

PDF hosted at the Radboud Repository of the Radboud University Nijmegen

The following full text is a publisher's version.

For additional information about this publication click this link.

<http://hdl.handle.net/2066/192295>

Please be advised that this information was generated on 2019-02-18 and may be subject to change.

‘... een innig fluistren’ Over hoop, verlangen en verandering

AFSCHEIDSREDE DOOR PROF. DR. MAAIKE DE HAARDT

afsc
heids-
redo

change perspective

Radboud Universiteit



AFSCHEIDSREDE

PROF. DR. MAAIKE DE HAARDT



In haar afscheidscollege gaat Maaïke de Haardt op zoek naar een theologische bijdrage aan het feministische visionaire project van een andere, sociaalrechtvaardige, duurzame en vreedzame wereld. Zij acht het van principieel belang dat een theologie die publiek relevant wil zijn zoekt naar vormen

van gemeenschappelijkheid die de tegenstelling religieus-seculier kan overstijgen. Kan 'hoop' een gezamenlijk motief zijn dat aan de basis van het streven naar verandering ligt? Kan christelijk gemotiveerde hoop een gezamenlijk visioen voeden? Welke taal en welke godsbeelden dragen daar wel en niet aan bij? Zij pleit voor een mystieke godsbenadering waarin narrativiteit en praxis centraal staan.

Maaïke de Haardt was sinds 1998 verbonden aan de Radboud Universiteit, aanvankelijk als bijzonder hoogleraar namens de Stichting Nijmeegs Universiteitsfonds (SNUF) en namens de Unie NKV en later als persoonlijk hoogleraar op het terrein van Feminisme en Christendom, Vrouwen, Geloof en Cultuur, samengevat onder de titel 'Religie en Gender'. Tot 2015 was ze daarnaast verbonden aan de Universiteit van Tilburg, eveneens op het terrein van gender, religie en cultuur. De rode draad in haar onderzoek is de relatie tussen godsbeelden en mensbeelden en de daaruit voortvloeiende sociaal-spirituele attitude, uitgewerkt vanuit hedendaagse postmoderne en postkoloniale theorieën en vanuit concrete plaatsen, gebeurtenissen en handelingen: dood en sterven, literatuur, kunst, voedsel, de stad.

'... EEN INNIG FLUISTREN'
OVER HOOP, VERLANGEN EN VERANDERING

'... een innig fluistren'
Over hoop, verlangen en verandering

Rede in verkorte vorm uitgesproken bij het afscheid als hoogleraar Religie en Gender aan de Faculteit der Filosofie, Theologie en Religiewetenschappen op donderdag 7 juni 2018

door prof. dr. Maaike de Haardt

Opmaak en productie: Radboud Universiteit, Facilitair Bedrijf, Post & Print
Fotografie omslag: Bert Beelen

© Prof. dr. Maaïke de Haardt, Nijmegen, 2018

Niets uit deze uitgave mag worden vermenigvuldigd en/of openbaar worden gemaakt middels druk, fotokopie, microfilm, geluidsband of op welke andere wijze dan ook, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de copyrighthouder.

Mijnheer de rector, dames en heren,

Tot mijn verassing werd in 2017 een televisieserie gemaakt van Margaret Atwoods dystopische roman *The Handmaid's Tale*. De serie werd zelfs tot beste serie van 2017 uitgeroepen en was de grote winnaar van de Emmy Awards dat jaar. Atwoods boek verscheen oorspronkelijk in 1985, het werd bejubeld, het werd in 1990 verfilmd door Volker Schlöndorff, er werd een opera van gemaakt, het was de basis voor een ballet en het werd binnen de academie op allerlei niveaus gereciperd.¹ Niet vreemd voor een roman die de horrors beschrijft van een christelijk georiënteerde theocratische dictatuur waarin vruchtbare vrouwen gereduceerd worden tot broedmachines. Na de verkiezing van Trump was het boek in 2017 plotsklaps weer terug op de bestsellerslijsten en was het bij Amazon het meest gelezen item.² *De Groene Amsterdammer* nam het boek op in zijn recente uitgave *18 klassiekers om het heden te begrijpen*.³ Het is een boek waarin religieuze symboliek en iconografie ruimschoots voorhanden zijn, de patriarchale dictatuur Bijbels gelegitimeerd is en waarin de vele misstanden en het geweld tegen vrouwen volgens de auteur alle een historisch precedent hebben. Voer voor theologen dus, en boek en film gingen mijn gehele onderwijs carrière mee. Het boek, aldus Atwood, is niet antireligieus, maar gekant tegen het gebruik van religie als dekmantel voor tirannie.⁴

Vandaag wil ik echter een dimensie uit de roman naar voren halen die doorgaans weinig aandacht krijgt. Atwood wijst er overigens zelf op in haar inleiding bij de nieuwe Engelstalige uitgave van de roman. Als literair genre is *The Handmaid's Tale* ook getuigenisliteratuur, zo stelt ze. Offred, de hoofdpersoon, zet haar verhaal op papier en verstoppt het, in de hoop dat het later gevonden zal worden door iemand die het begrijpt en verspreidt. Zoals Atwood zegt: het is een daad waaruit hoop spreekt.⁵ De hoop dat uiteindelijk, zoals de dichter schreef, ‘de zachte krachten zullen overwinnen’.

In tijden waarin vrouwen in protestmarsen tegen een ‘grab them by the pussy’ president met een spandoek ‘dat ik dit weer mee moet maken’ lopen, waarin sommigen onder ons een déjà vu hebben bij politieke ontwikkelingen rond abortus, zwangerschap, of de positie van vrouwen in een groot aantal – ook Europese – landen, waarin spraakmakende mannen uitdrukkelijk een ‘terugkeer’ van patriarchale mannelijkheid bepleiten, inclusief alle clichés rond vrouwelijkheid en mannelijkheid, en daarmee op meer plaatsen dan ik had verwacht bijval vinden,⁶ daarin zijn tekens en daden van de hoop dat het anders kan hard nodig. Dit alles vindt plaats tegen de achtergrond van met deze ontwikkelingen nauw verbonden wereldwijde economische, nationaal-politieke, geografische, ecologische, sociale, culturele, en ook religieuze ontwikkelingen die dit alles nog verder onder druk zetten en versterken. En denkt u bij religieuze ontwikkelingen niet alleen aan de islam maar zeker ook aan neo-orthodoxe ontwikkelingen binnen het christendom, of aan de voor vrouwen zeer problematische genderuitspraken van de op andere gebieden zo vooruitstrevend geachte en hooggewaardeerde paus Franciscus.⁷

Ligt in deze context mogelijk een deel van de huidige aantrekkingskracht en ook het belang van *The Handmaid's Tale*? Is de enorme waardering voor de televisieserie niet enkel te danken aan de prachtige vormgeving en de excellente vertolkingen, maar wellicht ook aan de inhoudelijke kracht van de roman zelf? Want de lezer/kijker ziet niet alleen de ultieme effecten van een dictatoriale, extreem patriarchale en misogyne samenleving, maar ziet ook, meer en minder expliciet, het onhoudbare van dergelijke machtsfantasieën en dictaturen. Zelfs de machthebbers lijken er bij momenten aan te twifelen. Het systeem, zo wordt duidelijk, roept uiteindelijk zijn eigen tegenspraak op. *The Handmaid's Tale* is niet alleen het verhaal van macht en repressie, maar verhaalt ook van het verzet en van de onverzettelijkheid van de menselijke geest. De Britse krant *The Guardian* zette de roman in 2016 om die reden op haar lijstje van boeken die hoop geven. Omdat, zo schreven ze, 'Atwoods uiteindelijke boodschap een belofte is. Het regiem dat de hoop wilde vernietigen, faalde'.⁸

HOOP ALS DIMENSIE VAN GEZAMENLIJKHEID?

Het is niet enkel literatuur waarin hoop tot uitdrukking komt. Veel hedendaagse kunstprojecten, maatschappelijke, culturele, politieke, ecologische projecten en protesten, al dan niet vanuit religieuze motivatie, zijn evenzeer uitdrukkingen van verlangen naar een andere wereld. Maar bovenal zijn het concrete manifestaties van de hoop dat een dergelijk verlangen niet leeg of tevergeefs is. Soms meer soms minder succesvol, getuigen deze zeer uiteenlopende praktijken vaak op indrukwekkende wijze van menselijke verbondenheid, van verbondenheid met de niet-menselijke wereld en van de betrokkenheid en verantwoordelijkheid waartoe zij zich op grond daarvan verplicht weten. Precies daarin zijn ze, doorgaans bescheiden, maar wel concrete bijdragen aan veranderingen van systemen die zowel de menselijkheid als de toekomst van de planeet onder druk zetten.⁹ Deze 'praktijken van hoop', tezamen met recent (feministisch) filosofisch spreken over hoop, zoals ik dat onder meer tegenkwam in het werk van Rosi Braidotti en Judith Butler, brachten me ertoe vanuit een feministisch-*theologisch* perspectief het thema hoop te doordenken.

Zijn er in al die verschillende kritische reflecties, in al die zeer diverse uiteenlopende hoopvolle praktijken – gedragen door zeer diverse groepen en individuen – dimensies van een vorm van *gezamenlijkheid*, of *verwantschap* (Ricoeur),¹⁰ of *affiniteit* (McClintock Fulkerson),¹¹ of, weer anders en met een term van Braidotti, *resonanties* te vinden,¹² die wellicht wijzen op een kritisch kosmopolitische 'menselijkheid' waarin, aldus Bhabha, verschillen, respect, trauma en geweld niet genegeerd worden en waarin desondanks naar een vorm van verbondenheid gezocht wordt?¹³ Een *gezamenlijkheid* die het mogelijk maakt om tot wat Mary Hunt ooit *unlikely coalitions* noemde te komen, om daarmee het verlangen naar een andere, meer rechtvaardige wereld, het verlangen naar verandering zowel te voeden als concreet gestalte te geven?¹⁴ Kan hoop zo'n dimensie van *gezamenlijkheid* zijn?

Ook theologen als Edward Schillebeeckx and Elaine Graham wijzen op het belang van een vorm van gezamenlijkheid. Voor Schillebeeckx ligt die in de ervaring van eindigheid en contingentie.¹⁵ Voor Graham gaat het om 'belonging, caring and searching'.¹⁶ Het zijn thema's waar religie geen monopolie op heeft, maar die wel centraal zijn voor religie. Daar liggen mogelijkheden om een brug te slaan, meent Graham, tussen religie en seculariteit. Voor Schillebeeckx en Graham gaat het hier om een vorm van apologetiek, geloofsverantwoording. Dat is niet mijn doel met het voorstel om hoop als een mogelijk funderend element van gezamenlijkheid te beschouwen. Mij gaat het om de vraag welk theologisch spreken over hoop een brede, met een term van Rosemary Carbine, *convocative capability* heeft en daarmee kan bijdragen aan de genoemde onwaarschijnlijke coalities,¹⁷ opdat theologie, nog steeds volgens Carbine, daarmee ook publiek en politiek relevant kan zijn.¹⁸ Hier liggen thema, vragen en uitdagingen die ik in dit afscheidscollege – overigens uiterst tentatief – aan de orde wil stellen.

Want hoop mag dan wel een van de theologische deugden zijn en het christendom kan wel omschreven worden als een 'getuigenis van de hoop die in ons leeft', daarmee is echter niet alles gezegd. Klassiek theologisch gesproken, vindt deze hoop zijn grond, zijn fundament, in God. De basis en de zekerheid van de christelijke hoop wordt manifest in het kruis en de opstanding van Christus, zo luidt doorgaans de meer dogmatisch gekleurde formulering. Daarmee krijgt de fundering van hoop bijna als vanzelf niet alleen een leerstellig maar ook een sterk christologisch karakter. Deze wijze van spreken, met zijn nadruk op kruis en opstanding en zijn gerichtheid op een leven na de dood als uiteindelijk doel, was en is niet altijd vrij van trekken van absolutisme, triomfalisme en imperialisme. Het lijden van Christus en de hoop op een toekomstig leven functioneerden daarnaast vaak in machtspolitieke kaders om een bepaalde status quo te handhaven.

Voor hedendaagse christenen is dit alles niet eenvoudig te verstaan en een dergelijke benadering riep en roept veel discussie, protest en tegen-interpretaties op. Met name politieke, bevrijdings, feministische en postkoloniale theologieën hebben hierin, net als stromingen in de mystieke theologie en spiritualiteit, een lange traditie. Ook de in de jaren zestig ontwikkelde theologie van de hoop kan in het licht van dit protest gezien worden. Buiten de theologie blijkt een dergelijke taal echter veelal onverstaanbaar en draagt daarmee niet bij aan communicatie of een moment van 'gezamenlijkheid'. De vraag is dan ook of en op welke manier christelijk geïnspireerde hoop een taal en vorm kan krijgen die ook buiten een christologisch/christocentrisch en dogmatisch kader betekenisvol en concreet kan worden.

Het gaat me hier overigens niet, zoals Habermas het graag zou zien, om een 'seculiere vertaling' van het 'vitale semantisch potentieel' van christelijke inzichten of waarden.¹⁹ Het gaat me in lijn met de feministisch theologische traditie om aanzetten tot een ander, kritisch-constructief theologisch spreken en verbeelden van toekomst, hoop en God. De christelijke traditie is immers meerstemmiger en meerduidiger – polydoxer

– dan veelal wordt aangenomen. Het gaat me er vandaag speciaal om de uitdaging aan te gaan om ook ‘andere’, theologische en religieuze stemmen en beelden te laten klinken in hedendaagse vormen van kritische theorie en cultuurkritiek en de oproep om bij te dragen aan een andere wereld.

Sinds de aanvaarding van mijn aanvullende leeropdracht vanwege de Unie NKV (Nederlandse Katholieke Vrouwenbeweging) in 2002, lijkt het klimaat in dit opzicht veranderd.²⁰ Zelfverklaarde seculiere kritische denkers, waaronder nogal wat feministen, hebben ingezien dat kritiek niet enkel en zelfs niet per se seculier is en dat de seculariteit op zich lang niet altijd en zelfs niet noodzakelijk gericht is op het goede of op een meer rechtvaardige wereld. Ze blijkt minstens zo intolerant, gewelddadig en dogmatisch te kunnen zijn als de religie waarvan zij zich wil onderscheiden.²¹ Dit alles heeft, minstens in principe, geleid tot meer openheid bij feministische kritische denkers voor constructieve bijdragen van religie en van feministische theologes.²²

Dit project over hoop en gezamenlijkheid is veel omvangrijker dan ik hier kan presenteren. Ik richt mij hier exemplarisch op de bespreking van twee hedendaagse, mij inspirerende denkers: de filosofe Rosi Braidotti en de theologe Catherine Keller. Ik probeer met name in hun werk elementen van een hoopvolle gezamenlijkheid of gezamenlijke hoop te ontdekken en zal ten slotte iets zeggen over de implicaties van een dergelijke benadering voor de christologie vanwege haar traditioneel grote en ook problematische plaats in het denken over de hoop.

HOOP EN KRITISCH FEMINISTISCH DENKEN

De feministische filosofe Rosi Braidotti brengt sinds een aantal jaren met regelmaat ter sprake dat onze tijd behoefte heeft aan visionaire kracht of profetische energie. Het gaat haar niet om een utopie, geen kant en klare blauwdruk van de toekomst, maar om visioenen die ethische verantwoordelijkheid stimuleren om in het hier en nu te streven naar sociale gerechtigheid en duurzaamheid, een andere wereld dus.

Dit visionaire aspect ligt vanaf het begin aan de basis van het feministisch project en wordt, aldus Braidotti, recentelijk ook in andere stromingen van kritische theorie naar voren gebracht. In dit visionaire en profetische denken spelen verbeelding en vooral ook hoop een centrale rol.²³ Visioenen en profetie zijn geen begrippen die in de huidige academie en of daarbuiten populair zijn.²⁴ Dat geldt, aldus een andere kritische filosoof Nicholas Smith, misschien nog wel sterker voor het begrip hoop, vooral vanwege de onvermijdelijke associaties met religie.²⁵ Een associatie die bij Braidotti niet voorkomt maar waar zij wel impliciet naar verwijst wanneer ze spreekt over een spiritueel residu in de kritische theorie van de postseculariteit.²⁶ Het voert te ver om hier alle ins en outs van haar postseculiere spiritualiteit te bespreken. Deze omvat voor Braidotti in ieder geval de erkenning dat een postseculiere politieke subjectiviteit en spirituele waarden elkaar niet uitsluiten, en dat engagement en activisme zeer wel spiritueel gemotiveerd kunnen zijn. Ze zegt dan ook enigszins provocerend: ‘in de mate dat ik geloof in waar-

den als gerechtigheid, vrijheid, gelijkheid en democratische kritiek, kun je mij dus ook een "gelovige" noemen, ofschoon van de niet-theïstische soort'.²⁷ Elders stelt ze dit geloof gelijk aan hoop.²⁸ Kritische theorie kan, en dat is haar punt, op die manier affirmatief zijn en niet enkel oppositioneel negatief. Ze doorbreekt hiermee een aantal klassiek seculiere dualismen: rede- emotie ofwel denken-geloven, en de opvatting dat spiritualiteit tot het private, het irrationele en het niet-politieke behoort. Voor Braidotti past dit spirituele residu het beste in het radicaal immanente, nieuwe vitalistisch materialistische denken en in wat 'de affectieve turn' genoemd wordt. Ze herkent het ook in andere vormen van kritische theorie en in wat Braidotti 'gesitueerd kosmopolitisch neo-humanisme noemt', zoals in kritische ras, postkoloniale en feministische theorie.²⁹ Meer concreet wijst ze op de diasporische ethiek van Avtar Brah, op de belangstelling voor Ubuntu, de Afrikaanse humanistische filosofie, en op de Afrikaans-Amerikaanse spiritualiteit van bell hooks en Cornel West.³⁰ Ook daar is er kritiek op de westerse moderniteit, haar individualistische subjectopvatting, haar vooruitgangdenken gericht op 'vervolmaking' van de mens naar haar eigen westerse visie die ze universeel acht. Hier domineert de logica van het ene (Schneider) of van hetzelfde (Irigaray) en is geen ruimte voor verschillen in lichaam, sekse, ras, klasse, verschillen in locatie en mogelijkheden, met als gevolg de feitelijke uitsluiting van al diegenen die op wat voor manier dan ook 'anders' zijn.³¹

In het nieuwe materialisme worden zowel de ontologische relationaliteit van het subject, met anderen en met heel de kosmos, en de sociale complexiteit van onze netwerksamenlevingen benadrukt. Het lijkt geen toeval dat vormen van nieuw materialisme als benaderingswijzen steeds meer ingang vinden in de theologie en religiewetenschappen. Het biedt de theologie een zowel wijsgerige als concrete toegang om de in de christelijke traditie eveneens aanwezige sporen van positieve affirmatie van materialiteit en lichamelijke opnieuw te onderzoeken en op uiteenlopende wijzen ter sprake te brengen.³²

Het is dringend nodig om binnen kritische theorieën niet alleen kritiek uit te oefenen maar ook en actief alternatieve toekomsten te verbeelden. Want, aldus Braidotti, alleen het verlangen naar een andere, duurzame en rechtvaardige toekomst levert de motivatie en de kracht om in het hier en nu daaraan op een creatieve manier te werken. Alleen vanuit de hoop kunnen nieuwe sociale horizonten, kunnen nieuwe waarden en normen geconstrueerd worden en kunnen een kosmopolitische solidariteit en gemeenschap ontstaan.³³

Braidotti roept op om in het proces van het scheppen van mogelijke toekomsten motiverende maar nog niet gebruikte hulpmiddelen en visioenen aan te boren.³⁴ Dat maakt ze verder niet concreet maar het roept voor mij wel de vraag op of hier ook religieuze hoop en visioenen kunnen worden ingezet, mits uiteraard - in de lijn van Braidotti - van niet-theïstische snit. Het valt overigens op dat zowel Braidotti, als veel van de kritische filosofen die zich recentelijk met hoop bezighouden, zich ondanks een

postseculier bewustzijn, desondanks seculier en daarnaast, zoals Braidotti, ook expliciet atheïst noemen. Ik beschouw dat voorlopig, met Kearney, als een hardnekkig residu van een ander kenmerkend maar nog niet doorbroken zowel seculier als modern-theologisch dualisme, namelijk dat van theïsme en atheïsme.³⁵

Hoop bij Braidotti heeft geen fundament anders dan dat het een genereuze actieve act van vertrouwen is, met woorden van Arendt, 'uit liefde voor de wereld' en met woorden van Deleuze, 'uit geloof in de wereld'.³⁶ Braidotti beschouwt het in *Transpositions* – met expliciete verwijzing naar Bloch – nog als een anticiperende deugd: hoop is het verbeelden, dromen van toekomst, een kracht die in het hier en nu motiveert tot verzet en ethisch handelen. Deze hoop is gericht tegen lethargie enerzijds en possessief individualisme anderzijds. Hopen is om-niet, hopen en – niet onbelangrijk – het delen van hoop, zijn doel in zichzelf. Als er al een motief meespeelt dan is het de schaamte over de rotzooi die we ervan gemaakt hebben en de aansprakelijkheid en verantwoordelijkheid die daaruit volgt. Het gaat om toekomstgerichte intergenerationale gerechtigheid.³⁷ Feitelijke, alledaagse, kleine 'praktijken van hoop' zijn een belangrijke strategie om duurzame veranderingen vorm te geven, te voeden en in kaart te brengen. En met de irreligieuze Deleuze noemt Braidotti dit geloof in en liefde voor – en dus positieve beaming van – de wereld 'pietas'.³⁸

Judith Butler gaat niet uitgebreid op hoop in maar verbindt deze eveneens met het inzicht in de ontologische interdependentie en de interdependentie van het 'ik' met 'anderen'. Daarin ligt niet alleen de subjectieve basis voor ethiek, maar ook de mogelijkheid voor hoop.³⁹ Gevraagd naar wat haar de hoop geeft dat we op weg zijn naar een goed leven, zegt Butler dat het de huidige *unlikely coalitions* zijn die haar hoop geven. De onverwachte verbanden van groepen die elkaar op het eerste oog lijken uit te sluiten en die samenwerken in acties tegen bijvoorbeeld regeringsbesluiten en maatschappelijke, economische en politieke ontwikkelingen. Zolang we niet weten en vooral niet vastleggen met wie we toekomstige allianties sluiten, kunnen ze groeien en kunnen we de hoop affirmeren.⁴⁰ Ook bij Butler heeft hoop te maken met de mogelijkheid tot verandering, tegen de heersende opvattingen in. In haar solidariteitsbetuiging met Occupy Wallstreet zei ze: 'Als mensen zeggen dat de eisen voor sociale en economische gerechtigheid onmogelijk en onpraktisch zijn, dan zeg ik nee. Als hoop een onmogelijke eis is, dan eisen wij het onmogelijke'.⁴¹

OVER DE COMPLEXITEIT VAN HOOP

In de hartstochtelijke pleidooien voor het aanboren van hoop wordt duidelijk dat hoop zowel een noodzakelijke voorwaarde als een oproep tot sociale transformatie is.⁴² Tegelijk wordt ook duidelijk, en je ziet dat met name bij Braidotti, dat het niet gemakkelijk is om precies te zeggen wat hoop is. De hele theologische en filosofische geschiedenis van de hoop getuigt overigens van deze moeizaamheid.⁴³ Er werd weliswaar veel, maar weinig uitgebreid of systematisch over hoop geschreven en er is dan ook weinig overeen-

stemming over een definitie van hoop, noch in de filosofie noch in de theologie. Voor de theologie is dat wellicht meer bevreemdend: hoop is immers een van de drie theologische deugden. Desondanks krijgen geloof en liefde veel meer aandacht in de theologische reflectie.⁴⁴

Een kort overzicht van theologische en filosofische discussies over hoop laat zien wat de vragen en thema's zijn waarop men een antwoord tracht te vinden: Is hoop wel of geen deugd, wel of niet rationeel, een illusie, een kwaad, een emotie, affect, passie? Heeft hoop met verlangen te maken, zo ja, op welke manier? Is hoop streven naar gelukzaligheid, is het een ervaring, lafheid, zelfbedrog? Gericht op het goede? Is hoop waardevol, radicaal en vitaliserend? Over het algemeen neigen theologen naar een meer positieve waardering van hoop en zijn filosofen wat meer sceptisch. Niettemin, ontbreekt consensus. Ook deze enorme diversiteit, aldus Smith, verklaart mogelijk de geringe aandacht voor hoop binnen kritische theorie: 'Hoop' is te onhelder, te weinig rationeel. Ook de klassieke associatie van hoop met vrouwen, zwakte, of naïef optimisme, traditioneel gerepresenteerd in de mythe van Pandora, speelt hierin mogelijk een rol.⁴⁵

Niettemin, zijn voor- en tegenstanders van de hoop het erover eens dat hoop een belangrijke en motiverende rol speelt in het leven van mensen, een opvallend fenomeen is alsook een antropologische categorie. Hoop, ook daar is men het over eens, is toekomstgeoriënteerd en gericht op het goede – of men dit nu wel of niet een illusie acht. Hoop heeft daarnaast ook een principiële epistemologische openheid, dat wil zeggen dat je nooit kunt weten of datgene wat men hoopt ook werkelijk ooit het geval zal zijn. Hoop is een teken van *agency*, zonder dat men direct op uitkomst kan aansturen. Het is dan ook niet vreemd dat angst de tegenpool van hoop is.

Mij gaat het hier niet om al die verschillende invalshoeken en betekenislagen van hoop, wel om aan te geven dat hoop een belangrijke bestaansdimensie is, met een zekere ongrijpbaarheid. Hoop 'ontwijkt' vaststaande betekenissen en is daarnaast ook alledaags en vanzelfsprekend. Dat is lastig maar biedt ook mogelijkheden om vanzelfsprekendheden te doorbreken.

Is het een teken van de tijd dat, zoals kunst weer geëngageerd mag zijn en daarmee de verbeelding van een andere wereld prikkelt, ook hoop geleidelijk aan weer terugkeert op de agenda? Toenemend inzicht in de grenzen van de rationaliteit en de humanitaire en ecologische kosten van de moderniteit spelen hierbij een rol.⁴⁶ Craig Brown vraagt zich daarnaast af of de eerdere afname van hoop en utopische visioenen te maken kan hebben met de verschuiving van het thema emancipatie naar het thema democratie in kritische theorie. Met name Habermas' visie dat de utopische ambitie een risico zou kunnen zijn voor een discursieve democratie speelt hier naar zijn inzicht een rol. Nu echter recentelijk noties als vooruitgang en ontwikkeling zelf ter discussie staan, komt 'hoop' weer terug.⁴⁷

Verder roept ook het feit dat er buiten filosofie en theologie een meer psychologische ‘wetenschap van de hoop’ is ontstaan, die zich richt op de maakbaarheid van geluk en goed leven, op tot theologische en filosofische tegenspraak.⁴⁸ Optimistische gelukdenkers, aldus de altijd scherpe Terry Eagleton, worden geleid door ‘de sentimentele moralisten en de spirituele cheerleaders van deze planeet’.⁴⁹ Niet voor niets heet het boek dat hij over hoop schreef: *Hope without Optimism*, een thema dat ook centraal staat in Rebecca Solnits, *Hope in the Dark*. Beide bekende publieke intellectuelen keren zich dan ook tegen ‘banaal optimisme’ en ‘gemakzuchtig pessimisme’.⁵⁰

Wellicht heeft ook de toegenomen aandacht voor religie in het publieke domein, alsmede het spreken over onze tijd als ‘postseculier’ de weerstand bij kritische denkers tegen het zo religieus geladen begrip hoop doen afnemen. Of is het eenvoudiger, zoals Smith retorisch stelt: ‘wat is het punt van kritische theorie als er geen hoop is dat de samenleving beter kan?’⁵¹ Of anders, zoals Rebecca Solnit met een citaat van Maria Popova zegt: ‘kritisch denken zonder hoop is cynisme, maar hoop zonder kritisch denken is naïviteit’.⁵²

Zoals gezegd, het klassiek theïsme en zijn negatieve effecten vormden een van de obstakels om hoop te integreren in het huidige seculiere kritische denken. Het probleem ligt voor een groot deel in een lineaire geschiedenisopvatting, christelijk gesproken ‘heils-geschiedenis’, waarin ‘vooruitgang’ en de gerichtheid op het einde onderliggende principes zijn. Ernst Bloch is hiervan het exemplarische voorbeeld. Daarmee is het risico groot, aldus Eagleton, dat feitelijk onrecht en lijden ondergeschikt worden gemaakt aan de verwachting van de tijd waarin de burgerlijke toekomst, al dan niet verbeeld als het Rijk Gods, gerealiseerd zal zijn.⁵³

Dat is ook de kritiek die de grote theoloog van de hoop, Jürgen Moltmann, treft, met name vanuit bevrijdingstheologisch en feministisch perspectief,⁵⁴ ook al richt hij zich uitdrukkelijk op een theologisch engagement in het hier en nu. Uiteindelijk staat dit engagement onder het voorbehoud van het nog-niet. Dat kan als kritische moment functioneren, maar dat is niet noodzakelijk. Hoop, evenmin als wanhoop, kunnen geen optimistische of pessimistische middenklasseprivileges zijn, stelden theologen Sharon Welch en Miquel De La Torre, in respectievelijk 1990 en 2016, in hun theologische aanklacht tegen een theologie die de ‘zekerheid van een perfecte toekomst de vijand van het goede laat zijn’.⁵⁵

Voor De La Torre, met zijn harde woorden over de desastreuze gevolgen van een Eurocentrisch orthodox christendom en de valse hoop die daar naar zijn oordeel aan ten grondslag ligt, is het helder: ondanks zijn waardering voor Moltmann concludeert hij dat zelfs Moltmann uiteindelijk niet aan een christelijk triumfalisme ontsnapt. Zelfs in zijn latere, minder sterk christocentrische werk klinkt dat door en blijft de ‘zekerheid’ van de hoop gegarandeerd door de opstanding van Christus en de zekere belofte van een leven na de dood.⁵⁶ Het gaat hem, en dat geldt ook voor mij, overigens niet

om het al dan niet bestaan van een leven na de dood.⁵⁷ Het klemmende punt is dat de *zekerheid* van een eeuwig leven als 'beloning' of 'garantie' dient en daarmee de waarde van dit leven uiteindelijk gerelativeerd en geminimaliseerd wordt. De La Torre bant uiteindelijk de hoop uit om de hopeloosheid – niet te verwarren met wanhoop – te omarmen. Hopeloosheid is bij hem dan ook de drijvende – en in die zin toch ook hoopvolle – kracht van een bevrijdende praxis: er is immers geen andere keus voor veel mensen.⁵⁸ Een dergelijke hoopvolle hopeloosheid is voor hem overigens alleen mogelijk wanneer ze is gegrond in een vorm van mystiek waarin over God uiteindelijk niets gezegd kan worden.⁵⁹

THEOLOGISCHE TEGENSTEMMEN

Ik vind deze positie, net als de atheïstische tegenstem die met God ook de hoop afwijst, een te weinig *inhoudelijke* tegenkracht tegen macht en status quo bevestigende vormen van al dan niet religieus theïsme, inclusief zijn vooruitgangdenken en zijn inderdaad problematische hoop.

Toch blijkt het theologen niet mee te vallen om de zekerheid die opstanding en hiernamaals bieden los te laten, zo bleek me uit een aantal recente theologische publicaties waarin men hoop, ook als tegenstem, weer op de agenda zette.⁶⁰ Kritische reflectie op juist dit aspect ontbrak bijna volledig. Bijna alle auteurs herhaalden zonder enige nadere uitleg orthodoxe uitspraken over hoop, over God en Christus om daarmee het bijzondere en unieke van de christelijke hoop aan te geven.

Slechts Nancy Bedford deed dat niet en stelde bovendien het belang aan de orde van een veelheid aan godsbeelden in relatie tot hoop.⁶¹ Haar casus gaf daar ook alle aanleiding toe. Bedford beschreef de liefde en hoop van de Abuelas, de groep grootmoeders van de Plaza de Mayo op zoek naar de kinderen van hun zwangere dochters en schoondochters die verdwenen tijdens de militaire dictatuur. Deze niet religieuze groep, met als leden wel- en niet-gelovige grootmoeders, staat immers in groot contrast tot de zich uitdrukkelijk christelijk manifesterende militaire junta. Bedford wil in haar bijdrage vooral de sterke relatie tussen liefde en hoop zichtbaar maken, evenals het belang van de worteling van hoop in een concrete en politieke praxis. De nadruk ligt op de grootmoeders als actieve en handelende subjecten die zich met zachte maar niet-aflattende drang verzetten tegen het onrecht dat hun dochters, hun kleinkinderen en henzelf is aangedaan.

Theologisch leidt dit, zo meent Bedford, tot uitbreiding van de godsbeelden. De God van liefde en hoop is als de liefde en de hoop van de grootmoeders: onafgebroken insisterend, niet opgevend op het pad naar gerechtigheid. Zelfs de dood kan de strijd van de grootmoeders niet afbreken en datzelfde geldt voor de grootmoeder God, zonder dat Bedford hier verwijst naar kruis of opstanding. Maar ook dit beeld, zo waarschuwt Bedford, is voorlopig. Het is niet het enige godsbeeld, en bovendien, het beeld is ook niet-God.⁶² Bedford geeft haar theïsme niet op maar geeft het een ander, open gezicht.

Haar hoop is gericht op aardse gerechtigheid, zonder enige zekerheid. Het is de liefde van de grootmoeders die de hoop levend houdt.

OP ZOEK NAAR EEN HOOP IN GEZAMENLIJKHEID: APOFATISCH EN ZONDER ZEKERHEID

Maar er is meer God dan een, al dan niet gesloten, theïsme, om het zo maar eens te zeggen. Ik beschouw de hedendaagse theologen die zich vanuit een postmodern, postkoloniaal en feministisch perspectief uitdrukkelijk met negatieve en mystieke theologie bezighouden, als een stroming met de meeste 'verwantschap', 'gelijkenis' of 'affiniteit' met Braidotti's of Butlers perspectief op hoop.⁶³ Ik denk hier met name aan het werk van Catherine Keller, maar zij is zeker niet de enige theologe op dit terrein. Ook godsdienstfilosofen als John Caputo en Richard Kearney zouden in dit rijtje wellicht niet misstaan. Caputo schreef onlangs zelfs een boek met de titel *Hoping Against Hope*.⁶⁴ Keller schreef echter al in 1996 een boek waarin zij het vooruitgangdenken, gericht op een ingevuld, definitief en doelgericht einde en de hoop die daaraan gekoppeld is, sterk onder kritiek stelde. Het Bijbelboek Apocalyps staat in haar analyses centraal. Van een uiterst open, losse, onthullende, openbarende verzameling van visioenen, profetieën en dromen, werd het boek in de loop der tijd tot een gesloten lineair teleologisch geheel. Het is dit gesloten theïstische model, zowel in zijn christelijke als seculiere gestalten, dat desastreuze gevolgen heeft gehad voor de menselijke gemeenschap en het behoud van de aarde. Keller ontwikkelt een relationele tegen-Apocalyps, waarin de toekomst zich als *mogelijkheid* in het heden aandient, zonder enige garantie maar als oproep om daarvoor verantwoordelijkheid te nemen. Het leven liefhebben vanuit de fragiele plaats waar we staan, is misschien wel de enige basis om tot hoopvolle acties te komen tegen dreigende catastrofes. Er is geen weg daar, noch later. Alleen vanuit 'de geest van mogelijkheid' in het hier en nu kan een andere, rechtvaardige en lief te hebben toekomst mogelijk worden, zo meent Keller. Alleen daar kan de hoop ontspringen.⁶⁵ Keller spreekt hier nog over God als immanente transcendentie. Zoals ze hier, in navolging van Moltmann spreekt over de Heilige Geest als de 'spirit of life', in het volle bewustzijn dat ook een dergelijk beeld misbruikt kan worden. Ook een dergelijk godsbeeld kan tot seksisme en literalisme leiden.⁶⁶ Want, met de sympathieke oproep in zijn theologie van de hoop tot een meer maatschappelijk actief betrokken kerk en theologie, haalt ook Moltmann, zoals al eerder gezegd, met zijn sterk christocentrisme, zijn Eurocentrisme,⁶⁷ zijn uiteindelijke voorkeur voor de toekomst boven het heden en zijn verdediging van de almacht van God, uiteindelijk het klassieke theïsme via een achterdeur toch weer binnen.⁶⁸ Keller weigert mee te gaan in hiërarchische opposities, met name die van immanent/seculier – transcendent/religieus. Het in stand houden daarvan acht zij van beide kanten een middel tot controle. Als transcendentie haar oude verleden, weg van de aarde, achter zich kan laten, 'kan opnieuw ontdekt worden dat de geest van leven zowel *in* het web van interdependencies woont als het overstijgt'.⁶⁹ Kellers hoop komt ook niet 'uit het niets',

van een almachtige God die uit het niets scheidt, schrijft ze in haar scheppingstheologie *Face of the Deep*, een theologie van het *worden*, waarin zowel haar proces-theologische achtergrond als haar Deleuziaanse inspiratie klinkt. Hoop wordt gevormd in een vloeibaar proces dat alles nieuw zal maken. Dit is een proces dat vraagt om een herdenking van de godstaal op fundamenteel niveau, zegt Keller met Yvonne Gebara, de Braziliaanse theologe die haar blijvend inspireert. Geen onderscheid tussen de atemporele schepper God en de temporele schepping, maar een God die samenvalt met de schepping, een ‘ademen-met’ van iemand die een nieuwe hemel en een nieuwe aarde uit deze bodem wil laten ontspringen.⁷⁰ Geen immanente-transcendentie meer, maar een pantheïstisch godsbeeld dat iedere verwijzing naar een theopolitiek van almacht resoluut afwijst.

In *Cloud of the Impossible* gaat Keller nog een stap verder door te kiezen voor een negatieve theologie, sterk geïnspireerd door het werk van Cusanus.⁷¹ Met opnieuw relaties, nu beschreven vanuit een planetaire interdependentie en interrelationaliteit, als het fundamentele uitgangspunt. Haar andere fundamentele uitgangspunt is dat God uiteindelijk niet te kennen is en alleen als *mogelijkheid* in het web of de wolk van relaties ontdekt kan worden. God sluit geen betekenis af maar opent altijd opnieuw nieuwe mogelijkheden. Daarom moet ieder spreken over God beschouwd worden als een *nickname*, een bijnaam, om onze vaste beelden te ontzeggen. Al die verschillende bijnamen roepen overigens wel een veelheid op aan perspectieven op ‘God’, op de betekenis van ‘God’, een inzicht dat van groot belang is, ook voor een kritische reflectie op het eigen project. God als ‘mogelijkheid’ wordt omgeven, zegt Keller met Cusanus, door een wolk van onmogelijkheid. Pas als je daar ingaat, kunnen er nieuwe mogelijkheden openbreken. Dat is meer concreet dan het hier wellicht klinkt. Pas als je inderdaad een president als Trump hebt, breekt er iets en ontstaat er een tegenbeweging.⁷² ‘Zeggen ze dat sociale gerechtigheid onmogelijk is’, zei Butler bij Occupy, ‘dan zeggen we nee. Is hoop onmogelijk, dan eisen we hoop’. Dan maken wij onze wereld, zegt Keller, dan ‘doen wij god’. Maar dat doen we niet alleen. Wij allen doen, en het goddelijke is daar ten diepste in verwickeld.⁷³ De dreiging van de uitputting van de aarde, van durende uitsluiting en onrecht, is daarmee niet weg, maar de hoop op en de aantrekkingskracht van gedeelde, andere mogelijkheden evenmin. Alleen daar, in die concrete praktijken van een altijd onzekere hoop kan het ‘mogelijke’ zich aandienen en gerealiseerd worden. In en vanuit dat evenzeer dubieuze, niet te doorgronden, maar niettemin meest intense levensgevoel, dat de belangrijkste *nickname* voor God werd: liefde.

EEN RUWE SCHETS VAN CHRISTOLOGISCHE IMPLICATIES

Valt er in een dergelijke benadering nog wat over Jezus of Christus te zeggen? Het zal duidelijk zijn, met apodictische, deductieve, dogmatische uitspraken komen we hier niet ver. Die zijn zelfs ongewenst. ‘Als Christus wederkomt, nu en dan, is het om christomonistische zekerheden te deconstrueren’.⁷⁴ Toch moet ook een theologie van het

mogelijke, net als alle andere vormen van theologie die voorbij een imperialistisch theïsme willen komen, over Christus spreken: om de innerlijke tegenspraken in de Bijbelse teksten en de theologische traditie bloot te leggen en daarmee ieder absolutisme en dogmatisme te destabiliseren. 'Het christendom vertelt verhalen over wonderlijke, queere transformaties, over onstabiele categorieën en lichamen, allemaal uitgebeeld door het lichaam van een man die verkondigde dat "God met ons" is.'⁷⁵

Daarmee kan ook het ethisch appél dat uit het tweede testament spreekt opnieuw en indringend klinken. Wanneer Braidotti zich afvraagt hoe het te verklaren is dat enkele van de meest indringende kritieken op het hedendaags kapitalisme en op het structurele onrecht van globalisering worden verwoord door religieus bewogen sociale bewegingen,⁷⁶ dan vindt ze hier een mogelijk antwoord. Want religieuze tradities, benadrukt Cornel West, – in alle kritiek die je erop kunt hebben – zijn ook een positieve kracht en dienen als 'reservoirs van cultureel geheugen en als compendia van utopisch verlangen'.⁷⁷

De teksten mogen niet worden overgelaten aan een christelijk rechts waarbinnen voor vragen en tegenspraak geen plaats is. Bovendien, zo merkt Keller nuchter op, Christus is hoe dan ook deel van het planetaire web waarin alles en iedereen in en met elkaar verweekeld is: 'Dat te ontkennen draagt niet bij aan een relationeel pluralisme en aan een democratische convivialiteit die beschermd wordt vanuit niet-christelijk perspectief'.⁷⁸ Als dat eenmaal helder is, zegt Isherwood, opent zich een hele nieuwe wereld van christologische mogelijkheden, met nieuwe uitdagingen en nieuwe interpretatiemogelijkheden.⁷⁹ Daarbij staan narratieve en vooral theopoëtische benaderingen voorop, waar ook Tine Halkes in haar tijd al voor pleitte.

Ik noem hier slechts enkele aspecten van deze nieuwe perspectieven: Er ligt een sterke nadruk op incarnatie: op vlees, lichaam, op de 'inwoning' van God in het lichaam, de aarde. Incarnatie is echter niet eenmalig of definitief. Het gaat in deze benaderingen niet om de identiteit van Jezus, daar was hij zelf ook niet in geïnteresseerd, wordt gezegd. Waar het wel om gaat, is het gebod 'God lief te hebben, met heel je hart, ziel en verstand' onmiddellijk gevolgd door het daaraan gelijke gebod 'en je zult je naaste liefhebben, als jezelf'. Affect, handelen en denken worden in relatie met God gebracht en onmiddellijk doorgegeven aan 'de naaste'.⁸⁰ En tegen de dominante logica van het ene, is en blijft die naaste anders. De Bijbelse verhalen worden gelezen als verhalen die wel aan Jezus gebonden zijn, zonder daarmee te zeggen dat de betekenissen noodzakelijk en exclusief aan deze man gebonden zijn.

Het voor mijn benadering van hoop zo problematische begrip opstanding, krijgt een ander perspectief. De opstandingsverhalen worden dan, door bijvoorbeeld Isherwood, gelezen als getuigenis, als verbeeldingen van de wil om door te gaan, te maken, en opnieuw te maken, ('to make and make again'), tegen alles in, als de moed om te verdragen en te overwinnen. Het zijn verhalen waarin het leven dat verloren leek, opnieuw gevonden wordt, waarin relationaliteit niet gebroken is.⁸¹ Het zijn getuigenissen van

een liefde en hoop dat het anders kan. Als we die verhalen niet lezen vanuit een christologisch monopolie kunnen we die hoop in veel revolutionaire bewegingen herkennen.⁸²

En dan eindelijk 'een innig fluistren', de hoofdtitel van mijn rede. Het is de tweede regel van het bekende gedicht van Henriette Roland Holst, *De zachte krachten zullen zeker overwinnen in het eind*. Dit gedicht, uit de bundel *Verborgene Grenzen* uit 1918, behoort tot de Nederlandse klassiekers. De eerste regel wordt met regelmaat door politici als Femke Halsema en Ahmed Aboutaleb genoemd als belangrijke drijfveer voor hun werk. Roland Holst schreef dit gedicht toen zij nog actief communiste was, dus vóór haar latere religieus-socialistische tijd. Het gedicht is uitdrukking van haar hoop op de mogelijkheid tot een 'andere wereld'. Een hoop die haar heel haar leven vergezelde en die haar gevoelig maakte voor gewelddadige kanten van de instituties. Zij was uiteindelijk politica zonder partij, christen zonder kerk, schrijft Elsbeth Etty in haar biografie van Roland Holst.⁸³ Het is de liefde die uiteindelijk zal overwinnen. Voor een dergelijke overtuiging hoef je niet christelijk te zijn, zo blijkt hier en op veel andere plaatsen. Mij gaat het hier om het 'innig fluisteren' dat de grond is van haar hoop dat de zachte krachten zullen overwinnen. Geen triomfantelijke verkondiging, maar een zachte stem. En omdat het poëzie is, is de zekerheid die uit het gedicht spreekt een zekerheid zonder 'leerstelligheid' van het communistische toekomstideaal of de christelijke hiernamaalsbelofte. Een innig fluisteren, een niet hard te maken, niet te bewijzen hoop, maar er valt niet aan te ontkomen. Een 'assertieve onzekerheid, profetisch maar open',⁸⁴ die steeds opnieuw weet te inspireren. Uit liefde voor de wereld.

DANK

Aan het einde van mijn rede zeg ik graag een woord van dank. Aan het college van bestuur dat mijn aanstellingen keer op keer bekrachtigde. Aan de opvolgende besturen van aanvankelijk de Faculteit der Theologie, en later de Faculteit der Filosofie, Theologie en Religiewetenschappen die zowel de naam als het statuut van mijn leeropdracht als ook mijn aanstellingsomvang steeds opnieuw wijzigden en mij desondanks goed gezind bleven. Veel dank, zeg ik ook aan degenen die kortere of langere tijd lid waren van de stichting ondersteuning leerstoel Feminisme en Christendom, en van de begeleidings- en later adviescommissie van mijn tweezits leerstoel. Zij trokken een groot aantal jaren, onder bezielend voorzitterschap van Willy Jansen, op heel betrokken wijze met mij op. Dank ook aan de leden van de toenmalige leerstoelgroep Systematische Theologie, de leden van Empirische Religiewetenschappen en aan mijn huidige collega's van de leerstoelgroep Systematische Religiewetenschappen, Christoph, Elisabeth, Inigo en Josh, met wie ik steeds heel prettig mocht samenwerken. Dank ook aan de mensen van Radboud Reflects, met name Liesbeth Jansen en Elianne Keulemans, met wie ik zoveel mooie programma's mocht maken. Het meest intensief en met veel inspiratie heb ik

samengewerkt met Hedwig Meyer Wilmes, Lieve Troch en tot op de dag van vandaag met Grietje Dresen, in colleges, en tijdens onze succesvolle en inspirerende Open Studiedagen. Jullie generositeit, goede samenwerking en collegiale vriendschap heeft mij en de ontwikkeling van het vak goed gedaan.

Zonder een goede samenwerking met bureau onderwijs en de centrale administratie redt je het niet op een universiteit. Zonder anderen te vergeten, noem ik hier Marianne Peeters en Geertje Vincentie, dank. Ik heb altijd graag onderwijs gegeven. Studenten houden je bij de les en geven je meer terug dan ze zich waarschijnlijk realiseren. Dat is stimulerend en inspirerend. Dat geldt op wel bijzondere wijze voor de vrouwen en mannen van de Open Studiedagen. Inspirerend, betrokken en daardoor een bijzondere gemeenschap. Daar ben ik dankbaar voor. Wat voor studenten geldt, geldt op meer intensieve en persoonlijker manier voor mijn promoti en promovendi, zowel aan de Radboud Universiteit als in Tilburg. Waardevolle ervaringen waar ik met plezier op terugkijk. Landelijk en internationaal heb ik in veel verschillende verbanden mogen werken. Ik heb goede herinneringen aan de samenwerking met veel inspirerende en sterke vrouwen waarvan er hier velen aanwezig zijn. Te veel om allemaal met name te noemen. Een uitzondering maak ik voor Magda Misset-van de Weg met wie ik het langst samenwerk. Met haar organiseerde ik jarenlang de illustere OPP en samen zaten we in de nodige besturen. Maar bovenal gaf Magda op ieder moment goede raad, intellectuele en praktische steun, en vriendschap.

Lieve familie, lieve vriendinnen en vrienden, dank voor jullie niet aflatende belangstelling voor mijn welbevinden in de wondere wereld van de universiteit en nog meer dank dat jullie er vandaag weer bij willen zijn. Lieve Nell, dankzij jouw onvoorwaardelijke stimulans, steun en je heldere relativeringsvermogen heb ik mijn werk met zoveel ontspanning en genoegen kunnen doen.

Ik heb gezegd.

EINDNOTEN

- 1 Voor een eerste overzicht van de academische receptie zie Gina Wisker, *The Handmaid's Tale: A Reader's Guide*. London: Bloomsbury 2010. Tot op vandaag verschijnen er nog regelmatig studies over de roman en nu ook over de serie.
- 2 https://www.amazon.com/article/this-year-in-books?ref=SIN_TY17_V_2.
- 3 Jaap Tielbeke, samensteller, *18 klassiekers om het heden te begrijpen*. Amsterdam: AUP 2018, 117-123.
- 4 Margaret Atwood, 'The Handmaid's Tale is getuigenisliteratuur', *De Groene Amsterdammer* jrg. 142, nr. 1-2 (11 januari 2018), 74-78. Dit artikel, dat overigens van de redactie de veel grotere koptekst 'Offred is net als Anne Frank' kreeg, is de (licht ingekorte) vertaling van de inleiding die Atwood schreef voor de nieuwe Engelse en Amerikaanse uitgave van de roman. De volledige tekst van de inleiding verscheen als essay onder de titel 'Handmaids Rising' ook in *The New York Times*, March 19, 2017.
- 5 Niettemin heeft de roman een open einde. Daarmee, en ook op andere punten, doorbreekt Atwood het klassieke genre van de dystopie. Adelina Cataldo, 'Breaking the Circle of Dystopia: Atwood's The Handmaid's Tale', in *Women's Utopian and Dystopian Fiction*, Sharon R. Wilson, ed. Cambridge: Scholars Publishing, 2013, 156-174. 156.
- 6 Vgl. in dit verband de analyse van de Brits-Indiase intellectueel Pankaj Mishra, "'Marskramers van valse mannelijkheid". Het machismo van de achterhoede. De crisis van de moderne man', *De Groene Amsterdammer*, jrg. 142, nr. 14 (5 april 2018) 40-45.
- 7 Voor een analyse van de visie van paus Franciscus op gender zie het uitstekende artikel van Marianne Heimbach-Steins 'Blockaden lösen - Verknüpfungen schaffen. Wege zu einer konstruktiven Gender-Debatte in Katholische Kirche und Theologie', in het themanummer 'Gender gerechtigheid' *ET Studies* 8 (2017) 1, 3-24. Zie ook de special issue van *Religion and Gender* dat onder de titel 'Habemus Gender! The Catholic Church and "Gender Ideology"' aan gender in de katholieke kerk is gewijd. Zie met name de bijdragen van Mary Anne Case, 'The Role of the Popes in the Invention of Complementarity and the Vatican's Anathematization of Gender', *Religion and Gender* 6 (2016), 2, 155-172, en van Sara Garbagnoli, 'Against the Heresy of Immanence: Vatican's "Gender" as a New Rhetorical Device against the Denaturalisation of the Sexual Order', *Religion and Gender* 6 (2016) 2, 187-204.
- 8 <https://www.theguardian.com/books/booksblog/2016/aug/29/books-to-give-you-hope-the-handmaids-tale-by-margaret-atwood> (geraadpleegd 30 april 2018).
- 9 Zie bijvoorbeeld de verassende voorbeelden in Sharon Friel, 'A Time for Hope? Pursuing a Vision of a Fair, Sustainable and Healthy World', *Global Policy* 9, 2 (2018), 276-282 (<https://doi.org/10.1111/1758-5899.12557>), of de vele voorbeelden in: Rebecca Solnit, *Hope in the Dark. Untold Histories, Wild Possibilities*, Edinburgh: Canongate Books 2016 (derde, gewijzigde druk. Oorspronkelijk 2004).
- 10 Stephen Chan, 'Hermeneutics of Hope. Paul Ricoeur and Jürgen Moltmann', *Dialogue. The Logos Academic Blog*, (<https://academic.logos.com/author/tbohlinger/>, geraadpleegd 14 mei 2018).
- 11 Mary McClintock Fulkerson, *Changing the Subject. Women's Discourses and Feminist Theology*, Minneapolis: Fortress Press 1994, 384.
- 12 Rosi Braidotti, 'Becoming-World' in: *After Cosmopolitanism*, ed. by Rosi Braidotti, Patrick Hanafin and Bolette Blaagaard, Abingdon: Routledge 2013, 29-66, 47.

- 13 Homi Bhabha over het gelocaliseerde kosmopolitisme van Adrienne Rich tegenover het abstract universalisme van Martha Nussbaum dat, aldus Bhabha, in feite de universalisering van een specifieke positie is. Homi Bhabha, 'Unpacking my Library... Again', *The Journal of the Midwest Modern Language Association*, Vol. 28, No. 1, Identities (Spring, 1995), pp. 5-18, 6.
- 14 Mary Hunt, *Fierce Tenderness. A Feminist Theology of Friendship*. Minneapolis: Fortress Press 2009 (oorspronkelijk 1992), daarin met name hoofdstuk 6, 'Justice Seeking Friends in Unlikely Coalitions'.
- 15 Edward Schillebeeckx, *Mensen als verhaal van God*. Baarn: Nelissen 1989, 112.
- 16 Elaine Graham, *Apologetics without Apology. Speaking of God in a World Troubled By Religion*. Eugene, OR: Cascade 2017, 66.
- 17 Hoewel Christina Gschwandner mijn pogen ongetwijfeld wel als een vorm van apologetiek zou kwalificeren. Zoals ze dat ook doet bij theologen zoals Richard Kearney en John Caputo die eveneens pleiten voor een spreken over God, anders dan vanuit de klassiek filosofisch bewijsbare of dogmatische zin. Zie haar *Postmodern Apologetics? Arguments for God in Contemporary Philosophy*. New York: Fordham University Press 2013.
- 18 Rosemary P. Carbine, 'A Feminist View of Political Subjectivity and Praxis', in *Questioning the Human. Toward a Theological Anthropology for the Twenty-First Century*, ed. by L. Boeve, Y. De Maeseneer and E. Van Stichel, New York: Fordham University Press 2014, 148-164, 151.
- 19 *The Power of Religion in the Public Sphere*. Judith Butler, Jürgen Habermas, Charles Taylor, Cornel West, edited and introduced by Eduardo Mendieta and Jonathan VanAntwerpen. New York: Columbia University Press 2011, 5.
- 20 Maaïke de Haardt, *Grond onder de Voeten. De uitdagingen van de leeropdracht Vrouwen, geloof en cultuur*. Nijmegen 2002, 29.
- 21 Vgl. onder meer: Talal Asad, Wendy Brown, Judith Butler, Saba Mahmood, *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury and Free Speech*, Berkeley: University of California Press 2009; *Religion, The Secular, and the Politics of Sexual Difference*, edited by Linell E. Cady and Tracy Fassenden, New York: Columbia University Press 2013; Joan Wallace Scott, *Sex and Sexularism*, Princeton: Princeton University Press 2017; Judith Butler 'Sexual Politics, Torture and the Secular', 2008 in *British Journal of Sociology* 59/1 (2008), 1-23.
- 22 In dit verband wordt regelmatig gesproken over 'postsecular' om de 'omslag' in dit denken aan te geven. Zie bijvoorbeeld *Transformations of Religion and the Public Sphere*, edited by Rosi Braidotti, Bolette Blaagaard, Tobijn de Grauw and Eva Midden. New York: Palgrave Macmillan 2014. Braidotti thematiseerde deze omslag voor het eerst in een artikel uit 2008: 'In Spite of Times: The Postsecular Turn in Feminism', *Theory, Culture, & Society* 25/6 (2008), 1-24.
- 23 Dit thema is aan de orde in: Rosi Braidotti, *Transpositions: On Nomadic Ethics*. Cambridge: Polity Press 2006; Iris van der Tuin en Rik Dolphijn, 'Interview with Rosi Braidotti', *New Materialism. Interviews and Cartographies*, Ann Arbor: Open Humanities Press 2012, 19-37, 32; 36; Rosi Braidotti, 'In Spite of the Times: The Postsecular Turn in Feminism', *Theory, Culture & Society* 25/1 (2008), 1-24; Rosi Braidotti e.a., *Transformations of Religion and the Public Sphere*. Basingstoke: Palgrave Macmillan 2014. (Daarin met name het hoofdstuk van Braidotti's hand: 'Conclusion: The Residual Spirituality in Critical Theory: A Case for Affirmatieve Postsecular Politics', 249-270.); Rosi Braidotti, 'Becoming-World' in: *After Cosmopolitanism*, ed. by Rosi Braidotti, Patrick Hanafin and Bolette Blaagaard. Abingdon: Routledge 2013, 29-66.

- 24 Braidotti, *After Cosmopolitanism*, 57.
- 25 Nicholas H. Smith, ‘Hope and Critical Theory’, *Critical Horizons* 6/1 (2005), 45-61
- 26 Braidotti, *Transformations of Religion*, 270.
- 27 T.a.p.
- 28 Braidotti, ‘In Spite of the Times’, 18.
- 29 Braidotti, *After Cosmopolitanism*, 46-47.
- 30 Het valt op dat Braidotti in haar affirmerende verwijzing naar hooks en West de specifiek christelijke dimensie van hun Afro-Amerikaanse spiritualiteit niet noemt, temeer daar beide auteurs daar zelf expliciet over zijn.
- 31 Vgl. Braidotti, *Transpositions*, 32.
- 32 Zie hiervoor bijvoorbeeld: Jorg Rieger and Edward Waggoner, *Religious Experience and New Materialism. Movement Matters*. Basingstoke/New York: Palgrave Macmillan 2016; Manuel A. Vásquez, *More Than Belief. A Materialist Theory of Religion*. Oxford: Oxford University Press 2011; John Reader, *Theology and New Materialism. Spaces of Faithful Dissent*. Basingstoke/New York: Palgrave Macmillan 2017; Catherine Keller and Mary-Jane Rubenstein (eds.), *Entangled Worlds. Religion, Science, and New Materialism*. New York: Fordham University Press 2017.
- 33 Braidotti, ‘In Spite of the Times’, 18; Braidotti, *After Cosmopolitanism*, 264; Van der Tuin en Dolphijn, *New Materialism*, 36.
- 34 Van der Tuin, *New Materialism*, 36; Braidotti, *Transformations of Religion*, 263.
- 35 Richard Kearney, *Anatheism. Returning to God after God*. New York: Columbia University Press 2011.
- 36 Braidotti, *Transpositions*, 278.
- 37 Braidotti, ‘In Spite of the Times’, 18; Braidotti, *After Cosmopolitanism*, 58-59.
- 38 Braidotti, *Transpositions*, 278.
- 39 Judith Butler, *Giving an Account of Oneself*. New York: Fordham University Press 2005, 21.
- 40 Judith Butler and Stephanie Berbec, ‘We are Worldless Without One Another: An Interview with Judith Butler’, *The Other Journal. Intersection between Theology and Culture*, 27 (June 2017).
- 41 Er zijn van Butlers speech op You Tube vele filmpjes te vinden. Ik ontleende de tekst aan: <https://www.autostraddle.com/and-then-judith-butler-showed-up-at-occupy-wall-street-in-solidarity-117911/> (geraadpleegd 4 mei 2018).
- 42 Vgl. In dit verband ook Keller die bovendien hoop een ‘progressieve erfenis van messiaanse eschatologie noemt’. Catherine Keller, *Cloud of the Impossible. Negative Theology and Planetary Entanglement*. New York, Columbia University Press 2015, 227.
- 43 Zoals bijna iedereen concludeert die zich met het thema hoop bezig houdt. Zie bijvoorbeeld: Janet Horrigan and Ed Wiltse (eds.), *Hope Against Hope. Philosophies, Cultures and the Politics of Possibility and Doubt*. Amsterdam/New York: Rodopi 2010; Claudia Bloeser and Titus Stahl, ‘Hope’, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/hope/>. (geraadpleegd 3 maart 2018); Jane M. Waterworth, *A Philosophical Analysis of Hope*. Basingstoke: Palgrave Macmillan 2004. Ingolf U. Dalferth, *Hoffnung*. Berlin/Boston: De Gruyter 2016.
- 44 Eagleton, *Hope*, 41.

- 45 Nicolas H. Smith, 'Hope and Critical Theory', *Critical Horizons*, 6/1 (2005), 45-61, 48.
- 46 Horrigan and Wiltse, *Hope against Hope*, vii.
- 47 Craig Brown, 'Hope, Critique, and Utopia', *Critical Horizons* 6/1 (2005), 62-86.
- 48 Ingolf U. Dalferth and Marlene A. Bock (eds.) *Hope, Claremont Studies in the Philosophy of Religion Conference 2014*. Tübingen: Mohr Siebeck 2014. Terry Eagleton, *Hope Without Optimism*. New Haven/London: Yale University Press 2017 (2015). Rebecca Solnit, *Hope in the Dark*. Een voorbeeld van maakbaar geluk is te vinden in een recente titels als: *Geluk en Optimisme. Een bewezen werkzaam programma op basis van positieve psychologie*, Madelon Peters en Elke Smeets of *Optimisme, Hoop, Veerkracht, Zelfvertrouwen*, Matthijs Steeneveld.
- 49 Eagleton, *Hope*, xii.
- 50 Deze kritiek klinkt eveneens in de recente bundel essays van Marilynne Robinson, *What are We Doing Here* (London: Virago 2018). Volgens recensente Dinah Birch in the Guardian is de stijl van de door haar overigens zeer gewaardeerde bundel te zeer een preek om een breder publiek aan te kunnen spreken. Robinsons romans, vanuit hetzelfde engagement geschreven, zijn daartoe beter in staat. 'What Are We Doing Here? By Marilynne Robinson review -hope, as distinct from optimism' <https://www.theguardian.com/books/2018/feb/15/what-are-we-doing-here-by-marilynne-robinson-review>.
- 51 Smith, 'Hope and Critical Theory', 41.
- 52 Solnit, *Hope*, xvi.
- 53 Eagleton, *Hope*. Deze kritiek weerklinkt in ieder hoofdstuk.
- 54 Zie bijvoorbeeld Catherine Keller, *Apocalyps Now and Then*. Boston: Beacon Press 1996 en Miquel A. De La Torre, *Embracing Hopelessness*. Minneapolis: Fortress Press 2017. Voor een samenvattende feministische kritiek zie ook: Millicent C. Feske, 'Christ and Suffering in Moltmann's Thought', *The Asbury Theological Journal*, 55/1 (2000), 85-104.
- 55 De quote is van Sharon A. Friel, 'A Time for Hope', *Global Policy*, May 2018: Sharon Welch, *A Feminist Ethics of Risk*. Minneapolis: Fortress Press 1990; De La Torre, *Embracing Hopelessness*.
- 56 De La Torre, *Embracing*, 51.
- 57 Maaïke de Haardt, *Dichter bij de dood*. Zoetermeer: Boekencentrum 1994.
- 58 De La Torre, *Embracing*, met name 136-143.
- 59 De La Torre, *Embracing*, 92.
- 60 Dalferth and Block (eds.), *Hope*; Dalferth, *Hoffnung*; Alan Mittelman, *Hope in a Democratic Age. Philosophy, Religion and Political Theory*. Oxford: Oxford University Press 2009.
- 61 Nancy Elizabeth Bedford, 'With Love, Hope is Reborn - With Hope, Love is Reborn', Ingolf U. Dalferth and Marlene A. Bock (eds.) *Hope, Claremont Studies in the Philosophy of Religion Conference 2014*. Tübingen: Mohr Siebeck 2014, 247-270.
- 62 Bedford, a.w. 268.
- 63 In haar presidentiele lezing voor de SST conferentie 2018 noemde Karen Kilby de meer speculatieve en mystieke theologische benadering een wijze van spreken die een eenvoud heeft die dicht aanligt tegen wat niet-gelovigen zouden kunnen beamen. Karen Kilby, 'Belief, Unbelief and Mystery', unpublished paper SST conference 2018.

- 64 John D. Caputo, *Hoping Against Hope. Confessions of a Postmodern Pilgrim*. Minneapolis: Fortress Press 2015.
- 65 Keller, *Apocalyps*, 30.
- 66 T.a.p.
- 67 Keller, *Apocalyps*, 17, en specifiek op de gevaren van ‘the Spirit’ 290-293.
- 68 Catherine Keller, *Face of the Deep. A Theology of Becoming*. New York: Routledge 2003, 17.
- 69 Keller, *Apocalyps*, 300.
- 70 Keller, *Face*, 21-22.
- 71 Catherine Keller, *Cloud of the Impossible. Negative Theology and Planetary Entanglement*. New York: Columbia University Press 2015.
- 72 Wouter Huttinga, ‘God doet het niet voor ons’, interview met Catherine Keller. *Trouw* 27 maart 2017.
- 73 Keller, *Cloud*, 314.
- 74 Keller, *Cloud*, 315.
- 75 Lisa Isherwood, ‘Jesus Past the Posts: An Enquiry into Post-metaphysical Christology’, Lisa Isherwood and Kathleen McPhilips, (eds.) *Post-Christian Feminism. A Critical Approach*. Aldershot: Ashgate 2008, 201-211. 204.
- 76 Braidotti, ‘In Spite of the Times’, 9.
- 77 Mendieta and Vanantwerpen, *The Power of Religion in the Public Sphere*, 11.
- 78 Keller, *Cloud*, 293.
- 79 Isherwood, ‘Jesus Past the Posts’, 202.
- 80 Keller, *Cloud*, 293.
- 81 Isherwood, ‘Jesus Past the Posts’, 205. Isherwood is zeker niet uniek in een dergelijke wijze van interpreteren.
- 82 Catherine Keller, *Intercarnations. Exercises in Theological Possibility*. New York: Fordham University Press 2017, 32.
- 83 Elsbeth Ety, *Liefde is heel het leven niet. Henriette Roland Holst 1869-1952*. Z.p. Balans 1996, 474; 490.
- 84 Rosa Slegers, ‘Reflections on a Broken World: Gabriel Marcel and William James on Despair, Hope and Desire’, Janet Horrigan and Ed Wiltse (eds.), *Hope Against Hope*. Amsterdam: Rodopi 2010, 55-74, 71.

LITERATUUR

- Andrews, M. (2016, 29 augustus). 'Books to give you hope: The Handmaid's Tale by Margaret Atwood'. *The Guardian*. <https://www.theguardian.com/books/booksblog/2016/aug/29/books-to-give-you-hope-the-handmaids-tale-by-margaret-atwood>. (Geraadpleegd op 30 april 2018)
- Asad, T., Brown, W., Butler, J., & Mahmood, S. (2009). *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury and Free Speech*, Berkeley: University of California Press.
- Atwood, M. (1985) *The Handmaid's Tale*. New York: Fawcett Crest.
- Atwood, M. (2017). The Handmaids Rising. *New York Times, Sunday Book Review*. March 19.
- Atwood, M. (2018, 11 januari). 'The Handmaid's Tale is getuigenisliteratuur'. *De Groene Amsterdammer* jrg.142, 1-2, 74-78.
- Bedford, N.E. (2006). 'With Love, Hope is Reborn – With Hope, Love is Reborn'. In Dalferth, I.U. & Bock, M.A. (eds.) (2016) *Hope, Claremont Studies in the Philosophy of Religion Conference 2014 (247-270)*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Bhabha, H. (1995). 'Unpacking my Library.... Again'. *The Journal of the Midwest Modern Language Association*. 28, 1.
- Bloeser, C. & Stahl, T. (2017), "Hope", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), (URL = ;<https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/hope/>, geraadpleegd 11 mei 2018)
- Braidotti, R. (2006). *Transpositions: On Nomadic Ethics*. Cambridge: Polity Press.
- Braidotti, R. (2008). 'In Spite of Times: The Postsecular Turn in Feminism'. *Theory, Culture, & Society* 25, 6, 1-24.
- Braidotti, R. (2013). 'Becoming-World'. In: Braidotti, R. Hanafin. P. & Blaagaard, B. (eds.) *After Cosmopolitanism* (pp. 29-66). Abingdon: Routledge.
- Braidotti, R. Hanafin. P. & Blaagaard, B. (eds.) (2013). *After Cosmopolitanism*, Blaagaard, Abingdon: Routledge.
- Braidotti, R., Blaagaard, B., de Grauw, T. & Midden, E. (eds.) (2014). *Transformations of Religion and the Public Sphere*. New York: Pallgrave Macmillan.
- Braidotti, R. (2014) 'Conclusion: The Residual Spirituality in Critical Theory: A Case for Affirmatieve Postsecular Politics'. In Braidotti, R., Blaagaard, B., de Grauw, T. & Midden, E. (eds.) (2014). *Transformations of Religion and the Public Sphere* (pp 249-270. New York: Pallgrave Macmillan.
- Brown, C. (2005) 'Hope, Critique, and Utopia'. *Critical Horizons* 6,1, 62-86.
- Butler, J. (2005). *Giving an Account of Oneself*. New York: Fordham University Press.
- Butler, J. (2008) 'Sexual Politics, Torture and the Secular'. *British Journal of Sociology*, 59,1, 1-23.
- Butler, J. & Berbec, S. (2017). 'We are Worldless Without One Another: an Interview with Judith Butler'. *The Other Journal. Intersection between Theology and Culture*, 27. (<https://theotherjournal.com/2017/06/26/worldless-without-one-another-interview-judith-butler/>, geraadpleegd 12 januari 2018)
- Cady, L.E. & Fassenden, T. (2013). *Religion, The Secular, and the Politics of Sexual Difference*, edited by New York: Columbia University Press.
- Caputo, J.D. (2015). *Hoping Against Hope. Confessions of a Postmodern Pilgrim*. Minneapolis: Fortress Press.

- Carbine, R.P. (2014). 'A Feminist View of Political Subjectivity and Praxis'. In Boeve, L., De Maeseneer Y. & Van Stichel E. *Questioning the Human. Toward a Theological Anthropology for the Twenty-First Century*, (pp. 148-164). New York: Fordham University Press.
- Case, M.A. (2016) 'The Role of the Popes in the Invention of Complementarity and the Vatican's Anathematization of Gender'. *Religion and Gender* 6, 2., 155-172.
- Cataldo, A. (2013), 'Breaking the Circle of Dystopia: Atwood's *The Handmaid's Tale*'. In Wilson, S.R. (ed.), *Women's Utopian and Dystopian Fiction*. Cambridge: Scholars Publishing.
- Chan, S. (2017) 'Hermeneutics of Hope. Paul Riceur and Jurgen Moltmann'. *Dialogue. The Logos Academic Blog*, (<https://academic.logos.com/author/tbohlinger/2017>, geraadpleegd 14 mei 2018).
- Dalferth, I.U. (2016) *Hoffnung*. Berlin/Boston: De Gruyter.
- Dalferth, I.U. & Bock, M.A. (eds.) (2016) *Hope, Claremont Studies in the Philosophy of Religion Conference 2014*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- De La Torre, M.A. (2016). *Embracing Hopelessness*. Minneapolis: Fortress Press.
- Eagleton, T. (2016). *Hope Without Optimism*. New Have: Yale University Press.
- Ety, E. (1996). *Liefde is heel het leven niet. Henriette Roland Holst 1869-1952*. Z.p. Balans.
- Feske, M.C. (2000). 'Christ and Suffering in Moltmann's Thought'. *The Asbury Theological Journal*, 55, 1, 85-104.
- Friel, S. (2018) 'A Time for Hope? Pursuing a Vision of a Fair, Sustainable and Healthy World'. *Global Policy* 9, 2, 276-282 (<https://doi.org/10.1111/1758-5899.12557>).
- Garbagnoli, S. (2016) 'Against the Heresy of Immanence: Vatican's 'Gender' as a New Rhetorical Device against the Denaturalisation of the Sexual Order'. *Religion and Gender* 6, 2, 187-204.
- Graham, E. (2017). *Apologetics without Apology. Speaking of God in a World Troubled By Religion*. Eugene, OP.: Cascade.
- Gschwandner, C. (2013). *Postmodern Apologetics? Arguments for God in Contemporary Philosophy*. New York.
- Haardt, M. de (1994). *Dichter bij de dood*. Zoetermeer: Boekencentrum.
- Haardt, M. de. (2002) *Grond onder de Voeten. De uitdagingen van de leeropdracht Vrouwen, geloof en cultuur*. Nijmegen.
- Heimbach-Steins, M. (2017) 'Blockaden lösen – Verknüpfungen schaffen. Wege zu einer konstruktiven Gender-Debatte in Katholische Kirch und Theologie'. *ET studies* 8, 1, 3-24.
- Horrigan, J. & Wiltse, E. (eds.). (2010). *Hope Against Hope. Philosophies, Cultures and the Politics of Possibility and Doubt*. Amsterdam/New York: Rodopi.
- Hunt, M. *Fierce Tenderness. A Feminist Theology of Friendship*. Minneapolis: Fortress Press 2009.
- Isherwood, L. (2008). 'Jesus Past the Posts: An Enquiry into Post-metaphysical Christology'. In Isherwood, L. & McPhillips, K. (eds.) *Post-Christian Feminism. A Critical Approach* (pp 201-211). Aldershot: Ashgate.
- Kearney, R. (2011). *Anatheism. Returning to God after God*. New York: Columbia University Press.
- Keller, C. (1996). *Apocalyp Now and Then*. Boston: Beacon Press.
- Keller, C. (2003). *Face of the Deep. A Theology of Becoming*. New York: Routledge.
- Keller, C. (2015). *Cloud of the Impossible. Negative Theology and Planetary Entanglement*. New York, Columbia University Press.
- Keller, C. (2017). *Intercarnations. Exercises in Theological Possibility*. New York: Fordham University Press.

- Keller, C. & Rubenstein, M.-J. (eds.) (2017). *Entangled Worlds. Religion, Science, and New Materialism*. New York: Fordham University Press.
- Kilby, K. (2018) 'Belief, Unbelief and Mystery'. Presidential Adress SST conference (unpublished).
- McClintock Fulkerson, M. (1994). *Changing the Subject. Women's Discourses and Feminist Theology*, Minneapolis: Fortress.
- Mendieta E. & VanAntwerpen, J. (2011). *The Power of Religion in the Public Sphere. Judith Butler, Jürgen Habermas, Charles Taylor, Cornel West*, New York: Columbia University Press.
- Mishra, P. (2018, 5 april). 'Marskramers van valse mannelijkheid' 'Het machismo van de achterhoede. De crisis van de moderne man', *De Groene Amsterdammer*, 142,14, 40-45.
- Reader, J. (2017). *Theology and New Materialism. Spaces of Faithful Dissent*. Basingstoke/New York: Palgrave Macmillan.
- Rieger, J. & Waggoner, W. (2016) *Religious Experience and New Materialism. Movement Matters*. Basingstoke/New York: Palgrave Macmillan.
- Robinson, M. (2018). *What are We Doing Here*. London: Virago.
- Schillebeeckx, E. (1989). *Mensen als verhaal van God*. Baarn: Nelissen.
- Slegers, R. (2010). 'Reflections on a Broken World: Gabriel Marcel and William James on Despair, Hope and Desire'. In Horrigan, J. & Wiltse, E. (eds.). *Hope Against Hope* (pp 55-74). Amsterdam: Rodopi.
- Solnit, R. (2016). *Hope in Dark. Untold Histories Wild Possibilities*, Edinburgh 2016 (derde, gewijzigde druk).
- Smith, N.H. (2005) 'Hope and Critical Theory'. *Critical Horizons*, 6,1, 45-6.
- Tielbeke, J. (ed.). (2018). *18 klassiekers om het heden te begrijpen* (pp. 117-123). Amsterdam: AUP.
- Tuin, I. Van der & Dolphijn, R. (2012) *New Materialism. Interviews and Cartographies*, Ann Arbor: Open Humanities Press.
- Vásquez, M. A. (2011). *More Than Belief. A Materialist Theory of Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- Scott, J. W. (2017). *Sex and Secularism*, Princeton: Princeton University Press.
- Waterworth, J.M. (2004). *A Philosophical Analysis of Hope*. Basingstoke: Palgrave Macmillan 2004.
- Welch, S.D. (1990). *A Feminist Ethics of Risk*. Minneapolis: Fortress Press.
- Wisker, G. (2010). *The Handmaid's Tale: A Reader's Guide*. London: Bloomsbury.

