

Florin CRÎȘMĂREANU \*

*Philosophie et théologie*  
**chez Saint Maxime le Confesseur.**  
**Sur l'impossibilité d'une approche**  
**interdisciplinaire**

*Philosophy and Theology in St. Maximus the Confessor.*  
**About the Impossibility of an Interdisciplinary Approach**

**Abstract:** In this study I set out to analyze the relationship between two founding disciplines – *theology* and *philosophy*, as we find it outlined in the writings of one of the most important Greek Fathers of the Church, Saint Maximus the Confessor. There have been countless studies that follow only one of the paradigms exclusively to the other, an aspect that has divided a good part of the exegetes into two categories: the theologians (I refer here in particular to Jean Claude Larchet) that consider philosophy as playing no role in the writings of the Confessor and, on the other hand, the philologists (Bram Roosen, Peter Van Deun et al.), and the philosophers (in particular the M.-J. Le Guillou School, as it has been called) who consider that the conceptual apparatus adopted by Maximus from the philosophical texts of Plato, Aristotle and especially the Stoics is of a significant importance. However, there are many exegetes, such as S.L. Epiphanovich, who takes a conciliatory stance when he states that "we cannot rightly call the world view of Saint Maximus neither purely theological nor purely philosophical".

**Keywords:** Maximus the Confessor, Philosophy, Theology, Interdisciplinary.

Pour mieux comprendre l'interdisciplinarité, si souvent invoquée de nos jours, il convient, à mon avis, de retourner aux racines de celle-ci, plus précisément à l'analyse du rapport entre deux disciplines fondatrices – la *théologie* et la *philosophie* –, tel qu'il est illustré dans les écrits de l'un des plus importants Pères grecs de l'Église, Saint Maxime le Confesseur (580-662). On a écrit des livres et des articles célèbres valorisant tantôt l'une, tantôt l'autre, aspect qui a divisé les exégètes en deux catégories : d'une part, les théologiens (et je pense ici surtout à Jean Claude Larchet) qui considèrent que la philosophie ne joue aucun rôle dans les œuvres du Confesseur, de l'autre, les philologues (Bram Roosen, P. Van Deun *et al*), les philosophes (l'École de M.-J. Le Guillou, comme on l'a nommée) qui considèrent que

---

\* PhD, Research Department, Faculty of Philosophy and Socio-Political Sciences, "Alexandru Ioan Cuza" University of Iași, Romania; email: fcristmareanu@gmail.com

L'appareil conceptuel emprunté par Maxime des textes des philosophes (Platon, Aristote surtout, les stoïciens) a une importance significative. Le savant russe S.L. Epifanovitch semble réconcilier les deux positions lorsqu'il affirme que « on ne peut pas appeler la conception sur le monde de Saint Maxime ni purement théologique, ni purement philosophique » (Epifanovitch 2009, 71). Ce qui est certain est que tant le terme de philosophie (y compris un appareil conceptuel de souche philosophique) que celui de théologie (il y a même un ouvrage de Maxime intitulé *Capita theologica et oeconomica*, mais il est possible que le titre ait été donné par un copiste) sont utilisés par le Confesseur, parfois avec des sens différents voire surprenants, comme on va le voir. Contrairement au titre, ma recherche visera les éléments historiques, philosophiques, théologiques et philologiques impliqués dans l'investigation annoncée.

*Maximum monachum, divinum philosophum*. Ce sont les mots d'Érigène qui, dans son œuvre monumental, *Periphyseon*, I, les utilise lorsqu'il parle de Maxime le Confesseur. Malgré les grands efforts faits par l'Irlandais pour traduire en latin les principales œuvres du Confesseur (*Ambigua ad Iohannem* [CPG 7705] et *Quaestiones ad Thalassium* [CPG 7688] ou *Scoliae*, le titre donné par l'Érigène), leur réception dans l'Occident a été modeste. Même au début de siècle XX, en 1915 plus précisément, le savant russe S.L. Epifanovitch affirmait que « le temps n'est pas encore venu de prouver l'importance littéraire de Saint Maxime » (Epifanovitch 2009, 190). Soixante-dix ans plus tard, un autre éminent exégète de l'œuvre maximien, Marcel Doucet, estimait que « l'„heure” de Maxime viendra » (Doucet 1985, 155). En effet, on voit dernièrement croître, dans plusieurs perspectives, l'intérêt pour la vie et l'œuvre du Confesseur: on a publié des éditions critiques de ses écrits, on a traduit son œuvre dans les langues vernaculaires; on rédige des monographies au sujet des thèmes fondamentaux de sa doctrine; on organise, du moins annuellement, un congrès international consacré à Maxime – on parle déjà de maximologues –, on bâtit des églises ayant comme patron Maxime le Confesseur, etc. Bref, le temps de Maxime est venu.

Partons, scolastiquement, de la question suivante : peut-on considérer Maxime comme étant un philosophe ou un théologien ? Pour que cette question reçoive une réponse satisfaisante, je crois qu'il faut clarifier les sens qu'avaient à l'époque les deux termes. Dans les écrits des Pères de l'Église, la distinction entre philosophie et théologie fonctionnait certainement dans un autre paradigme, à présent étranger à la plupart d'entre nous. Par humilité, probablement, la majorité des Pères se seraient appelés eux-mêmes des philosophes plutôt que des théologiens. Quand je dis cela je pense aux deux paliers qui pourraient soutenir cette idée : d'une part, la distinction entre *notre philosophie* (des chrétiens) et *la philosophie des autres, d'en dehors* et, d'autre part, au fonctionnement d'une distinction fondamentale pour cette époque-là, celle entre *la théologie* et *l'oikonomia*, c'est-à-dire « la différence qui existe entre

croire sans voir et croire en voyant » (Mondzain 1996, 40). Donc, dans les premiers siècles chrétiens, s'appeler *théologien* aurait été perçu comme une grande audace (à ce je sais, de tous les Pères grecs, seul Saint Grégoire de Nazianze réclame pour lui-même le nom de *theologos* – *Oratio* 20, 12; *PG* 35, 1080 A).

Pour tout penseur chrétien, la philosophie, considérée au sens élargi, est une recherche de la vérité et du bonheur conformément à un mode de vie propre à ceux qui aiment la sagesse (parce que c'est ce que *φιλόσοφος* signifie, étymologiquement). Maxime connaissait, sans doute, les sens et l'emploi du terme *φιλοσοφία* des écrits de ses prédécesseur, comme par exemple Paul, Origène, Grégoire de Nazianze, Denys l'Aréopagite *et al.* On rencontre déjà une première délimitation par rapport à une certaine philosophie chez l'Apôtre Paul qui nous avertit : « Veillez à ce que nul ne vous prenne au piège de la philosophie » (*Col.* 2, 8). Tertullien semble respecter la consigne de Paul avec acharnement, en étant parfois même plus intransigent que celui-ci (*Hic acris et vehementis ingenii*, selon Jérôme, *De viris illustribus*, LIII). D'où la conclusion de commentateurs tels É. Gilson, de cataloguer Tertullien pour un adversaire de la philosophie (étiquette qu'on utilisera parfois pour des Pères de l'Église également). Il est vrai que dans le christianisme premier la philosophie n'a pas joué un rôle aussi important qu'on croyait, bien au contraire. Par exemple, Justin Martyr et Philosophe appelait la philosophie comme étant à plusieurs têtes et les philosophes amateurs de vaine gloire (*Apologia*, II, 3, 1); malgré cela, la tradition lui a attribué aussi le nom de *philosophe*. D'autre part, pour Tertullien, les philosophes sont « des patriarches des hérétiques » (*Adversus Hermogenem*, VIII, 3). Parmi ceux-ci, le Stagirite semble occuper une place privilégiée : *Miserum Aristotelen! Qui illis dialecticam instituit* (*De praescriptione haereticorum*, VII, 6), et dans *De anima*, I, 2, il parodie le fameux *homo animal sociale* par *philosophus, gloriae animal*.

Pour Clément d'Alexandrie, la gnose est une connaissance supérieure sur les choses divines, qu'il oppose non seulement aux « philosophes grecs et barbares » (Clément d'Alexandrie 1954, 73), mais aussi à la « croyance commune » des chrétiens. L'Alexandrin considère que la gnose implique la croyance, mais qu'elle la dépasse aussi. Dans le III<sup>e</sup> chapitre du livre VII des *Stromates*, il parle d'une contemplation parfaite, imprimée dans l'âme du gnostique par Jésus Lui-même.

Origène est à son tour une autre source importante pour les sens de la philosophie dans le christianisme. Comme le souligne H. Crouzel, pour ce qui est du sens de la philosophie chez Origène,

Deux exégèses surtout sont fameuses. D'abord celle de la « belle captive » qui a eu toute une postérité médiévale (de Lubac 1959, 203-304): *Deuteronom* 21, 10-13 ordonne au guerrier qui veut épouser sa prisonnière de lui raser la tête et de lui couper les ongles, c'est-à-dire, explique Origène, avant d'utiliser ce qu'il a

pris aux philosophes, le chrétien doit en détacher ce qui est mort et inutile (*Homiliae in Leviticum* VI, 6). La seconde est celle des « dépouilles des Egyptiens », développée dans la *Lettre a Grégoire* (§§ 2-3). Origène a exhorté son élève à utiliser la philosophie et les disciplines encycliques comme auxiliaires de la science chrétienne et il s'explique ainsi: avant de quitter l'Égypte les Hébreux avaient pris à leurs voisins toute sorte d'objets pour construire le Tabernacle de Iahvé (*Ex.* 11, 2; 12, 35): ainsi le chrétien se servira de tout ce que la philosophie a d'utilisable pour bâtir la « divine philosophie » du Christianisme. (Crouzel 1985, 211)

A côté des écrits d'Origène, une autre source importante pour Maxime, sur le sens de la philosophie, c'est Grégoire de Nazianze. Pour ce Père de l'Église, la philosophie peut avoir, même à l'intérieur du même ouvrage, des sens différents. Grégoire affirme que : « tout le monde n'a pas la capacité de philosopher sur Dieu, et, un peu plus loin, il dit : “Philosophe-moi au sujet du monde, ou des mondes, de la matière, de l'âme, des natures raisonnées meilleures ou pires, de la ressuscitation des morts, du jugement dernier, des récompenses et des punitions d'alors, des passions du Christ” » (*Oratio* 20, 12). En réalité, si l'on lit ces affirmations dans leur contexte, on observe qu'elles ne sont pas contradictoires, mais complémentaires. Comme nous l'avons dit ci-dessus, Grégoire de Nazianze s'arroge le titre de *theologos*. Un exégète attentif comme Tomáš Špidlík considère que, « tandis que la philosophie est un mode de vie, la théologie est plutôt une fonction [...] pour Grégoire, la théologie est synonyme de prédication, explication des vérités divines (Špidlík 1971, 137). C'est dans ce sens que Grégoire attribue à lui-même le titre de *theologos*. Dans les écrits de Grégoire, ainsi que dans les textes d'autres Pères, « les termes de théorie, philosophie et théologie sont très proches et on peut les considérer comme identiques » (Špidlík 197, 135), et l'expression « la philosophie comme juste manière de vivre » apparaît dans les ouvrages de Grégoire de Nazianze, *Oratio* 22 (PG 35, 1237 A).

L'œuvre qui nous est parvenu sous le nom de Denys l'Aréopagite, qui a influencé en quelque mesure Maxime aussi, nomme « philosophie » aussi bien la vie monastique que la vertu de Job [...]. La « philosophie » dont Denys parle est la « philosophie selon nous » (καθ' ἡμᾶς φιλοσοφίας – *Corpus Dionysiacum* I, 1990, 125; Schmidinger 1989, 886-898; Carabă 2013, 19), c'est-à-dire la philosophie des chrétiennes [...]. Les « vrais philosophes » (ἀπτοῦ φιλοσοφία – *Corpus Dionysiacum* II, 1991, 166) sont ceux qui reconnaissent que Dieu peut être connu à travers ses œuvres (*Rm.* 1, 20). Les deux hommes par rapport auxquels Denys définit la philosophie chrétienne sont Hiérothée et Apollonphane, « le sophiste » (de Andia 2006, 55). Qui plus est, au premier paragraphe de la *Lettre IX* (Ep. 9, 197, 11-12), Denys parle de la double modalité de la tradition des théologiens, symbolique et téléstique (συμβολικὴν καὶ τελεστικὴν) d'une part, philosophique et démonstratif d'autre part (φιλόσοφον καὶ ἀποδεικτικὴν). Selon l'avis de Pantéléimon

Kalaitzidis, « il est facile de constater, suivant la perspective dionysienne, que l'origine, la provenance même de deux traditions, symbolique et philosophique, se trouve dans les Λόγια, dans ce que Dieu a manifesté et révélé sur Lui-même » (Kalaitzidis 1997, 460). Dans ce contexte, Denys affirme que « l'essentiel de notre hiérarchie humaine est constitué par Λόγια (les Écritures) reçues de Dieu » (*Corpus Dionysiacum* II 1991, 67).

En héritier de la tradition que représentent les auteurs mentionnés ci-dessus, Maxime le Confesseur préfère à son tour d'utiliser parfois pour sa doctrine le terme de φιλοσοφία (*Capita de Charitate* IV, 47; *Capita theologica et oeconomica* I, 36; II, 96). Le savant russe, S.L. Epifanovitch considérait que « dans les temps anciens le terme de φιλοσοφία avait un sens bien plus large qu'à présent, et il dénommait, en général, tout acte de l'esprit; par philosophie on désignait, en particulier, la vie monastique (Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique*, II, 17, 5; Denys l'Aréopagite, *Eccl. Hier.* VI, III, 2; dans PG 3, 533 D) » (Epifanovitch 2009, 71). En second lieu, on ne retrouve pas dans les textes de Maxime une distinction entre philosophie et théologie, seulement entre « notre philosophie », « la philosophie des moines », « la philosophie des chrétiens » (*Mystagogia*, V) et « la philosophie de ceux d'en dehors ». Dans *Quaestiones et dubia* (q. 100), en lui étant demandé d'expliquer l'affirmation de Grégoire de Nazianze « je n'admets pas qu'une source soit bouchée ni un torrent m'emporter » (*Oratio* XVI), Maxime dit que:

la source c'est l'enseignement évangélique, toujours bouillonnant de foi ; le torrent c'est la philosophie du dehors n'ayant d'obéissance qu'en paroles. Et autrement : la source c'est celui dont la vie concorde avec ses paroles ; le torrent la parole non agissante, feignant l'obéissance uniquement en paroles. Ou encore la source c'est celui qui transmet à ceux qui apprennent la tradition dans l'esprit de ce qui est à l'intérieur ; le torrent, celui qui enseigne la lettre. (Maxime 1999, 101)

L'accent de la « philosophie d'en dehors sur la raison seulement » n'est autre que la parole sans acte qui ne charme l'oreille que par son retentissement ». Séparée du reste des procès mentionnés ci-dessus, la raison humaine peut être considérée avec suspicion, car ce type de démarche, strictement rationnel, peut conduire dans une autre direction que le but final de l'homme : le salut. « La connaissance sans actes de ceux qui se remplissent à cause d'elle de l'amour de la gloire est une théologie des démons » (δαίμόνων θεολογία – *Ep.* 20). On peut observer ici l'étrange association entre théologie et démons. Il ne faut pas oublier que le diable est un théologien habile (dans un certain sens du terme). S'il arrive ce que Maxime dit, alors « la théologie devient une supra-structure idéologique » (Yannaras 2008, 8), dans le genre d'un « académisme théologique fondé sur la rupture entre la théologie et la vie de l'expérience de l'Église [...] La vérité théologique est séparée de la vie, elle perd son caractère dynamique de connaissance que lui

garantissait la participation à l'acte existentiel de l'Église » (Yannaras 2008, 50-51).

D'autre part, la théologie représente, selon l'interprétation maximienne, « les os de Jésus-Christ », qui tient tout ensemble (*Quaestiones ad Thalassium*, 35; Thunberg 2005, 387-388). Ayant comme point de départ la doctrine évagrienne, qu'il modifie radicalement, Maxime considère que le corps de Jésus consiste dans les raisons (λόγοι) des choses sensibles ; le sang du Sauveur représente les raisons (λόγοι) des choses intelligibles, et les os de Jésus-Christ sont les raisons (λόγοι) au-dessus de la compréhension de la Divinité (Thunberg 2005, 387-388). En réalité, Maxime est beaucoup plus explicite à propos de ce qu'il comprend par théologie lorsqu'il affirme que « le Verbe de Dieu incarné nous enseigne la *théologie*, des lors qu'il nous montre en lui-même le Père et l'Esprit Saint » (θεολογίαν μὲν γὰρ διδάσκει σαρκούμενος ὁ τοῦ Θεοῦ Λόγος, ὡς ἐν ἑαυτῷ δεικνύς τὸν Πατέρα καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον – Maxime 2004, 550). En plus, les Évangiles témoignent le fait que le Logos s'interprète lui-même, comme il résulte de l'épisode du chemin vers Emmaüs (*Lc.* 24, 13-25; *Mt.* 16, 12-13). L'effort humain, qu'il fût de nature théologique même, de traduction du Verbe est, au mieux, un acte synergique (συνεργεία), de travail commun de Dieu et de l'homme, aucunement un acte qui soit totalement au pouvoir de l'homme. La Sainte Écriture nous dit de manière explicite que : « Personne n'a jamais vu Dieu; le Fils unique, qui est dans le sein du Père, est celui qui l'a fait connaître (ἐξηγήσατο) » (*Jean* 1, 18). Si l'on embrasse cette clé christologique de lecture de l'Écriture, on peut dire que « jusqu'à ce que Christ soit formé (μορφωθῆ) en vous » (*Gal.* 4, 19), on n'accédera pas au vrai sens de l'Écriture, mais seulement à des ombres de celui-ci. L'idée que Jésus est l'interprète des Écritures pourrait être prise par Maxime d'Origène (*Commentarii in Evangelium Ioannis* I, 33-36), qui dit

qu'avant la venue du Christ la loi et les prophètes ne contenaient pas l'annonce qu'implique la définition du mot « évangile », puisque celui qui devait éclairer les mystères qu'ils renferment n'était pas encore venu. Parce qu'il est venu et parce qu'il a réalisé l'incarnation de l'Évangile, le Sauveur a, par l'Évangile, fait de tout comme un évangile [...] avant l'évangile qui a pris naissance par la venue de Jésus-Christ, aucun des écrits des anciens n'était un évangile. Mais l'Évangile, qui est une alliance nouvelle, nous ayant dégagés de la vétusté de la lettre, a fait luire dans la lumière de la connaissance la nouveauté jamais vieillie de l'Esprit, nouveauté propre à l'alliance nouvelle et qui était déposée dans toutes les Écritures. (Origène 1966, 77-79)

L'ontologie du texte sacré devient plus prononcée dans les textes maximiens, où l'on affirme que « pour notre intelligence épaisse, de s'incarner pour nous et d'être exprimé par des lettres, syllabes et mots » (Maxime 1994, 280). En plus, en s'inspirant, au plus probable, des textes d'Origène

(*Commentarium in Joannem*, 13, 42; Origène 1975, 179-185), Maxime parle d'une *triple incarnation* du Logos divin: dans les raisons (λόγοι) de la création, dans les paroles (λόγοι) des Écritures et dans la nature humaine par Jésus Christ (de Lubac 1950, 336-346). Maxime soutient que

tant que nous voyons dans le texte de l'Écriture sainte, de diverses manières, par les énigmes (τῶν ἀίνιγμαῶτων), le Verbe de Dieu incarné, nous ne contemplons pas encore en esprit le Père incorporel, simple, unique et seul, tel qu'il est dans le Fils incorporel, simple, unique et seul, comme le dit l'Évangile: « Celui qui m'a vu a vu le Père » (*Jean* 14, 9), et: « Je suis dans le Père et le Père est en moi » (*Jean* 14, 10). Il faut donc beaucoup de science pour, échappant tout d'abord aux voiles qui entourent la trame des mots, contempler par l'*intelligence* nue le Verbe pur, tel qu'en lui-même, montrant en lui le Père aussi clairement qu'il est possible aux hommes de le comprendre. C'est pourquoi il est nécessaire que celui qui cherche Dieu pieusement ne soit dominé par aucun mot, afin de ne pas, à son insu, prendre pour Dieu les choses qui l'entourent, c'est-à-dire en affectionnant dangereusement les mots de l'Écriture à la place du Verbe. (Maxime 2004, 452)

Dans les textes maximiens, aussi bien que dans ceux dionysiens, on peut affirmer, sans se tromper, que la théologie n'est pas « une connaissance suréminente », comme l'affirment certains interprètes, en revêtant d'une nuance scholastique la doctrine maximienne, mais elle est une manière de vivre. Celui qui a daigné d'arriver à cet état, de théologiser au sujet de Dieu, ne formule pas des jugements de valeur à propos de Dieu, mais il vit effectivement dans cet état, le plus souvent inexprimable de manière discursive. Raison pour laquelle, pour Denys tout comme pour Maxime, *la théologie n'est rien d'autre qu'une doxologie*: « Que tout ce qui respire loue l'Éternel! » (*Ps.* 150, 6); ou, pour autrement dire: « si tu es théologien [si tu t'occupes avec la contemplation de Dieu], tu prieras vraiment; et si tu pries vraiment, tu es théologien » (Évagre le Pontique).

En guise de conclusion aux affirmations antérieures, tant pour Denys que pour Maxime, *la prière* s'avère être l'autre nom de la *théologie*, comprise en tant que *doxologie*. Pour les Pères de l'Église, prier signifie s'abandonner aux mains de Dieu, se souvenir de Lui, L'évoquer et invoquer Son nom, se faire un avec Lui. La prière et la théologie se joignent par un lien indissoluble. Il n'y a pas de théologie sans prière et en dehors de la prière, l'acte même de la prière se présente et s'offre comme acte théologique, et la théologie s'avère être, pour reprendre la belle expression de Nikos Nissiotis, « une pensée priante » (Nissiotis 1960, 294).

La théologie maximienne a un profond caractère *anagogique*, dimension inséparable de la divinisation (θεωσις). Pour les chrétiens orientaux il ne peut pas s'agir d'une théologie scientifique, mais d'une participation personnelle de nous tous, chacun d'après son pouvoir, à la grâce divine. Comme on le voit de ses écrits et surtout des histoires sur sa vie, Maxime n'a pas fait de la

théologie pour l'amour de la théologie. Pour Maxime, la théologie ne signifie pas un débat autour des questions « théologiques », mais une manière de vivre pour Jésus-Christ.

Sans doute, *de plus en plus accablée de textes issus, souvent, de « l'extrême plaisir d'écrire »* (Jean-Luc Marion), *la théologie s'est atrophiée. La théologie comme science*, comme discipline académique, a peu à peu remplacé la *théologie comme manière de vivre*, où la rencontre avec l'autre, avec une personne, provoque une *joie* immense. Pour les Pères grecs de l'Église, le *théologien* (Marion 1989, 17-25) ne mérite ce nom que « s'il imite le théologien qui est au-dessus de lui, à savoir notre Sauveur » et qu'il réussisse à transgresser le texte pour arriver à la Parole Suprême (Grégoire de Nazianze, *Oratio XXXI*, 8). Par conséquent, *le vrai théologien c'est Jésus Christ. La théologie a un caractère anagogique, inséparable de la divinisation* (Θέωσις – *Centuries sur la charité* I, 12; *Quaestiones et dubia* 29; 46).

J'ai essayé de tracer ci-dessus seulement quelques repères sur la manière de comprendre le rapport institué entre la philosophie et la théologie dans l'espace du christianisme oriental. La distinction entre « notre philosophie » et « la philosophie de ceux d'en dehors » joue un rôle fondamental dans la compréhension de la manière des auteurs de l'âge patristique de se rapporter à la philosophie classique et la construction d'une « nouvelle philosophie », « la philosophie d'après Jésus-Christ », qui ne peut être que selon le modèle du Sauveur, un mode de vie, et l'existence philosophique n'est pour les Pères que la vie chrétienne. Modèle pour tout chrétien, Jésus Christ ne s'est pas Incarné pour ainsi vérifier les idées des philosophes. Il est le Médiateur entre Dieu et les hommes (1 *Tm.* 2, 5). Cette doctrine se réfère évidemment au problème fondamental du salut qui, dans son essence, n'est pas une question spéculative, mais pratique par excellence, un mode de vie. On *vit* d'abord, puis on *philosophe* (*primum vivere, deinde philosophari*). Donc, « la philosophie byzantine, dans la mesure dans laquelle elle se prétend être une philosophie chrétienne (χριστιανική φιλοσοφία) ou elle valorise la révélation plus que la raison, n'est pas de la philosophie » (Carabă 2013, 17).

## References

- de Andia, Ysabel. 2006. *Denys l'Aréopagite. Tradition et métamorphoses*, préface par Maurice de Gandillac. Paris: J. Vrin.
- Carabă, Vasile Adrian. 2013. "Se poate vorbi astăzi despre o filosofie bizantină? Interpretări noi la o temă veche". *Studii Teologice* 4: 15-27.
- Clément d'Alexandrie. 1954. *Stromate* II. Traduction par C. Mondésert. Paris: Les Éditions du Cerf (*SC* 38).
- Corpus Dionysiacum / Pseudo-Dionysius Areopagita. 1990. *De divinis nominibus*, vol. I. Ed. Beate Regina Suchla. Berlin/New York: W. de Gruyter.
- Corpus Dionysiacum / Pseudo-Dionysius Areopagita. 1991. *De coelesti hierarchia; De ecclesiastica hierarchia; De mystica theologia; Epistulae*. Vol. II. Ed. Günter Heil. Berlin/New York: W. de Gruyter.

- Crouzel, Henri. 1985. *Origène. "Culture et Vérité"* (coll. *Le Sycomore. Chrétiens d'aujourd'hui*, 15). Paris: Lethielleux-Namur.
- Doucet, Marcel. 1985. "La volonté humaine du Christ, spécialement en son agonie. Maxime le Confesseur, interprète de l'Écriture". *Science et Esprit* 37(2): 123-159.
- Epifanovitch, Serghei Leontievici. 2009. *Sfântul Maxim Mărturisitorul și teologia bizantină*. Traduction du russe et préface par Marcel Coja. București: Evanghelistos.
- Kalaitzidis, Pantéléimon. 1997. "Theologia. Discours sur Dieu et science théologique chez Denys l'Aréopagite et Thomas d'Aquin". In *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident. Actes du colloque international*, edited by Ysabel de Andia, 457-487. Paris: Institut d'Études Augustiniennes.
- de Lubac, Henri. 1950. *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*. Paris: Aubier.
- de Lubac, Henri. 1959. *Exégèse médiévale* I/1. Paris: Aubier.
- Marion, Jean-Luc. 1989. "Théo-logique". In *Encyclopédie philosophique universelle. I. L'Univers philosophique*, edited by A. Jacob and J. F. Mattei, 17-25. Paris: PUF.
- Mondzain, Marie-José. 1996. *Image, icône, économie. Les sources byzantines de l'imaginaire contemporain*. Paris: Seuil.
- Nissiotis, Nikos. 1960. "La théologie en tant que science et en tant que doxologie". *Irénikon* 33: 291-310.
- Origène. 1966. *Commentaire sur saint Jean*, tome I. Ed. et trad. Cécile Blanc. Paris: Les Éditions du Cerf.
- Origène. 1975. *Commentaire sur saint Jean*, tome III. Ed. et trad. Cécile Blanc. Paris: Les Éditions du Cerf.
- Saint Maxime le Confesseur. 1994. *Ambigua*. Traduction par Em. Ponsoye. Paris-Suresnes: Les Éditions de l'Ancre.
- Saint Maxime le Confesseur. 1999. *Questions et difficultés (Quaestiones et dubia)*. Traduction par Emmanuel Ponsoye. Paris: Les Éditions du Cerf.
- Saint Maxime le Confesseur. 2004. "Capita theologica et oeconomica". In *Philocalie des Pères neptiques*, Tome A, Volume 3: *de Maxime le Confesseur à Théophane le Climaque*. Traduction par Jacques Touraille. Bégrolles-en-Mauges: Abbaye de Bellefontaine.
- Saint Maxime le Confesseur. 2004. "Orationes Dominicæ brevis expositio". In *Philocalie des Pères neptiques*, Tome A, Volume 3: *de Maxime le Confesseur à Théophane le Climaque*. Traduction par Jacques Touraille. Bégrolles-en-Mauges: Abbaye de Bellefontaine.
- Schmidinger, Heinrich. 1989. "Philosophie, christliche". In *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 7, edited by J. Ritter, K. Gründer, 886-898. Basel-Stuttgart: Schwabe.
- Špidlík, Tomáš. 1971. *Grégoire de Nazianze. Introduction à l'étude de sa doctrine spirituelle*. Rome: Pontifical Institute of Oriental Studies.
- Thunberg, Lars. 2005. *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Microcosmos și Mediator*. Traduit de l'anglais par Anca Popescu. București: Sofia.
- Yannaras, Christos. 2008. *Adevărul și unitatea Bisericii*. Traduit du français par D. Cojocariu. Iași: Trinitas.