

## Mystique et érotique

*Mohamed Mabrouk RABAHI* \*

---

**Résumé :** La mystique qui relève du sentiment et de l'expérience est inséparable d'une érotique où plusieurs *éros* sont mis en avant, y compris l'*agapè*, contrairement au préjugé selon lequel mystique est synonyme de solipsisme. Toute mystique est inséparable d'une poétique qui confirme l'œuvre d'*éros* même dans le langage. Dans cet article, nous verrons le déploiement de cette érotico-poétique mystique dans les religions après avoir défini la mystique et établi ses typologies.

**Mots clés :** mystique, érotique, poétique, *éros*, *agapè*, Nygren, judaïsme, christianisme, islam, langage

---

Qu'est-ce que la mystique ? Quels sont ses contours et ses modes ? Quelle est sa contribution au débat sur l'*éros* et l'*agapè* ? Comment l'amour a-t-il été traité et abordé dans la mystique juive, chrétienne et musulmane ? Telles sont les questions auxquelles nous tenterons de répondre.

Dans la première partie, nous allons déconstruire quelques mythes entourant la mystique. Nous survolerons certaines définitions pour avancer une définition plus adéquate en prenant en considération des paramètres historiques, religieux, socioculturels, psychanalytiques et philosophiques.

Il y a lieu d'établir une typologie de la mystique pour montrer sa nature dichotomique qui fonctionne par binômes complémentaires, et ce, en s'appuyant sur les travaux des historiens et des spécialistes de la mystique. Un éclaircissement sera nécessaire par rapport au

---

\* Mohamed Mabrouk Rabahi est doctorant à l'Université du Québec à Montréal au département de sciences des religions.

débat sur l'*éros* et l'*agapè*, relancé par le luthérien Anders Nygren. Nous discuterons de la position de la mystique par rapport aux termes et thèmes du débat.

Dans la deuxième partie, nous aborderons l'érotique mystique dans le judaïsme, le christianisme et l'islam. Et plus précisément, nous allons aborder le hassidisme, la mystique chrétienne et le soufisme dans une perspective historique par le choix de quelques textes où nous verrons se déployer une érotique mystique avec ses audaces.

### **La mystique**

Le substantif « mystique » a vu le jour dans la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle pour délimiter un champ autonome, indépendant de l'ésotérisme, de la spiritualité et de la gnose. À partir du XVII<sup>e</sup> siècle, le nom « mystique » désigne, selon les traditions et surtout dans l'aire culturelle chrétienne, une formation historique bien délimitée ; notion appliquée pour comprendre la mystique chrétienne en particulier et promouvoir une démarche comparative avec les autres mystiques orientales et extrême-orientales (Certeau, 1987).

L'adjectif « mystique » demeure un qualificatif jusqu'à aujourd'hui pour décrire tout ce qui est mystérieux, obscur, hermétique ou relevant du silence.

Un philosophe comme Ludwig Wittgenstein (1972 : 173 et 175) qualifie de mystique tout ce qui relève de l'indicible dans deux aphorismes célèbres :

6.44 – Ce qui est mystique, ce n'est pas comment est le monde, mais le fait qu'il est.

6.522 – Il y a assurément de l'inexprimable. Celui-ci se montre, il est l'élément mystique.

Récemment, Alain Badiou dans son *Saint Paul* (1997) élaborait une théorie des discours autour de la figure de l'apôtre Paul. Par rapport et en face de l'événement « Le Christ est ressuscité », Badiou formalise quatre discours : le discours philosophique, de provenance grecque, nie l'événement qu'il qualifie de folie ; ce discours cherche des preuves. Le discours prophétique juif, niant aussi l'événement et le qualifiant de scandaleux, cherche des signes. Le discours de l'apôtre Paul, chrétien et nouveau, a la foi, croit en l'événement et

tient à le proclamer et à l'adresser aux autres. Le dernier discours, le quatrième, c'est celui du mystique, chrétien lui aussi, qui a la foi et croit en l'événement, mais le garde pour soi dans une jouissance solitaire. Le discours mystique est symétrique à celui de l'apôtre. Le point essentiel pour Badiou, c'est la vocation militante de la vérité. Si l'événement est un événement de vérité, il faut le diffuser et militer à mort pour le faire admettre (Badiou, 1997 : 43-44). Pour Badiou, le discours mystique est :

[...] le discours de l'ineffable, le discours du non-discours.  
C'est le sujet comme intimité mystique et silencieuse, habité  
par les *paroles ineffables* (qu'il vaudrait mieux traduire :  
*dires indicibles*) du sujet miraculé. (*Ibid.*)

De Wittgenstein à Badiou, il y a un « mythe de l'indicibilité » dans lequel on veut enfermer la mystique et la cantonner dans un coin tranquille et silencieux comme si tous les siècles de bouillonnements mystiques avec une production philosophique et littéraire prolifique, en plus des persécutions, n'avaient pas suffi pour admettre que le mutisme ou l'indicibilité ne sont pas synonymes de mystique.

### **Définition**

Pour définir la mystique, nous avons sélectionné quelques brèves définitions avancées par des spécialistes et nous tenterons d'en avancer la nôtre en prenant de chacune un aspect.

L'orientaliste Louis Gardet (1970 : 6) définit la mystique comme « une expérience fruitive d'un absolu ». Cette définition insiste sur la complétude et la dimension absolue de l'objet de la mystique en tant qu'expérience. L'absolu, comme son étymologie (du latin *absolutus*) l'indique, est ce qui est dé-lié, ce qui est non corrélé. Un grand pan de la mystique, telle qu'elle est connue dans ses manifestations historiques et dans les différentes traditions, est moins porté sur un Dieu absolu et coupé du monde. L'absolu est trop transcendant pour une mystique fondée sur l'immanence radicale, au point que l'on se demande si la mystique est justement ce qui fait qu'il n'y a d'expérience que corrélée ou liée à son objet saisi dans un vécu. L'expérience de l'absolu suppose la sortie hors du langage vers le non-corrélé ou le dé-lié.

Joseph Beaudé définit la mystique comme « science des saints » (1990 : 9), en reprenant la définition de Jean de Saint-Samson et de Pierre de Bérulle, et il soutient que la mystique est une « expérience directe d'une jouissance. C'est pourquoi elle est qualifiée aussi parfois d'« expérimentale » » (*ibid.* : 12). La définition de Beaudé reprend et enrichit la définition que donnent les mystiques eux-mêmes. En revanche, dire que la mystique est la science des saints, c'est la réduire à une hagiologie qui n'occupe pas une grande place dans l'histoire de la mystique. La pensée d'un auteur ne se réduit pas à sa biographie. En revanche, comme science expérimentale, la mystique acquiert un statut de science dont l'objet comme la jouissance mène directement aux approches psychanalytiques et sémiotiques de la mystique.

Alain Houziaux (2008 : 15), insistant sur le sentiment du mystère dans la mystique, écrit « la mystique n'est pas tellement un étonnement devant l'existence de Dieu. Elle est plutôt un étonnement devant le fait que le monde existe, émergé hors de rien et du vide ». Cette définition efface la frontière entre la mystique et la philosophie dès lors que la philosophie, d'Héraclite jusqu'à Heidegger, a été justement cet étonnement devant le fait qu'il y ait quelque chose plutôt que rien. On doit en effet à Leibniz la formulation du principe de raison suffisante comme fondement de tout ce qui est. Il se peut donc que cette question soit un tronc commun entre mystique et philosophie. Certains philosophes prennent le jeu comme modèle pour bâtir une ontologie de l'infondé ou de l'inconsistance du monde. Le jeu comme symbole du monde est un jeu sans origine (*arché*) et sans finalité (*telos*), c'est-à-dire un jeu dont les règles ne sont pas déjà préétablies et affirmant le hasard (comme catégorie ontologique, voir Pierre, 2008). Les mystiques comme Angelus Silesius (1946 : 107) répondent au même mystère de la venue (éclosion) des choses à l'être par le penser simple du sans pourquoi :

La rose est sans pourquoi, elle fleurit parce qu'elle fleurit,  
Elle ne fait pas attention à elle-même, ne demande pas si on  
la voit.

Pour conclure son livre *Mystique et spiritualité*, la théologienne protestante Waltraud Verlaguet (2010 : 107) avance une définition pragmatique de la mystique en tant :

[...] qu'expérience spirituelle qui s'exprime dans un texte.  
[...] Si le sujet moderne s'affirme dans une quête de soi en soi, le sujet mystique se reçoit dans une expérience d'un soi fondé sur une relation à un Autre qui échappe à toute emprise. Je propose donc de définir la mystique en tant qu'objet de recherche comme expression littéraire d'une subjectivité croyante.

À cela nous répondons que la mystique ne se réduit pas non plus à un genre littéraire, bien qu'elle ait une affinité avec la littérature et la poésie par ses moyens d'expression. L'expérience mystique n'est donc pas un textualisme. Par rapport à la confusion entre mystique et spiritualité, il n'y a point d'eudémonisme mystique du bien-être, et la mystique ne se confond pas avec la quête spirituelle d'une vie intérieure enrichie et heureuse.

À partir de ces différentes définitions dont nous retenons certains aspects, nous avancerons la définition suivante.

La mystique est (1) une science expérimentale d'un « lieu » ou d'une topique qui est dénué de toute spatialité. Ce « lieu » peut être nommé Dieu, l'Un, l'Être, X<sup>1</sup>, le vide, la mort, l'Autre, l'absolu, le mystère, l'« il y a »<sup>2</sup>, etc. C'est une science qui engage un corps-à-corps avec son objet à partir du langage saisi à sa racine et à sa matrice ou à son lieu d'énonciation. Le corps devient une caisse de résonance où se jouent les harmoniques du langage acculé à sa limite et saisi au « lieu » où tire son origine sa possibilité.

La mystique (2) longe la marge intérieure des religions ; elle est « l'exégèse non religieuse de la religion » (de Certeau, 2005 : 340), d'où son affinité hérétique avec la gnose.

La mystique est (3) une expérience des limites. La personne mystique mise sa propre personne avec jubilation et ne ressort pas identique à soi-même. Elle ressort transformée et transfigurée et exprime cela dans un langage dense et serré, plus proche de la poésie. Michel de Certeau (1980 : 442) écrivait à ce propos :

Est mystique celui ou celle qui ne peut s'arrêter de marcher  
et qui, avec la certitude de ce qui lui manque, sait de chaque

---

<sup>1</sup> En référence à toute mystique anonyme ou « sauvage » pour reprendre le terme forgé par Michel Hulin (1993).

<sup>2</sup> « Il y a » (*Es gibt*) chez Heidegger n'est pas seulement l'être des étants comme impersonnel et neutre, mais cela suppose aussi la donation des étants ou leur venue comme donnés et donnants en même temps.

lieu et de chaque objet que ce n'est *pas ça*, qu'on ne peut résider *ici* ni se contenter de *cela*. Le désir crée un excès. Il excède, passe et perd les lieux. Il fait aller plus loin, ailleurs. Il n'habite nulle part.

La mystique est (4) une tentative de vivre ce qu'on pense et de penser ce qu'on vit, ce qui ne l'empêche pas de spéculer sur l'existence, d'où son affinité avec la philosophie « existentielle »<sup>3</sup>.

La mystique est (5) une dissidence permanente qui échappe aux savoirs (la psychiatrie) et aux pouvoirs (les institutions) en libérant le corps qui est le lieu de l'exercice de tout pouvoir et le lieu de sa contestation aussi, d'où son affinité avec toute politique dissidente et singulière.

La mystique a (6) ses traités, ses récits et sa poésie. Elle s'exprime dans la langue liturgique quand c'est nécessaire ; sinon et souvent, dans les langues vernaculaires et nationales. La langue n'est pas un médium neutre, d'où l'importance de son inclination au vernaculaire, et de son affinité avec la littérature.

Cette définition et ses différents aspects sont vérifiables dans la majorité des mystiques connues et en particulier celles des trois religions monothéistes, sur lesquelles nous reviendrons dans la seconde partie.

### ***Typologies de la mystique***

Les études sur la mystique sont abondantes et les méthodologies diffèrent selon que les angles d'approche se proposent de dégager la mystique de la vision folklorique, hagiographique et mystérieuse ou de se débarrasser de cette fameuse dichotomie opposant la mystique masculine/spéculative à la mystique féminine/sponsale. Là-dessus, nous suivons Alain de Libera :

Tout repose ici sur la convention des sexes : il y a la « mystique », qui est féminine, et la « théologie », qui est masculine, puis, dans la mystique même, un conflit de tendances : ici, la mystique « sponsale » ou « nuptiale », là,

---

<sup>3</sup> Nicolas Berdiaeff (1936 : 59) distingue une philosophie « existentielle » comme celle de Kierkegaard, qui voulait faire de la philosophie elle-même une existence, et une philosophie qui fait de l'existence un simple objet de recherche, comme chez Heidegger et Jaspers.

la mystique « spéculative » ou « intellectuelle » ; à gauche les filles, qui pensent au mariage, à droite les garçons, qui ont un métier. Dangereuse division, dont on connaît les dérives. (De Libera, 1991 : 299.)

Les deux historiennes de la mystique féminine rhéno-flamande Epinay-Burgard et Zum Brunn (1988 : 16) ont distribué les cartes tout autrement en distinguant la mystique de l'Être ou *Wesenmystik*, plus métaphysicienne et spéculative, et la mystique de l'Amour ou *Minnemystik*, plus érotique et lyrique. À propos des béguines, en effet, elles écrivent :

Le trait le plus marquant dans les écrits de nos béguines est leur caractère à la fois spéculatif et expérimental. Le symbolisme de l'amour courtois fusionne chez elles avec l'expression métaphysique de l'union à Dieu, grâce à leur culture tant profane que religieuse. (Epinay-Burgard et Zum Brunn, 1988 : 15.)

La mystique de l'Être ou *Wesenmystik* peut encore être divisée en deux. Celle de la mystique de l'être par affirmation et celle de l'être par annihilation. Dans la première, comme chez Eckhart (m. vers 1328) et Ibn 'Arabi (m. 1240), « on tient tête » à la Déité dans une conception panthéiste de l'« unicité de l'être » (*wāḥdat al-wujūd*) ; la deuxième est celle de l'annihilation ou de l'in-personnalisation comme chez Ḥallāj (m. 922) (2009) et Simone Weil, où le sujet se dissout par *incarnationisme* ou par « monisme existentiel » (*ḥulūl*).

La féministe Luiza Muraro maintient pour sa part l'existence d'une « mystique féminine » à part, irréductible aux catégories de la mystique masculine dans une logique poststructuraliste de la différence asymétrique entre les deux sexes, contrairement à la logique existentialiste de l'universel chez Simone de Beauvoir.

La « femme mystique »<sup>4</sup> n'est pas la même chez les deux féministes, comme le sont leurs Dieux respectifs, athéisme chez Beauvoir et « Dieu des femmes » chez Muraro. L'argument de Muraro se fonde sur la spécificité de la religion et de Dieu chez les femmes. Elle écrivait :

J'ai commencé à contacter des féministes qui étaient restées catholiques, entre autres des religieuses. Chose étrange,

---

<sup>4</sup> La pathologisation de la femme mystique chez Simone de Beauvoir (1949 : II, 574-584).

parmi elles aussi, je découvris qu'il y avait une certaine indifférence religieuse. Jusqu'à ce que je fasse la véritable découverte : l'indifférence à l'égard de l'existence de Dieu n'était point indifférence envers Dieu ; et cette disposition de l'esprit se rencontre beaucoup plus parmi les femmes que parmi les hommes [...] Cette relation particulière et secrète, je l'appelle « mystique féminine ». (Muraro, 2001 : 53–55.)

Nous poursuivons notre typologie en nous fondant sur d'autres critères. Michel de Certeau (et Giard, 2005 : 338–339)<sup>5</sup> avance d'autres modalités pour une classification plus substantielle. Nous reformulerons cette typologie en élargissant les exemples et les tendances.

Par rapport au temps historique, il y a les mystiques des religions « monothéistes » fondées sur des événements propres à chacune, instaurant une histoire différentielle surplombée par la transcendance. Les théologies qui leur correspondent se focalisent sur la création comme coupure entre Dieu et l'homme, et plaçant, dans le cas du christianisme, « au cœur du mystère une Trinité [...] et tenant une communauté pour la forme privilégiée de la manifestation » (*ibid.* : 338). Et il y a les mystiques de l'Antiquité ou celles de l'Inde, orientées vers l'Un (mystique hénologique) qui se manifeste dans le monde réduit aux apparences et à la non-distinction ; l'histoire est immanente et holistique. La théologie qui lui correspond est orientée par « le soleil d'un Principe unique, annonçant dans tout être la diffusion de l'Être » (*ibid.* : 338).

Au primat qu'elles donnent à l'Écriture ou à la Voix, deux tendances divergent diamétralement. Tout en récusant elles-mêmes le nom de mystique, il y a celle qui observe une spiritualité, mais liée à la Loi suivie à la lettre. Dieu est l'hypertranscendant à l'égard duquel il y a une barrière infranchissable qui demande fidélité et révérence. Aucune déification n'est possible pour l'homme : c'est le cas de la « mystique juive du Psaume CVIII », et toute « une tradition protestante maintient cette inaccessibilité du Dieu promis, mais non donné à des croyants, lesquels sont appelés mais non pas justifiés » (*ibid.* : 339). En revanche, la mystique de la Voix est une mystique de l'accès qui présuppose la possibilité de la présence de

---

<sup>5</sup> Il s'agit de l'article « mystique » rédigé par Michel de Certeau pour l'*Encyclopaedia Universalis* (1971), repris dans *Le lieu de l'autre* (Giard et De Certeau, 2005). Nous nous référons à la pagination de sa reprise.

la déité sous des signes humains par incarnation ou par identification, d'où le *théopathisme* mystique. Dieu n'est plus un *theos agnostos* inconnaissable, mais un dieu pathétique. Concernant le primat donné à la vision ou à la parole (*ibid.*) :

Le premier courant met l'accent sur la connaissance, la radicalité de l'exil, les initiations inconscientes qui libèrent de la conscience, l'inhabitation du silence, la communion « spirituelle » : mystiques « gnostiques » et mystiques de l'*Éros*. Le second lie l'appel à une praxis ; le message, à la cité et au travail ; la reconnaissance de l'absolu, à une éthique ; la « sagesse », aux échanges fraternels : mystique de l'*agapè*.

Dans un autre texte, De Certeau (1980 : 443) ajoute que, selon les influences de la philosophie grecque (Platon et Plotin) sur la mystique, le discours de la raison s'est déployé de deux manières différentes, donnant deux tendances dans la mystique. La première, d'influence platonicienne, privilégie l'illumination éblouissante d'où on peut tirer une sagesse communicable. La deuxième, d'influence plotinienne, est une connaissance noyée et absorbée dans son obscure contemplation au point de se perdre dans « la nuit du sens » ou de disparaître dans « la nuit de l'Autre ».

Par rapport à la transmission et à l'initiation, nous ajouterions qu'il y a une mystique « pédagogique », descendante, de vulgarisation par le médium des langues vernaculaires, souvent poétiques. Et il y a une mystique « anagogique », ascendante et destinée aux initiés comme dans toute discipline d'arcane dont la langue véhiculaire, pas forcément liturgique, est codée.

### *Éros et agapè*

Durant les années trente du siècle dernier, le théologien luthérien Anders Nygren a publié son livre *Éros et agapè*, un *opus magnum* en trois volumes. C'est un long travail de dés-hellénisation ou de dé-paganisation du christianisme et de *dé-mystication* aussi en neutralisant l'*éros* grec ou mystique. Pour lui, il y a une opposition diamétrale entre *éros* et *agapè* et il n'y a aucune synthèse entre les deux, le christianisme étant, essentiellement et exclusivement, *agapè*.

La démarche de Nygren est soustractive en partant de l'opposition entre *éros* et *agapè* et en étudiant leur synthèse chez les philosophes/mystiques pour enfin soustraire l'*agapè* du mélange platonicien et néo-platonicien, en faisant appel à Paul et Luther (m. 1546) pour trancher le nœud gordien. C'est une démarche qui fonctionne par dualité unilatérale et uniface : l'*agapè* n'admet pas le génitif objectif et subjectif de l'*éros* de Dieu, c'est-à-dire Dieu comme objet et sujet d'un *éros* qui est de nature ascendante. Cette dualité unilatérale et uniface est comme une ellipse ouverte tel un faisceau, elle n'admet qu'un seul foyer émetteur. C'est presque un *éros* hénologique de l'Un si on ajoute les qualités attribuées à l'*agapè* par Nygren projeté cosmologiquement sur l'homme et les êtres. Mais l'*agapè* est justifiée théologiquement à l'encontre des philosophes et des mystiques qui avaient introduit l'*éros* dans le christianisme. Cette différence irréductible entre *éros* et *agapè* est résumée et mise en colonnes incommunicables et in-interchangeables avec des oppositions substantielles (Nygren, 2009 : I, 235) :

<i>Éros</i> désigne, au premier chef, l'amour.	<i>Agapè</i> égale sacrifice.
<i>Éros</i> tend vers ce qui est élevé.	<i>Agapè</i> descend.
<i>Éros</i> est la voie de l'homme vers Dieu.	<i>Agapè</i> est la voie de Dieu vers l'homme.
<i>Éros</i> égale effort, qui suppose le salut, œuvre de l'homme.	<i>Agapè</i> égale grâce ; la rédemption est un acte de l'amour divin.
<i>Éros</i> égale amour égocentrique, une sorte d'affirmation de soi, sous la forme la plus haute, la plus noble, élevée au sublime.	<i>Agapè</i> égale amour désintéressé, « elle ne cherche pas son intérêt ». Elle est don de soi.
<i>Éros</i> veut conquérir sa vie, une vie divine, immortelle.	<i>Agapè</i> vit de sa vie divine, ose, pour cette raison, « perdre sa vie ».
<i>Éros</i> désigne, au premier chef, l'amour <i>de l'homme</i> : Dieu est <i>objet</i> de l' <i>éros</i> .	<i>Agapè</i> désigne au premier chef l'amour <i>de Dieu</i> : Dieu est <i>agapè</i> ...

Même lorsque l' <i>éros</i> se rapporte à Dieu, il revêt les traits de l'amour humain.	Même lorsque l' <i>agapè</i> se rapporte à l'homme, elle revêt les traits de l'amour divin.
<i>Éros</i> est déterminé par la qualité, la beauté et la valeur de son objet ; il n'est pas spontané mais « provoqué », « motivé ».	<i>Agapè</i> est souverainement indépendante de son objet : elle s'adresse aussi bien « aux méchants qu'aux bons » elle est amour spontané, « jaillissant », « non motivé ».
<i>Éros</i> constate que son objet vaut d'être aimé, et l'aime de ce fait.	<i>Agapè</i> aime et crée la valeur de son objet.

Au fond, Nygren rejette la conception de l'amour comme dualité bilatérale, c'est-à-dire concevoir un *éros* de Dieu et un *éros* de l'homme au double sens du génitif. Dieu et l'homme s'aiment mutuellement d'un amour motivé et intéressé. Dieu est sujet et objet d'amour pour et chez l'homme ; l'homme est sujet et objet d'amour pour et chez Dieu. Cette dualité bilatérale, qui admet les deux *éros* ou cet amour mutuel, nous emmène sur le terrain du désir, c'est-à-dire Dieu et l'homme se désirant l'un l'autre, mais Nygren (2009 : II, 10) précise : « L'*Agapè*, l'amour au sens chrétien, est d'une autre nature. Elle n'a rien de commun avec le désir ».

Notons que de toutes les critiques adressées à Nygren, celle de John Rist (1964) et celle de Charbel Maalouf (2017) sont celles qui ont débattu le plus des malentendus soulevés à propos des philosophes et mystiques patristiques et alexandrins. Le dosage fait de l'*éros* et de l'*agapè*, de l'un au profit de l'autre, dans l'histoire du christianisme dépendait des contextes historiques, régionaux et doctrinaux ou qu'on soit à proximité de la Grèce, par exemple le martyr Ignace d'Antioche qui écrit aux Romains :

Mon amour (*érôs*) a été crucifié, et il n'y a plus en moi de feu pour aimer la matière, mais en moi une *eau vive* qui murmure et qui dit au-dedans de moi : « Viens vers le Père » (cité et retraduit dans Maalouf, 2012 : 1).

La mystique admet les deux dualités, l'unilatérale et la bilatérale, comme une ellipse qui s'ouvre et se ferme alternativement. C'est pourquoi on peut parler de plusieurs *éros* comme chez les néoplatoniciens : l'*éros* hénologique, l'*éros* noétique ou gnoséologique et l'*éros* psychique (chez Plotin par exemple, voir

Lacrosse, 1994). Il y a un désir compatissant chez Dieu pour se faire connaître et être aimé en retour ; les mystiques l'ont bien compris pour justifier leur amour de Dieu. Il y a une érotique solipsiste hénologique propre à Dieu, une flèche circulaire qui part de lui et va vers lui. Il y a un désir du mystique de connaître Dieu : c'est un vecteur noétique qui vise Dieu d'une connaissance comme fin en soi comme chez certains mystiques de tendance gnostique. Il y a le désir ou la passion d'amour avec ses effusions et son pathos : c'est l'investissement psychique amoureux au point d'être absent à soi-même. L'érotique est partout et le monde est le lieu de son déploiement.

### **Mystique et érotique en religions**

Les religions « monothéistes » articulent chacune à sa manière l'amour dans toutes ses manifestations. L'amour entre humains et l'amour entre Dieu et l'homme n'ont pas les mêmes configurations ou les mêmes orientations, bien qu'il y ait autant de problématiques communes et de convergences sur certains aspects. Chacune des trois religions est culturellement orientée selon ses héritages et historiquement établie sur un socle spécifique. On n'aime pas de la même façon, mais on parle un langage amoureux qui peut être interchangeable et reformulé dans l'idiome de l'autre. Ce langage a été porté par les mystiques des trois religions en tant qu'elles se soustraient relativement à la pesanteur métaphysico-théologique, ce qui engendre la différence tranchée entre judaïsme, christianisme et islam. Mais nous ne reconnaissons pas le mérite à la mystique d'assurer un quelconque syncrétisme ou une métareligion. Étant les marges de chaque religion, les mystiques communiquent entre elles et il y a un voisinage des marges où le « principe de religion suffisante » est neutralisé. Entre Orient et Occident, les influences des unes sur les autres sont attestées historiquement.

### ***Le judaïsme***

Comment peut-on transposer *éros et agapè* dans le judaïsme ? C'est la tâche ardue à laquelle s'est livrée Catherine Chalier dans son livre *La gravité de l'amour*, en débattant avec le christianisme et avec Nygren en particulier. Chalier écrivait (2016 : 3) :

Un long opprobre, suivi de ses rémanences souvent aussi péremptoires qu'ignorantes, a fait peser une suspicion profonde quant aux possibilités du judaïsme de s'ouvrir à l'amour, à celui de Dieu et à celui de tous les êtres humains.

Selon Chalier, l'élan d'amour (*éros*) est inséparable de « *hesed* » ou don d'amour (*agapè*) ; il n'y a donc aucune contradiction entre aimer par motivation à cause de la valeur de l'aimé (bonté, beauté, bienveillance) et aimer sans motivation en créant de la valeur à l'aimé. On n'aime pas par injonction (*nomos*) comme le prétend Nygren en ce qui concerne le judaïsme. La relation entre le Dieu d'Israël et son peuple n'est pas seulement érotique, comme dans le *Cantique des Cantiques*, mais également sponsale ou conjugale ; il y a une *nomos* propre à l'amour et à toute relation.

Si on retire la verticalité dans les oppositions entre *éros* et *agapè* chez Nygren, c'est-à-dire l'ascendance de l'*éros* et la descendance d'*agapè*, on obtiendrait une transcendance horizontale infinie qui est incarnée par autrui ou le visage d'autrui. C'est le cas chez Lévinas, auquel se réfère Chalier, chez qui il y a une unilatéralité de l'amour de dieu (génitif objectif) sans symétrie et sans réciprocité ou mutualité. L'hypertranscendance de Dieu ne le permet pas, celle-ci étant repérable dans le visage d'autrui comme trace de l'infini : « Avant l'*Éros* il y eut Visage ; l'*Éros* lui-même n'est possible qu'entre Visages [...] de l'*Agapè* j'ai une vision grave à partir de la responsabilité pour autrui » (Levinas, 1991 : 132).

De la responsabilité pour autrui, la mystique juive tardive du XVIII<sup>e</sup> siècle en a fait un credo en devenant plus un mouvement mystique et social, loin des spéculations métaphysiques de la Kabbale et de la gnose lourianique<sup>6</sup>. Le hassidisme<sup>7</sup> de l'Europe de l'Est (Pologne, Ukraine), celui du XVIII<sup>e</sup> siècle, est différent du hassidisme rhénan/allemand du XIII<sup>e</sup> siècle, qui mettait trop l'accent sur les pratiques ascétiques et la méditation. D'ailleurs, c'est ce qui a fait dire à l'historien de la mystique juive, Gershom Scholem (1977 : 347), que le hassidisme tardif du XVIII<sup>e</sup> siècle n'avait rien apporté de nouveau sur le plan métaphysique et philosophique, mais qu'il avait été plus un mouvement revivaliste.

<sup>6</sup> Relative à Isaac Luria ou Luria (1534–1572). Sur la gnose lourianique voir Scholem (1977 : 261–304).

<sup>7</sup> Hassidisme de « *hassid* », pluriel « *hassidim* », signifiant « pieux » et provenant des « *hassidout* », des « bonté » et de « *hesed* », « amour » et « grâce divine ».

Le hassidisme est une mystique pédagogique, agapique et charismatique. Contrairement au rabbinisme officiel qui s'est opposé au hassidisme, ce dernier donnait plus d'importance à la transmission par épigrammes et en racontant des légendes ou des anecdotes qu'à l'étude de la Torah. Ce n'était pas une négligence de l'étude de la Torah, mais il s'agissait de savoir comment incarner son enseignement par la pratique en s'éloignant des discussions stériles des « *mitnagdim* » ou adversaires du hassidisme, les sceptiques. D'ailleurs, les maîtres hassidiques observent les préceptes à la lettre : c'est la condition *sine qua non* de la « *devekouth* » ou union parfaite de l'âme avec Dieu.

Cette mystique agapique s'était déjà éloignée de la mystique ascétique du hassidisme rhénan pour se consacrer au prochain : le soigner, l'instruire et l'aider. Les premiers « *hassidim* » étaient des « *maggidim* », ou prédicateurs itinérants, en offrant instruction et éducation en campagne ou dans les bourgs des villes de l'Europe de l'Est de l'époque, surtout dans un contexte où la situation socio-économique des juifs dans l'*Ostjudentum*, ou judaïsme oriental, s'était largement détériorée après les pogroms successifs.

Cette mystique charismatique accorde plus d'importance à la personnalité qu'à l'érudition. Le hassidisme, depuis sa fondation par Baal Shem Tov (1698–1760)<sup>8</sup>, tourne autour de la figure du « *tzaddiq* », le juste, le saint, un personnage clé pour la réalisation spirituelle du *hassid* dans sa marche vers l'union avec Dieu. Il est le maître qui montre le chemin ; il est « *rabbi* » avec toutes les prérogatives du rabbin dans le judaïsme traditionnel. Avec la figure du *tzaddiq*, le hassidisme a neutralisé l'aspect messianique de la Kabbale et de la gnose lourianique dont il est proche, mais surtout à la suite de l'échec du sabbataïsme<sup>9</sup>, qui n'avait débouché que sur des conversions soit à l'islam en Turquie ou au christianisme en Pologne.

Dans le hassidisme, on donne la priorité à la prière plutôt qu'à l'étude de la Torah, la prière étant la voie courte vers l'union avec Dieu. C'est l'une des raisons pour lesquelles le hassidisme a été traité

---

<sup>8</sup> Baal Shem Tov (acronyme Besht) ou le « détenteur/maître du bon nom » est le surnom de Rabbi Israël ben Eliezer. Il est considéré comme le père fondateur du hassidisme.

<sup>9</sup> Sabbataï Tsevi (1626–1676) s'était proclamé messie en 1665 et, sous contrainte, il s'était converti à l'islam en Turquie. Le sabbataïsme est plus un mouvement messianique qui a eu des adeptes en Palestine et en Europe de l'Est. Il a été combattu et considéré comme une hérésie par le rabbinisme officiel.

d'hérésie par le rabbinisme officiel, surtout que Baal Shem Tov considère que prier dans une synagogue ou n'importe où, c'est la même chose. On peut lire dans le *Testament hassidique* de Baal Shem Tov (2004 : 23) :

La prière est un coït avec la Présence divine. Et à l'instar du mouvement [des corps] qui marque l'acte amoureux, il s'agit d'amorcer sa prière par un balancement [croissant] ; ce n'est qu'ensuite que l'être priant pourra se tenir dans une pure immobilité, dans une union absolue avec la Présence divine.

Dans le hassidisme, le monde est conçu comme création continuée où l'homme participe dans une sorte de panenthéisme à faire dévoiler l'être divin par-delà les voiles et les apparences.

La prière dans sa métaphore sexuelle n'est pas la demande de quelque chose mais l'expression « d'un mode d'être, un moyen d'exister et de *faire exister*, c'est-à-dire de faire apparaître, "voir" le Dieu qui se révèle » (Corbin, 2006 : 260). La jouissance spirituelle dans ce face-à-face avec la présence divine dans la prière implique anéantissement et mène vers la « *devekouth* », ou union parfaite de l'âme avec Dieu recherchée.

Dans un autre texte, Baal Shem Tov recommande de ne pas rire des mouvements et des balancements du corps chez le « *hassid* » lors de sa prière, car ce sont des mouvements pour se sauver soi-même des pensées négatives comme un rituel pour conjurer les obstacles : « Ririez-vous d'un homme qui se noierait et ferait des mouvements dans l'eau pour sauver sa vie ? » (cité dans Lifschitz, 1997 : 192). L'amour humain n'est pas seulement une métaphore de l'amour divin : il en est même la condition. Celui qui n'a pas été tourmenté par l'amour charnel ne pourrait pas prétendre connaître les tourments de l'amour divin, d'où la féminisation de la présence divine dans la parole de Baal Shem Tov sur la prière comme coït.

### ***Le christianisme***

La mystique chrétienne, qu'elle soit de culture grecque, rhéno-flamande, ibérique ou française, n'est qu'un long commentaire du *Cantique des Cantiques* enrichi par une influence grecque et néoplatonicienne. Il y a une riche littérature de sermons, d'homélie et de poèmes où se déploie une érotique fusionnelle,

nuptiale et sponsale, que ce soit de la part des hommes ou des femmes. La structure bilatérale et symétrique sexuée est un va-et-vient entre amant et aimée où s'inversent les rôles entre féminisation et masculinisation de Dieu.

Depuis l'introduction d'*éros* par Origène (m. vers 253) dans la mystique chrétienne (Maalouf, 2017 : 415–420), il n'y eut aucune contradiction à échanger *éros* et *agapè* : ils se complètent et se relaient. Dieu est amour dans les deux sens, charnel et spirituel, *éros* et *agapè* en même temps, dans un mouvement bilatéral en tant que charité et tendresse. Et toute mystique qui ne fait pas de différence entre les deux amours débouche sur une homologation de l'extérieur charnel avec l'intérieur spirituel avec le cœur comme organe psychospirituel, ce qui inclut les cinq sens sur le plan corporel et leurs homologues mystiques. Ces homologations entre le charnel et le mystique se déploient dans le texte du *Cantique des Cantiques*, par son symbolisme et ses allégories.

À propos de l'aspect sponsal, de la couche et du lit, on peut lire ce passage de la sixième Homélie sur le *Cantique des Cantiques* de Grégoire de Nysse (m. vers 335) (2008 : 146) :

Puis donc que le texte présente l'âme comme une épouse et que Celui qu'elle aime de tout son cœur, de toute son âme et de tout son pouvoir (*cf.* Dt 6,5) est appelé Époux, il est tout naturel que [181] celle qui s'est crue parvenue au faite de ses espérances et déjà unie à Celui qu'elle désire appelle « couche » la participation plus parfaite du bien et « nuit » le moment où elle se trouve sur cette couche. Par ce nom de nuit, elle désigne la contemplation des choses invisibles, à la ressemblance de Moïse qui entra dans la ténèbre où était Dieu.

Ces homélies et sermons, d'Origène jusqu'à Guillaume de Saint-Thierry (m. 1148), vont avoir une résonance dans toute l'Europe, où vont proliférer des groupes mystiques issus d'ordres cisterciens, dominicains et franciscains, etc. C'est le cas d'Eckhart, de Suso (m. vers 1296), de Tauler (m. 1361) et des béguines (fin XII<sup>e</sup>–XV siècles) en terres rhéno-flamandes. De la poésie sponsale béguine, on peut citer deux poèmes. Le premier est de Hadewijch d'Anvers (m. 1260) (1954 : 77) :

Quel est donc ce fardeau léger  
Ce joug que l'on nomme suave ?  
C'est la charge que nous confie  
au plus secret le pur Amour,  
des volontés ne faisant qu'une  
et joignant à jamais les êtres.  
Tout ce que prise le désir  
l'amour le boit et ne s'apaise  
Amour exige de l'amour  
Plus que l'esprit ne peut saisir  
Qui donne tout à l'amour  
en éprouve grande merveille  
l'âme adhère dans l'unité  
au clair objet qu'elle contemple,  
puisant par l'artère secrète  
à cette fontaine où l'Amour  
enivre les cœurs étonnés  
de sa divine violence...

Le deuxième poème est de Marguerite de Porète (m. 1310) (cité dans Epinay et Zum Brunn, 1988 : 189) :

Ami, que vont dire les béguines et gens de religion  
En entendant l'excellence de votre divine chanson ?  
Les béguines disent que je m'é gare,  
Ainsi font les prêtres, les clercs et les Prêcheurs,  
Les Augustins, les Carmes et les Frères mineurs,  
A cause de ce que j'écris sur l'être de la Fine Amour.  
Ce qu'ils me disent là ne sauve pas leur Raison :  
Certes Désir, Vouloir et Crainte leur ôtent la connaissance  
Et la richesse et l'union que donne la haute lumière  
Ardente de l'Amour divine.

Marguerite de Porète fut brûlée le 1<sup>er</sup> juin 1310 à Paris avec son livre *Le Miroir des âmes simples*. La mystique ibérique va prendre le relais avec Jean de la Croix (m. 1591) et Thérèse d'Avila (m. 1582) en poussant le pur amour divin à son summum.

Le pape Innocent XII, par le document *Cum alias* (du 12 mars 1699), mit fin à la querelle sur le « Pur Amour » en condamnant Fénelon (m. 1699) et en censurant son livre *Explication des maximes des saints sur la vie intérieure* (1697). Fénelon fut exilé et madame Guyon (m. 1717) fut emprisonnée. La querelle fut un débat public où plusieurs personnages, directement ou indirectement, avaient pris

part à la polémique, mais les deux acteurs principaux étaient Fénelon et Bossuet (m. 1694).

La querelle sur le « Pur Amour » et la condamnation de Fénelon couronnaient un siècle de débats entre quiétisme et jansénisme sur fond d'augustinisme mis à jour avec le rationalisme sur le plan de l'argumentation. C'était aussi le caractère spécifique de la mystique française de l'époque, nourrie par la mystique rhéno-flamande et ibérique (Cognet, 1958), et même par la mystique musulmane, par d'autres canaux (Le Brun, 2002). La nouveauté de la théorie du « Pur Amour » chez Fénelon ne consistait pas seulement dans la thèse du désintéressement du pur amour chez les mystiques, mais elle pointait les apories de la théologie catholique ou protestante : il y a Dieu et sa grâce, mais il y a aussi le mal.

Le pur amour chez Fénelon se situe sur un fond de désespoir à l'égard de la grâce et des rétributions (Terestchenko, 2000). Peu importe si la grâce est efficace, c'est-à-dire non délibérée, ou si elle est suffisante, c'est-à-dire délibérée et procédant par consentement, le débat sur les contradictions entre la grâce divine et la nescience initiale de Dieu est inévitable. Quelque part, les mystiques comme Fénelon essayaient de sauver ou de résoudre les apories de la théologie sur la question du mal, de la grâce et des rétributions. Pour ce qui est de Luther par exemple, c'est une fin de non-recevoir qu'il oppose à ces questions, même si ces contradictions mènent à l'impiété.

L'argument du pur amour désintéressé est centré sur l'indifférence à l'égard des rétributions. Peu importe le verdict de Dieu et sa grâce élective, dans cet argument d'indifférence, il y a l'introduction du principe de non-espérance. D'ailleurs, c'est ce point qui a été central et fatal dans la condamnation par Innocent XII (Terestchenko, 2000).

Michel Terestchenko y voit une ruse de la raison chez Fénelon avec l'idée d'un pur amour désintéressé pour un Dieu maléfique en qui il essaie de sauver la foi, qui ne peut être fondée sur quoi que ce soit (espérance, grâce, don, bonheur). Pour Terestchenko (2000 : 367), la démarche tragique et désespérée du pur amour chez Fénelon est présentée comme « un *antipari* pascalien, comme un refus de calculer nos chances de salut » pour éviter un duel avec un Dieu maléfique, car il y a égoïsme d'y penser ainsi. La démarche

fénélonienne est volontariste : elle part d'un fond psychologique et sentimental, d'où son héroïsme selon Terestchenko.

Jacques Le Brun (2002 : 107–115) a retracé la généalogie de cet argument en remontant au VIII<sup>e</sup> siècle chez la mystique musulmane Rābi'a al-'Adawiyya (714–801), surnommée « la martyre de l'amour divin » (Badawi, 1962 ; cf. Fella, 2013) ou l'« emblème de la Caritée » figurant dans une gravure d'Abraham Bosse qui date de 1640. La femme à la torche pour incendier le paradis et à la cruche pour éteindre l'enfer, parce que ce sont deux voiles entre l'adorateur et Dieu, ajoutait :

Parce que je ne veux pas que nul fasse le bien pour avoir la récompense du paradis, ni par peur de l'enfer, mais simplement pour avoir l'amour de Dieu qui vaut tant et qui peut faire tout le bien possible. (Cité dans Gardet, 1953 : 112.)

Après Fénelon et le siècle du « crépuscule des mystiques » pour reprendre l'expression de Louis Cognet, la théorie du pur amour a trouvé d'autres relais dans la philosophie et la psychanalyse pour être débattue et développée en dehors de la mystique.

### ***L'islam***

La mystique musulmane n'est pas différente de la mystique juive et chrétienne. Il y a plusieurs parallèles entre elles, que ce soit au niveau métaphysique ou spirituel (Willar, 2003 ; Ambrosio, 2013).

« Soufisme (*taṣawwuf*) » est le nom donné par les mystiques musulmans à leur doctrine. Du soufisme, son étymologie prévoit plusieurs racines possibles :

Ainsi se décline dans l'indécision du sens l'étymologie du mot *soufi*, lequel vacille tantôt entre la sagesse grecque (*sophia*) et la référence aux Compagnons de la véranda (*soffa*) – ces pauvres qui hantaient la véranda sur laquelle ouvrait la maison du Prophète à Médine et qui étaient promus héros fondateurs par les premières générations soufies – tantôt entre la laine et la bure (*souf*) ou la tignasse (*soufa*) et la quête de la pureté (*safa*). (Meddeb, 1997 : 16.)

Si le *Cantique des Cantiques* est le *vade-mecum* des mystiques juive et chrétienne, c'est la poésie arabe et persane antéislamique qui

avait offert au soufisme ses *topoi*, ses figures, son lyrisme et son érotique. Une herméneutique du Coran vient ajouter une touche de légitimité si on le considère sous un angle plus mystique. Sayyed Kâzem Reshtî (mé 1843) de l'école shaykhie en islam chiite, écrivait à ce propos : « Tout le Qorân est une histoire symbolique, allusive (ramz), entre l'Amant et l'Aimé, et nul hormis eux deux ne comprend la vérité ni la réalité de son intention » (cité dans Corbin, 2006 : 263).

Dès les premiers siècles de l'islam, un vocabulaire technique s'est forgé au sein du soufisme pour nommer les étapes du chemin spirituel, les stations préliminaires et finales du chemin, ainsi que les concepts clés de ses métaphysiques qui varient selon chaque mystique.

Les soufis font la distinction entre « *maḥabba* », amour courtois et amitié (*agapè*), « *ḥubb* », amour charnel et intéressé (*éros*) et « *ishq* », amour passionnel et fusionnel. Il y a une échelle à gravir ponctuée par chaque amour en question pour atteindre le « *fanā* », ou l'anéantissement, l'annihilation, dans l'essence divine. Dans un de ses poèmes (cité dans Gardet, 1953 : 110), Rābi'a al-'Adawiyya mentionne :

Je t'aime de deux amours, un amour intéressé  
Et un amour [qui veut te rendre ce] dont Tu es digne  
Quant à l'amour intéressé, c'est que je m'occupe  
à ne penser qu'à Toi seul, à l'exclusion de tout autre  
Et quant à l'amour [qui veut te rendre ce] dont Tu es digne,  
Ah ! que je ne voie plus la créature et que je Te voie !  
Point de louange pour moi en l'un ni l'autre amour,  
mais louange à Toi en tous les deux ! [Texte arabe dans  
Badawi, 1962 : 64.]

La vision du « Pur Amour » dans le soufisme est inséparable d'une compassion universelle pour tous êtres humains sans égard à leurs confessions. Ibn 'Arabi fait la distinction entre Dieu et le « Dieu créé dans les croyances », le Dieu de la croyance musulmane inclus. Cela découle du pur amour universel distribué à l'échelle du vivant et aussi selon la métaphysique de l'« unicité de l'être » (*waḥdat al-wujūd*) qui met sur le même plan ontologique toutes les religions, l'impiété incluse, comme conséquence de la multiplicité des manifestations/théophanies divines dans la création. Ibn 'Arabi (1996 : 147) :

Mon cœur est devenu capable

D'accueillir toute forme  
Il est pâturage pour les gazelles  
Et abbaye pour moines !  
Il est un temple pour idoles  
Et la Ka'ba pour qui en fait le tour  
Il est les Tables de la Thora  
Et aussi les feuillets du Coran !  
La religion que je professe  
Est celle de l'Amour  
Partout où ses montures se tournent  
L'amour est ma religion et ma foi !

Jalāl al-Dīn al-Rūmī (m. 1273) abonde dans le même sens dans un de ses poèmes (cité dans Vitray-Meyerovitch, 1986 : 292) :

Que faire, ô musulmans ? Car je ne me reconnais pas  
moi-même.  
Je ne suis ni chrétien, ni juif, ni guèbre, ni musulman  
Je ne suis ni d'Orient, ni d'Occident, ni de la terre, ni de la  
mer ;  
Je ne proviens pas de la nature, ni des cieux en leur  
révolution.  
Je ne suis pas de ce monde, ni de l'autre, ni du paradis, ni de  
l'enfer  
Je ne suis ni d'Adam, ni d'Eve, ni de l'éden ni de *rizwan*<sup>10</sup>  
Ma place est d'être sans place, ma trace d'être sans trace ;  
Ce n'est ni le corps ni l'âme, car j'appartiens à l'âme du  
Bien-Aimé  
J'ai renoncé à la dualité, j'ai vu que les deux mondes sont  
un :  
Un seul je cherche, Un seul je sais, Un seul je vois, Un seul  
j'appelle.

Si Baal Shem Tov avait décrit la prière comme un coït, Ibn 'Arabi  
aurait enchaîné que :

Dieu est jaloux de son adorateur s'il songe à jouir d'un autre  
que Lui, d'où l'injonction de se purifier [ablutions après un  
rapport sexuel] pour retourner vers Celui dont la vision n'est  
que pour celui qui s'anéantit en Lui [notre traduction]. (Ibn  
'Arabi, 1946 : 216.)

---

<sup>10</sup> « Gardien du paradis (*rizwan*) ».

### Conclusion

Le long de cet article, nous avons essayé de montrer que « ça parle » dans la mystique lors d'effusions extatiques comme « ça parle » entre humains tout simplement. Il n'y a point d'indicible : tout est dit au point que l'on risque sa propre vie. Le langage mystique est l'expression d'un vécu qui brouille la frontière entre le somatique et le mental. Ce qui ne nous a pas mis sur la piste classique de la psychopathologisation, devenue désuète pour saisir l'*éthos* mystique. La mystique ouvre le langage vers son dehors dans un chiasme où se croise l'intimité la plus familière avec l'étrangeté la plus lointaine, où se croise le dedans le plus obscur avec le dehors le plus irrespirable et où se croise l'intériorité la plus solipsiste avec l'extériorité la plus impersonnelle.

En outre, nous avons montré que, dans la mystique, il n'y pas de séparation entre connaître et désirer Dieu : un Dieu connaissable est un Dieu désirable. Il s'ensuit qu'il n'y a pas de différence entre le désir de l'homme et le désir de Dieu qui se mutualisent et se renvoient l'un à l'autre. *Éros* et *agapè* fusionnent et se confondent dans l'*unio mystica* au point de se demander qui jouit dans cette union : « On a fini dans le christianisme par inventer un Dieu tel que c'est lui qui jouit » (Lacan, 1975 : 70). On pourrait en dire autant du Dieu du judaïsme et de celui de l'islam.

Les dits et écrits des mystiques des trois religions monothéistes révèlent une subjectivité mystique tirillée et prise dans un va-et-vient entre l'ascension *érotique* solitaire et la descente agapique praxique. Le ou la mystique jouit solitairement de Dieu, mais cela ne l'empêche pas de revenir avec un regard compatissant et aimant envers tout ce qui existe. Certaines et certains mystiques s'arrêtent à mi-chemin, éblouis et ivres dans cette jouissance solitaire, et perdent la vie en transgressant les lois religieuses de la Cité.

Finalement, la mystique continue de nous aiguillonner autour de ce « lieu » qui est la limite du langage en train de s'auto-saisir comme un serpent se mordant la queue. Avec ou sans Dieu, la mystique continue de parler de cette expérience idiosyncrasique comme une tentative de sortie hors du signe. C'est une expérience qui est bornée de tous les côtés par la finitude, de sorte qu'elle n'est pas une expérience de l'absolu.

## Bibliographie

- AMBROSIO, Alberto F. 2013. *Soufisme et christianisme : entre histoire et mystique*. Paris : Cerf.
- BAAL SHEM TOV. 2004. *Le testament hassidique*. Introduction, traduction de l'hébreu et annotations par Laurent COHEN. Paris : Bibliophane D. Radford.
- BADAWI, 'Abd al-Rahmān. 1962. *Shahīdat al-'ishq al-ilāhī. Rābi'a al-'Adawiyya*. Le Caire : Maktabat al-nahda al-miṣriyya.
- BADIOU, Alain. 1997. *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*. Paris : Presses universitaires de France.
- BEAUDE, Joseph. 1990. *La mystique*. Paris : Cerf.
- BEAUVOIR, Simone de. 1949. « La mystique ». Dans *Le deuxième sexe*. Volume 2, p. 574–584. Paris : Gallimard.
- BERDIAEFF, Nicolas. 1936. *Cinq méditations sur l'existence : solitude, société et communauté*. Paris : Aubier Montaigne.
- CERTEAU, Michel de. 1971. « Mystique ». Dans *Encyclopaedia Universalis*. Texte repris dans Certeau et Giard (2005).
- . 1980. « Mystiques et philosophies : itinéraires occidentaux ». Dans *Philosopher : les interrogations contemporaines, matériaux pour un enseignement*, sous la dir. de Christian DELACAMPAGNE et Robert MAGGIORI, p. 439–450. Paris : Fayard.
- . 1987. *La fable mystique*. Volume 1, XVI<sup>e</sup>–XVII<sup>e</sup> siècles. Paris : Gallimard.
- CERTEAU, Michel de et Luce GIARD. 2005. « Mystique » [1971]. Dans *Le Lieu de l'autre : histoire religieuse et mystique*. Édité par Luce GIARD, p. 329–330. Paris : Seuil.
- CHALIER, Catherine. 2016. *La gravité de l'amour : philosophie et spiritualité juives*. Paris : Presses universitaires de France.
- Cognet, Louis. 1958. *Crépuscule des mystiques : Bossuet, Fénelon*. Tournai : Desclée.
- CORBIN, Henry. 2006. *Imagination créatrice dans le Soufisme d'Ibn 'Arabi*. Paris : Entrelacs.
- EPINAY-BURGARD, Georgette et Émilie ZUM BRUNN. 1988. *Femmes troubadours de Dieu*. Bruxelles : Brepols.
- Fella, Audrey (dir.). 2013. *Les femmes mystiques : histoire et dictionnaire*. Paris : Robert Laffont.
- Gardet, Louis. 1953. *Expériences mystiques en terres non chrétiennes*. Paris : Alsatia.
- . 1970. *La mystique*. Paris : Presses universitaires de France.
- HADEWICH D'ANVERS. 1954. *Poèmes des Béguines*. Traduit du moyen-néerlandais par Jean-Baptiste PORION. Paris : Seuil.
- ḤALLĀJ, al-Ḥusayn ibn Maṣṣūr. 2009. *Dīwān*. Traduit de l'arabe par Chawki ABDELAMIR et Philippe DELARBRE. Monaco : Du Rocher.

Mohamed Mabrouk RABAHI

- HOUZIOUX, Alain. 2008. « La mystique, la contemplation et le mystère ». Dans *La Mystique, une religion épurée ?* sous la dir. d'Arnould JACQUES *et al.*, p. 13–39. Ivry-sur-Seine : Ouvrières.
- HULIN, Michel. 1993. *La mystique sauvage : aux antipodes de l'esprit*. Paris : Presses universitaires de France.
- IBN 'ARABĪ, Muḥiy al-Dīn. 1946. *Fuṣūṣ al-ḥikam*. Édité par Abū al-'Alā 'Affifi. Beyrouth : Dār al-kutub al-'arabī.
- . 1996. *L'interprète des désirs*. Traduit de l'arabe, présenté et annoté par Maurice GLOTON. Paris : Albin Michel.
- LACAN, Jacques. 1975. *Encore. Séminaire livre XX*. Paris : Seuil.
- LACROSSE, Joachim. 1994. *L'amour chez Plotin : éros hénologique, éros noétique, éros psychique*. Bruxelles : Ousia.
- LE BRUN, Jacques. 2002. *Le pur amour de Platon à Lacan*. Paris : Seuil.
- LEVINAS, Emmanuel. 1991. *Entre nous : essais sur le penser-à-l'autre*. Paris : Grasset.
- LIBERA, Alain de. 1991. *Penser au Moyen Âge*, Paris : Seuil.
- LIFSCHITZ, Daniel. 1997. *Sagesse hassidique*. Monaco : Du Rocher.
- MAALOUF, Charbel. 2012. « Le Christ, la flèche de l'Éros céleste selon Grégoire de Nysse ». *Alter. Revue de phénoménologie*, no 20 : p. 95–109. Récupéré le 5 septembre 2022 de <http://journals.openedition.org/alter/1052>.
- . 2017. *Une mystique érotique chez Grégoire de Nysse*. Paris : Cerf.
- MEDDEB, Abdelwahab. 1997. *Blanches traverses du passé*. Montpellier : Fata Morgana.
- MURARO, Luisa. 2001. « “Lointain-proche” – Le Dieu des femmes ». Dans *La mystique*, sous la dir. de Bernard VAN MEENEN, p. 51–66. Bruxelles : Presses de l'Université Saint-Louis.
- Nygren, Anders. 2009. *Érôs et Agapè. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations*. 3 volumes. Paris : Cerf.
- NYSSE, Grégoire de. 2008. *Homélie sur le Cantique des cantiques*. Bruxelles : Éditions Lessius.
- PIERRE, Jacques. 2008. « Le jeu, le réel et le possible ». Dans *Des jeux et des rites*, sous la dir. de Philippe ST-GERMAIN et Guy MÉNARD, p. 31–55. Montréal : Liber.
- RIST, John M. 1964. *Eros and Psyche : Studies in Plato, Plotinus, and Origen*. Toronto : University of Toronto Press.
- SCHOLEM, Gershom. 1977. *Les grands courants de la mystique juive*. Paris : Payot.
- SILESIUS, Angelus. 1946. *Pèlerin chérubinique*. Traduit de l'allemand et commenté par Henri PLARD. Paris : Aubier-Montaigne.
- TERESTCHENKO, Michel. 2000. *Amour et désespoir : de François De Sales à Fénelon*. Paris : Seuil.

- VERLAGUET, Waltraud. 2010. *Mystique et spiritualité. Est-ce bien raisonnable ?* Paris : L'Harmattan.
- VITRAY-MEYEROVITCH, Eva de. 1986. *Anthologie du soufisme*. Paris : Sinbad.
- WILLAR, Lise. 2003. *Soufisme et hassidisme*. Paris : L'Harmattan.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. 1972. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Paris : Gallimard.

---

**Abstract :** Mysticism that springs from feelings and experiences is inseparable from an eroticism in which, not just one but several *éros* are brought to the fore, including *agapè*, contrary to the prejudicial view that mysticism is synonymous with solipsism. All mysticism is inseparable from a poetics that confirms the work of *éros* even in language. In this article, we look at the development of this mystical erotic-poetics in religions, after having defined mysticism and established its typologies.

**Keywords :** mysticism, eroticism, poetics, *éros*, *agapè*, Nygren, Judaism, Christianity, Islam, language

---