

# ACTUALIZAREA – O ÎNSUȘIRE HERMENEUTICĂ SPECIFICĂ TRADIȚIEI INTERPRETATIVE SCRIPTURISTICE A PĂRINȚILOR BISERICII. STUDIU DE CAZ: MC 9, 2-9

COSMIN PRICOP

*Universitatea din București  
pricosmin@yahoo.com*

**Resumée:** Die vorliegende Untersuchung nimmt sich vor zu zeigen, dass die bis dahin getrennten exegetischen Herangehensweisen der Entschlüsselung der Bibeltexte, nämlich die wissenschaftlich-westlich-historisch-kritisch geprägte Exegese und die patristische Exegese, allmählich zueinander kommen. Für die innerhalb der orthodoxen Landschaft des Bibelverständnisses typische patristische Exegese setzt das eine Vorbereitung zwecks Profilierung mancher Spezifika voraus, die akademisch formuliert und in ein Schema dargestellt werden sollen. Anders gesagt befinden sich die orthodoxen Bibelwissenschaftler vor der Herausforderung, die eigene exegetische ungenügend erforschte Tradition auf eine neue Ebene zu entwickeln und in anderen Worten deutlich die Frage beantworten zu können: Was ist das typische Merkmal der orthodoxen Exegese im Vergleich zu der wissenschaftlich-westlich-modernen Auslegung der Bibel? Anhand fünf patristischen Exegeten (Origenes, Chrysostomos, Johannes von Damaskus, Hieronymus und Augustinus), die den Bibeltext der Verklärungsgeschichte aus Matthäus- und Markusevangelium analysiert haben, könnte es hier eine mögliche Antwort skizziert und zugleich suggeriert werden: das Hauptmerkmal der patristischen Biblexegese im Vergleich zu der wissenschaftlichen, hauptsächlich literal orientierten und historisch-kritisch geprägten Auslegungsmethode wird von der Aktualisierung der Textbotschaft konstituiert.

**Keywords:** wissenschaftliche Exegese, patristische Exegese, Verklärungsgeschichte, Aktualisierung

## 1. PRELIMINARII

Acest studiu pornește de la realitatea conform căreia interpretarea textelor biblice este actualmente abordată din două perspective generale, care caracterizează două modalități distincte de înțelegere a textului biblic, dezvoltate pe baze diferite, care în decursul istoriei au ajuns să se contrazică reciproc, iar actualmente să se apropie într-o manieră nesperată în peisajul studiilor biblice actuale. Prima perspectivă este cea a exegezei biblice științifice moderne, de factură istorico-critică, hrănită la sânul Iluminismului, impusă ca standard la nivelul cercetării academice, specifică spațiului teologiei biblice occidentale (în special protestante), dar preluată

într-un ritm susținut și în Răsărit. Cea de-a doua perspectivă este cea a exegezei patristice, oarecum tipică peisajului cercetării biblice ortodoxe, insuficient cercetată aici, dar menținută dintr-o inerție ce ține mai degrabă de aspecte ale politicii bisericești. Cele două perspective au fost și sunt în continuare revendicate în cele două spații teologice amintite, dezvoltându-se treptat într-o dinamică a antagonismului, aplicarea uneia presupunând fără echivoc abandonarea celeilalte. Într-un mod cât se poate de curios, cine asumă exegeza biblică modernă (istorico-critică) exilează din propriul demers de cercetare orice apel la experiența interpretativă patristică, iar cine este familiar cu tradiția exegetică a Părinților Bisericii aproape că anatematizează orice abordare științifică a textului biblic, reflectată prin intermediul criticii biblice. Întrebarea care se impune aici este: avem de-a face cu două metode exegetice total diferite una de cealaltă, care se exclud reciproc? Reprezintă ele doi poli sau două convingeri teologice ireconciliabile? Răspunsul la aceste întrebări a fost oferit, indirect, când, în 1998, o întâlnire a bibliștilor *vestici și estici* a arătat că acest trend nu mai poate continua ca până atunci. Unele semnale ale reconcilierii dintre cele două tipuri de exegeză fuseseră date înainte. McGuckin scria în 1987: „Teologii care se străduiesc să denigreze criticismul pentru că nu este patristic sau cei care privesc întregul demers al exegezei patristice drept un «nonsens desuet» suferă de aceeași boală comună a reducăționismului ecleziastic”<sup>1</sup>. Redescoperirea unui dialog comun în această direcție consta, potrivit mărturiei participanților de atunci, în asumarea și exprimarea unei vocații ecumenice a fiecăruia, în calitate de creștin și de teolog, indiferent de domeniul de studiu. Pe bună dreptate, Simon Crisp descoperea în acest cadru o dublă dinamică: prima viza apropierea teologiei răsăritene ortodoxe de metodologia exegetică occidentală de factură științifică, iar cea de-a doua se referea la interesul manifestat de mediul teologic occidental față de moștenirea exegetică a Părinților Bisericii, păstrată, dar cercetată insuficient în spațiul teologic ortodox (*cf.* Crisp 2000). Situația curentă a exegezei științifice moderne și a celei patristice a fost descrisă în mod cât se poate de sugestiv de către un biblist german, Marius Reiser. Acesta afirma: „Atât exegeza vestică, cât și cea estică se află actualmente într-o situație delicată; prima, pentru că a *pierdut* legătura cu dogmatica, patristica și spiritualitatea, cealaltă pentru că este *copleșită* de dogmatică, patristică și spiritualitate; prima, pentru că aplică numai o interpretare istorico-critică, deci limitată, cealaltă pentru că nu cunoaște absolut deloc exegeza istorico-critică; prima, pentru că nu a depășit ruptura tradiției adusă de iluminism, cealaltă pentru că, deși neatinsă de iluminism, confundă permanent tradiția vie cu o conservare sterilă. Nu este posibil

<sup>1</sup> „Theologians who strive to denigrate modern criticism because it is not patristic, or those who regard the whole course of Patristic exegesis as ‘antiquated nonsense’ are suffering from the common ecclesiastical disease of reductionism” (McGuckin 1987: 99).

ca partea ortodoxă să dețină antidotul pentru problema vestică, iar partea vestică să dețină antidotul pentru cea estică?”<sup>2</sup>.

În fața acestei situații, teologia ortodoxă trebuie, din punctul meu de vedere, să regăsească sau să elaboreze propriul concept exegetic, care să reflecte moștenirea interpretativă patristică, dar în același timp să țină cont și de noile dezvoltări metodologice în interpretarea textului biblic. Cred că este timpul ca teologia biblică ortodoxă să formuleze un răspuns la următoarea întrebare: Ce înseamnă ortodox din punctul de vedere al interpretării Scripturii? Se știe deja că Părinții Bisericii dețin un loc privilegiat în exegeza biblică ortodoxă și joacă un rol important. Ba chiar am putea afirma că dețin unicul loc în teologia biblică ortodoxă, datorită faptului că se recurge exclusiv la operele lor atunci când se dorește analizarea unei pericope biblice. Situația poate fi apreciată în egală măsură pozitiv și negativ. Pozitiv, pentru că arată menținerea importanței tradiției Părinților Bisericii în conștiința ortodocșilor. Negativ, pentru că la operele patristice se face referire de cele mai multe ori nenuanțat, ca la o dimensiune fără început și fără sfârșit. Recursul la operele lor este nereflectat și adesea sălbatic, o bună intenție inițială transformându-se astfel într-un scolasticism de primă mână.<sup>3</sup> De aceea, folosirea exegezei patristice în teologia biblică ortodoxă contemporană poate fi caracterizată prin formula *Copy-Paste*, Părinții exegeți devenind doar distribuitori de texte doveditoare<sup>4</sup> și arsenal pentru textele dogmatice (cf. Reiser 2011: 75). Situația contemporană a înțelegerii Scripturii în spațiul ortodox este descrisă sugestiv de unul din marii exegeți ortodocși, Savvas Agourides. El povestește următoarea întâmplare: „Once after a

---

<sup>2</sup> „Westliche wie östliche Exegese befinden sich derzeit in einer üblen Lage; die eine, weil sie die Verbindung mit Dogmatik, Patristik und Spiritualität *verloren* hat, die andere, weil sie von Dogmatik, Patristik und Spiritualität *erdrückt* wird; die eine, weil sie fast nur noch historisch-kritische und damit beschränkte Auslegung betreibt, die andere, weil sie historisch-kritische Auslegung so gut wie gar nicht kennt; die eine, weil sie den Traditionsbruch der Aufklärung nicht überwunden hat, die andere, weil sie, von Aufklärung unberührt, lebendige Tradition immer wieder mit steriler Konservierung verwechselt. Könnte es nicht sein, daß die orthodoxe Seite die Heilmittel für die westlichen Übel besitzt und die westliche Seite die Heilmittel für die östlichen Übel?“ (Reiser 2011: 63)

<sup>3</sup> Cf. Agourides 2000: 149: „Let us proceed now to a third factor in the explanation of why biblical studies in the Orthodox church are at such a low ebb. The factor is the Scholasticism which still dominates Orthodox theology.”

<sup>4</sup> Cf. Agourides 2000: 149: „Scholasticism was linked with the Bible mainly because Scholastic theologians used the so-called proof-texts, scriptural passages which were frequently irrelevant to their context. [...] In other words, for the Scholastics in the final analysis, the Scriptures were nothing more than proof-texts. [...] This use of the sacred texts is unacceptable from the point of view of biblical scholarship, for the reasons briefly cited earlier, since such texts are selected primarily as proof, without clear understanding of their relevance. According to the theologians of this mentality, the biblical proof-texts are followed by patristic proof-texts, and then the evolution of ecclesiastical doctrines is explained in comparison with other views that are differing or heretical, theological or philosophical views of the past or present”.

conference, I visited a nearby monastery accompanied by a fairly large group of students. We met with the abbot who seemed to be familiar with my work. After offering us the usual snack, he asked permission to say a few words to the students to which I of course agreed. What follows is a very brief summary of the advice he gave us. He said: «The special contribution of the faith of the Fathers of the Church with respect to the exegesis of the Scriptures is that they did us a favour by **chewing** the holy Bible in such a way that they relieved those of us who came after them from the difficulties and problems of interpretation, and above all of the additional difficulties of assessing the meaning of the scripture in respect of some theories which were introduced in recent years in the biblical field. We are very lucky to have inherited this legacy from the Fathers, since it is not necessary for us to **chew** the teaching of the Bible as they did. They have prepared a ready-made banquet for us. Why should we have to chew the biblical food again, since paragons of inspiration and sanctity like the Fathers did this work before us and for us?»<sup>5</sup> (Agourides 2000: 147). Întrucât Părinții Bisericii au prelucrat deja mesajul Scripturii pentru generațiile viitoare, exegeților moderni nu le mai rămâne altceva de făcut, potrivit logicii descrise mai sus, decât să preia cele afirmate deja. O legătură directă cu textul scripturistic rămâne nu doar diminuată, ci chiar exclusă cu totul. Istoricitatea contextului actual și semnificația unui aport personal în procesul descoperirii Cuvântului lui Dumnezeu nu sunt recunoscute. După cum afirma Reiser, această legătură cu Părinții Bisericii trebuie să fie gândită mult mai dinamic: „Evident că trebuie să citim Părinții Bisericii, să preluăm impulsuri din interpretările lor și să ne impropiem raportarea lor față de Sfânta Scriptură, precum și ideile și perspectivele lor folositoare. Dar aceasta nu poate fi totul. După cum metodele istorice s-au schimbat în decursul timpului, așa s-au schimbat sau ar trebui să se schimbe și metodele exegezei duhovnicești, fără a-și schimba identitatea sau a-și modifica scopul: însușirea conținuturilor biblice, însușirea Evangheliei”<sup>5</sup>.

În ciuda rolului fundamental pe care îl deține în contextul teologiei ortodoxe, experiența patristică cu privire la interpretarea Scripturii nu a fost până acum analizată sistematic. Niciun exeget ortodox de astăzi nu are la dispoziție vreo metodă sau schemă care să înlesnească cu adevărat o perspectivă unitară asupra felului în care tradiția Părinților Bisericii se întâlnește cu Scriptura. Se poate vorbi despre o metodă a interpretării biblice patristice? Cât de apropiată este exegeza patristică de metodele științifice și mai ales în ce constă specificitatea exegezei patristice față de critica biblică? În cele ce urmează se va încerca sublinierea specificității exegezei patristice formulată pe baza scrierilor a cinci Părinți ai Bisericii

<sup>5</sup> „Natürlich sollen wir die alten Väter lesen, uns Anregungen bei ihnen holen und uns ihre Haltung der Hl. Schrift gegenüber sowie ihre guten Gedanken und Einsichten zu eigen machen. Aber das kann nicht alles sein. Wie sich die historischen Methoden mit der Zeit gewandelt haben, so haben sich die Methoden der spirituellen Exegese gewandelt oder sollten sich wandeln, ohne grundsätzlich andere zu werden oder ihr Ziel zu ändern: die Aneignung der biblischen Gehalte, die Aneignung des Evangeliums.“ (Reiser 2011: 380).

(Origen, Ioan Hrisostom, Ioan Damaschin, Ieronim și Augustin), care interpretează textul biblic al Schimbării la Față, atât în Evanghelia după Matei, cât și în cea după Marcu.

## 2. TEXT ȘI INTERPRETARE MODERNĂ

Marcu 9,2-9: „Καὶ μετὰ ἡμέρας ἕξ παραλαμβάνει ὁ Ἰησοῦς τὸν Πέτρον καὶ τὸν Ἰακωβὸν καὶ τὸν Ἰωάννην καὶ ἀναφέρει αὐτοὺς εἰς ὄρος ὑψηλὸν κατ' ἰδίαν μόνους. Καὶ μετεμορφώθη ἔμπροσθεν αὐτῶν, καὶ τὰ ἱμάτια αὐτοῦ ἐγένετο στίλβοντα λευκὰ λίαν, οἷα γναφεὺς ἐπὶ τῆς γῆς οὐ δύναται οὕτως λευκᾶναι. Καὶ ὠφθη αὐτοῖς Ἥλιος σὺν Μωϋσεῖ καὶ ἦσαν συλλαλοῦντες τῷ Ἰησοῦ. Καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Πέτρος λέγει τῷ Ἰησοῦ· ῥάββι, καλὸν ἐστὶν ἡμᾶς ὧδε εἶναι, καὶ ποιήσωμεν τρεῖς σκηνάς, σοὶ μίαν καὶ Μωϋσεῖ μίαν καὶ Ἠλίᾳ μίαν. Οὐ γὰρ ᾔδει τί ἀποκριθῆ, ἔκφοβοι γὰρ ἐγένοντο. Καὶ ἐγένετο νεφέλη ἐπισκιάζουσα αὐτοῖς, καὶ ἐγένετο φωνὴ ἐκ τῆς νεφέλης· οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς μου ὁ ἀγαπητός, ἀκούετε αὐτοῦ. Καὶ ἑξάπινα περιβλεψάμενοι οὐκέτι οὐδένα εἶδον ἀλλὰ τὸν Ἰησοῦν μόνον μεθ' ἑαυτῶν. Καὶ καταβαινόντων αὐτῶν ἐκ τοῦ ὄρους διεστείλατο αὐτοῖς ἵνα μηδενὶ ἅ εἶδον διηγῆσονται, εἰ μὴ ὅταν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, ἐκ νεκρῶν ἀναστῆ” (NA<sup>27</sup>, 2001).

Marcu 9,2-9: „*Și după șase zile a luat Iisus cu Sine pe Petru și pe Iacov și pe Ioan și i-a dus într-un munte înalt, de o parte, pe ei singuri, și S-a schimbat la față înaintea lor. Și veșmintele Lui s-au făcut strălucitoare, albe foarte, ca zăpada, cum nu poate înălbi așa pe pământ înălbitorul. Și li s-a arătat Ilie împreună cu Moise și vorbeau cu Iisus. Și răspunzând Petru, a zis lui Iisus: Învățătorule, bine este ca noi să fim aici; și să facem trei colibe: Tie una și lui Moise una și lui Ilie una. Căci nu știa ce să spună, fiindcă erau înspăimântați. Și s-a făcut un nor care îi umbrea, iar un glas din nor a venit zicând: Acesta este Fiul Meu cel iubit, pe Acesta să-L ascultați. Dar, deodată, privind ei împrejur, n-au mai văzut pe nimeni decât pe Iisus, singur cu ei. Și coborându-se ei din munte, le-a poruncit ca nimănui să nu spună cele ce văzuseră, decât numai când Fiul Omului va învia din morți” (Biblia sinodală 2008).*

Pericopa biblică a Schimbării la Față a fost citită, privită, înțeleasă și explicată diferit de-a lungul istoriei. Dar în ciuda acestor eforturi constante de a descoperi sensurile acestui text, Schimbarea la Față încă atrage atenția exegeților. Pe bună dreptate, Williams arată că „the history of interpretations of the Transfiguration testifies to its wonderful ability to be squeezed, like some strange exegetical plasticine, into the most diverse theological moulds” (Williams 2002: 16). Aceeași varietate de sensuri care se cuprinde în textul biblic al Schimbării la Față este exprimată și de Caird, atunci când afirmă că „almost each item of our story can be the initial point for a new theory.” (Caird 1955/1956: 291) Evident, Schimbarea la Față a constituit de la începutul teologiei creștine o temă interesantă și dezbătută repetat, literatura scrisă pe această temă fiind caracterizată de Nützel ca un puhoi de publicații („Flut von Publikationen”, Nützel 1973: 85). Nu întâmplător a fost ales aici textul de la Marcu, deoarece, potrivit cercetărilor sinoptice din ultimii treizeci de ani, întreprinse în contextul exegezei istorico-critice, s-a ajuns la concluzia, susținută pertinent pe baza textelor, priorității textului actualei Evanghelii după Marcu în fața

textelor celorlalte două Evanghelii sinoptice, după Matei și după Luca. Această concluzie contrazice opinia majorității bibliștilor ortodocși, construită pe baza mărturiilor patristice, potrivit căreia cel mai vechi text păstrat al vreunei Evanghelii este cel al Evangheliei după Matei. Însă din propria mea perspectivă, argumentele exegezei biblice moderne, deși lasă loc unor interpretări ipotetice, explică cel mai bine legăturile de text existente între sinoptici.

Se înțelege faptul că este imposibilă aici rezumarea tuturor acestor publicații și mai ales a rezultatelor lor. De aceea, în cele ce urmează mă voi concentra asupra reliefării numai a anumitor aspecte din cercetarea biblică academică occidentală referitoare la textul biblic al Schimbării la Față, indiferent de versiunea Evangheliei sinoptice în care acesta era cuprins. Un prim aspect al studiilor biblice occidentale asupra Schimbării la Față vizează realizarea unei paralele între cele trei Evanghelii sinoptice, care conțin toate acest text, în scopul identificării celei mai vechi variante de text, care a putut influența celelate două versiuni, așa cum s-a arătat mai sus. Un astfel de studiu a fost realizat de Christoph Niemand, în care sunt analizate așa numitele *minor agreements*, adică asemănările dintre textele lui Matei și Luca neîntâlnite în varianta lui Marcu, și sunt valorizate în context sinoptic. În urma cercetării sale se desprinde concluzia că un text revizuit al lui Marcu (Deuteromarcu) a inspirat variantele de text ale lui Matei și Luca în privința Schimbării la Față. Această concluzie prezintă avantajul că explică cel mai bine relațiile dintre cele trei versiuni sinoptice, fără a periclita rezultatele de până atunci ale cercetărilor sinoptice (cf. Niemand 1989: 275). Această opinie a fost contrazisă de un studiu al cercetătoarei Barbara E. Reid, care este de părere că textul Evangheliei după Luca reprezintă versiunea mai veche de text între toți sinopticii (cf. Reid 1993: 4-5).

Un alt doilea aspect central al cercetărilor concentrate asupra textului Schimbării la Față în spațiul teologic academic se referă la identificarea formei textului (Formgeschichte). Bultmann, de exemplu, consideră Schimbarea la Față o istorie pascală, predicată la început de Petru și ulterior poziționată în timpul vieții pământești a lui Iisus dinaintea Patimilor. Ca atare, Bultmann încadrează Schimbarea la Față în grupul legendelor (cf. Bultmann 1995: 278). Între timp, opinia lui Bultmann a fost abandonată (cf. Carlston 1961, Stein 1976). Ideea lui Bultmann cu privire la plasarea Schimbării la Față înainte de Învierea lui Iisus a fost preluată și de Dibelius, care, spre deosebire de Bultmann, nu mai consideră textul ca având forma unei legende, ci pe aceea a unui mit (Dibelius 1971: 265). De asemenea, Schimbarea la Față a mai fost categorisită ca fiind povestire despre Înălțarea la cer a lui Iisus (cf. Theissen 1974: 4, Georgi/Wuellner 1975: 15-16), revelație (cf. Wilson 2007: 53, Kertelge 1994: 88), întronizare (cf. Gnllka 1979: 32), epifanie de mai multe feluri (cf. Theissen/Merz 1997: 258, Dschulnigg 2007: 243, Pesch 1991: 70)<sup>6</sup> sau teofanie (cf. Traketellis 1987: 57-58; Karavidopolous 2001: 212; Dormeyer 1989:

<sup>6</sup> Pentru „pivotal mandatory epiphany“ vezi Heil 2000: 51. Pentru Cédric Fischer, Schimbarea la Față este „un récit épiphannique empruntant une typologie mosaïque“ (Fischer 2007: 132).

187). Toată această abundență de opinii arată că, în ceea ce privește forma textului, Schimbarea la Față este „enigmatic and difficult” (Wilson 2007: 56).

Finalmente, textul Schimbării la Față a suscitat un interes crescând prin prisma motivelor teologice cuprinse în el și mai ales a posibilelor legături pe care acest text le putea avea cu lumea elenistică sau iudaică (Traditionsgeschichte - Religionsgeschichte). Paretsky este de părere că textul se învecinează din această perspectivă cu mediul iudaic, iar nu cu miturile elenistice (cf. Paretsky 1985: 16). Perry respinge categoric istoricitatea evenimentului, considerând că autorul biblic inițial a compus această povestire pe baza informațiilor din Vechiul Testament, pentru a evidenția mai bine relația lui Iisus cu Legea și Profeții Vechiului Testament (cf. Perry 1993). Potrivit unui alt biblist, Moses, legătura Schimbării la Față cu Vechiul Testament este indiscutabilă. Motivele teologice ale Vechiului Testament sunt mult prea asemănătoare cu cele cuprinse în relatarea Schimbării la Față, pentru a căuta asemănări în altă parte, adică în lumea elenistică (Moses 1996: 63). Apropierea Schimbării la Față de orizontul teologic al Vechiului Testament a fost totuși respinsă de unii cercetători, pe motiv că această apropiere este mai mult forțată (Steichele 1980: 174; Puig I Tarrech 2012).

### 3. SPECIFICITATEA EXEGEZEI PATRISTICE A TEXTULUI SCHIMBĂRII LA FAȚĂ - ACTUALIZAREA

În ciuda unui antagonism postulat permanent între cercetarea biblică academică modernă, care, așa cum am afirmat la începutul acestui articol, este identificată în spațiul ortodox cu metoda istorico-critică, și modalitatea exegetică patristică (despre o metodă nu se poate încă vorbi, pentru că ea nu a fost elaborată), o simplă analiză în paralel a celor două tipuri de exegeze asupra textului Schimbării la Față reliefează câteva asemănări evidente. Toți cei cinci autori patristici la care vom recurge în studiul de față și care au fost deja indicați analizează în primă instanță literal textul, pentru a identifica semnificația primă a acestuia. În acest sens, toți întreprind o analiză a structurii textului, dar și a contextului în care această istorisire biblică apare, conectând-o cu profeția anterioară a lui Iisus cu privire la negustarea morții până la vederea Fiului lui Dumnezeu într-o slavă. De asemenea, realizarea unor paralele sinoptice la toți cei cinci autori este evidentă. Scopul acestor paralele întreprinse de ei nu este acela de a descoperi cea mai veche variantă de text dintre toate cele trei versiuni sinoptice, ci de a oferi ascultătorilor sau cititorilor mai multe informații privitoare la evenimentul descris. Totodată, se remarcă un interes deosebit al lor și pentru ceea ce exegeza modernă ar numi Religionsgeschichte. Schimbarea la Față este pusă în strânsă legătură cu Vechiul Testament și în special cu evenimentul marcant al primirii Legii pe Muntele Sinai de către Moise, pe baza elementelor asemănătoare evidente, precum muntele, norul, glasul Tatălui din nor, colibele pe care Petru dorește să le ridice pentru Iisus, Moise și Ilie.

Cu toate acestea, între abordarea științifică modernă și cea patristică a textului Schimbării la Față se creionează o deosebire esențială, care nu se referă la analiza

propriu-zisă a textului, ci vizează prelungirea semnificației acestuia până la ascultătorii sau cititorii fiecărei generații de creștini. Altfel spus, specificitatea exegezei patristice față de metoda istorico-critică ar fi reprezentată de actualizarea mesajului textului. Niciuna din cele cinci exegeze patristice amintite nu se încheie doar cu analiza textului, ci cu actualizarea necesară, realizată de cele mai multe ori prin alegorie. Actualizarea mesajului textului biblic se realizează de către autori prin mai multe moduri:

a) Printr-un dialog familiar cu personajele participante la acțiunea descrisă de textul biblic;

b) Prin identificarea cititorilor sau ascultătorilor ulteriori cu personajele participante la acțiunea originară;

c) Prin relaționarea unei realități descrise în textul biblic de o realitate din viața curentă a cititorilor sau ascultătorilor.

Aici trebuie menționat și faptul că acest întreg proces de actualizare se realizează și pe baza împlinirii unei anumite componente etice sau morale de către cititori sau ascultători.

Astfel, exegeza patristică face o distincție absolut necesară între textul biblic al Schimbării la Față și evenimentul Schimbării la Față, așa cum este descris în același text biblic. Interesul celor cinci autori patristici nu este niciodată manifestat în direcția epuizării explicațiilor legate de textul propriu-zis, ci mai curând în direcția depășirii sau folosirii textului pentru pătrunderea în atmosfera evenimentului, așa cum s-a întâmplat acesta atunci.

### 3.1. FAMILIARITATEA CU PERSONAJELE PARTICIPANTE LA ACȚIUNEA ORIGINARĂ DESCRISĂ DE TEXTUL BIBLIC

Personajele cu care exegeza patristică, reprezentată aici de cei cinci autori, poartă un dialog familiar sunt ucenicii, dintre care se impune figura lui Petru.

Unic personaj al povestirii cu care Ioan Hrisostom își permite să poarte un dialog, chiar imaginar, căruia își permite să îi ofere sfaturi sau să îl îndemne către o atitudine sau alta este Petru. Evident că această familiaritate a exegetului patristic față de Petru este exprimată în contextul propunerii acestuia, adresată lui Hristos, de a construi trei colibe pentru Iisus, Moise și Ilie. Imediat după citirea vesetului 4 al capitolului 17 din Evanghelia după Matei în cadrul Omiliei 56, Hrisostom poartă un dialog imaginar cu Petru, în care îi face acestuia din urmă unele reproșuri: „Ce spui, Petre? Oare nu cu puțin mai înainte ai arătat cât de mare este deosebirea între El și robii? Pentru ce-L mai numeri iarăși împreună cu robii?” (IOAN GURĂ DE AUR, OM.: 650) După apariția norului din care s-a auzit vocea lămuritoare a Tatălui cu privire la identitatea lui Iisus, tonul lui Hrisostom devine ceva mai îngăduitor față de atitudinea lui Petru: „Dacă este iubit, nu te teme (μη φοροβοῦ, cf. PG 58 553), Petre! Ar fi trebuit, Petre, să fi cunoscut de mult puterea Lui și să te fi încredințat de învierea Lui. Dar pentru că nu știi, vocea Tatălui să te încredințeze! Dacă Dumnezeu este puternic, după cum și este, atunci e clar că și Fiul e la fel! Nu te

teme, dar, Petre, de patimile Fiului! Dacă nu înțelegi încă, atunci gândește-te la aceea că este și Fiu și este și iubit” (IOAN GURĂ DE AUR, OM.: 650).

Ioan Damaschin, la rândul său, îl laudă mai întâi pe Petru pentru recunoașterea identității lui Iisus Hristos, așa cum a fost ea exprimată de acesta la Cezareea: „O, fericită gură! O, atotfericite buze! O, suflet teolog! O, minte purtătoare de Dumnezeu și demnă de inițierea dumnezeiască! O, unealtă prin care a grăit Tatăl!”<sup>7</sup> („Ἐ μακαρίου στόματος. Ἐ πανολβίων χειλέων. Ἐ θεολόγου ψυχῆς. Ἐ θεοφόρου νοῦ ἀξίου τῆς θείας μύσεως. Ἐ ὀργάνων, δι’ ὧν ὁ πατήρ ἀπεφθέγγετο”, Ioan Damaschin, OM.: 443; vezi și PG 96 556). Cu toate acestea, Ioan Damaschin își permite să îi dea un sfat lui Petru, atunci când acesta dorește să immortalizeze momentul Schimbării la Față a lui Hristos prin construirea a trei colibe: „Dacă ați fi rămas pe Tabor, atunci făgăduința care ți-a fost făcută [Petre,] n-ar fi ajuns la capăt, căci n-ai fi devenit purtătorul cheilor Împărăției, raiul nu s-ar fi deschis tâlharului, tirania trufașă a morții n-ar fi fost surpată [...] Nu căuta deci înainte de vreme cele bune, Petre! Va veni timpul când ți se va da fără sfârșit această vedere” (*Cuvânt la Schimbarea la Față...*, în Louth 2010: 550) („Μὴ ζήτηε πρὸ καιροῦ τὰ καλά, Πέτρε. Ἔσται ποτέ, ὅταν ἀληκτον τὴν θέαν ταύτην κομίσαι”, IOAN DAMASCHIN, OM.: 455, cf. și PG 96 569).

Aceeași familiaritate cu Petru se constată și în cazul exegezei lui Ieronim, așa cum este aceasta realizată asupra textului Schimbării la Față din varianta Evangheliei după Marcu (IERONIM, OM.: 151-173). Mai întâi, Ieronim îl felicita pe Petru pentru că a luat parte la un asemenea eveniment: „O, Petre, este bine că ai urcat pe munte, este bine că l-ai văzut pe Iisus transfigurat (*transformatum*) și îmbrăcat într-o haină albă” (*ibidem*: 166). Cu toate acestea, simpla participare la acest eveniment nu îi asigură lui Petru înțelegerea deplină: „Dar pentru că Hristos încă nu pătimise pentru tine (*Christus necdum pro te passus est*), nu aveai cum să cunoști adevărul (*scire non possis veritatem*)” (*ibidem*: 166).

Și Augustin își permite să intre în dialog cu Petru în omilia sa la Schimbarea la Față, muștrându-l chiar pentru propunerea nepotrivită de a construi trei colibe și oferindu-i un sfat: „De ce, Petre, cauți să-i împarți? Ar fi fost mai potrivit pentru tine să îi unești. Tu cauți trei, dar înțelege că sunt una!” (AUGUSTIN, OM.: 348) (*Quid, Petre, quaeris divider? Magis te oportet adjungere. Tria quaeris: intellige et unum*”, PL 38 491).

### 3.2. IDENTIFICAREA CITITORILOR SAU ASCULTĂTORILOR ULTERIORI CU PERSONAJELE PARTICIPANTE LA ACȚIUNEA BIBLICĂ ORIGINARĂ

Ca și în cazul actualizării prin intermediul dialogului familiar, și în ceea ce privește actualizarea prin intermediul identificării auditoriului cu personajele participante la acțiunea originară exegeza patristică se folosește de modelul reprezentat de cei trei ucenici în cadrul relatării biblice.

<sup>7</sup> *Cuvânt la Schimbarea la Față a Domnului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos al fericitului Ioan prezbiterul din Damasc*, trad. Diac. Ioan I. Ică jr., în Louth 2010: 539.

Pentru Origen, identificarea credincioșilor din timpul lui cu cei trei ucenici luați de Iisus pe muntele Schimbării la Față este absolut posibilă. Identificarea cu ucenicii se referă la urmarea modului în care aceștia s-au comportat de-a lungul timpului față de Învățătorul lor și a virtuților lor consemnate în Sfânta Scriptură: „De acestea vor fi învredniciți unii din cei ce stau la Iisus, dacă sunt fie Petru, pe care porțile Iadului nu îl vor birui, sau fiii tunetului [...] Astfel de oameni nu vor gusta moartea” (ORIGEN, COM. IN MT.: 192, cf. și KLOSTERMANN 1935: 142).

Urmarea exemplului oferit de cei trei ucenici este recomandată și de Ioan Damaschin contemporanilor săi: „Veniți așadar, să imităm și noi cu zel ascultarea apostolilor (τῶν μαθητῶν ζηλώσωμεν τὸ ὑπήκοον, cf. IOAN DAMASCHIN, OM.: 441) și să urmărim cu înflăcărare pe Hristos Care ne cheamă (καλοῦντι Χριστῷ προθύμως ἐφώμεθα, cf. *ibidem*: 441), să scuturăm gloata patimilor (τῶν πατῶν τὸν ὄχλον ἐκτιναξώμεθα, cf. *ibidem*: 441), să-L mărturisim fără să ne rușinăm (ἀνεπαισχύντως, cf. *ibidem*: 441) Fiu al Dumnezeului Celui Viu și, făcându-ne vrednici (ἐπάξιτοι, cf. *ibidem*: 442) de făgăduință, să urcăm pe muntele virtuților, care este iubirea, și să ne facem văzători ai slavei și auzitori ai celor negărite! (θεατοὶ τῆς δόξης καὶ ἀκουστοὶ τῶν ἀπορρήτων γενώμεθα, cf. *ibidem*: 442)” (*Cuvânt la Schimbarea la Față...*, în Louth 2010: 537).

Ieronim, de asemenea, recomandă ascultătorilor sau cititorilor săi să urmeze aceeași dinamică a ucenicilor de pe Tabor, pentru a se bucura de o descoperire asemănătoare cu a acelor: „Arătați precum Petru, Iacob și Ioan, atunci când au stat pe munte, adică atunci când au rămas în inteligența duhovnicească (*hoc est in intelligentia spiritali*), disprețuind lucrurile pământești și omenești (humilia et humana contemnunt) și dorindu-și pentru sine bunurile cerești și dumnezeiești (*excelsa et divina desiderant*): ei nu doreau să coboare pe pământ, ci să rămână în realitățile spirituale (*toti in spiritalibus immorari*)” (IERONIM, OM.: 164).

### 3.3. POSIBILITATEA RETRĂIRII EVENIMENTULUI PRIN RELAȚIONAREA UNEI REALITĂȚI DESCRISE ÎN TEXTUL BIBLIC DE O REALITATE DIN VIAȚA CURENTĂ A CITITORILOR SAU ASCULTĂTORILOR

Pentru Origen, ca de altfel pentru toți ceilalți patru autori patristici analizați în acest studiu, retrăirea evenimentului de către creștinii generațiilor următoare acestuia este absolut posibilă, evident, nu în sens fizic, așa cum l-au trăit ucenicii, ci în sens duhovnicesc, și prin respectarea unei componente etice. Altfel spus, nu poți retrăi oriunde și oricum acest eveniment din istoria mântuirii neamului omenesc. Următoarele momente din pericopa Schimbării la Față sunt interpretate de Origen cu un puternic mesaj actualizator: a) Urcarea muntelui alături de Hristos: „Dacă, așadar, cineva dintre noi dorește să fie luat de Iisus *pe un munte înalt* și să fie învrednicit de vederea transfigurării Sale, acela trebuie să depășească *cele șase zile* prin aceea că el nu va mai contempla *vizibilul* (σκοπεῖν ἔτι »τὰ βλεπόμενα«, cf. KLOSTERMANN 1935: 151) și nici nu va mai iubi *lumea și cele din lume*, nici nu va mai lăsa să vină vreo patimă lumească asupra sa (κοσμικὴ ἐπιθυμία, cf. *ibidem*: 151),

patimă care este după cele trupești și după bogăția lumii acesteia și după slava celor sensibile. Acesta nu ar mai trebui să dorească nimic din cele ce abat sufletul și îl îndepărtează de la lucrurile cele bune și dumnezeiești (θεϊότερα, cf. *ibidem* 151), care îl asuprașcă și îl aruncă în bogăție și slavă și în celelalte patimi, care sunt potrivnice adevărului. Dacă acesta a depășit astfel cele șase zile (așa cum spuneam), atunci va sărbători un nou sabbat, plin de bucurie pentru faptul că poate să vadă pe un munte înalt pe Iisus schimbat la față înaintea lui. Pentru că Logosul are diferite forme și se arată fiecăruia în funcție de capacitățile sale și nimănui nu i se înfățișează dincolo de puțința sa de a vedea” (ORIGEN, COM. IN MT.: 197). b) Momentul Schimbării la Față al lui Iisus: „Dacă vrei să vezi Schimbarea la Față a lui Iisus, așa cum s-a petrecut în fața ochilor acelora, care au urcat cu El pe un munte înalt, atunci privește cât de simplu (ἀπλούστερον, cf. KLOSTERMANN 1935: 153) este înțeles Iisus, Cel prezentat în Evanghelii, de către cei care au urcat pe muntele înalt al înțelepciunii și care nu Îl mai cunosc după trup, ci îl contemplă în chipul lui de Dumnezeu” (ORIGEN, COM. IN MT.: 198). Creștinii din fiecare generație pot fi părtași la vederea lui Hristos Celui Transfigurat, dacă împlinesc poruncile și pot urca pe muntele virtuților împreună cu Hristos: „Noi putem vedea cel mai bine Logosul transfigurat în fața propriilor noștri ochi, numai dacă împlinim lucrul despre care a fost vorba și urcăm pe un munte și vedem Logosul vorbind cu Tatăl și rugându-L pe Tatăl pentru cei care Îl au pe El ca Arhiereu” (ORIGEN, COM. IN MT.: 199).

Ioan Hrisostom actualizează mesajul textului biblic al Schimbării la Față sper sfârșitul omiliei sale 56 la Matei, atunci când relaționează numai două aspecte ale evenimentului biblic la viața concretă a ascultătorilor săi: contemplarea lui Hristos transfigurat și îmbrăcarea întru slava lui Dumnezeu. Contemplarea lui Iisus Hristos de către creștinii post-apostolici poate fi, în opinia lui Hrisostom, mult mai bună decât cea de care s-au bucurat Apostolii pe munte: „Dar dacă vrem, vom vedea și noi pe Hristos. Nu așa cum L-au văzut aceia atunci în munte, ci cu mult mai strălucitor” (IOAN GURĂ DE AUR, OM.: 653) („Ἄλλ’ ἂν θέλωμεν, ὁφόμεθα καὶ ἡμεῖς τὸν Χριστὸν οὐχ οὕτως ὡς ἐκεῖνοι τότε ἐν τῷ ὄρει, ἀλλὰ πολλῶ λαμπρότερον”, PG 58 554). Nu numai contemplarea lui Iisus Hristos transfigurat este posibilă pentru generațiile următoare de creștini, ci și îmbrăcarea lor întru slavă, numai dacă dovedesc un comportament demn pentru aceasta: „să lepădăm hainele cele murdare, să luăm armele luminii și slava lui Dumnezeu ne va acoperi” (IOAN GURĂ DE AUR, OM.: 654) („ῥουπαρὰ ἱμάτια, ἐνδυσώμεθα τὰ ὄπλα τοῦ φωτός, καὶ ἡ δόξα τοῦ Θεοῦ περιστελεῖ ἡμᾶς”, PG 58, 555).

Retrăirea evenimentului biblic al Schimbării la Față comportă la Ioan Damaschin valențele unei actualizări anamnetice, apropiată ca sens anaforalei liturgice din spațiul răsăritean. Orice limitare de timp și spațiu în retrăirea evenimentului este suspendată, iar ascultătorii au drum liber către muntele Transfigurării, alături de cei trei ucenici: „Astăzi este abisul luminii celei neapropiate! Astăzi pe muntele Tabor strălucește apostolilor o revărsare nemărginită de strălucire dumnezeiască! Astăzi stăpân al Vechiului și Noului Testament se face cunoscut Iisus Hristos! [...] Astăzi

căpetenia vechiului Legământ, dumnezeiescul legiuitor Moise, stă în muntele Tabor lângă Hristos Dăătorul Legii ca un rob înaintea Stăpânului! [...] Astăzi s-au văzut cele de nevăzut pentru ochii omenești” (*Cuvânt la Schimbarea la Față...*, în Louth 2010: 532) („Σήμερον φωτὸς ἀπροσίτου ἄβυσσος. Σήμερον αἴγλης θείας χύσις ἀπεριόριστος ἐν Θαβὼρ τῷ ὄρει τοῖς ἀποστόλοις αὐγάζεται. Σήμερον παλαιᾶς καὶ νέας διαθήκης δεσπότης γνωρίζεται Ἰησοῦς Χριστός...Σήμερον ὁ τῆς παλαιᾶς ἑξαρχος Μωσῆς, ὁ θεῖος νομοθέτης, ἐν ὄρει Θαβὼρ τῷ νομοδότῃ Χριστῷ δουλοπρεπῶς ὡς δεσπότη παρίσταται ... Σήμερον ἐξακούεται ἀνθρώπων ὡς τὰ ἀνήκουστα”, IOAN DAMASCHIN, OM.: 437-438, cf. și PG 96 545-549).

Plecând de la realitatea că Iisus a fost transfigurat în momentul în care a urcat pe munte, Ieronim își îndeamnă în repetate rânduri publicul să se înalțe deasupra celor omenești, pentru a se putea întâlni personal cu Iisus în veșminte strălucitoare: „Încă și astăzi Iisus este jos pentru unii și sus pentru alții. Pentru cei care se află jos, Iisus este jos: ei sunt masele, căroră le lipsește puterea de a urca muntele - numai ucenicii urcă pe munte, masele rămân jos - dacă așadar cineva de află jos, acela aparține masei și nu poate să-l vadă pe Iisus în haine strălucitoare” / „*Vsque hodie Iesus aliis deorsum est, aliis sursum est. Qui deorsum sunt, et deorsum habent Iesum, et turbae sunt, et in montem ascendere non ualent – in montem enim soli discipuli ascendunt, turbae deorsum remanent – si quis ergo deorsum est, et de turba est, non potest uidere Iesum in candidis uestimentis, sed in sordidis*” (IERONIM, OM.: 158-160). Totodată, Ieronim acomodează mesajul textului biblic al Schimbării la Față interesului propriu față de sensul literal și duhovnicesc al Scripturii: „Dacă cineva urmează literei, acela rămâne jos de tot și are ochii fixați asupra pământului, precum animalele sălbatice, și nu poate să-l vadă pe Iisus în haine strălucitoare. Dar pentru cei care urmează Cuvântul lui Dumnezeu și urcă pe munți, adică pe înălțimi, Iisus este transfigurat, iar hainele sale devin albe” / „*Si quis litteram sequitur, et deorsum est totus, et terram respicit more brutorum animalium, hic non potest uidere Iesum in ueste candida. Qui autem sequitur sermonem Dei, et ad Montana, id est, ad excelsa conscendit, isti Iesus statim commutatur, et uestimenta Iesu candidiora fiunt*” (IERONIM, OM.: 160).

La rândul său, Augustin actualizează mesajul textului biblic studiat aici prin relaționarea slavei și împărăției în care va fi văzut Fiul lui Dumnezeu cu Biserica: „În Biserică este arătată nouă Împărăția lui Dumnezeu. Aici este Domnul, aici Legea și Profeții” (AUGUSTIN, OM.: 348) („*Regnum autem coelorum est regnum sanctorum [...] Jam demonstrantur nobis, in ecclesia regnum Dei. Hic Dominus, hic Lex et Propetae*”, PL 38 490-491).

#### 4. CONCLUZII

Studiul de față a dorit să creioneze anumite aspecte ale situației actuale a exegezei biblice ortodoxe, în contextul întâlnirii tot mai susținute și constante cu metodele exegetice biblice de factură academică, dezvoltate și aplicate mai cu seamă în spațiul teologic occidental. Bibliștii ortodocși nu mai pot ignora unele rezultate

ale cercetării biblice istorico-critice, care între timp au devenit parte integrantă a unei exegeze standard, indiferent de confesiunea sau direcția teologică urmată de exeget. Cu toate acestea, studiile biblice ortodoxe nu se pot dezice de profilul exegezei patristice, care constituie și astăzi coloana vertebrală a înțelegerii Scripturii în spațiul eclezial răsăritean și care determină identitatea acesteia. Ortodocșii înțeleg Scriptura prin intermediul exegezei biblice a Părinților Bisericii. O responsabilitate evidentă și recunoscută ca atare a bibliștilor ortodocși pentru viitor va fi fără doar și poate apropierea metodologică a exegezei patristice de cea științifică (istorico-critică). În scopul purtării unui dialog metodologic academic pertinent, studiile biblice ortodoxe contemporane au de rezovat problema sintetizării exegezei patristice și elaborării unei metode prin intermediul căreia să poată fi valorizată și studiată întreaga moștenire exegetică patristică. Cercetarea operelor exegetice a cinci scriitori bisericești asupra aceluiași text al Schimbării la Față a evidențiat faptul că specificitatea exegezei patristice în comparație cu exegeza academică curentă nu se referă la modalitatea aplicării analizei textuale, a paralelei sinoptice sau a relaționării evenimentului de background-ul Vechiului Testament, ci în actualizarea mesajului textului biblic pentru creștinii fiecărei generații. În acest fel, exegeza patristică nu accentuează atât de mult textul Schimbării la Față, ci în special evenimentul Schimbării la Față, așa cum este descris el prin intermediul textului. Actualizarea înseamnă retrăire duhovnicească, acces la realitatea descrisă de text și este posibilă, potrivit lui Origen, Hrisostom, Ioan Damaschin, Ieronim și Augustin, prin familiaritate și identificare cu personajele prezente în scena biblică, prin relaționarea caracteristicilor evenimentului biblic de realitățile fiecărei generații de cititori, dar și prin respectarea unui anumit tip de comportament. În acest fel, textul biblic nu mai constituie doar un soi de obiect arheologic, prin intermediul căruia se deslușește o realitate de acum 2000 de ani, ci un mesaj actual pentru orice generație.

## Bibliografie

### A. Izvoare și lucrări de referință

- BIBLIA SINODALĂ, 2008 = *Biblia sau Sfânta Scriptură, tipărită cu binecuvântarea Preafericitului Părinte Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române cu aprobarea Sfântului Sinod*, București, EIBMBOR, 2008.
- AUGUSTIN, OM. = Augustinus, *Sermones de Scripturis. Sermon XXVIII*, PL 38, 490-493.
- IERONIM, OM. = Jérôme, *Homélies sur Marc*. Introduction, traduction et notes par Jean-Louis Gourdain (SC 494), Cerf, Paris 2005.
- IOAN DAMASCHIN, OM. = Johannes Damascenus, *Homilia in Transfigurationem*, în Bonifatius Kötter (ed.), *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, vol 5: *Opera homiletica et hagiographica* (PTS 29), de Gruyter, Berlin 1988. Vezi și PG 96, 545-569.
- IOAN GURĂ DE AUR, OM. = Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei*, trad. Dumitru Fecioru, în *Scrieri: Partea a treia* (PSB 23), EIBMBOR, București 1994.
- Johannes Chrysostomos, *Commentariorum in Matthaeum. Continuatio*, PG 58, 553-555.
- Klostermann 1935: Erich Klostermann (hg.), *Origenes Werke*, vol. 10: *Origenes Matthäuserklärung*, J.C. Hinrich'sche Buchhandlung, Leipzig 1935.

- Kotter 1988: Bonifatius Kotter (ed.), *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, vol 5: *Opera homiletica et hagiographica* (PTS 29), de Gruyter, Berlin 1988.
- NA<sup>27</sup> = *Novum Testamentum Graece*, post Eberhard et Erwin Nestle editione vicesima septima revisa communiter ediderunt Barbara et Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger. Apparatum criticum novis curis elaboraverunt Barbara et Kurt Aland una cum Instituti Studiorum Novi Testamenti Monasterii Westphaliae, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2001.
- ORIGEN, COM. IN MT. = ORIGENES, *Der Kommentar zum Evangelium nach Mattäus*. Eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Hermann J. Vogt, Erster Teil (BGrL 18), Stuttgart 1983.

### B. Literatură secundară

- Agourides 2000: Savvas Agourides, *The Orthodox Church and Contemporary Biblical Research*, în James D.G. Dunn / Hans Klein / Ulrich Luz / Vasile Mihoc (Hg.), *Auslegung der Bibel in orthodoxer und westlicher Perspektive. Akten des west-östlichen Neutestamentler/innen-Symposiums von Neamt 4. – 11. September 1990* (WUNT I/130), Mohr&Siebeck, Tübingen 2000, pp. 139-154.
- Bultmann 1995: Rudolf Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (FRLANT 29), Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen 1995.
- Caird 1955/1956: George B. Caird, „The Transfiguration”, *ExpT* 67 (1955/1956), nr. 2, pp. 291-294.
- Carlston 1961: Charles E. Carlston, „Transfiguration and Resurrection”, *JBL* 80 (1961), nr. 3, pp. 233-240.
- Crisp 2000: Simon Crisp, *Orthodox Biblical Scholarship Between Patristic and Postmodernity. A View from the West*, în James D.G. Dunn / Hans Klein / Ulrich Luz / Vasile Mihoc (Hg.), *Auslegung der Bibel in orthodoxer und westlicher Perspektive. Akten des west-östlichen Neutestamentler/innen-Symposiums von Neamt 4. – 11. September 1990* (WUNT I/130), Mohr&Siebeck, Tübingen 2000, pp. 123-136.
- Dibelius 1971: Martin Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Mohr&Siebeck, Tübingen 6 1971.
- Dormeyer 1989: Detlev Dormeyer, *Evangelium als literarische und theologische Gattung* (EdF 263), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1989.
- Dschulnigg 2007: Peter Dschulnigg, *Das Markusevangelium* (ThKNT 2), Kohlhammer, Berlin 2007.
- Fischer 2007: Cédric Fischer, *Les Disciples dans L'Évangile de Marc. Une grammaire théologique* (EtB 57), Gabalda, Paris 2007.
- Georgi / Wuellner 1975: Dieter Georgi / Willhelm Wuellner (Hg.), *The Records of Jesus in the Light of Ancient Accounts of Revered Man* (Protocol of the Colloquy of the Center for Hermeneutical Studies in Hellenistic and Modern Culture 4), CHS, Berkeley 1975.
- Gnilka 1979: Joachim Gnilka, *Das Evangelium nach Markus*, 2. Teilband: Mk. 8,27-16,20 (EKK II/2), Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1979.
- Heil 2000: John Paul Heil, *The Transfiguration of Jesus: Narrative Meaning and Function of Mark 9:2-8, Matt 17:1-8 and Luke 9:28-36*, Ed. Pontificio Instituto Biblico, Roma 2000.
- Karavidopoulos 2001: Ioannis Karavidopoulos, *Evangelhia după Marcu* (Comentarii la Noul Testament 2), Ed. Bizantină, București 2001.
- Kertelge 1994: Karl Kertelge, *Markusevangelium* (Kommentar zum Neuen Testament mit Einheitsübersetzung 2), Echter Verlag, Würzburg 1994.

- Louth 2010: Pr. Andrew Louth, *Ioan Damaschinul. Tradiție și originalitate în teologia bizantină*, trad. Diac. Ioan I. Ică jr., Deisis, Sibiu 2010.
- McGuckin 1987: John A. McGuckin, *The Transfiguration of Christ in Scripture and Tradition* (SBEC 9), Mellen, Lewiston / Queenston 1987.
- Moses 1996: A.D.A. Moses, *Matthew's Transfiguration Story and Jewish Christian Controversy* (JSNTSup 122), Sheffield Academic Press 1996.
- Niemand 1989: Christoph Niemand, *Studien zu den Minor Agreements der synoptischen Verkündigungspetitionen. Eine Untersuchung der literarischen Relevanz der gemeinsamen Abweichungen des Matthäus und Lukas von Markus 9,2-10 für die synoptische Frage* (Europäische Hochschulschriften 23), Lang, Frankfurt am Main 1989.
- Nützel 1973: Johannes M. Nützel, *Die Verkündungserzählung im Markusevangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung* (FB 6), Echter Verlag, Bamberg 1973.
- Paretsky 1985: Jeremy Albert Paretsky, *Jewish eschatological expectation and the Transfiguration of Christ*, Pontificia Studiorum Universitas, Romae 1985.
- Perry 1993: John Michael Perry, *Exploring the Transfiguration Story*, Sheed&Ward, Kansas City 1993.
- Pesch 1991: Rudolf Pesch, *Das Markusevangelium. II. Teil. Kommentar zu Kap. 8,27-16,20* (HTKNT 2), Herder, Freiburg 4 1991.
- Puig I Tarrech 2012: Armand Puig I Tarrech, „The Glory on the Mountain The Episode of the Transfiguration of Jesus”, *NTS* 58 (2012), nr. 2, pp. 151-172.
- Reid 1993: Barbara E. Reid, *The Transfiguration: a source- and redaction-critical study of Luke 9, 28-36* (RB 32), J. Gabalda et C<sup>ie</sup> Editeurs, Paris 1993.
- Reiser 2011: Marius Reiser, *Bibeleritik und Auslegung der Heiligen Schrift. Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese und Hermeneutik* (WUNT II/217), Mohr&Siebeck, Tübingen 2011.
- Steichele 1980: Hans-Jörg Steichele, *Der leidende Sohn Gottes. Eine Untersuchung einiger alttestamentlicher Motive in der Christologie des Markusevangeliums* (BU 14), Pustet, Regensburg 1980.
- Stein 1976: Robert Stein, „Is The Transfiguration (Mark 9:2-8) a Missplaced Resurrection-Account?”, *JBL* 95 (1976), nr. 1, pp. 79-96.
- Theissen 1974: Gerd Theissen, *Urchristliche Wundergeschichten: ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien* (SNT 8), Mohn Verlag, Gütersloh 1974.
- Theissen / Merz 1997: Gerd Theissen / Annette Merz, *Der historische Jesus: ein Lehrbuch*, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen 1997.
- Trakatellis 1987: Demetrios Trakatellis, *Authority and Passion. Christological Aspects of the Gospel According to Mark*, Holy Cross Orthodox Press, Brookline 1987.
- Williams 2002: Stephen Williams, „The Transfiguration of Jesus Christ”, *Them* 28 (2002), nr. 1, pp. 16-27.
- Wilson 2007: Andrew P. Wilson, *Transfiguration: A Derridean Rereading of the Markan Transfiguration* (LNTS 319), T&T Clark, New York 2007.