

Zingeving in de stadscontext.

Rik Pinxten & Lisa Dikomitis, Universiteit Gent.

1. Religie of secularisering voor de stedeling.

De belangrijkste beroepsvereniging voor antropologen, de American Anthropological Association moedigt aan dat subdisciplinaire en ook thematische kleinere organisaties zich aansluiten de grote moedervereniging. Ongeveer een decennium geleden werd zo SUNTA opgericht: de ‘Society for Urban, National and Transnational Anthropology’. Dat ‘transnationale’ kan ook vertaald worden door globalisering. De keuze van de naam houdt een programma in en is van groot belang: de verstedelijking van de wereld is een onomkeerbaar feit. Rond 1800 leefde amper 3% van de mensheid in steden. In 1900 was dat al 10%. Vandaag, dus nog eens drie generaties later gaat dat naar 60% (Castells, 2002). Deze trend lijkt zich dus door te zetten en is ook wereldwijd te constateren. Hij gaat gepaard met de globalisering van sommige diensten (financiële producten, gadgets), communicatie en handel. De trend duidt echter op een unieke gebeurtenis: voor het eerst in de geschiedenis van de mensheid worden niet alleen nomaden en jagers, maar landbouwers een minderheidsgroep. De stadsbewoner en zijn overlevingsvormen wordt de hoofdvorm van menselijk bestaan. De vraag stelt zich: wat heeft dit voor effecten op de zingevingsvragen? De boer is conservatief en verknocht aan bezit van grond en producten. Bovendien kende hij vaste sociale verbanden, huwelijken, erfenisregels, en ook godsdienstige overtuigingen. Is dat nog zo voor de mens als stedeling? En dus voor een steeds grotere meerderheid van de mensheid?

Nationalisme, dat typisch was voor de latere landbouwmaatschappijen en de eerste industriële revolutie, sterft niet uit, maar transnationale relaties, verkeer en handel worden wel onderdeel van het dagelijkse leven van vele miljoenen mensen. De groei van stadsgebieden en van stedelijke levensvormen is bovendien geen geïsoleerd proces. Het gebeurt duidelijk in een mondiale ruimte, die bovendien gekenmerkt wordt door een ernstige demografische groei en een verscherpte strijd om grondstoffen (van water, over olie en gas, uranium en zowat alle belangrijke natuurvoorraden). In die historische context zien we de nieuwe informatietechnologieën zich inplanten (vooral de PC en de gsm, maar alle

complexere en afgeleide technologieën) en de communicatie-explosie zich voordoen. Tegelijk hebben handel en toerisme een steeds grotere impact op de levensstijl, de kennis en de levensbeschouwelijke en culturele smaak- en waardegehlen. Dat is minstens wat we ervaren in ons privé-leven. Wanneer we naar de jongere generaties kijken en hun gebruik van media en IT middelen vergelijken met die van twintig jaar geleden, dan lijken we wel door een tijdmachine vooruitgeworpen te worden. De jaren'90 van de vorige eeuw zullen historisch herinnerd worden als het decennium van de doorbraak van de persoonlijke computer en van de mobiele telefoon voor een groot deel van de mensheid. Het zogenaamde 'vredesdividend' heeft dit mogelijk gemaakt: door het einde van de Koude Oorlog kwamen enorme budgetten vrij die niet meer aan bewapening werden besteed, maar nu in de burgerlijke economie werden gestopt, wat een geweldige en plotse uitbreiding van de informatietechnologie heeft voortgebracht. Globalisering raakt grote delen van de mensheid in hun dagelijks bestaan, en sommige sectoren ervan (zoals de grondstoffen en de markteconomie rond voedsel) raken iedereen. Het is zeker ook zo dat globalisering niet of niet automatisch gelijke kansen, gelijke gezondheidsvoorwaarden of welvaart voortbrengt. Ethisch en levensbeschouwelijk gesproken moeten we ons bezinnen over de nieuwe hoge graad van onderlinge verbondenheid en onderlinge afhankelijkheid tussen mensen die door deze verandering in de wereld wordt ingezet. De term 'interdependentie' drukt waarschijnlijk goed uit wat de nieuwe levensvoorwaarde is, in contrast met de hooggeprezen 'independentie' uit de voorbije twee eeuwen. Maar interdependentie kan ook rijkdom voor de een, en slavernij voor de ander betekenen. Zoals Friedman(1997: 70) stelt: 'We worden gezegd dat de wereld één plaats geworden is, maar voor wie, kan men zich afvragen!' het is bitter om vast te stellen dat globalisering als term inclusie of insluiting van iedereen suggereert, maar in de feiten nieuwe uitsluitingen produceert, samen met de voortzetting van sommige van de oude ongelijkheden (Allen & Hammet, 1995).

In deze bijdrage hopen we minstens enkele inzichten aan te bieden in dit gebied. Wij zijn er ons van bewust dat een kleine (en soms ook al een meer substantiële literatuur) bestaat in elk van de subdisciplines waarin dit stukje zich beweegt. Natuurlijk appreciëren dit werk ook, maar toch zullen we er amper naar verwijzen op een systematische manier. We willen immers het gebied niet in kaart brengen of er een overzicht van geven. Daarom nemen we de vrijheid om een eerder filosofische

invalshoek te ontwikkelen op het gehele veld en vooral scherpe vragen te stellen. Sommige aspecten werden elders reeds uitvoeriger behandeld, door anderen of door onszelf (e.g., Castells 2002, Pinxten et al. 2004).

Als antropologen hebben we een eerder idiosyncratische houding. Dat valt op wanneer de antropologische aanpak vergelekt met die van godsdienstwetenschappers, die hier ook kort aan bod komen. Antropologen zijn vaak zeer beslagen in een particulier veld, en zo soms vraagstukken nogal casuïstisch aan te pakken. Omdat we in de antropologie een grote bekwaamheid ontwikkelden, hebben we geleerd hoe belangrijk het is gevalstudie zeer grondig en gedetailleerd uit te voeren. Tegelijk echter, hebben we geleerd dat een systematische vergelijking bijzonder belangrijk is wanneer we de valkuilen van de casuïstiek willen vermijden en een wetenschappelijk model of dito theorie nastreven (Geertz 1983). Bovendien staan we persoonlijk een bewuste en scrupuleuze contextualisering van de antropologische kennis voor (Nader 1993, Pinxten 1997). Zodoende zal de algemene tendens van deze bijdrage er een zijn van een breed vergelijkende analyse met een scherp bewustzijn van de contextuele beperkingen van culturele en levensbeschouwelijke fenomenen in de huidige wereld, eerder dan diepgravende etnografische uitleg.

2. Zingeven in de stad

Het internationale symposium 'Making sense in the city' dat we organiseerden in 2006 in Gent, zette een onderzoekslijn door. De onderzoeksgroep Centrum voor Interculturele Communicatie en Interactie (CiCi) van de Universiteit Gent onderzocht een identiteitsmodel met een duidelijk dynamische klemtoon. De algemene metafoer die we gebruikten is een visueel beeld: het chiasma, -beter bekend als de vlinder-attractor,- stelt een tijdelijke structuur voor met continue verschuivingen en herstructureringen (Pinxten et al., 2004). Leden van de onderzoeksgroep hebben dit model getoetst in genderstudies (Longman 2004), religieuze identiteit (Orye 2004), culturele en interculturele identiteiten (Pinxten & De Munter 2006, Dikomitis 2005, van Dienderen 2004 en in press). Twee keer al organiseerden we internationale samenkomsten over extremistische exclusieve identiteit zoals we dat vinden bij racisme (Evens eds; 2002, Pinxten & Preckler 2006). Het laatste symposium had het over nieuwe vormen van uitsluiting door racisme in grote steden. Zo werd het verband tussen stad en ons model voor het eerst grondig gelegd. Door het streke

bewustzijn van het belang van de stadscontext voor de huidige mensheid besluiten we de relaties tussen de stadsvormen van bestaan en cultuur meer systematisch te bestuderen (o.a. in Pinxten & De Munter 2006).

De fundamentele filosofische vraag van deze benadering vraagt wat toelichting. Wanneer wij de kennis van de religiewetenschappen en de studie van levensbeschouwingen trachten te verbinden met die uit de antropologie, dan komt een bijzonder probleem aan het licht. Vanuit het gezichtspunt van ons identiteitenmodel kan men levensbeschouwelijke en religieuze leerprocessen best karakteriseren als identiteitstrajecten, waarbij de religie of levensbeschouwing het vehikel voor identiteitsconstructie is (Pinxten et al., 2004). Zowel in de opvoeding in de mythe als in deze in het ritueel gebruik wordt elke volgende generatie gesocialiseerd in een traditie, of in een identiteitsgroep door vaardig te worden in de verhalen, de sacrale daden, enzovoort. Religieuze en levensbeschouwelijke overtuigingen en praktijken zijn niet noodzakelijk de enige vehikels voor introductie in een traditie, noch hoeft dit hun enige functie te zijn. Wij beweren alleen dat deze benadering ons een inzicht geeft (met vergelijkende potentie) over hoe religieuze en levensbeschouwelijke praktijken en overtuigingen socialiserend werken. Het voortzetten van een bepaalde traditie is een functie van de religie of levensbeschouwing (Pinxten 2000). Vanuit dit 'axioma' kunnen we dan de stap zetten naar een gedurfde veralgemening: in de niet-koloniale analyses van religiestudies blijkt dat religies tot nu toe identiteiten doorgeven aan de hand van één van twee referenten: de kleine groep (dorp, verwantschapsgroep, clan, leeftijdsgroep en dergelijke) of door genealogie.

In diverse ontstaansmythes (Long 1964) wordt de genealogie van een volk beschreven: dat laat toe dat huidige afstammelingen of verwantengroepen zich situeren tegenover elkaar en tegenover de 'vreemde' buitenwereld. Soms, -zoals in het Oude Testament-, verklaart men zo voor de huidige generatie hoe en waarom zij verbonden is met elkaar door te behoren tot eenzelfde bloedverwantschap (en zo een 'volk'). Terwijl zo bloedverwantschap en afstamming zeer belangrijk zijn in de uitleg van Joodse identiteit, vindt men in andere tradities een meer gemengde vorm. De Navajo in de VSA bijvoorbeeld, geven een primordiale identiteitsrol aan de clan (als

verzameling van bloedverwanten), maar nieuwe clans worden geïnstalleerd om de huwelijken buiten het eigen volk op te nemen in de eigen traditie (Witherspoon 1977).

Een tweede referent, die waarschijnlijk meer variatie en dus vagere grenzen toelaat, is die van de kleine groep. Dat kan een huishouden zijn, de familie (vooral de grootfamilie), de buurt of het dorp. Het eerste model voor democratie werd geboren in wat vandaag eerder als een dorpscontext (dan als een stad) zou bestempeld worden: de oude Griekse polis met zijn enkele tienduizenden vrije burgers (Dutoit 1989). Deze samenlevingsverbanden zouden we in de huidige wereld dorpen of hoogstens provinciestadjes noemen. Sociologisch gezien zijn dergelijke concentraties van mensen controleerbaar: in principe kan elk contact tussen de medeburgers een face-to-face contact zijn of worden. Binnen deze grootteorde kent iedereen elkaar of kan als persoon op ‘in vlees en bloed’ ontmoet worden. Technisch gesproken heeft de polis dan ook vooral groepsprocessen, dat wil zeggen interpersoonlijke contacten en minder virtuele contacten (zoals dat voor grootsteden vandaag wel het geval is). De grootstad kan buurten en lokale kernen kennen waar interpersoonlijke interacties belangrijk zijn, maar over de grotere eenheid en haar identiteit kan enkel virtueel contact bestaan: in Mexico City, New York enzovoort kan het bestuur niet een directe democratische interactie met alle burgers nastreven.

De algemene hypothese in de gedachten over ‘making sense in the city’ in deze hedendaagse context moet volgens ons dan ook zijn: in de mate dat religies en levensbeschouwingen aan de oude referenten vasthouden kunnen ze geen adequaat antwoord bieden over de zingevingsvragen voor de verstedelijkte wereld waarin we beland zijn. Of tenminste: het is relevant om de moderne stedelijke context te bestuderen in zijn impact op communicatie en interactie vormen en zelfs op de thema’s van verschillende tradities van zingeving.

Ons voorstel is om te trachten begrijpen wat ‘zingeving’ of levenszin kan betekenen in de diepgaande en onomkeerbare verstedelijking die wereldwijd aan de gang is. Houden de regels van verwantschap nog stand of is individualisme een onvermijdelijke en ‘natuurlijke’ attitude van de stedeling? Is netwerken de oorzaak van een doorgedreven individualisme, en wat is het verschil met egoïsme of opblazen van de solidariteit? Of zal dit leiden tot meer wanhoop en verlatenheid, meer zelfmoord en een lage drempel van euthanasie? Aan de andere kant kunnen we de

toenemende andere identiteitsgroepen (sekten, lifestylegroepen) als een antwoord op de globalisering en individualisering zien? Voor we tenminste enkele mogelijke antwoorden willen duiden bieden we eerst een portie reflexieve antropologie aan: waar staan we in de traditie van sociale wetenschappen, en hoe bewust zijn we ons van de vooroordelen die we meeslepen?

3. Augustinus en het menselijke lot.

Augustinus van Hippo (354-430 O. T.) wordt, in tegenstelling van vele andere kerkvaders en theologen, door een zeer breed gamma van christelijke kerken aanvaard, katholieken en protestanten. Zijn visie is daarom illustratief voor een westers perspectief op zingeving. Natuurlijk heeft de moderniteit belangrijke verschuivingen teweeggebracht, maar onze stelling is dat vele van zijn parameters nog overeind gebleven zijn.

In de ‘Stad van God’ formuleerde Augustinus een krachtige visie op zingeving, volgens de christelijke traditie. Hij analyseert de val van het Romeinse Rijk en zoekt er de oorzaken van. De barbaren zijn niet de voornaamste oorzaak volgens hem: zij voltooiden enkel een proces van verval met een intrinsieke dynamiek. In de ogen van Augustinus hebben de Romeinen hun eigen ondergang bewerkstelligt: zij vereerden de verkeerde goden, en leefden met de foutieve morele regels. In moderne termen was hun zingevingsysteem over de menselijke conditie het verkeerde. In zijn interpretatie volgden zij niet de wil van God. In een merkwaardig voorstel probeert Augustinus te ‘bewijzen’ waarom de heidenen in het algemeen, en de Romeinen in het bijzonder zichzelf ten gronde richtten door God’s plan te negeren, en suggereert hij tegelijk hoe de christenen dit wel kunnen volgen. De schepping, de dood en verrijzenis van Christus en zingeving voor elke christen worden in een integrale ‘theorie’ gevat over de principes en de werking van de ‘hemelse stad’. Mensen zullen gered worden en veilig leven in de mate dat ze in overeenstemming met de principes en werking van die stad hun miserabel en sterfelijk leven op aarde doorbrengen. Daar staat tegenover dat leven volgens de regels van de ‘aardse stad’ (i.e., van de Romeinen en andere heidenen) eeuwige ellende en ontbreken van zingeving in het leven zal voortbrengen. Het belangrijke punt voor onze analyse is niet zozeer de concrete leerstellingen van Augustinus die zouden moeten leiden naar eeuwige zaligheid, maar wel de algemene houding of levensbeschouwelijke opstelling waarmee een integrale zingeving wordt gedacht en uitgedrukt. Bovendien brengt Augustinus die opstelling op basis van een

argumentatie die moet tonen waar en waarom andere voorstellen (namelijk die van de heidenen) moeten falen doordat God's plan insluit dat er een unieke juiste zingeving bestaat. Ten slotte wordt dit alles geformuleerd aan de hand van de twee metaforen rond steden: de stad van het kwaad, van wanhoop en futiel zinloos leven in de metafoor van de 'aardse stad' tegenover de 'hemelse stad' met haar idealen van goed gedrag en levenszin. Volgens ons is de diepere boodschap hier dat het leven en alles wat mensen ervaren en ontmoeten een plaats heeft in een grote en alomvattende levensbeschouwing die zin geeft en het geheel tot een aannemelijke lotsbestemming maakt.

Andere kerkvaders (zeker Paulus) of theologen kunnen vermeld worden, maar het punt is duidelijk. Wat we benadrukken met die korte uitstap naar Augustinus is dat het christendom een focus legt op zingeving die begrepen moet worden als een omvattende, (cognitief) integrale interpretatie van de beleefde realiteit. Die klemtoon is zo alomtegenwoordig geworden in de geschiedenis van het Westen dat hij een statuut van realiteit of vanzelfsprekendheid heeft gekregen in de geest van de leek, maar ook van de onderzoeker naar cultuur en religie. Bovendien heeft die interpretatie een normatief luik: het leidt tot bepaalde onmiskenbare gedragsregels en eraan verbonden waarden die sinds eeuwen als 'algemeen menselijk' worden aanvoeld. Zo moet het leven een zin hebben, en is zingeving een belangrijke activiteit van de gehele mensheid volgens deze traditie. In de westerse cultuur houdt een dergelijke bewering stand tot vandaag: mensen kunnen niet leven zonder een geïntegreerde zingeving. In de noties 'primitieve cultuur' versus 'beschaving' uit de negentiende eeuw en die van 'ontwikkeling' na Wereldoorlog Twee wordt die klemtoon cruciaal: de zogenaamde 'primitief' ontbeert de zingevingsdimensie of houdt er minstens foutieve ideeën op na. Onwillekeurig doet dit denken aan Augustinus in zijn analyse van de heidense ondergang om dezelfde reden. Ontwikkeling wordt ook in onze tijd nog gedacht als een instrument in een totaalproject van zingeving. De Universele Verklaring van de Rechten van de Mens heeft dezelfde boodschap, waarbij op die manier zingeving in deze betekenis als een universeel menselijke kwestie wordt voorgehouden. Natuurlijk is de Universele Verklaring een belangrijk instrument, maar de filosofie die erin verborgen zit is vermoedelijk te particulier, net op dit punt.

Tegelijkertijd en niet verwonderlijk hebben hedendaagse antropologen het ontbreken van deze zingevingsdimensie bij sommige andere tradities in kaart gebracht:

bijvoorbeeld, toen de Britse Humphreys vragen stelde over het ontbreken van mythes in het overigens uitgebreide rituele arsenaal van de Jains uit Nepal, werd haar gezegd dat zij daar in een lange traditie geen interesse hadden. Zij gaven haar zelfs de raad om mythes uit andere tradities te ontleen mocht zijzelf behoefte hebben aan mythes, maar de Jains hadden er zelf geen enkele behoefte aan (Humphreys 1996). Toch verpakten tal van ontwikkelingsprojecten van de voorbije decennia normatieve zingevingsprogramma's in hun materiële ondernemingen en zetten ze de analyse van de falen van hun inspanningen vaak in die termen. Dat leidde ertoe dat sommige critici ervan recent zich beginnen af te keren van deze diepe normatieve instelling en pleiten voor een recht om verschillend te zijn (Verhelst 2003).

Augustinus gebruikte het beeld van de stad in zijn tijd. Het is duidelijk dat zijn beeld niet echt vergelijkbaar is met de stedelijke realiteit van vandaag. Zoals gezegd telde een stad toen een beperkt aantal mensen (duizenden, maar nooit een miljoen, bijvoorbeeld). Waarschijnlijk ook stond stad voor een overzienbare orde in zijn tijd: de verkeerde orde van de aardse stad tegenover de juiste orde in de hemelse stad. Bij de lectuur van het boek van Augustinus wordt ons duidelijk dat de auteur zichzelf (en dus de mens) in staat acht om een overzicht te hebben van de stad, wat op zich het ordebegrip garandeert. Gegeven dat de auteur schreef ten tijde van de val van het westelijke Romeinse Rijk kan zijn voorstel gezien worden als een pleidooi voor een concrete en hanteerbare orde voor een relatief klein aantal mensen die in een stadscontext samenleefden. Het is volgens ons evenzeer duidelijk dat met de grootteordes van vandaag dit voorstel niet meer dezelfde autoriteit kan hebben: we spreken nu over 6 à 7 miljard mensen (terwijl Augustinus vermoedelijk dacht aan een paar miljoen mensen in de door hem gekende wereld), met steden waarin twintig miljoen mensen en meer samenleven. De halfgestructureerde arme, snel groeiende stedelijke gebieden in het zuiden kunnen niet echt door centrale leiding of een bestuur goed geregeerd worden in vele gevallen, en de projectie van één correcte stedelijke orde voor de mensheid van vandaag is een vreemd ideaal geworden. Het hele begrip van de juiste zingeving volgens Augustinus, als emanatie van God, kan enkel begrepen worden in een mogelijke belofte van één monoculturele christelijke wereldorde voor de paar miljoen mensen uit die tijd, gecontrasteerd tegen de semi-orde van de barbaren. Maar, vandaag worden minstens acht sterke religieuze ordes erkend in de wereld, die met elkaar slag leveren om de hegemonie in de wereld

(bijvoorbeeld beschreven door rechtse ideologen zoals Huntington 1996). Minder opiniërende sociale wetenschappers spreken liever over duizenden verschillende levensbeschouwelijke en religieuze culturen die voortdurend van elkaar ontleen en zo een reusachtig gevarieerd netwerk van transformaties laten zien (Hannerz 2003). Het hele idee van één goed, heilig en omvattend format van zingeving voor de gehele wereld botst meeren meer met onze kennis over de manifeste culturele diversiteit van de mensheid.

4. De oude en de nieuwe werelden.

De situatie in Europa verschilt op het punt van stedelijkheid van die elders. In 1800 leefde 3% van de wereldpopulatie in steden, vooral in de zogenaamde ‘oude wereld’ (waarmee doorgaans Europa bedoeld wordt, vaak blind voor bijvoorbeeld China). Het eerste decennium van de 21^{ste} eeuw is dat opgelopen tot ca 60% van de wereldbevolking, en dan in de hele wereld. In de zogenaamde Derde Wereld kennen we de snelste en minst gestructureerde stadsontwikkeling. In termen van religieuze expansie in steden wordt Europa geciteerd als enige regio in de wereld die gesecculariseerd is (Martin 2005). Overal elders, volgens Martin, groeit religie. Vanuit een bepaald perspectief is Europa het ‘probleem’ voor kerken in expansie. We weten niet of deze concepten (secularisme en religie) zonder misverstanden of zelfs potentieel gevaarlijke misbruiken kunnen toegepast worden in de wereld. Laat ons dit wat nader bekijken om de zingevingvraag grondig te stellen.

We gaan ervan uit dat nu drie generaties binnen een gemiddelde familie samen de wereld delen. Vanuit dit gegeven kunnen wij speculeren over de verschillende ervaringen en perspectieven bij elke generatie. De leerprocessen verschoven snel en waarschijnlijk onomkeerbaar: de huidige grootouders werden opgevoed in een religieus scholingssysteem en volgden de gebruikelijke procedures in de loop van hun leven: doopsel, puberteitsritueel, religieus huwelijk, enzovoort. Hun kinderen, die nu zelf ouders werden, stortten zich in een hectische ‘struggle for life’ als tweeverdieners. Voor hen werden de traditionele instituties minder pregnant in hun leven, behalve voor belangrijke breukmomenten. Familiebanden en tradities vervaagden in deze generatie, en individualisme en een veralgemeend consumentisme zetten door. De jongeren van vandaag breekt wat radicaler weg van vroegere patronen: zij ontwikkelen persoonlijke netwerken van relaties in peer groepen, deels

op school en in vrijetijdskringen, en meer en meer virtueel (Castells 1996, Bateson 2000). Voor het eerst breidt de ervaringswereld van mensen zich vanaf de jaren '90 van vorige eeuw snel en breed uit door de beschikbaarheid van mobiele telefonie en de persoonlijke computer. Over de drie generaties gezien heeft de verstedelijking zich sterk geprofileerd in de hele wereld, waardoor een diepe verandering in de ervaringswereld aangezet werd en tegelijk diverse levenswijzen in de steden prominenter werden. De tegenstelling in levenservaringen en verwachtingen in rurale en in stedelijke gebieden vervaagt snel, ook al omdat de fysische en informatiegrenzen tussen beide vervallen (Smart & Smart 2003). Aan de andere kant hebben de informatietechnologieën van de voorbije twee decennia het mogelijk gemaakt dat levenservaringen door vele mensen kunnen gedeeld worden, los van het feit of mensen met elkaar verbonden zijn door afstamming of door religieus behoren of niet. Om Appadurai (1996) te parafraseren dat de 'verbeelding gecombineerd met de nieuwe media technologieën ons in staat stelt om met elkaar in contact te komen langs wegen die ons dichter brengen bij iemand aan de andere kant van de wereld dan bij onze buur van naast de deur' (Smart & Smart 2003: 267).

In een poging om in te schatten wat dergelijke globaliseringprocessen meebrengen op het vlak van religie en levensbeschouwing biedt Hannerz (2003) een nuttig model aan. Hij geeft een inzichtelijk overzicht van de drie scenario's die men kan onderscheiden in de huidige visies op de ontwikkeling van de wereld. Eén scenario houdt voor dat de wereld 'verwestert' en dat dus binnen afzienbare tijd de hele wereld de westerse cultuur zal aangenomen hebben (o.a. Wallerstein, Klein en anderen). Een tweede visie beweert dat een beperkt aantal grote 'beschavingsblokken' ontstaan, die dan elkaar naar het leven staan. Dat is de opvatting die vooral in de internationale politieke opvattingen van rechtse denkers terug te vinden is (o.a. Huntington als meest prominente figuur in deze kringen). Van beide scenario zegt Hannerz valt aan de basis, in de beleving en voorstellingswereld van de miljarden mensen die deze wereld bevolken niet veel terug te vinden. Het zijn eerder scenario's met een normatief karakter in politieke kringen. Wat de antropologen voorhouden is een transformatietheorie: alle culturele groepen ter wereld wisselen elementen, objecten, overtuigingen en gewoonten met elkaar uit. Die wederzijdse beïnvloedingen gaan door en nemen vermoedelijk wat meer omvang dan vroeger, maar dat betekent helemaal niet dat één cultuur het nu wint over alle andere, noch dat grote blokken in

de wereld zich tegen elkaar opstellen in oorlogshouding. Het kleinschalige overnemen, aanpassen, veranderen, transformeren en doorspelen gaat door tussen twee, drie of meer culturele groepen, met gebruikmaking van de nieuwe ITC technologie en via de oude kanalen. Dus antropologen betwijfelen of de grootschalige politieke trends waarover de ideologen en diplomaten spreken zich voordoen, evenals dat alles cultureel uniform zou worden. Vormen van hybridisering of creolisering worden ze genoemd. Een betere term dan deze twee is welkom, maar voorlopig ontbreekt het ons eraan. Feitelijk merken we een ‘verandering-in-continuïteit’, geen algemene omslag of overname van allen door een.

Belangrijk is om te merken dat dergelijke transformaties overal ter wereld gaande zijn, en niet alleen in onze streken. Tegelijk met deze ontwikkeling zien we een grotere onderlinge afhankelijkheid tussen verschillende groepen en streken: minder individuen of groepen dan ooit zijn volkomen onafhankelijk voor hun voortbestaan. Meer en meer mensen zijn afhankelijk van anderen voor opvoeding, voeding, vervoer, ziekenzorg en ga zo maar door. Die afhankelijkheid is zo veralgemeend geworden dan we rustig kunnen spreken van een algemene interdependentie van mensen kunnen spreken: onze voeding komt van over de gehele wereld, auto’s bevatten onderdelen van overal, de brandstof komt van duizenden kilometer ver, de kledij wordt aangevoerd uit een ander continent, enzovoort.

Tegelijk en precies door de verstedelijking zien we een ‘verhoogde verbondenheid’ (Smart & Smart 2003), zoals die uitgedrukt wordt in het wereldwijde web tegelijk met een verscherping van de eigen lokale identiteit. Dat laatste zien we in de opbloei van lokale feestelijkheden en ook veiligheidscomités, sportevenementen en animositeit tussen mensengroepen. Zo klinkt bijvoorbeeld de mening van de hedendaagse Deen over racisme bizar, maar lijkt ze zeer aanvaardbaar door meer en meer ‘goedmenende Denen’: ‘we tolereren vreemdelingen en we worde tegelijk racistischer’ (Hervik 2006). Dat betekent dat er een verhoogd ethnocentrisme samengaat met de verdediging van privileges aan de ene kant, en een grotere aanname van universele smaken en opinies via het internet en andere communicatiemiddelen.

Vooraf kleine steden zien een plotse en substantiële verhoging van diversiteit optreden: meer talen, meer religies, meer culturele tradities. Een van de kenmerken

waarop onderzoekers wijzen is dat van transnationalisme (Glick Schiller et al. 1992). Dat wil zeggen, meer burgers maken zich los van de lokale banden en gewoonten wanneer ze zich vestigen in een nieuwe stedelijke omgeving als vreemdeling. Ze volgen de lokale regels en gaan in zaken met de maatschappelijke overheden en spelers. Tegelijk zien we echter dat de banden met de landen van oorsprong niet verbroken worden, maar vaak zelfs verder worden uitgebouwd. Voor die laatste worden ze zo voorbeelden voor een succesvolle migratie. Bijvoorbeeld Gent telt ongeveer 300.000 inwoners en kent nu inwijking van mensen uit meer dan 150 niet-Europese landen. In Brussel of Amsterdam gaat dit aantal landen en culturen vlot tot een honderdtal meer (Kom-Pas 2005).

Een verschillend maar aansluitend perspectief vertelt hoe meer en meer ‘dubbele loyaliteiten’ voorkomen bij migrantenleiders en –gemeenschappen: Smith (2004) bestudeerde dit fenomeen uitvoerig bij Chicano migranten in de VSA. Verschillende van hen gingen voor verkiezing met politieke mandaten in hun land van herkomst (bijvoorbeeld Mexico of de Caraïben) terwijl ze loyaal bleven aan de VSA als zakenman en burger. Gelijkaardige ontwikkelingen kan men vaststellen bij Maghrebijnen en Turkse migranten in Europa (IMECE, n.d.). Een parallelle ontwikkeling kan gezien worden in de trend naar dubbele nationaliteiten: men behoudt het paspoort van het land van herkomst en wordt tegelijk burger in het land van aankomst. In deze twee ontwikkelingen kan de vraag gesteld worden of de koppeling tussen burgerschap en nationaliteit nog kan of moet aangehouden worden. Engagements en loyaliteit worden immers niet noodzakelijk aan een natiestaat gekoppeld gehouden.

Ten slotte verwijzen we naar de studies van Castells (1996) die toonde hoe de ICT revolutie van de jaren '80 van vorige eeuw een dubbel maatschappelijk effect had: aan de ene kant constateerde hij een uitholling en gedeeltelijke ontmanteling van de slagkracht en de macht van de natiestaten (in België: de teloorgang van de autonijverheid illustreert de machteloosheid van de nationale politiek). Aan de andere kant ziet hij een toename van de economische, maatschappelijke en culturele betekenis van kleinere eenheden en hun identiteit. Dat kunnen steden of stedelijke complexen zijn, maar ook ‘volkeren’ of andere gemeenschappen binnen of over staten heen. Sommige levensbeschouwelijke en religieuze gemeenschappen spelen hier vlot

en efficiënt op in: de Evangelische Kerk bijvoorbeeld manifesteert zich zeer krachtig in diverse stedelijke concentraties in de wereld en bepaalt mee de lokale politiek (Smart & Smart 2003). Andere levensbeschouwelijke gemeenschappen blijven zich vastklampen aan de natiestaat en zijn structuren en zien zich vaak wegwijnen samen met de nationale autoriteiten. Bovendien vinden vooral jongeren via het internet nieuwe identiteitsgroepen.

Op dit punt is het interessant om na te gaan of humanisten, zeker als gemeenschappen die overwegend een seculiere maatschappij voorstaan, een antwoord hebben op deze ontwikkelingen. In een uitgebreide analyse van verschillende van deze nieuwe maatschappelijke ontwikkelingen ontdekte een van ons dat vrijzinnig humanisme op zich niet een meer of meer aangepaste levensbeschouwing is voor de verstedelijkte menselijke conditie. Wel lijken humanistische organisaties zich te gedragen zoals elke mogelijke andere organisatie en evenzeer vatbaar te zijn voor een conservatieve als voor een hedendaagse levenssituatie. Levensbeschouwing op zich zou dan secundair of zelfs indifferent zijn ten aanzien van de sociaal organisatorische aspecten van een levensbeschouwelijke gemeenschap. Dat kan volgens ons enkel een verwittiging inhouden dat de levensbeschouwelijke of ideologische inhoud best zelfkritisch en open moet kunnen onderzocht worden, want ook vrijzinnig humanisme garandeert op zich geen wereldgericht, open of progressief in de wereld staan (Pinxten 2007).

Nieuwe thema's en engagementen.

De impact van een serie parameters op de jongere generatie van 'nieuwe' stedelingen moet verder onderzocht worden. . De oude kerken, maar ook de traditionele niet-religieuze zingevingsorganisaties (zoals humanisten, vrijmetselaars en anderen) blijken minder uitstraling te hebben bij jongeren in Vlaanderen (Verté 2006). Aan de andere kant is Boeddhisme in zijn vele verschijningsvormen een groeifenomeen in het Westen, net zoals een reeks levensbeschouwelijk getekende initiatieven zoals New Age, het nieuwe heidendom of verschillende exotische tradities (van zweethutten tot t'ai chi). Ook de spektakel-religie blijft toenemen: massabijeenkomsten van diverse signatuur voor jongeren, religieus getinte politieke bewegingen zoals de pas verkozen president Obama ook incarneert. Ten slotte blijken mengvormen niet enkel te kunnen, maar ook aantrekkelijk te zijn over de generaties heen: Anglicaans-Boeddhist om er een te noemen (Smart 1996). Capoiëra als een mix

van christendom en Latijns Amerikaanse therapeutische sport om een andere te noemen.

Een manier om deze variëteit aan levensbeschouwelijke en religieuze vormen te appreciëren en hun betekenis in te schatten is door de standaarden van het verleden te hanteren: doctrinaire correctheid, gehoorzaamheidsmoraal, en zo meer. Dat zou betekenen dat we ze blijven bekijken in religionistische termen: wordt zingeving door de nieuwe trends bekeken zoals dat door de oude religieuze en levensbeschouwelijke aanbiddingen gebeurde? Zijn de tegenstellingen (bijvoorbeeld tussen seculier en godsdienstig) herkenbaar? Het antwoord lijkt ons meer dan waarschijnlijk negatief. Mensen in de verstedelijkte context van vandaag bouwen blijkbaar eigen netwerken waarin en waardoor zij hun zingeving vorm geven binnen hun leven. Het blijkt dat mensen daarbij, minder dan vroeger alleszins, geleid worden door hun directe omgeving (afkomst, tuismilieu) of een vaste en overgeërfde traditie. De stadscontext biedt meer mogelijkheden en garandeert een grotere anonimiteit om variatie toe te laten. Enkele voorbeelden die dit illustreren kunnen hier vermeld worden: Noord Amerikaanse Indianen verlieten op minder dan twee generaties in de voorbije decennia hun 'oude traditie' van medicijnpraktijken en adopteerden een nieuwe peyotecultus, verspreid over vele staten van de VSA. In Europa ziet men in traditioneel katholieke landen zoals België en Frankrijk een enorme opbloei van oosterse tradities, die gedurende dezelfde decennia van onbestaande naar de 'vierde grootste religie van het land' gaan. De verspreiding van de nieuwe denominaties gaat typisch via de steden.

Onderzoeksvragen die we hier zouden willen naar voren schuiven zijn onder andere de volgende:

- a) verstedelijking lijkt een irreversibel fenomeen in de wereld van de voorbije en de komende eeuw. Dit is een nieuwe menselijke conditie. Voor het eerst in de geschiedenis van de mensheid wordt die mensheid in meerderheid een stedeling met alles wat daarbij hoort op het vlak van levensbeschouwing en religie: meer variatie, anonimiteit, zakelijke relaties naast individuele existentiële patronen. De vraag rijst of dezelfde, dan wel andere vormen van behoren en leren voorkomen dan in de vroegere levensbeschouwelijke tradities. Indien die vormen verschillen, dan moeten onder andere de vrijzinnige humanisten zich de vraag stellen hoe hun

seculiere boodschap gebruik kan maken van deze andere leerprocessen en ‘bonding’-mechanismen.

- b) Hoe kunnen we de wereldwijde verstedelijking in haar effecten op de levensbeschouwing en de zingevingprocessen beginnen begrijpen? Zullen de metropolen in de wereld, met hun miljoenenbevolking in semi-gestructureerde sociale en culturele verbanden, de individualisering verder doorzetten of eerder omkeren? Welke rol spelen religieuze en levensbeschouwelijke leiders daarbij? Is het zo dat de conservatieve en zelfs reactionaire opstelling de meest succesvolle is, al was het maar omwille van de belofte van het tegengaan van chaos? Taylor (2006) doet voorspellingen in die richting bij zijn evaluatie van het emo- en massabeleid van de huidige Roomse paus. Dit gaat uiteraard niet enkel over doctrine, maar ook over interpersoonlijke levenssferen, zoals ze misschien gecreëerd worden door die leiders.
- c) Wanneer we vroeger als vanzelf dachten aan religie en levensbeschouwing als factoren die de continuïteit bevorderen, dan waren daarbij herkenbaarheid en uniformiteit belangrijke elementen. Gaat de globalisering en de massificatie van het levensbeschouwelijk gebeuren dit tegen, of bevorderen deze kenmerken eerder die trend?
- d) Ten slotte en als meest algemene vraag: was de manier waarop we over zingeving dachten en spraken niet in wezen een ‘westerse’ manier, die dus in de globalisering voor een deel vervalt. Of beter, die als slechts een particuliere invulling overeind blijft? Misschien is dit de weg naar de postkoloniale en niet godsdienstige levensbeschouwing. Wordt dat dan een nieuw humanisme, zoals we als vanzelf zouden verwachten, en met welke plaats voor de mens?
- Vele vragen die ons nog resten, en vele uitdagingen voor een vrijzinnig humanisme dat zich moet emanciperen tussen de wortels van het verleden en de uitdagingen van de toekomst.

Referenties.

Allen , J. & C. Hammet (1995): *A Shrinking World? Global Unevenness and Inequality*. Oxford: Oxford University Press.

Appadurai, A. (1996): *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minneapolis Press.

Augustinus (n.d.): *The City of God*. Edition of the Encyclopaedia Britannica.

- Castells, M. (1996): *The Information Age*. 3 volumes. Oxford: Blackwell.
- Castells, M. (2002): *Conversations with Manuel Castells*. Oxford: Blackwell.
- Dikomitis, L. (2005): 'Three Readings of a Border: Greek Cypriots Crossing the Green Line in Cyprus', *Anthropology Today*, 21 (5): 7-12.
- Dutoit, R. (1989): 'De stad in het Antieke Griekenland.' In: *Classica Gandensia*, 23: 34-67.
- Evens Foundation (2002, ed.): *Europe's New Racism?* Oxford: Berghahn Publisher.
- Geertz, C. (1983): *Local Knowledge*. New York: Basic Books.
- Glick-Schiller, N., Basch, L. & Szanton Blanc C. (1992): 'Transnationalism; a new analytical framework for understanding migration.' In: Glick-Schiller et al. (eds.): 1-24.
- Glick-Schiller, N., Bash, L. & Szanton Blanc, C. (1992, eds.): *Towards a Transnational Perspective on Migration*. New York: New York Academy of Sciences.
- Hannerz, U. (2003): 'Macro-scenarios', *Social Anthropology*, 2003: 14-29.
- Hervik, P. (2006): 'Limits of Tolerance and Limited Tolerance', in: Pinxten & Preckler (2006): 35-54.
- Humphreys, C. (1996): *Shamans and Elders*. Cambridge: Cambridge University Press.
- IMECE (n.d.): Gids voor ondernemingen en instellingen in België. Muslim businesses in Belgium. Gent: Kitabevi.
- Kom-Pas (2005) Intern rapport.
- Long, C. (1964): *Alpha*. New York: Doubleday.
- Martin, D. (2005): *On Secularization*. Hampshire: Ashgate.
- Nader, L. (1993): 'Comparative Consciousness', in R. Borofsky (ed.): *Assessing Cultural Anthropology*. New York: MacGrawhill: 84-96.
- Orye, L. (2004): 'Religion, Society and Identity: From Claims to Scientific Categories?' in: R. Pinxten et al. (eds.): 21-48.
- Pinxten, R. (1997): *When the Day Breaks. Anthropological and Epistemological Essays*. Frankfurt an Main: P. Lang Verlag.
- Pinxten, R. (2000): *Goddelijke Fantasie*. Antwerpen: Houtekiet.
- Pinxten, R. (2007): *De Strepen van de Zebra*. Antwerpen: Houtekiet.
- Pinxten, R., G. Verstraete & C. Longman (2004, eds.): *Culture and Politics*. Oxford, Berghahn Publisher.
- Pinxten, R. & K. De Munter (2006): *De Culturele Eeuw*. Antwerpen: Houtekiet.

- Pinxten, R. & E. Preckler (2006, eds.): *Racism in Metropolitan Areas*. Oxford: Berghahn Publisher.
- Smart, A. & J. Smart (2003): 'Urbanization and the Global Perspective', *Annual Review in Anthropology*, 32: 263-285.
- Taylor, C. (2006): 'Benedict XVI', *Public Culture*, 18: 7-10.
- Van Dienderen, A. (2004): 'Flow between Fact and Fiction. Analysis of identity dynamics in visual representation.' In: Pinxten et al. (2004): 117-133.
- Verhelst, T. (2003): *Het Recht Anders te Zijn*. Antwerp: EPO.
- Verté, D. & M. Verhasselt (2006): *Rapport participatie-onderzoek levensbeschouwingen*. Brussel; VUB.
- Witherspoon, G. (1977): *Language and Art in the Navajo Universe*. Ann Arbor: University of Michigan Press.