet aanleiding tot de pelgrimage; bijvoorbeeld een teveel aan stress of rouw om een stukgelopen relatie. Dit verschaftte van tevoren al een raamwerk voor de beleving van de camino; de inzet van iedere stap is dan 'rust' of 'verwerking'. Daarentegen waren er ook pelgrims bij wie een onderwerp zich gaandeweg aandiende; zoals de tevredenheid over het geleefde leven die één respondent ervoer, als antwoord op niet bewust als intentie beleefde, maar impliciet aanwezige onzekerheid. De camino kan dus ook heilzaam zijn voor wie haar niet bewust met activistische of rituele intenties inzet. Daarbij moet opgemerkt dat niet iedere camino als heilzaam beleefd wordt; soms is het ook gewoon een fijne wandeltocht (vaak samen met een ander, bijvoorbeeld een partner).

En als er geheeld wordt – wat wordt er dan geheeld? Aangezien men met zulke verschillende heilsverwachtingen op camino gaat, is dit een lastig te beantwoorden vraag. In hoofdstuk vier is op basis van de geraadpleegde literatuur (Balducci, 2012; Egnew, 2005; Frank & Frank, 1993; Nestler, 2000) de hypothese opgesteld dat wat geheeld wordt, een verhaal over zichzelf en de wereld is. Vanuit daar redenerend, valt één categorie uit de analyse op: ‘welzijn’ (§6.2.2). Hierbij ging het om slaap- en piekerproblematiek, wat voorkwam bij één respondent. De camino als soelaas voor zulke psychosomatische klachten lijkt niet direct aan te sluiten bij deze conceptualisering van heilzaamheid. Toch zit ook in het relaas van deze respondent een verhalend element: het “niet woordelijke gevoel van vertrouwen” dat hij ervoer (zie §6.2.6) nadat hij beter was gaan slapen. Het piekeren maakte plaats voor een gevoel dat het wel goed zou komen; het verhaal waarvan hij de hoofdpersoon is, veranderde zogezegd van genre. Zijn bootcamp-camino speelt hierin een sleutelrol; haar heilzame werking op slaapproblemen is niet zozeer narratief, maar in het grotere geheel van zijn leven is het wel een narratief keerpunt te noemen. De overige vier categorieën zijn gemakkelijker te verbinden aan zelf-narratief; zij hebben allen te maken met de psychische, sociale en spirituele domeinen. In het bijzonder past ‘rouwverwerking’ (§6.2.3) goed bij de hypothese; iemands verhaal over hoe de wereld of het eigen leven zou moeten zijn, strookt door het geleden verlies niet meer met de werkelijkheid, waarna de uitdaging eruit bestaat het verhaal weer congruent maken. Deze lezing past bij het concept *assumptive world* dat Jerome D. Frank gebruikt als achtergrond voor zijn theorie (Frank & Frank, 1993). Een opmerking bij deze theorie kan zijn dat het bijstellen van iemands *assumptive world*, bestaande uit de verhalen die wij over onszelf en de wereld vertellen, niet alleen opgaat voor therapeuten en hun patiënten die zich met ‘ongezond’ en invaliderend psychisch leed geconfronteerd zien, maar ook voor ieder mens die lijdt aan het ‘gewone’ ongeluk des levens. De categorie ‘connectie met het hogere’ (§6.2.5) valt eveneens met een narratieve blik te beschouwen; het persoonlijke verhaal wordt middels het afleggen van de camino opnieuw verbonden met het allergrootste verhaal, waardoor de twee beter in overeenstemming raken. De categorieën ‘mentale rust/ruimte’ (§ 6.2.1) en ‘verbinding’ (§6.2.4)

kunnen binnen deze analyse misschien het best geplaatst worden als voorwaardenscheppend; zonder rust of ruimte in het hoofd en andere mensen als voorbeeld, spiegel of publiek is het verhaal buiten bereik. Zo kan voor sommigen de camino een manier zijn om weer in contact te komen met de belangrijkste verhalen over zichzelf en de wereld, een plek om ‘op verhaal te komen’. De hypothese dat wat geheeld wordt *een verhaal* is, lijkt in het geval van de camino een vruchtbare lens. De hermeneutische openheid en mogelijkheden voor rituele creativiteit die de camino in haar multi-dimensionale arrangement biedt, zijn krachtige werkzame elementen die bijdragen aan haar transformatieve potentieel. Het is een mooie paradox; juist door in een eeuwenoud palimpsest¹⁵ van verhalen te stappen, krijgt men de mogelijkheid het verhaal over zichzelf en de eigen plek in de wereld te helen en ‘nieuw’ te maken.

7.1.7 Slotsom

De eeuwenoude pelgrimsweg naar Santiago de Compostella is in onze tijd uitgegroeid tot een populair fenomeen. Dit onderzoek heeft de camino benaderd als een biografisch gemotiveerde, zelfgekozen levensgebeurtenis met potentiële heilzaamheid, die breed gedeeld en overgedragen wordt. Het onderzoek heeft uitgevonden dat de camino inderdaad als heilzaam beleefd wordt, dankzij een fijnzinnig samenspel van fysieke, sociale, symbolische en rituele factoren. De respondenten in dit onderzoek gingen op camino met verschillende intenties, waarbij opviel dat in de jonge groep men de camino vaker gebruikte als een ‘instrument’ om actief een verandering in het eigen leven te bewerkstelligen, terwijl in de oudere groep meerdere personen de camino benutten als vorm van betekeniservaring rond ziekte en dood van geliefde naasten. De heilzaamheid die respondenten ervoeren tijdens en na de bedevaart bleek divers, ook naar gelang iemands motivaties en intenties. De religieuze dimensie van de camino is hierbij altijd op de achtergrond aanwezig en

¹⁵ Een palimpsest is een hergebruikt stuk perkament, waarop onder ultraviolet licht vaak nog de oude tekst(en) te ontcijferen vallen; één vel kan zodoende meerdere lagen aan tekst en betekenis dragen (Wikipedia, 2024). Het gebruik van deze term is van Thomas F. Gieryn: “[p]ilgrims made the pilgrimage way. The Camino is an ambulatory palimpsest. Layers upon layers of meanings and revelations are rendered materially visible for subsequent pilgrims, in effect, shaping their experience and creating expectations of what the walk will do for them” (Gieryn, 2018, p. 95).

kan door wandelaars naar voren worden geroepen door deelname aan rituelen en keuzes in taalgebruik – dat veel pelgrims van deze mogelijkheid gebruik maken, vertelt iets over de belangrijke, zij het impliciete, rol die de christelijke religieuze traditie nog altijd heeft in seculariserend Nederland. Uitzoekend ondersteunt dit onderzoek het betoog dat de heilzaamheid van de camino kan worden gezien als *heling van het verhaal* dat iemand over zichzelf en de wereld vertelt; onderweg kunnen pelgrims *op verhaal komen*, in een sociale en rituele context *het verhaal hervertellen* en mogelijk *het genre veranderen*. Hierbij kan gesteld worden dat het ‘schrijfproces’ per levensfase verschilt; hoeveel staat er al op papier, welke plotlijnen zijn al verkend en hoeveel is er nog ongewis? Zowel prospectief als retrospectief blijkt de camino mensen, exemplaren van onze verhaal-makende diersoort, krachtige narratieve instrumenten in handen te geven.

Ieder kiest z’n eigen weg in dit leven – maar *de Weg* ligt altijd daar voor wie haar zoekt, goed geëquipeerd, vol welwillende vreemdelingen, door de eeuwen heen geladen met betekenissen en met een schat aan rituelen en symbolen. Wie daar zoekt, zal vast iets vinden.

7.2 Discussie

Op een aantal punten zijn het ontwerp en de uitvoering van dit onderzoek voor verbetering vatbaar. Ten eerste vertoont de onderzoekspopulatie een *bias*. Terwijl alle vier de respondenten in de <30-groep via-via in het persoonlijk netwerk van de onderzoeker zijn geworven, geldt dit maar voor één van de respondenten in de 60>-groep – de andere drie werden benaderd via Facebookgroepen (tweemaal) en Sint-Jacobsgenootschappen (eenmaal). Dit heeft mogelijk de vergelijking tussen deze twee groepen gekleurd; van pelgrims die lid zijn van een vorm van gemeenschap rond de camino (hetzij via Facebook, hetzij via een genootschap) kan worden verondersteld dat zij zich sterker met de camino identificeren dan zij die dit nalaten. Dit vermoeden wordt ondersteund door de hogere prevalentie in de oudere groep van serieel pelgrimeren (driemaal) en vrijwilligerswerk gerelateerd aan de camino (eveneens driemaal). Vervolgonderzoek van vergelijkbare

methodologische snit zou baat hebben bij een gevarieerder beeld; het advies is om respondenten in verschillende groepen op soortgelijke wijze te benaderen, de beschreven *bias* indachtig.

Ten tweede bleek het analyseproces bemoeilijkt door een iets te ruime opvatting van ‘semi-gestructureerd’ interviews. In de interviews werden dan wel dezelfde thema’s behandeld, maar de vraagstelling verschilde meestal ietwat. Een voorbeeld is het thema ‘levensfase’; de één werd gevraagd naar de huidige levensfase, de ander naar de levensfase ten tijde van de camino. Dit leidde er meermaals toe dat een potentieel verband niet kon worden hardgemaakt. Een consequentere interviewpraktijk had sterkere vergelijkingen tussen interviews en deelpopulaties opgeleverd.

Ten derde is er de kwestie van het noodgedwongen herscheppen van een bijna afgewerkte analyse, als gevolg van een gestolen en onvolledig geback-upte PC. Zoals eerder uiteengezet, heeft dit naast het nadeel van tijdverlies ook voordelen gehad; alle interviews moesten een tweede maal worden gecodeerd, met de codeset die de eerste open codeerronde had opgeleverd. Aan de ene kant leverde dit een fijnzinnigere analyse op; voor de tweede maal naar de data kijkend, vielen patronen en verbanden op die de eerste keer niet boven waren gekomen. Daartegenover staat het verlies aan verse indrukken, die waren bijgehouden in ATLAS.ti en zodoende ook verloren waren gegaan. Dit eindverslag stoelt dus op gerijpt inzicht in de data, maar de inbreng van de eerste indruk, die soms zoveel kan zeggen, is afhankelijk geweest van het feilbare menselijk geheugen.

Tenslotte moet worden vermeld dat de analyse baat zou hebben gehad bij een vroegtijdiger en rigoureuzer onderscheid tussen open/gegronde en axiale codes. Na het open coderen zijn dubbele en zeer gelijkende codes samengevoegd op codeniveau (i.e. in een bestaande gegronde code). Hierna, in de *thinking*-fase (Friese, 2012), werd tijdens het opstellen van de netwerken voornamelijk gewerkt met deze gegronde codes. Alleen in het netwerk voor de eerste deelvraag zijn axiale codes opgesteld, waaronder de gegronde codes werden geschaard. Deze manier van werken geeft meer overzicht en ook extra informatie, bijvoorbeeld over de som van het aantal toepassingen van alle subcodes onder één axiale code (*groundedness*). Vooral in het netwerk voor de tweede deelvraag was dit van extra waarde geweest; nu boet deze deelanalyse aan validiteit in, doordat er

geen nette, na te lopen ‘opbouw’ is van gegronde naar axiale codes, maar veeleer een rangschikking van meerdere gegronde codes – weliswaar het resultaat van een gedegen, doordachte analyse, maar niet logisch na te gaan voor lezers en reviewers. Dit gebrek diende zich pas in een laat stadium van het onderzoeksproject aan; omdat het verhelpen hiervan een geheel nieuwe constructie van het netwerk en de daaruit volgende analyse impliceerde, is ervoor gekozen niet in te grijpen, maar deze reflectie mee te nemen als leerpunt.

7.3 Aanbevelingen voor verder onderzoek

De resultaten van deze studie kunnen aanleiding zijn tot vervolgonderzoek in diverse richtingen. Ten eerste kan de relatie tussen de camino en *healing the story* theoretisch worden uitgediept. Hiervoor kan gebruik worden gemaakt van literatuur rond het concept narratieve identiteit, die in ruime mate voorhanden is, bijvoorbeeld in het werk van Dan McAdams (1988, 1993).

Ten tweede zou naar het belang en de werking van rituele elementen nog meer onderzoek kunnen worden gedaan, in het bijzonder naar de interactie van niet-christelijke caminogangers met de katholieke rituele structuur en mogelijkheden van de camino. Dit kan bijdragen aan het begrip van religie, betekeniservaring en de waarde van rituelen in het seculariserende Nederland van vandaag – een belangrijk thema voor de geestelijke verzorging.

Ten derde zou een longitudinale onderzoeksopzet, waarin mensen voorafgaand aan, tijdens het afleggen van en na afloop van de camino worden gevolgd, een interessante blik opleveren. Hiermee kan er een nog strakkere lijn tussen intenties, ervaringen en effecten worden getrokken. Een dergelijke onderzoeksopzet is echter tijds- en arbeidsintensief en brengt daarnaast logistieke uitdagingen met zich mee.

Tenslotte een voorzet voor een niet minder uitdagende opzet: experimenteel, klinisch onderzoek naar de heilzame werking van de camino voor mensen die lijden aan gediagnosticeerde burn-out of lichte depressie. Deze zouden onder begeleiding van hulpverleners in een klein groepje de camino afleggen, waarbij een antropoloog meeloopt om de ervaringen van deze mensen

gedetailleerd in kaart te brengen (kwalitatief). Door het vooraf en achteraf afnemen van klinische tests kan worden gemeten of er verandering in het ziektebeeld heeft plaatsgevonden (kwantitatief). Als een dergelijke opzet slaagt en behandelpotentieel aantoont, kan dit aanleiding geven tot het ontwikkelen van bijzondere hersteltrajecten in de GGZ, zoals één van de geïnterviewden voorstelde.

Bibliografie

- Amaro, S., Antunes, A., & Henriques, C. (2018). A closer look at Santiago de Compostela's pilgrims through the lens of motivations. *Tourism Management*, 64, 271–280. <https://doi.org/10.1016/j.tourman.2017.09.007>
- Arnett, J. J. (2000). Emerging adulthood: A theory of development from the late teens through the twenties. *American Psychologist*, 55(5), 469–480. <https://doi.org/10.1037/0003-066X.55.5.469>
- Balducci, L. (2012). Cure and healing. In M. R. Cobb, C. M. Puchalski, & B. Rumbold (Eds.), *Oxford Textbook of Spirituality in Healthcare* (pp. 151–155). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/med/9780199571390.003.0022>
- Baltes, P. B., Cornelius, S. W., & Nesselroade, J. R. (1980). Cohort effects in developmental psychology. In J. R. Nesselroade & P. B. Baltes (Eds.), *Longitudinal Research in the Study of Behavior and Development*. Academic.
- Baltes, P. B., Reese, H. W., & Lipsitt, L. P. (1980). Life-Span Developmental Psychology. *Annual Review of Psychology*, 31, 65–110.
- Baltes, P. B., & Willis, S. L. (1979). The critical importance of appropriate methodology in the study of aging: The sample case of psychometric intelligence. In F. Hoffmeister & C. Miller (Eds.), *Brain Functions in Old Age*. Springer.
- Bell, C. (2009). *Ritual: Perspectives and Dimensions* (Revised edition). Oxford University Press.
- Centraal Bureau voor de Statistiek. (2020). *Religie in Nederland*. Statistische Trends. <https://www.cbs.nl/nl-nl/longread/statistische-trends/2020/religie-in-nederland>
- Corbin, J., & Strauss, A. (1990). Grounded Theory Research: Procedures, Canons and Evaluative Criteria. *Zeitschrift Für Soziologie*, 19(6), 418–427. <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.1007/BF00988593>
- Costen, M. (1993). The Pilgrimage to Santiago de Compostela in Medieval Europe. In I. Reader & T. Walter (Eds.), *Pilgrimage in Popular Culture* (pp. 137–154). Palgrave Macmillan UK. https://doi.org/10.1007/978-1-349-12637-8_6
- Davie, G. (2000). *Religion in Modern Europe: a Memory Mutates*. Oxford University Press. <http://public.ebookcentral.proquest.com/choice/publicfullrecord.aspx?p=1223135>
- Davie, G. (2010). Vicarious religion: A response. *Journal of Contemporary Religion*, 25(2), 261–266. <https://doi.org/10.1080/13537901003750944>
- Davis-Floyd, R., & Laughlin, C. D. (2022). *Ritual : what it is, how it works, and why*. Berghahn Books.
- Doorewaard, H., & Verschuren, P. J. M. (2021). *Het ontwerpen van een onderzoek* (Zesde druk). Boom.
- Dubisch, J., & Winkelman, Michael. (2005). *Pilgrimage and healing* (1st ed.). University of Arizona Press. <http://catdir.loc.gov/catdir/toc/ecip0512/2005011397.html>
- Egnew, T. R. (2005). The Meaning of Healing: Transcending Suffering. *Annals of Family Medicine*, 3(3), 255–262.
- Erikson, E. H. (1980). *Identity and the life cycle*. Norton.
- Frank, J. D., & Frank, J. B. (1993). *Persuasion and Healing: A Comparative Study of Psychotherapy* (Third edition). Johns Hopkins University Press. <https://books.google.nl/books?id=vnMBQiOyTn0C>
- Friese, S. (2012). *Qualitative Data Analysis with ATLAS.ti*. SAGE Publications.
- Friese, S. (2016). Theme and Category Development in ATLAS.ti. *Atlas.Ti Research Blog*. <https://atlasti.com/2016/03/13/theme-and-category-development-in-atlas-ti/>
- Friese, S. (2017a). How to Make the Best of Codes in ATLAS.ti. *Atlas.Ti Research Blog*. <http://atlasti.com/2017/03/16/make-best-codes-atlas-ti/>
- Friese, S. (2017b). Translating the Process of Open / Initial Coding In Grounded Theory. *Atlas.Ti Research Blog*. <https://atlasti.com/2017/07/01/gt/>

- Gieryn, T. F. (2018). *Truth-spots : how places make people believe*. The University of Chicago Press.
- Gilleard, C. (2020). The final stage of human development? Erikson's view of integrity and old age. *International Journal of Ageing and Later Life*, 14(2), 139–162. <https://doi.org/10.3384/ijal.1652-8670.1471>
- Informe estadístico Oficina del Peregrino Año 2019. (2023). In *Informe estadístico oficina acogida al peregrino año 2019*. <https://oficinadelperegrino.com/>
- Leeming, D. A. (2020). Pilgrimage. In *Encyclopedia of Psychology and Religion* (3rd ed., pp. 1766–1768). Springer Cham. <https://doi.org/https://doi.org/10.1007/978-3-030-24348-7>
- Lerner, R. M., Easterbrooks, M. A., & Mistry, J. (2013). Foundations of Development Across the Life Span. In I. D. Weiner (Ed.), *Handbook of psychology: Developmental psychology* (Second Edi, pp. 3–17). John Wiley & Sons.
- Luhrmann, T. M. (2021). Interview Methods. In S. Engler & M. Stausberg (Eds.), *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion* (pp. 345–364). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003222491-24>
- Macnow, A. S. (2014). *MCAT behavioral sciences review*. Kaplan Publishing.
- Marcia, J. E. (1966). Development and validation of ego-identity status. *Journal of Personality and Social Psychology*, 3(5), 551–558.
- Marcia, J. E. (2014). From Industry to Integrity. *Identity*, 14(3), 165–176. <https://doi.org/10.1080/15283488.2014.924413>
- Maree, J. G. (2021). The psychosocial development theory of Erik Erikson: critical overview. *Early Child Development and Care*, 191(7–8), 1107–1121. <https://doi.org/10.1080/03004430.2020.1845163>
- McAdams, D. P. (1988). *Power, Intimacy, and the Life Story: Personological Inquiries Into Identity*. The Guilford Press.
- McAdams, D. P. (1993). *The stories we live by: personal myths and the making of the self*. The Guilford Press.
- Menken-Bekius, C. (1998). *Rituelen in het individuele pastoraat : een praktisch-theologisch onderzoek*. Kok.
- Nestler, E. (2000). Jerome Frank: Reconsidering a Classic on Healing in Secular and in Religious Contexts. *Archive for the Psychology of Religion*, 23(1), 123–131. <https://doi.org/https://doi-org.ru.idm.oclc.org/10.1163/157361200X00096>
- Norman, A. (2020). Pilgrimage and Tourism. In *The SAGE Encyclopedia of the Sociology of Religion* (pp. 8–10). SAGE Publications, Inc. <https://doi.org/https://dx.doi.org/10.4135/9781529714401>
- Quartier, T. (2020). Reader Rituele expressie 2020 (deel 1). In *In bezit van auteur; inzage op verzoek*.
- Rapp, F. (1985). De Middeleeuwse Sint-Jacobspelgrims. In J. van Herwaarden (Ed.), *Pelgrims door de Eeuwen Heen; Santiago de Compostela in Woord en Beeld* (pp. 187–204). Hes Uitgevers.
- Rögels, N. (2014). *Levensloopspsychologie : jongvolwassenen, volwassenen en oudere volwassenen* (5e druk). Boom.
- Schot, E. (2013). *Aansluiten bij de mens : geestelijke begeleiding en stervensbegeleiding in een seculiere tijd; de rol van rituelen daarin* [Masterscriptie]. Universiteit voor Humanistiek.
- Schwartz, S. J., Donnellan, M. B., Ravert, R. D., Luyckx, K., & Zamboanga, B. L. (2013). Identity Development, Personality, and Well-Being in Adolescence and Emerging Adulthood. In I. B. Weiner (Ed.), *Handbook of psychology: Developmental psychology* (Second Edi, Vol. 6, pp. 339–364). John Wiley & Sons.
- Slater, C. L. (2003). Generativity Versus Stagnation: An Elaboration of Erikson's Adult Stage of Human Development. *Journal of Adult Development*, 10(1), 53–65. <https://doi.org/10.1023/A:1020790820868>
- Smith-Osborne, A. (2007). Life Span and Resiliency Theory: A Critical Review. *Advances in Social Work*, 8(1), 152–168.

- Turner, R. (2019). Finding likeness: Neural plasticity and ritual experience. *Anthropology Today*, 35(3), 3–6. <https://doi.org/10.1111/1467-8322.12503>
- Turner, V. W. (1973). The Center out There : Pilgrim's Goal. *History of Religions*, 12(3), 191–230.
- Turner, V. W., & Turner, E. (1978). *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspectives*. Colombia University Press.
- Van Dale Uitgevers. (2023). *Dikke Van Dale: "Heilzaam."* Van Dale Onlinewoordenboeken. <https://run-vandale-nl.ru.idm.oclc.org/?dictionaryId=gwn&article=%7B%22search%22%3A%22heilzaam%22,%22index%22%3A0,%22type%22%3A%22EXACT%22,%22dictionaryId%22%3A%22gwn%22%7D>
- Van der Zanden, I. (2011). *Spiritueel pelgrimeren : wegwijzer voor de moderne pelgrim*. Eburon.
- Van Gennep, A. (1977). *The rites of passage* (M. B. Vizedom & G. L. Caffee, Eds.). Routledge.
- van Halen, C., Bosma, H. A., & van der Meulen, M. (2020). Experiencing Self-Definition Problems over the Life Span. *Identity*, 20(3), 170–187. <https://doi.org/10.1080/15283488.2020.1782913>
- van Herwaarden, J. (1985). *Pelgrims door de Eeuwen Heen; Santiago de Compostela in Woord en Beeld*. Hes Uitgevers.
- Villarreal, B., & Heckhausen, J. (2015). Lifespan Development, Theory of. In *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences: Second Edition* (Second Edi, Vol. 14, pp. 100–107). Elsevier. <https://doi.org/10.1016/B978-0-08-097086-8.34019-3>
- Vuijsje, H. (1990). *Pelgrim Zonder God : een voettocht van Santiago de Compostela naar Amsterdam*. Pandora.
- Williams, R. J. (2020). Camino de Santiago. In D. A. Leeming (Ed.), *Encyclopedia of Psychology and Religion* (3rd ed., pp. 346–349). Springer International Publishing. https://doi.org/10.1007/978-3-030-24348-7_9335
- Zhang, L. fang. (2015). Erikson's Theory of Psychosocial Development. *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences: Second Edition*, 7, 938–946. <https://doi.org/10.1016/B978-0-08-097086-8.23200-5>

Bijlagen

Bijlage 1 – de geschiedenis van de Camino Santiago

Deze extra paragraaf geeft eerst een kort overzicht van de geschiedenis van de Camino Santiago, alvorens in te zoomen op motivaties voor het ondernemen van de pelgrimstocht door te tijd heen. Het verhaal van de Camino de Santiago begint bij een legende: die van Sint Jacobus de Meerdere, apostel van Jezus Christus (van Herwaarden, 1985; Williams, 2020). Na de kruisdood van zijn leermeester zette Jacobus volgens de overlevering het verspreiden van diens evangelie voort in Judea. Hiermee haalde hij zich de woede van verscheidene gezagsdragers op de hals, wat uiteindelijk leidde tot zijn veroordeling tot ‘de dood door het zwaard’ door koning Herodes Agrippa – tot zover wordt Jacobus’ lot vermeld in de Bijbel (Handelingen 12:2). Hierna ontwikkelt zich vanaf de 9^e eeuw een legende die vele versies kent, maar waarvan de kern min of meer hetzelfde is; zijn leerlingen zouden zijn lichaam overzee naar Galicië hebben gebracht, om hem daar te begraven (Costen, 1993). Volgens sommige bronnen had Jacobus na de eerste Pinksteren immers in Spanje het evangelie verspreid.

Jan van Herwaarden (1985) stelt dat de Jacobuslegende zoals wij die nu kennen, niet los kan worden gezien van de historische context waarin zij ontstond; het is een product van specifieke religieus-politieke omstandigheden. Het ontwikkelen, verspreiden en ondersteunen van deze mythe diende de belangen van religieuze gezagsdragers in verschillende tijdsgewrichten, waarbij het historische waarheidsgehalte er niet per se toe deed:

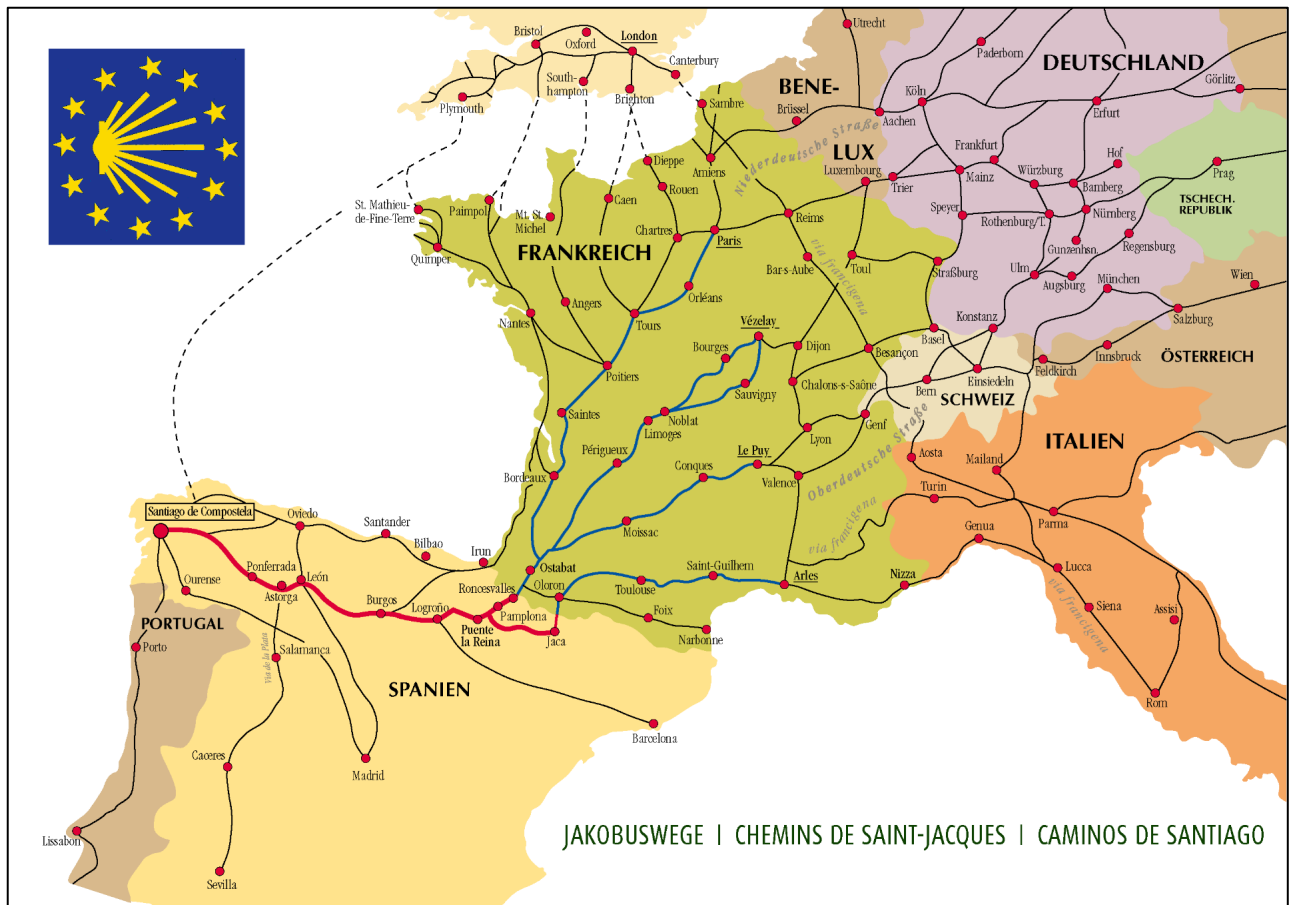
Pia fraus (vroom bedrog) was geen misdad, maar diende hogere belangen. De Jacobuslegende diende menig heilzaam geacht doel: zijn prediking in Spanje gaf de Spaanse kerk apostolische waardigheid; zijn graf in Compostella schraagde de pretenties van de bisschop aldaar; zijn patronaat steunde niet alleen het prestige van bepaalde Spaanse koningen, maar stimuleerde vooral de Reconquista van Spanje, de

christelijke herovering van Moors Spanje; zijn heilige naam betekende een garantie voor de orthodoxie van de Spaanse kerk en was een wapen tegen ketterij (Van Herwaarden, 1985, p. 21).

Ongeacht het waarheidsgehalte van de legende waarop zij stoelt, opent de Jacobusverering in Galicië vanaf de negende eeuw de weg voor pelgrims. De eerste opgetekende bedevaart is die van bisschop Godeschalk van Le Puy, in 950. In de eeuwen hierna nam de pelgrimage naar Santiago de Compostella een hoge vlucht, mede dankzij de nieuwe, Romaanse kathedraal, de verplaatsing van de bisschopszetel van Iria Flavia naar Compostella en de inspanningen van de invloedrijke abten van het klooster te Cluny om de stad eretekens toe te kennen en tot aartsbisdom te verheffen (Costen, 1993; van Herwaarden, 1985). Rond 1140 werd bovendien het nog altijd spraakmakende *Boek van Sint Jacobus* geschreven, ook bekend onder de naam *Codex Calixtinus*, omdat de schrijver (dan wel samensteller) zich uitgaf voor Paus Calixtus II (pontificaat 1119-1124). Dit vijfdelige werk bevat preken, bespiegelingen op de architectuur van de kathedraal en beschrijvingen van wonderen, alsmede een ‘gids voor de pelgrim’, waarin routes en pleisterplaatsen staan beschreven. Vanaf die tijd duiken meer reisverslagen op; van de 12^e tot aan de 15^e eeuw is er op de camino een levendige bedevaartpraktijk, wat de nodige bedrijvigheid genereert wat betreft het bemensen van gasthuizen en het onderhouden van ondersteunende Jacobsgenootschappen. Van Herwaarden (1985) merkt op dat Sint Jacob ook in de Lage Landen populair was, getuige de aanwezigheid van bovengenoemde activiteiten en genootschappen. Echter keert het tij voor de Noord-Europese populariteit van de camino; met het uitbreken van de reformatie richten de vertolkers van nieuwe geloofsopvattingen als Luther, Erasmus en Voetius hun kritiek onder meer op de wijdverbreide bedevaartpraktijk. In hun ogen is het vereren van relieken afgoderij – bovendien spekt de aartsbisschop zijn kas alleraardigst aan de pelgrimsstroom. Door deze bezwaren keldert de populariteit van de camino en kwijnt de bedevaarttraditie, zeker in het noorden, maar ook in het zuiden van Europa, goeddeels weg. Zelfs de vondst van de

(vermeende) beenderen van Sint Jacob in 1879 kan niets veranderen aan het kleine stroompje pelgrims dat nog over is (Williams, 2020). In de Nederlanden zijn eind 20^e eeuw zo goed als geen Jacobsgenootschappen meer over; Van Herwaarden (1985, p. 253) besluit zijn relaas dan ook met een paragraaf die hij titelt: 'Het (voorlopig?) einde'. Met de toevoeging van het woord 'voorlopig' blijkt de auteur een vooruitziende blik te hebben gehad, want sinds de jaren '60 van de vorige eeuw is de camino bezig aan een stevige opmars in populariteit. Hiervoor werd de basis gelegd door een groep academici die niet alleen gefascineerd was door de aloude bedevaarttraditie, maar haar ook nieuw leven wilden inblazen door haar in ongebruik en verval geraakte paden opnieuw te markeren en kloosters te bewegen hun deuren weer open te stellen voor pelgrims. Sindsdien groeide het aantal pelgrims tot meer dan 300.000 per jaar in de jaren '10 van de 21^e eeuw.

De meeste pelgrims lopen tegenwoordig via de 'camino frances', de Franse route, maar ook de route vanuit Portugal is populair. Veel Nederlandse pelgrims beginnen in Saint-Jean Pied-de-Port, net aan de Franse kant van de Pyreneeën; slechts weinigen reizen helemaal vanuit Nederland te voet naar Santiago de Compostella. Sommige pelgrims kiezen voor de tweewieler in plaats van de benenwagen; dan moet men minstens 200 kilometer afleggen om zich officieel pelgrim te mogen noemen, in plaats van de 100 vereiste kilometers te voet.



Afbeelding 1: Verschillende camino-routes in Europa (bron: WikiMedia)

Wat heeft mensen al die eeuwen bezielt om vanuit allerlei oorden naar Santiago de Compostella te lopen? Welk heil verwachtten zij van hun tocht? Hoewel geen deel van het onderzoeksverslag zelf, is het wel degelijk interessant om te kijken naar de middeleeuwse hoogtijdagen van de camino en deze te vergelijken met het huidige tijdsgewricht. Vanaf de 12^e eeuw zijn er veel reisverslagen overgeleverd, waarin motivaties van pelgrims naar voren komen. F. Rapp (1985) vat de motivaties van middeleeuwse pelgrims samen als een combinatie van twee religieuze idealen. Enerzijds is er de wens om middels de bedevaart, een tocht vol gevaren en ongerief, boete te doen en zo vergiffenis voor begane zonden te verkrijgen. Dit kan betrekking hebben op het zielenheil van de individuele pelgrim, maar kan ook het individu overstijgen; sommige zeer devote pelgrimsrelazen schilderen de tocht af als

een navolging van (het lijden van) Christus zelf, namelijk een lijden voor het heil van de wereld. Anderzijds leeft bij veel middeleeuwse pelgrims ook de wens om in aanraking te komen met de heiligheid van het bedevaartsoord. In zulke vrome verhalen is het doel van de tocht het allerbelangrijkst, niet de inspanningen en het lijden onderweg. Rapp (1985) constateert dat in de meeste middeleeuwse bedevaartrelazen één van beide religieuze motivaties de overhand heeft. Van Herwaarden (1985) maakt verder inzichtelijk welk ‘heil’ middeleeuwse pelgrims van de camino mogelijk verwachtten, wanneer hij citeert uit de 12^e-eeuwse *Gids voor de Pelgrim*, in die eeuwen een belangrijke bron van inspiratie en informatie:

De pelgrimsweg is de rechte weg, (en betekent) verdwijnen van ondeugden, versterving van het lichaam, openbaring van deugden, kwijtschelding van straffen, boetedoening van boetelingen, weg der rechtvaardigen, liefde voor de heiligen, geloof in de wederopstanding en beloning der gelukzaligen, verlossing van de hel, genade van de hemel. De pelgrimstocht verzwakt (de trek in) weelderig voedsel, beteugelt de vraatzucht, temt de wellust en onderdrukt lichamelijke verlangens die strijdig zijn met (het heil van) de ziel, zuivert de geest, brengt de mens tot bezinning, vernedert de hoogmoedigen, maakt ootmoedigen gelukzalig, bemint armoede, haat rijkdom die door hebzucht wordt bewaakt, maar bemint vrijgevigheid die behoeften laaft, beloont hen die zich onthouden en goede werken verrichten, maar bevrijdt niet op zichzelf zondaars en hebzuchtigen (p. 7).

De eerste zin bevat een keur aan abstracte religieuze idealen, die in gezamenlijkheid de twee voornoemde beweegredenen echoën: het verkrijgen van vergiffenis door middel van boetedoening en het in aanraking komen met de heiligheid van de relieken van Sint Jacobus. Dit fragment is zo een mooie illustratie van Rapps (1985) analyse. De tweede zin is, interessant genoeg, iets praktischer geformuleerd; hierin is te zien welke waarden en normen volgens de auteur(s) van de *Gids voor de Pelgrim* voor een goed christen moeten gelden. Sommige daarvan laten zich negen eeuwen later overigens moeiteloos inbeelden; bijvoorbeeld dat een bedevaart-voettocht ‘trek in weelderig voedsel’ zou wegnemen – na een

dag afzien liever een dampend bord *caldo* (stoofpot) dan een selectie van exquise *tapas*. Maar in z'n algemeenheid sluit de trant waarin deze praktischer effecten van de camino worden beschreven naadloos aan de religieuze idealen uit de zin daarvoor: de camino maakt van een pelgrim een beter christen.

In het huidige tijdsgewricht kennen wij niet langer eenzelfde wijdverbreide religieuze dominantie als die van het middeleeuwse christendom. Dit heeft uiteraard effect op de motivaties en doelen waarmee pelgrims op weg gaan naar Santiago. Thomas F. Gieryn (2018) verwoordt verschillen en de overeenkomsten tussen het toen en nu van de bedevaarttraditie naar Sint Jacobus als volgt:

“[N]o single goal moves these pilgrims to walk [...] In medieval days, their motives were tied closely to the institutionalized necessities of the Catholic Church: piety, devotion, penance forgiveness, miracle cure, indulgence, purification, gratitude, exorcism of demons, test of faith. Now, reasons for doing the Camino are often more and diverse: overcome a loss, reawaken (or forget) something inside, self-discovery, endurance test, escape, hopeful insecurity, wonders of nature, because it's there, because so many others have done it, so you can tell others that you did it. What connects pilgrims across the centuries and along the Way is a sense that pilgrimage is not a mere hike, ramble, stroll or even just a very long and hard walk. Few people would voluntarily expose themselves to the hellish obstacles waiting for them on the road to Santiago – if not for a heavenly prize enjoyed only by those who make it” (p. 75).

Gieryn maakt een even simpel als cruciaal punt: de camino is simpelweg meer dan een wandeltocht. Eenieder die zich op de weg begeeft, doet dat met persoonlijke redenen die verder gaan dan ‘lekker wandelen’; de camino kan verandering bewerkstelligen, er ligt een beloning in het verschiet. Dit geldt volgens de auteur evenzeer voor de middeleeuwse pelgrim als voor de hedendaagse – alleen is datgene wat men precies in de camino zoekt en vindt door de eeuwen heen flink veranderd.

Vandaag de dag wordt er veel geschreven over de beweegredenen van Santiago-pelgrims. Zo houdt het pelgrimskantoor in Compostella, naast demografische kenmerken, ook de motivaties van pelgrims bij. In 2019 liep 40% van de pelgrims met religieuze motieven, 11% met niet-religieuze motieven en 49% met ‘religieuze en andere motieven’ (Informe Estadístico Oficina Del Peregrino Año 2019, 2023). Deze grove (en mogelijk gekleurde, want afkomstig van een officieel religieus bedevaartinstituut) indeling roept de vraag op hoe pelgrims vandaag de dag hun eigen beweegredenen begrijpen en classificeren; hoe verhouden hedendaagse ‘religieuze’ motieven zich bijvoorbeeld tot middeleeuwse? Geraffineerder onderzoek suggereert dat hedendaagse pelgrims hun eigen motieven veeleer uitdrukken in termen van ‘spiritualiteit’, ‘natuur en sport’, ‘het opdoen van nieuwe ervaringen’ en ‘culturele redenen’ (Amaro et al., 2018). ‘Religieuze redenen’ scoren significant lager, behalve in jubeljaren, wanneer ‘religieuze redenen’ even vaak worden gerapporteerd als ‘spirituele’ (Lois-González & Santos, 2015). In de context van de ontkerkelijking in Europa verbaast dit niet; het merendeel van de Jacobspelgrims heeft immers een Europese nationaliteit (Informe Estadístico Oficina Del Peregrino Año 2019, 2023).

Als ‘spirituele redenen’ voor veel pelgrims een motivatie zijn om zich op de camino te begeven, is het interessant om in te zoomen op het begrip ‘spiritualiteit’. Een aardig voorbeeld van wat dit voor een pelgrim kan inhouden is het boek *Spiritueel pelgrimeren; wegwijzer voor de moderne pelgrim* van Inge van der Zanden (2011). Dit boek heeft het expliciete doel om aspirant-pelgrims voor te bereiden op een spirituele beleving van hun aanstaande bedevaart naar Santiago de Compostella. De auteur stelt:

Pelgrimeren wordt ervaren als een metafoor voor het leven zelf met al zijn voor- en tegenspoed. Zowel persoonlijk als sociaal is het een zoektocht naar het eigen ‘ik’ en naar het ‘zijn’ in de wereld met aandacht voor waarden en normen in de samenleving. Het is te beschouwen als een spirituele weg, die leidt naar de essentiële werkelijkheid

van het leven en naar een verbondenheid met een groter geheel, waar de mens deel van uitmaakt (p. 9).

Een spiritueel pelgrimerende pelgrim gaat dus, kort gezegd, een bewust proces aan te gaan om een authentieke(re) verhouding met zichzelf, de wereld en het hogere te vinden. Deze vrij abstracte omschrijving operationaliseert de auteur vervolgens op een zeer individuele, persoonlijke manier: “[h]et leren communiceren met spirituele ervaringen vertaalt zich in het nadenken over ‘wat je doet, hoe je leeft en wat er te verbeteren valt’. Het resultaat van die overpeinzingen opent de weg naar een nieuw leven met nieuwe uitdagingen” (p. 9). In het vierde hoofdstuk somt Van der Zanden een zestal eigenschappen (of dimensies) van spiritueel pelgrimeren op (bv. ‘op zoek zijn naar de acceptatie van het eigen leven’ en ‘ontdekken wie je bent’), die met elkaar gemeen hebben dat zij refereren aan een zeer individueel en persoonlijk proces, waarin de gevoelens van verbondenheid met het grotere/hogere die veel pelgrims onderweg opdoen een belangrijke rol spelen. De moderne, spirituele pelgrim die met de *Wegwijzer* van Van der Zanden (2011) op zak de camino aflegt, verschilt (tenminste in theorie) danig van de archetypische ‘vrome’, middeleeuwse pelgrim met de 12^e-eeuwse *Gids* in de hand. Waar de laatste de camino inzet als een fysiek en mentaal disciplinerend traject dat de juiste, christelijke deugden in hem of haar ontwikkelt en daarmee een goddelijke beloning in het vooruitzicht stelt, vat de eerste het op als een kans om naast de fysieke ook een innerlijke reis te maken en iets te ontdekken over zichzelf en zijn of haar relaties met de omgeving en het grotere of hogere. In die zin is de hedendaagse, spirituele vorm van pelgrimeren die Van der Zande (2011) propageert een exponent van het project van de moderniteit: een draai weg van groep, ritueel en doctrine, richting individu, experiment en (zelf-)onderzoek.

Kwalitatief onderzoek naar de motivaties voor en ervaringen tijdens het afleggen van de camino lijken het hierboven geschetste beeld van de rol van spiritualiteit tijdens de camino

grotendeels te ondersteunen. Anna Sørensen en Henrik Høgh-Olesen (2023) bevonden op basis van een in Denemarken uitgevoerd schriftelijk onderzoek met open vragen dat 74% van alle motieven die pelgrims rapporteerden, als psycho-existentieel kon worden aangemerkt. Hieronder vallen volgens de auteurs motieven als ‘levenscrisis’, ‘rust zoeken’, ‘zichzelf vinden’ en ‘spirituele zoektocht’ (p. 31). 28% van de ondervraagden voerde redenen aan als fysieke uitdaging, het opdoen van nieuwe ervaringen en wandelen in de natuur. Sørensen en Høgh-Olesen maken hieruit op dat de camino, zoals Coleman en Eade (2004) stelden, en uiterlijke, fysieke beweging combineert met een innerlijke, mentale beweging. De auteurs concluderen dat de camino ook in een relatief sterk ontkerkelijkt land als Denemarken haar potentieel voor meta-movement heeft behouden; de reflexieve en spirituele kracht van pelgrimage staat blijkbaar los van religiositeit. Bovendien bleef de tocht voor de meeste respondenten niet zonder gevolgen; 81% gaf aan dat de camino invloed had gehad op zijn of haar leven. Hierbij kwamen psycho-existentiële veranderingen (bv. ‘beter luisteren naar eigen behoeften’, ‘beseffen wat echt belangrijk is’, ‘groter gevoel van eigenwaarde’) en simplicity (het leven thuis eenvoudiger of minder druk inrichten) het meeste voor (Sørensen & Høgh-Olesen, 2023, p. 35). De diversiteit in motivaties, ervaringen en effecten van de camino brengt Sørensen en Høgh-Olesen (2023) tot de conclusie dat de camino moet worden gezien als een multidimensionaal geheel, waarin de interactie tussen fysieke, mentale, sociale en spirituele aspecten een gelaagde ervaring met transformatief potentieel produceert. Hierbij kan volgens de laatstgenoemde auteurs de liminaliteit van de bedevaart een belangrijke rol spelen, door het opschorten van de reguliere normen en structuren.

Bijlage 2 – interviewafspraken

Betreft: informatie voor deelnemers aan camino-onderzoek

Bedankt dat jij het verhaal van jouw bedevaart met mij wilt delen! In deze brief leg ik kort uit wat het doel is van het onderzoek, hoe het interview is opgezet en welke afspraken erbij horen – dan weet je precies wat je kunt verwachten. Als je een vraag hebt, mag je mij altijd mailen.

Mijn gegevens:

Gijs Weijers
Master Geestelijke Verzorging
Radboud Universiteit
gijs.weijers@ru.nl

Gegevens begeleider:

Hans Schilderman
Hoogleraar Religie en Zorg
Radboud Universiteit
hans.schilderman@ru.nl

Doel van het onderzoek

Ik wil te weten komen hoe mensen in verschillende levensfasen de bedevaart naar Santiago de Compostela beleven. De beste manier om hier achter te komen is natuurlijk door het te horen van pelgrims zelf. Enkele van mijn vragen zijn: hoe besloot jij op bedevaart te gaan? Wat waren jouw verwachtingen en hoe zijn die uitgekomen? Hoe voelde jij je na thuiskomst? Hiernaast wil ik graag iets meer weten over jouw leven, want uiteindelijk probeer ik te begrijpen welke rol de bedevaart speelt in het ‘gewone leven’ van de mensen die ik interview. Daarbij ben ik vooral op zoek naar de ‘nuance’ in jouw verhaal, want elke ervaring heeft meerdere kanten. Op basis van alle interviews schrijf ik een scriptie (afstudeeronderzoek) voor mijn master Geestelijke Verzorging aan de Radboud Universiteit. Het interview zal tussen de 45 en 60 minuten duren.

Afspraken geïnterviewde en onderzoeker

1. *Ik kom naar jou toe voor het interview*

De ervaring leert dat gesprekken vooral prettig en gemakkelijk verlopen als we in een ruimte zitten waar jij je thuis voelt en waar we zo'n een uur ongestoord kunnen praten. Een ruimte, met andere woorden, waar geen anderen aanwezig zijn of ons gesprek kunnen volgen. Dat kan bij jou thuis, op het werk, of op een andere door jou gekozen plek, waar wij zonder veel omgevingsgeluiden goed met elkaar kunnen praten.

2. *Het gesprek neem ik op*

Dit doe ik, zodat ik tijdens het gesprek met al mijn aandacht naar je kan luisteren en naderhand kan nagaan wat jij hebt gezegd. Volgens de regels van de universiteit moeten de opnamen bewaard blijven, als bewijs dat de uitkomsten van het onderzoek niet door mij verzonden zijn. Uitsluitend mensen die bij het scriptieonderzoek betrokken zijn, mogen de opnamen beluisteren. De opnamen blijven dus in mijn beheer en zullen nooit aan derden worden doorgegeven, of via het internet verspreid worden.

3. *Mijn scriptie wordt online gepubliceerd*

Het schriftelijke onderzoeksverslag wordt online beschikbaar gemaakt op twee plekken. Ten eerste op de Radboud Scriptiebank, een plek waar medewerkers en studenten van de RU kunnen lezen wat voor onderzoek er allemaal aan de universiteit is gedaan. En ten tweede de website 'caminoacademie.nl', waar informatie over en onderzoek naar de camino wordt verzameld.

4. *In de publicaties ben je anoniem*

Al jouw gegevens zal ik anoniem verwerken: je krijgt een (zelfgekozen) andere naam en gegevens die tot herkenning zouden kunnen leiden, verander ik een beetje. Dit geldt ook voor de andere mensen over wie je spreekt; het gaat niet om wie zij zijn, maar om de rol die ze in jouw verhaal spelen.

5. *Ik verstrek geen informatie aan derden*

Van wat jij mij vertelt, deel ik niets met anderen – dus ook niet aan andere mensen die ook meedoen met het onderzoek.

6. *Jouw perspectief vergelijk ik met dat van anderen*

In het verslag kan het voorkomen dat ik een citaat uit ons gesprek in een ruimer kader plaats, zodat het niet meer alleen jouw 'stem' weergeeft, maar als voorbeeld dient voor gedeelde ervaringen of ideeën. Natuurlijk doe ik daarbij mijn uiterste best om in mijn weergave en interpretatie zo dicht mogelijk bij jouw eigen visie te blijven.

7. *Als je toch liever niet meedoet, kun je dat tot een week na het interview aangeven*

Hierna type ik de tekst uit en begin ik met het analyseren van jouw verhaal. Als je het prettig vindt, stuur ik je graag een kopie van de tekst van ons gesprek.

8. *Laat het mij weten als je contactgegevens veranderen*

Dan kan ik je bereiken, mocht dat nodig zijn voor het onderzoek. En dan kan ik je het eindresultaat laten lezen!

Bijlage 3 – interviewgids

Interviewgids camino & heilzaamheid

Gijs Weijers, februari 2023

Introductie:

- Voorstellen onderzoeker
- Doel onderzoek
- Akkoord afspraken

Levensloop (10-15 min.)

- Kun je mij in een paar minuten een beeld geven van de loop van jouw leven?
- Welke rol hebben religie en spiritualiteit in jouw leven gespeeld?
- Op wat voor punt in je leven sta je nu?

Camino: aanloop (10 min.)

- Hoe kwam het zo dat je de camino ging lopen?
- Weet je nog welke verwachtingen je vooraf had?
- Ging je op weg met een bepaald doel of een bepaalde vraag?

Camino: de tocht (10 min.)

- Hoe was het voor je om deze bedevaart af te leggen?
- Welke ervaringen troffen jou onderweg?
- Welke vragen, overpeinzingen of thema's kwamen er naar boven?

Camino: terugblik (10 min.)

- Hoe kijk jij nu terug op jouw camino?
- Heeft het je iets blijvends gebracht?
- Wat heeft de camino jou geleerd over wie je bent?

Afsluiting

- Hoe vond je het om dit interview te doen?
- Zijn er nog dingen die jij mij mee wilt geven?

Bijlage 4 – codeboek

Code	Groundedness	Density
○ ! BELANGRIJKE QUOTE !	3	0
○ ' IN VIVO '	0	0
● 60>	0	9
● <35	0	12
○ ACH familieleven	11	0
○ ACH leeftijd	4	0
○ ACH opleiding	16	0
● ACH vrijwilliger	10	2
○ ACH werk	12	0
○ ACH woonplaats	18	0
● Analyse (1)	0	2
● Analyse (2)	0	2
● Analytisch kader	0	6
● Analytisch kader (2)	0	0
○ BED aanleiding	10	0
○ BED gelopen route(s)	4	0
○ BED inspiratie	8	0
○ BED leeftijd	4	0
○ BED timing	9	0
● Bedevaart	0	1
● BIO balans/stabiliteit	5	2
○ BIO crisis	2	0
○ BIO dieptepunt	3	0
○ BIO dierbare overleden	4	3
○ BIO dierbare ziek	6	1
○ BIO hoogtepunt	0	0
○ BIO keerpunt	4	0
○ BIO levensfase	9	0
○ BIO relatie	7	2
○ BIO stress/overwerkt	5	0
○ BIO ziekte	4	0
○ CAM community NL	4	2
○ CAM herberg/klooster	7	2
○ CAM historie	2	0
○ CAM katholicisme	9	0
○ CAM palimpsest	2	0
○ CAM routes	5	0
○ CAM terugkeren naar	8	0
○ CAM toegankelijk	5	0
○ CAM vgl. met andere bed./wand.	11	0
● Camino Santiago	0	1
● Conclusies	0	2
● Deelpopulatie < 35 jaar	0	2
● Deelpopulatie > 60 jaar	0	2
○ EFF 'terug in stramien'	3	1
○ EFF antwoorden vinden	1	0
○ EFF doorzettingsvermogen	2	2
○ EFF heroriëntatie	1	0

○ EFF hulp leren accepteren	1	1
● EFF innerlijke verdieping	4	0
○ EFF luisteren naar eigen behoeften	5	2
○ EFF persoonlijke transformatie	8	0
● EFF perspectiefverandering	7	2
○ EFF piekeren minder	2	1
○ EFF pijn verzacht	1	1
○ EFF relativeren	4	0
● EFF rouwverwerking	6	8
○ EFF rust/ruimte mentaal	6	8
○ EFF slapen beter	2	2
● EFF tevredenheid	4	2
○ EFF tot wandelen geïnspireerd	1	0
● EFF vertrouwen	5	5
○ EFF vooroordelen minder	1	1
● EFF welzijn	0	4
● EFF zelfinzicht	10	4
● EFF zelfvertrouwen	5	4
○ EFF zich krachtig voelen	4	3
○ EFF zuiverend	2	0
○ EMO dankbaarheid	3	0
○ EMO geluk	2	0
○ EMO huilen	4	1
○ EMO verdriet	1	0
○ ERV afw. prikkels	5	2
○ ERV afzien	5	3
○ ERV beproeving	1	0
○ ERV blessure	5	1
○ ERV connx. met natuur	2	2
○ ERV cont./aanw. overleden persoon	2	1
○ ERV eenvoud	2	2
○ ERV eenzaam voelen	2	1
○ ERV esthetiek	5	2
○ ERV gastvrijgevigheid	6	2
○ ERV in hier en nu zijn	2	3
○ ERV niet-denken	4	2
○ ERV nieuwe gedachten	2	1
○ ERV pelgrim-zijn	6	1
○ ERV reflectie	10	4
○ ERV ritme/structuur	7	2
○ ERV rouw/gemis	2	2
○ ERV ruimte/lucht	1	1
○ ERV rust/stilte	7	2
○ ERV slaapproblemen	2	0
○ ERV spannend/gevaarlijk	2	2
○ ERV tegenslag overwinnen	2	2
○ ERV vertragen	3	6
○ ERV vrijheid	5	0
○ ERV weinig nodig	4	1

○ ERV welkom voelen	1	2
○ ERV wonder	4	0
○ ERV zich staande houden in vreemde	2	1
● ERVARING/EFFECT	0	0
○ EVAL avontuur	2	0
○ EVAL betekenisvol	1	0
○ EVAL goed	2	0
○ EVAL leuk	1	0
○ EVAL mooi	1	0
○ EVAL prettig	1	0
○ EVAL verrijkend	2	0
● HEILZAAMHEID	15	6
● Heilzaamheid/healing	0	1
● INT activistisch	13	4
○ INT heroriëntatie	4	3
● INT interventie	3	4
● INT ontsnapping	6	4
● INT religieus	5	3
● INT ritueel	12	4
○ INT markeren biogr.wend.	4	2
● INT nagedachtenis	5	4
● INT voor een ander	3	3
● INT toeristisch	11	4
○ INT avontuur	3	1
○ INT sport./fys. uitdaging	4	1
○ INT vakantie	4	1
○ INT voor goed doel	1	1
○ INT vraag/thema	4	1
● INTENTIES	0	4
● LEVENSFASE/CRISIS	0	4
● Levensloop/-fase	0	1
○ META emoties tijdens interview	1	0
● NON negatie	20	3
○ PERS mede-pelgrim	12	2
○ PERS onbekende	1	0
○ PERS partner	1	0
○ PERS reisgenoot	5	0
○ PERS vriend(in)	1	0
○ REL 'rijke roomse leven'	4	0
○ REL actief in kerk	3	0
○ REL afhaken	6	0
○ REL bijbel	1	0
○ REL katholiek	6	0
○ REL kerkjes onderweg	7	0
○ REL normen&waarden	3	0
○ REL opvoeding	10	0
○ REL outsider	1	0
○ REL protestants	1	0
○ REL reconnx.	2	0

○ RIT algemeen	1	0
○ RIT bidden	6	1
○ RIT de passage	1	0
○ RIT kaarsje aansteken	4	3
○ RIT kruisje slaan	1	0
○ RIT mis	8	0
○ RIT processie	2	0
○ RIT steentje achterlaten	3	1
○ RIT zegen	2	0
○ SOC alleen zijn/lopen	7	4
○ SOC behoefte aan contact	2	0
○ SOC duurzame band	2	0
○ SOC elkaar aanvoelen	2	0
○ SOC gemeenschap	7	3
○ SOC grenzen aangeven	3	0
○ SOC kwetsbaar opstellen	2	1
○ SOC ontmoeting	11	4
○ SOC samen lopen	2	0
○ SOC uitwisseling verhalen	13	5
● SOC verbinding	9	3
○ SOC vrijblijvend	5	3
○ SOC weinig contact	2	0
○ SPIR 'er is meer'	3	0
○ SPIR aandacht	2	0
○ SPIR agnostisch	3	0
○ SPIR antroposofie	4	0
● SPIR connx. met het hogere	3	4
○ SPIR dankbaarheid	1	0
○ SPIR geloven	8	0
○ SPIR heilig moment	1	0
○ SPIR idfc. met heilige	2	0
○ SPIR levensdoel	1	0
○ SPIR mediteren	1	0
○ SPIR naastenliefde	2	0
○ SPIR nihilistisch	3	0
○ SPIR oosterse spir./fil.	6	0
○ SPIR opgeladen	1	0
○ SPIR reconnx. met geloof	1	0
○ SPIR reïncarnatie	1	0
○ SPIR worsteling	1	0
○ SPIR zoektocht	2	0
● VERWACHTING	9	10