

Klaus Berger klaagt aan

Riemer Roukema

Verschenen in *Kerk en Theologie* 65 (2014), 182-189

Van de originele, zeer veelzijdige en productieve nieuwtestamenticus Klaus Berger (geboren 1940) was al sinds lang bekend dat hij onder vakgenoten zacht gezegd een onafhankelijke positie innam. Zijn publicatie van 2013, *Die Bibelfälscher. Wie wir um die Wahrheit betrogen werden*,<sup>1</sup> lijkt het sluitstuk te zijn van zijn afscheid van de meeste van zijn collega's, en in het bijzonder van de bestudering van het Nieuwe Testament volgens de historisch-kritische methodes die aan de universiteiten in Duitsland gangbaar zijn. Hij noemt zijn boek 'ein Aufschrei, ein *planctus Germaniae*' (jammerklacht over Duitsland; 9).

In zijn jongere jaren was Berger rooms-katholiek en wilde hij priester worden, maar vanwege een conflict over zijn proefschrift ging dat niet door, zo meldt hij kort (205-206, 216, 323, 325). Het conflict handelde naar zijn zeggen over de vraag of Jezus de wet van Mozes had afgeschaft; Berger meende in 1966/67 van niet, maar dat ging destijds kennelijk in tegen de opvatting van de hoogleraren van wie hij toen afhankelijk was. Van 1970 tot 1974 was hij docent Nieuwe Testament en vroegchristelijke literatuur aan de Universiteit Leiden, en daarna was hij tot zijn emeritaat in 2006 hoogleraar Nieuwe Testament aan de protestantse theologische faculteit van de Ruprecht-Karls-Universität in Heidelberg. In die tijd gold hij als luthers, maar voor zijn emeritaat stelde hij dat hij altijd rooms-katholiek was gebleven. Dat zag de rooms-katholieke kerk anders, omdat hij jarenlang in de lutherse kerk actief was geweest. In 2006 is hij formeel weer tot de rooms-katholieke kerk teruggekeerd. De omslag van het boek meldt dat hij reeds sinds 1994 familiaris van de cisterciënzers is; deze verbintenis wordt in andere kloosterordes 'oblaat' genoemd.<sup>2</sup>

Het is niet mijn bedoeling een overzicht van Bergers wetenschappelijke werk te geven, al zal ik in deze bespreking van zijn laatste boek wel naar twee van zijn eerdere werken verwijzen.<sup>3</sup> Laat ik hier alvast op mijn algemene oordeel over *Die Bibelfälscher* vooruitgrijpen: dit luidt dat er op dit boek veel is aan te merken, maar dat het toch aandacht verdient en dat de strekking ervan serieus dient te worden genomen.

Dit boek wordt op de omslag een 'zornige Abrechnung' genoemd. De titel en ondertitel doen al vermoeden dat de nuance in dit boek vaak ver te zoeken is. Berger keert zich tegen de historisch-kritische studie van het Nieuwe Testament die ruim twee eeuwen geleden met Gotthold Ephraim Lessing en Hermann Samuel Reimarus in Duitsland is begonnen en die al decennia lang aan Duitse universiteiten gangbaar is. Hij aanschouwt dat die voor het geleefde geloof verwoestende gevolgen heeft gehad omdat in het kritische onderzoek tal van verhalen en uitspraken van Jezus als onhistorisch worden aangemerkt en aan de vroegchristelijke gemeente worden toegeschreven. Zo is de indruk gewekt dat het Nieuwe Testament voor een groot deel bestaat uit leugen en bedrog en dus niet geloofwaardig is (15-19, 80-84, 289). Volgens de liberale exegese zijn de verhalen over Jezus' geboorte vrome legenden (234-251), heeft Jezus zich in zijn aankondiging van Gods spoedige oordeel over de wereld vergist (20-27), en is er een groot verschil tussen het optreden van de 'historische Jezus' en hetgeen zijn

---

<sup>1</sup> Bij uitgeverij Pattloch, München 2013, 352 pp., € 19,99, ISBN 9783629021854. Ik dank mijn collega prof. dr. Hans-Martin Kirn, afkomstig uit Duitsland, voor zijn opmerkingen bij een eerdere versie van deze bespreking.

<sup>2</sup> Volgens *Van Dale groot woordenboek van de Nederlandse taal*, 2005, woont een familiaris in een klooster zonder de geloften te hebben afgelegd, maar deze omschrijving is te beperkt.

<sup>3</sup> Een goed gedocumenteerd overzicht is te vinden op de Duitse versie van Wikipedia (geraadpleegd 25 februari 2014).

leerlingen na hun ervaring van zijn opstanding in hem gezien hebben, zoals de Messias en de Zoon van God. Daarbij komt dat Jezus' opstanding niet als een historische gebeurtenis wordt beschouwd, maar als een verandering in het bewustzijn van zijn leerlingen. Ook de overlevering van het 'lege graf' is in de liberale visie onhistorisch (86-108, 191). In tegenstelling tot gangbare opvattingen neemt Berger het op voor het geloofsartikel van Jezus' nederdaling ter helle (49-50, 94). Hij is zeer kritisch over de *Formgeschichte* die is ontworpen door Rudolf Bultmann en Martin Dibelius, omdat hij bestrijdt dat het mogelijk is volgens hun methoden tussen vorm en inhoud van vroegchristelijke overleveringen te onderscheiden. De criteria die worden gehanteerd om tussen 'echte' en 'onechte' uitspraken van Jezus te onderscheiden, acht hij ondeugdelijk. Niet dat Berger meent dat Jezus alle canonieke, aan hem toegeschreven woorden letterlijk zo gesproken heeft, maar de vraag zelf naar 'echt' en 'onecht' acht hij fout, want niet te beantwoorden (123-125, 293-296). Ten aanzien van de vaak betwiste authenticiteit van een aantal brieven van Paulus houdt Berger het voor mogelijk dat alle canonieke brieven op naam van Paulus van de apostel zelf stammen; zo schrijft hij: 'Daher habe ich mich z.B. entschlossen, den "Pastoralbriefen" ihre Paulinität nicht abzusprechen, ebenso wenig wie Eph[eser] und Kol[osser]' (137). Toch is hij hierover niet geheel zeker, want elders houdt hij een latere datering van de Pastorale brieven toch voor mogelijk en schrijft hij over 'Paulus oder der Verfasser des Eph' (228, 256). Anders dan veel van zijn collega's schrijft hij nu ook 1 Petrus aan Petrus zelf toe; vol overdrijving schrijft hij dat er, hijzelf uitgezonderd, geen enkele andere levende exegeet is die 1 Petrus voor 'echt' houdt (16-17).<sup>4</sup>

Bergers kritiek op de 'liberale exegese' betreft voorts de opvatting van protestantse nieuwtestamentici dat Jezus zich tegen cultus en liturgie keerde en nooit een kerk heeft willen stichten. Met de vaak gehuldigde mening dat Jezus' aanstelling van Petrus als rots van de kerk en de instelling van diens sleutelmacht volgens Matteüs 16:18-19 van de evangelist stamt (omdat dit alleen bij Matteüs staat), kan hij evenmin instemmen. Katholieke exegeten verwijt hij dat zij hun protestantse collega's in hun Bijbelkritische visies zijn gevolgd (37, 269-271). Hij keert zich tegen de voorstelling dat de vrijheid die Jezus zou geven zou gaan om een volstreekte ongebondenheid, en stelt dat zulke gedachten getuigen van de secularisering van het evangelie (200-202). Hoewel Bergers boek in de eerste plaats tegen Duitse nieuwtestamentici is gericht (vooral zijn Heidelbergse collega Gerd Theißen moet het ontgelden), gaat zijn kritiek ook uit naar de Amerikanen John Dominic Crossan en Robert Funk en diens *Jesus Seminar* dat stemmingen hield over de authenticiteit van Jezus' uitspraken (119, 140-141). Zijn vroegere Leidse collega Marinus de Jonge krijgt eveneens een veeg uit de pan, omdat hij opperde dat Jezus als figuur uit het verleden alleen 'als idee' nog van belang is. Berger stelt daar tegenover dat Jezus na zijn opstanding leeft en dat zijn onderricht en de door hem gegeven charisma's veel meer zijn dan een idee (71-73).

Er zouden nog veel meer voorbeelden van Bergers polemieken zijn te geven, maar het beeld is nu wel duidelijk. De conclusie lijkt voor de hand te liggen dat hij nu een conservatieve exegeet is geworden, maar daartegen verzet hij zich. Hij meent juist dat de Duitse historisch-kritische exegeten conservatief zijn, omdat zij niet meer kritisch staan tegenover hun gevestigde exegetische methoden en zij een nieuwe ideologische orthodoxie hebben gevestigd (10-11). Zelf staat hij een weg tussen vrijzinnigheid en fundamentalisme voor, waarin het niet meer gaat om het onderscheiden tussen 'echt' en 'onecht' en waarin volop aandacht is voor de mystieke, religieuze ervaringen waaraan de teksten zijn ontsproten en die

---

<sup>4</sup> Zelfs als hij zich beperkt tot Duitsland, geeft hij hiermee te kennen dat hij nooit heeft gehoord van dr. Armin Baum, hoogleraar aan de Freie Theologische Hochschule in Gießen. Ook al zou een exegeet van een instituut van de *Freikirchen* geheel buiten Bergers blikveld vallen, dan moet toch worden opgemerkt dat Baum zijn studies onder meer in de gerenommeerde *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* en in de serie *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* heeft gepubliceerd.

door de teksten weer kunnen worden gevoed (56-65, 102, 172-176, 325). Hij laat er geen twijfel over bestaan dat hij in dit opzicht een orthodox-katholieke visie op Jezus heeft, die voor hem de mensgeworden Zoon van God is die welbewust God zelf vertegenwoordigt, echte wonderen heeft gedaan, het Avondmaal heeft ingesteld, voor de zonde van de mensheid is gestorven, uit de doden is opgestaan en ten hemel is gevaren. Ook neemt hij het op voor het 'bestaan' van de duivel en van engelen (181-186).

Eerlijk gezegd heb ik wel enig begrip voor de toorn waarmee Berger zich distantieert van veel Duitse en andere resultaten van de historisch-kritische bestudering van het Nieuwe Testament. Sinds mijn studie heb ik mij verbaasd over de stelligheid waarmee in Duitsland, maar ook elders, radicale kritische standpunten over Jezus en de apostelen werden en worden ingenomen. In mijn opleiding aan de Vrije Universiteit te Amsterdam (1974-1980) werden methoden en visies als waartegen Berger zich nu richt wel besproken, maar niet als vaststaande resultaten gepresenteerd. Als studenten werden we wel aan het denken gezet, maar hielden we alle vrijheid om zelf onze posities te bepalen. Toen ik in de zomer van 1980 in Münster was om aan mijn doctoraalscriptie te werken, vertelden theologiestudenten mij tijdens hun pauze hoe ze in het werkcollege over de evangeliën leerden te onderscheiden tussen vroege joods-christelijke en late heiden-christelijke tradities en nog enkele andere mogelijkheden. Zij vertelden het met besmukte spot, alsof ze de methode niet geheel serieus konden nemen, maar ze moesten die wel leren toepassen. Bergers kritiek kan ik mij dus wel voorstellen, maar ondanks mijn affiniteit met en zelfs sympathie voor zijn aanklacht houd ik ook reserves tegenover dit boek.

Een eerste kritiekpunt betreft de vorm en de ordening. Hoewel er enige ordening in het boek is aangebracht, doet het toch rommelig aan en herhaalt Berger zich regelmatig. Het is alsof hij iedere dag of ieder dagdeel een ander onderwerp dat hem inviel heeft besproken, en al die losse stukken min of meer heeft geordend zonder zich al te veel om de onderlinge samenhang en de vele overlappingsen te bekommeren. Het boek had eigenlijk door een strenge redacteur bewerkt moeten worden, maar vermoedelijk zou dat onbegonnen werk zijn geweest.

Een tweede kritiekpunt betreft de inhoudelijke slordigheden die er in dit boek zijn te vinden. Dat de Openbaring van Johannes pas in de canon zou zijn opgenomen nadat de val van Rome had plaatsgevonden (hij zegt zelfs dat dit is gebeurd 475 jaren nadat deze in de Openbaring is beschreven), is onjuist (61-62). Geruime tijd voor de inname en plundering van Rome door Germaanse stammen in het jaar 410 was de Openbaring in het westen als een canonic boek erkend, en in het Griekstalige oosten ten dele. Iets anders: Berger verwijt Ulrich Wilckens dat zelfs hij, in navolging van Bultmann, de verwijzing naar de 'vorm van onderricht' (*tupon didachês*) in Romeinen 6:17 als een glosse beschouwt, omdat Paulus niet naar zo'n apostolische leer had kunnen verwijzen (203), maar in zijn commentaar op deze brief distantieert Wilckens zich juist van Bultmanns visie.<sup>5</sup> Volstrekt onvoldoende beargumenteerd is ook Bergers visie dat Paulus in zijn gebod aan vrouwen om in de gemeente te zwijgen (1 Kor. 14:34-35) een uitspraak van Jezus aanhaalt (211-212). Dat menig exegeet deze passage als een glosse beschouwt, heeft niet als reden dat de inhoud hun niet goed uitkomt (dan zouden er veel meer onwelgevallige teksten als glossen beschouwd moeten worden), maar deze visie bestaat omdat deze verzen de samenhang in 1 Korintiërs 14 doorbreken en in tegenspraak zijn met de voorschriften over profeterende vrouwen in 1 Korintiërs 11.

Een derde kritiekpunt betreft de samenhang met Bergers eerdere werk. Eenmaal erkent hij dat zijn aanklacht ook hemzelf aangaat ('mich selbst inbegriffen', 83, vgl. 285). Hij klaagt wel dat collega's bijvoorbeeld de verhalen van Jezus' geboorte als legenden beschouwen,

---

<sup>5</sup> U. Wilckens, *Der Brief an die Römer (Röm 6-11)* (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament VI, 2), Zürich etc. 1980, 35.

maar in de tweede druk van zijn boek *Theologieggeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments*, van 1995, behandelt ook hij deze verhalen alleen als tradities en noemt hij Maria's maagdelijkheid een "Mythos" (§ 178; inclusief de aanhalingstekens). De brieven aan de Efeziërs, Kolossenzen, Timoteüs en Titus beschouwt hij daar nog zonder meer als deuteropaulinisch (§ 292-296). Het zou interessant zijn geweest als Berger zijn lezers inzicht had gegeven in de redenen waarom hij de argumenten voor de vrij gangbare 'kritische' standpunten nu niet meer overtuigend acht en waarom hij zijn standpunten in dezen heeft gewijzigd. Omdat hij dit nalaat, rijst het vermoeden dat hij zich eenvoudigweg heeft gevoegd in de visies van het traditionele rooms-katholicisme waarbij hij zich nu thuis voelt.

Ten vierde stelt het teleur dat Berger wel allerlei historisch-kritische interpretaties van het Nieuwe Testament onder kritiek stelt, maar niet afdoende op de echt zo gevoelde problemen ingaat. Kritische geleerden hoeven er niet per se op uit te zijn het eenvoudige geloof van de kerk af te breken, maar zoeken naar antwoorden op vragen waarvoor een nauwkeurige, analytische lezing van het Nieuwe Testament hen nu eenmaal stelt. Laten we de geboorteverhalen nemen. Als de canon niet zowel het evangelie van Matteüs als het evangelie van Lucas had bevat, dan zou het eenvoudiger zijn geweest om een globale historische betrouwbaarheid toe te kennen aan de eerste twee hoofdstukken van hetzij Matteüs, hetzij Lucas. Het probleem is echter dat deze evangeliën, die immers beide in de canon zijn opgenomen, elkaar tegenspreken inzake het reis- en verblijfsschema van Jozef en Maria. Bij Lucas gaan Jozef en Maria veertig dagen na Jezus' geboorte met hun zoon – kennelijk vanuit Betlehem – naar de tempel in Jeruzalem waarna ze terugkeren naar Nazaret in Galilea, waar ze ook vandaan kwamen (Luc. 2:22-24, 39). Volgens Matteüs wonen Jozef en Maria bij en na Jezus' geboorte in Betlehem, maar worden zij gewaarschuwd voor de moordzuchtige plannen van koning Herodes en vluchten zij naar Egypte, waaruit zij pas na diens dood terugkeren om zich dan in Nazaret te vestigen (Mat. 2:11, 13-15, 19-23). Vooral het verblijf in Egypte kan moeilijk in de verhaallijn van Lucas worden ingepast. Ondanks zijn uitvoerige bespreking doet Berger daartoe ook geen poging (247-251), maar hij fulmineert wel tegen collega's die deze tradities als legenden beschouwen.

Een ander voorbeeld: zoals gezegd neemt Berger het op voor Jezus' nederdaling ter helle. Hij schrijft: 'Jesus was drei Tage lang tot. Also war er im Reich des Todes.' Jezus' nederdaling in het rijk van de dood noemt hij een logische consequentie van het geloof in de opstanding (49-50). Berger bekritiseert wel de vrijzinnige visie dat Jezus niet in het dodenrijk was, 'um dort zu predigen', en dat dit geloofsartikel een mythologische constructie is op grond van 1 Petrus 3:18 en 4:6, maar hij legt niet uit hoe we ons dit dan wel moeten voorstellen. In zijn *Theologieggeschichte* § 257 verklaart hij nog: 'Aus 1 Petr 3f geht nicht hervor, daß Jesus in die "Unterwelt" hinabsteigt.' Daar situeert hij de traditie van Jezus' bezoek aan de doden niet voor maar na diens opstanding, vanuit de hemel. Hoe dit ook bedoeld is, van zijn eerdere overwegingen dienaangaande heeft hij kennelijk afscheid genomen, maar de welwillende lezer helpt hij in zijn laatste boek niet verder.

Nog een voorbeeld: Berger meent dat Jezus nooit de indruk heeft willen wekken dat Gods oordeel over de wereld spoedig zou aanbreken. Geen *Naherwartung* dus. Hij gaat echter alleen in op Marcus 9:1, waar Jezus zegt dat sommige van zijn leerlingen niet zullen sterven voor zij het koninkrijk van God met kracht hebben zien komen. Geïsoleerd duidt dit op een spoedige komst van Gods koninkrijk, maar Berger maakt een onderscheid tussen het aanbreken van Gods koninkrijk en het einde van de wereld en betreft Marcus 9:1 in het bijzonder op Jezus' verheerlijking op de berg, die in Marcus 9:2-8 wordt beschreven (20-24). Die uitleg is inderdaad mogelijk. Maar er zijn nog andere teksten die sterk de indruk wekken dat Jezus als de Mensenzoon zijn spoedige komst heeft aangekondigd, zoals Marcus 13:24-29 en Matteüs 10:23, en daarop gaat Berger in dit boek niet in. In zijn *Theologieggeschichte* § 23 bespreekt

hij deze kwestie uitvoeriger ('Die Angeredeten werden das Ende jeweils noch selbst erleben ...'), en in § 431 noemt hij nog onbekommerd de *Naherwartung* in verband met Marcus 13:28.

Wat mij verbaast in Bergers boek, is dat hij wel een eigen weg voorstelt tussen vrijzinnigheid en fundamentalisme, maar met geen woord verwijst naar Engelstalige nieuwtestamentici die deze weg sinds lang bewandelen. De serie Word Biblical Commentary is op die leest geschoeid, en zelfs in de serie International Critical Commentary kan men een veel voorzichtiger behandeling van historisch-kritische kwesties vinden. Zo trof mij daar onlangs de veronderstelling dat de verwijzing van Jezus' leerlingen naar Psalm 69:10 ('De hartstocht voor uw huis zal mij verteren') in Johannes 2:14-17 (de tempelreiniging) teruggaat op Jezus' eigen overweging van Psalm 69, waarover hij heel wel met zijn discipelen gesproken kan hebben.<sup>6</sup> In Duitse commentaren wordt zo'n verwijzing zonder omhaal herleid tot de tijd 'na Pasen', toen in de vroege gemeente Psalm 69 als een messiaans lied over Jezus werd gelezen en vandaar in zijn leven werd teruggeprojecteerd.<sup>7</sup>

Bergers verandering van inzicht en zijn aanklacht tegen de Duitse beoefening van de nieuwtestamentische wetenschap doen denken aan de lutherse professor Eta Linnemann (1926-2009).<sup>8</sup> Zij was grondig in de historisch-kritische exegetische geschoold, schreef in die lijn een nieuwtestamentisch proefschrift en onder verantwoordelijkheid van Bultmann een *Habilitationschrift*, maar nam na een bekeringservaring in 1977 radicaal afscheid van deze methode van exegetische. In diverse geschriften heeft zij polemisch van haar gewijzigde inzichten verantwoording afgelegd.<sup>9</sup> Al eerder had ook de piëtist en latere Württembergse *Landesbischof* dr. Gerhard Maier het boekje *Das Ende der historisch-kritischen Methode* geschreven<sup>10</sup>. Het theologische klimaat in Duitsland schijnt zulke polemieken op te roepen. Langs een geheel andere weg blijkt de geslotenheid van de theologische faculteiten in Duitsland hieruit, dat begaafde theologen die op masterniveau zijn afgestudeerd aan de *freikirchliche* theologische instituten in Duitsland aan de Duitse universiteiten en breed-protestantse *kirchliche Hochschulen* niet tot promotiestudie worden toegelaten en daarvoor moeten uitwijken naar, bij voorbeeld, kerkelijke theologische universiteiten of faculteiten in Nederland en België.<sup>11</sup>

Wat is er nu van Bergers boek te leren? Om te beginnen dat – als het inderdaad zo erg is – de gesloten, niet voor discussie openstaande presentatie van historisch-kritisch onderzoek van het Nieuwe Testament aan studenten en andere belangstellenden omgebogen zou moeten worden. Ook aan Nederlandse faculteiten zijn in de vakken Inleiding en Exegese Nieuwe Testament de historisch-kritische opvattingen wel op de 'Duitse' manier onderwezen, maar ironisch genoeg lijken die faculteiten aan de staatsuniversiteiten langzamerhand opgedoekt te

<sup>6</sup> J.F. McHugh, ed. G.N. Stanton, *John 1-4* (International Critical Commentary), London 2009, 206.

<sup>7</sup> Bijv. R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes* (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament II), 10<sup>de</sup> druk, Göttingen 1941, 87; R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium I. Einleitung und Kommentar zu Kapitel 1-4* (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament IV, 1), Freiburg etc. 1979, 362-363; M. Theobald, *Das Evangelium nach Johannes Kapitel 1-12* (Regensburger Neues Testament), Regensburg 2009, 231; zo ook R.E. Brown, *The Gospel according to John (i-xii)* (Anchor Bible 29), Garden City, N.Y. 1960, 115, 123.

<sup>8</sup> De her en der voorkomende vermelding dat zij in 1921 is geboren, is niet correct.

<sup>9</sup> Onder meer E. Linnemann, *Wissenschaft oder Meinung? – Anfragen und Alternativen*, Neuhausen-Stuttgart 1986; 2<sup>e</sup> druk Nürnberg 1999; de eerste druk vertaald als *Wetenschap of vooroordeel? Het fiasco van de historisch-kritische bijbelwetenschap*, Kampen 1987; *Gibt es ein synoptisches Problem?*, Neuhausen-Stuttgart 1992, 4<sup>e</sup> druk Nürnberg 1999; *Bibelkritik auf dem Prüfstand: wie wissenschaftlich ist die "wissenschaftliche Theologie"?*, Nürnberg 1998, 2<sup>e</sup> druk 1999.

<sup>10</sup> Wuppertal 1974; 5<sup>de</sup> druk 1984.

<sup>11</sup> Aan de andere kant zijn de *Freikirchen* ook huiverig om hun potentiële toekomstige docenten aan de Duitse universiteiten promotieonderzoek te laten doen, omdat ze daar opgeleid worden in een Bijbelvisie die in hun kerken en opleidingsinstituten niet wordt gedeeld, aldus Kirn (noot 1).

worden.<sup>12</sup> Het meest wetenschappelijk verantwoord lijkt mij, de historisch-kritische benadering van de Bijbel serieus te behandelen en er eerlijk bij te zeggen dat er voor de opvattingen over, bij voorbeeld, het zogenaamde ‘synoptisch probleem’, oudere bronnen, late dateringen, glossen en pseudepigrafie wel goede argumenten zijn, maar dat het toch hypotheses zijn en blijven, zolang we over de ontstaansgeschiedenis niet méér gegevens hebben. De meest wetenschappelijke houding is dat de beoefenaren van de theologische wetenschap – ook als zij zich voornemen de Bijbel methodisch ‘seculier’ te bestuderen – zich ervan bewust blijven dat wij heel veel niet weten en dat de resultaten van het historisch-kritische onderzoek door tal van collega’s – en dat zijn niet alleen de ‘fundamentalisten’ – niet worden gedeeld. Dat besef zou tot een grotere terughoudendheid moeten leiden. Gebeurt dat niet, dan zijn vruchteloze polemieken het gevolg, en bovendien, naar inderdaad te vrezen is, een uitholling van het geloof in het evangelie.

Wat er van Bergers boek in ieder geval is te leren, is dat hij wijst op het mystieke of religieuze karakter van het Nieuwe Testament, en dat het bestuderen ervan tot geloof en tot bidden zou moeten leiden. In dit boek oreert hij als een profeet, maar ten diepste verstaat hij zich als ‘bijbels theoloog’ (271). Hij beoogt aan het nieuwtestamentische getuigenis recht te doen in plaats van de teksten kapot te ontleiden. Een geheel andere toon slaat hij aan op de bladzijden waarin hij zonder polemieken zijn eigen verstaan van de Bijbel beschrijft (306-311). In zijn mooie, meditatieve, toegankelijk geschreven maar niet minder geleerde boek *Jesus* doet hij dat bijna 700 bladzijden lang.<sup>13</sup> Ondanks zijn harde en soms onbillijke kritiek op anderen heeft hij een positieve theologische intentie. Ondanks de gebreken van het boek *Bibelfälscher* verdient die intentie het, serieus te worden genomen.

---

<sup>12</sup> De leerstoel Nieuwe Testament aan de Universiteit Utrecht is reeds opgeheven, die aan de Universiteit Leiden ondergaat binnenkort hetzelfde lot.

<sup>13</sup> Ook uitgegeven bij Pattloch, München 2004.