Un messie au féminin ? Mystique juive et messianisme aux XVII^e et XVIII^e siècles

A female messiah ? Jewish mysticism and messianism in the seventeenth and eighteenth centuries

Cristina Ciucu

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/clio/13223>

DOI : 10.4000/clio.13223

ISSN : 1777-5299

Éditeur

Belin

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2016

Pagination : 63-94

ISBN : 9782701198538

ISSN : 1252-7017

Référence électronique

Cristina Ciucu, « Un messie au féminin ? Mystique juive et messianisme aux XVII^e et XVIII^e siècles », *Clio. Femmes, Genre, Histoire* [En ligne], 44 | 2016, mis en ligne le 01 décembre 2019, consulté le 06 janvier 2021. URL : <http://journals.openedition.org/clio/13223> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/clio.13223>

Un messie au féminin ? Mystique juive et messianisme aux XVII^e et XVIII^e siècles

Cristina CIUCU

« Mon oncle paternel Jacob m’a raconté que lorsque j’avais deux ans, il m’a pris avec lui dans son lit, pour qu’on dorme l’un auprès de l’autre. Je ne le laissai pas s’endormir avant qu’il ne dise “bonne nuit”, avec moi à chaque créature, de la plus grande à la plus petite, même aux souris, petites et grandes, à tous les serpents, à tous les animaux de la forêt, aux oiseaux etc., avant qu’il ne dise avec moi : “Bonne nuit, Fille de Dieu ! Bonne nuit, Épouse de Dieu ! Bonne nuit, Dieu !”. C’est après seulement que je m’endormais »¹.

Jacob Frank, *Les Dits du Seigneur*, § 479.

La nature « masculine » des monothéismes et des monolâtries constitue une évidence, et un leitmotiv dans l’histoire, la sociologie ou la psychologie des religions. Monothéisme(s), exclusion des femmes du culte et inégalité entre les genres seraient intimement liés². Ce rapport s’avère toutefois, dans bien des cas, trop complexe pour pouvoir être appréhendé par des modèles explicatifs mono-causaux ou linéaires. Dans les nombreuses études féministes consacrées à cette question, c’est le judaïsme, envisagé comme origine et archétype de l’ordre patriarcal, qui a été le plus souvent mis à l’index³.

À ce paysage souvent monolithique, une étude comparée des mouvements de nature mystique, ascétique, piétiste, messianique ou « hérétique » qui, à l’intérieur des grandes traditions monothéistes,

¹ Notre traduction à partir de l’édition anglaise de Lenowitz (2001).

² Voir, à ce sujet, l’article de Christine Hope et Ronald Stover qui propose une analyse statistique comparée de 312 sociétés [Stover & Hope 1984 : 335-348]. Position nuancée par Gray [1987 : 1121-1131].

³ Voir Von Kellenbach 1994.

accordent un rôle central à la fois à l'élément féminin et aux femmes pourrait apporter un éclairage plus nuancé. À notre connaissance, aucune étude comparative à grande échelle n'a été réalisée, à ce jour, sur cette question. L'impact concret d'une valorisation symbolique et religieuse de l'élément féminin ou d'une égalité entre les sexes au niveau religieux a été étudié, de manière limitée, pour diverses traditions ascétiques monothéistes chrétiennes⁴ ou musulmanes⁵. Outre la présence, dans certains cas, d'éléments féminins au niveau de l'imaginaire théologique ou théosophique, la négation du corps et la doctrine de la transmigration des âmes constituent des facteurs supplémentaires prédisposant à une relativisation de la hiérarchie ontologique, à une plus grande implication des femmes dans la vie religieuse des communautés et, partant, à un meilleur accès à l'alphabétisation et à l'instruction. Cela peut, ou non, se traduire en une position sociale ou en un statut meilleurs que ceux des femmes vivant dans les communautés monothéistes environnantes.

La présence de l'élément féminin dans la représentation de la divinité est cependant insuffisante – et même non nécessaire – à une meilleure participation des femmes à la vie religieuse et sociale⁶. De même, l'affirmation d'une égalité ontologique et spirituelle entre les sexes, comme dans le Catharisme⁷ ou d'autres traditions de type gnostique ou mystique, est également présente chez de grands docteurs de l'Église, notamment Thomas d'Aquin⁸, sans conséquences pour la perception et le statut des femmes⁹. Dans le cas de la Kabbale, il est d'emblée évident

⁴ Comme les christianismes primitifs, certains groupes gnostiques ou encore Cathares ; Voir : Smith 1973 : 34-46 ; Clark 1986 ; McNamara 1976 : 145-158 ; Kraemer 1980 : 298-307 ; King 2000 : 175-176 et 329-344 ; King 2009 : 21 ; King 2011 : 519-538 ; Koch 1962 ; Abels & Harrison 1979 : 215-251.

⁵ Principalement les mouvements soufis ou ismaélites batenites (« intérioristes »), comme l'Alévisme, le Bektachisme ou le Druzisme. Voir : Shaikh 2009 : 781-822 ; Shaikh 2012 : 35-60, 95-112 et 203-228 ; Hakim 2002 : 28-30 ; Daftary 2012 : 47-49 et 174-176 ; Betts 1990 : 43-47, 51-52 et 97 ; Silvestre de Sacy 2013 : vol. II, 14, 56-60 et 235 ; Massicard 2013 : 15-16 et 102 ; Dressler 2013 : 48.

⁶ Shahar 1974 : 29-77.

⁷ Koch 1962 : 103 ; Duvernoy 1982 : 216.

⁸ Cappelletti 1982 : 63-68 et *passim*.

⁹ McLaughlin 1974 : 213-266.

que la présence de l'élément féminin et même, dans certains cas, d'un discours égalitaire n'a eu, pendant plusieurs siècles, aucune répercussion sur le statut des femmes. Ces éléments ont cependant pu constituer, avec le temps, un réservoir d'idées, parfois subversives, ayant nourri des mouvements religieux et des développements intellectuels qui dépassent, dans certains cas, les limites du judaïsme. C'est le cas des deux grands mouvements messianiques des XVII^e et XVIII^e siècles constitués autour des figures singulières de Shabbataï Tsevi (1626-1676) et de Jacob Frank (1726-1791), mouvements auxquels la tradition kabbalistique a offert à la fois un cadre théorico-spéculatif et des instruments pour une véritable révolution religieuse.

Principe(s) féminin(s) et manifestation divine dans la tradition mystique juive

La question du genre et du rapport entre les principes masculin et féminin est incontestablement centrale dans la Kabbale, au point d'en structurer parfois la théosophie, la psychologie et l'éthique, ce qui rend ce domaine particulièrement fertile pour les approches féministes et psychanalytiques¹⁰. La configuration de la manifestation divine est représentée par les célèbres dix sefirot. Deux conceptions, apparemment divergentes de ces entités métaphysiques coexistent dès les premiers textes kabbalistiques (début du XIII^e siècle) : une conception essentialiste ou substantialiste – les sefirot sont l'essence même de la divinité manifeste – et une conception instrumentale – elles sont les instruments ou les réceptacles de l'essence divine. Dans cette hiérarchie de l'émanation, la différenciation masculin/féminin structure la configuration séfirotique, et donc les trois niveaux de « l'individualité » divine : l'intelligible (ou le mental) qui comprend généralement les trois premières sefirot, *Couronne*, *Sagesse* et *Intellection* ; le psychique comprenant les sefirot *Amour*, *Jugement* et *Splendeur* ; le physique figuré par les sefirot *Éternité*, *Magnificence* et *Fondement*. Considérée comme féminine par excellence, la dixième sefira *Présence divine/Royauté* (*Shekhinah/Malkhout*) représente la contrepartie passive de l'entière construction séfirotique, sa fonction étant essentiellement

¹⁰ Tirosh-Samuelson 2011 : 193 et 199-205.

réceptive. La tradition kabbalistique opère ainsi une synthèse entre une conception de l'aspect féminin du divin comme actif et créateur¹¹, et la dyade féminine pythagoricienne¹².

Le culte divin passe ainsi par une « porte » féminine. Comme dans certaines traditions gnostiques, cela prévient les possibles implications homoérotiques d'un rapport entre le sujet-mâle et une divinité clairement identifiée comme masculine. En effet, Freud et, beaucoup plus récemment, Howard Eilberg-Schwartz¹³ ont avancé que le rapport entre un « fils d'Israël » et son Dieu masculinisé implique une relation homoérotique dans laquelle le croyant est féminisé, modèle classique de la « communauté d'Israël »¹⁴. À la fois « Dieu » et créature, la sefira *Shekhinah/Malkhout* féminise la divinité et déféminise le sujet. Ce dernier peut ainsi confirmer sa masculinité devant une divinité qui est féminine dans son aspect le plus manifeste, et masculine dans son épanchement (*shefa*), c'est-à-dire, dans le processus même de manifestation. Mais si l'agent individuel du culte est le plus souvent un homme, l'idée d'une participation des femmes à l'essentiel de l'expérience religieuse n'est pas complètement absente de la littérature kabbalistique¹⁵. Cette participation est, toutefois, le plus souvent, conditionnée par l'union ou l'alliance avec le masculin¹⁶. Le schéma kabbalistique conforte ainsi, jusqu'à un certain point, les représentations symboliques traditionnelles, décriées par la critique féministe de l'histoire de la philosophie occidentale¹⁷ (principe féminin comme inférieur, matériel, etc.). Cependant, comme

¹¹ Conception similaire au rapport entre les aspects masculins et féminins des divinités dans l'hindouisme. Voir Scholem 1973b : 188-191.

¹² Reformulée dans la quatrième hypothèse du Parménide platonicien, et pleinement développée chez Proclus [Proclus, *Théologie platonicienne*, Livre IV, § 30, p. 89 (7-13) - 90 (14)] ainsi que chez Damascius [Damascius, *Commentaire du Parménide de Platon*, t. 2, 42], la dyade y était figure par excellence de l'altérité, sous toutes ses formes.

¹³ Eilberg-Schwartz 1995.

¹⁴ Voir Scholem 1973b : 140-142, 155-156.

¹⁵ Voir, par exemple, *Zohar*, I, 71a-b ; III, 22b ; Bahya ben Asher, *Commentaire sur la Torah, Va-yqabel*, 35, 20 ; cf. Rapoport-Albert 2011 : 119-134.

¹⁶ Voir, par exemple, *Zohar* I, 70a.

¹⁷ Lloyd 2004 : en part. 2-38 ; Frankenberry 2004 : 9-10 ; Tirosh-Samuelson 2004 : 5-11.

dans d'autres développements mystiques¹⁸, certains textes kabbalistiques opèrent un renversement, en affirmant l'égalité des deux principes, ou même la supériorité du féminin en tant que principe de réception – fondement et but de la manifestation divine – ou même en tant que principe actif par excellence.

Dans le cadre de l'illustration des rapports complexes entre aspects masculins et féminins de la divinité qui caractérisent les grands textes de cette tradition, nous pouvons identifier (au moins) trois paradigmes distincts se constituant aussi en schémas de la rédemption ou de la « réparation » (*tiqqoun*) métaphysique. Selon le premier, l'état d'harmonie ou de réparation des mondes divins et humains équivaut à une incorporation du féminin dans le masculin, et, partant, à la constitution d'un « mâle androgyne »¹⁹. Il s'agit là de l'idée selon laquelle l'accomplissement ou la « purification » du féminin équivaut à une masculinisation²⁰. La généralisation de ce modèle pousse l'historien de la Kabbale Elliot R. Wolfson à conclure qu'« ontologiquement, il n'y a qu'un seul genre dans la théosophie kabbalistique, car le féminin est une partie du masculin » et que le locus du féminin est le phallus²¹. Le succès de cette interprétation fortement influencée par les travaux de Luce Irigaray a contribué à éclipser les deux autres paradigmes, qui sont les plus significatifs pour les phénomènes ici discutés.

Dans le deuxième, c'est par l'égalité et l'équilibre ontologique des attributs masculins et féminins que peut être atteinte l'harmonie divine et cosmique, selon une complémentarité correspondant au motif classique de l'androgyne²². L'union des deux dernières sefirot inférieures, indispensable à la continuité de la Création²³, ne peut se

¹⁸ Chez Ibn Arabi, par exemple. Voir Hakim 2002 : 1-29.

¹⁹ Wolfson 1980.

²⁰ Cette idée est également présente dans le christianisme primitif et chez certains gnostiques. Voir McNamara 1976 : 152-153 ; « L'Évangile selon Thomas », Logion 114, trad. Pléiade 2007 : 328 (*Nag Hammadi Codex II*, 2-7, vol. I : 93).

²¹ Wolfson 1994 : 187-188 et 1995 : 85. Délibérément monolithique, l'approche de Wolfson s'oppose à celles qui sont plus historiquement contextualisées, comme, par exemple, celle de Moshe Idel (Wolfson 2005 : 58).

²² Idel 2005 : 53-103.

²³ Hayyim Vital, *Sba'ar ha-mitsvot* : Introd., § 1.

réaliser qu'en un état d'égalité dans lequel « la fin rejoint le commencement »²⁴, autrement dit lorsque l'équilibre originaire de ces sefirot est rétabli. L'idée d'une égalité *sub specie absoluti* des principes métaphysiques et, implicitement ou même explicitement, une conception anthropologique égalitaire (égalité des âmes et des corps) sont présentes dès les premiers développements kabbalistiques, dans la première moitié du XIII^e siècle, par exemple chez Azriel de Gérone. Elles sont fondées sur la conception mystique d'une indistinction ultime de tous les contraires dans l'absolu divin :

La seule différence [entre l'homme et la femme] réside dans l'opposition de leurs organes sexuels ; mais dans leur union, ils redeviennent un seul corps et dans leur force génératrice, le masculin est engendré par la force du féminin et le féminin l'est par la force du masculin²⁵.

Selon le troisième modèle, enfin, le devenir de la structure séfirotique (et donc de l'humanité) comporte trois étapes : une étape originaire caractérisée par l'égalité ontologique entre les principes masculin et féminin ; une étape intermédiaire, qui est l'état actuel de la Création, consistant en un affaiblissement du principe féminin ; et, finalement, le saut dans une nouvelle hiérarchie (messianique) se traduisant par l'ascension du féminin, dans la structure séfirotique, vers une place égale à celle du masculin, ou même plus élevée (« la lumière de la lune devient comme celle du soleil »)²⁶. La sefira féminine inférieure, *Shekhinah/Malkhout* supplante ainsi la sefira masculine *Yesod* (« Fondement »), dont le statut est parfois perçu comme précaire²⁷. On trouve aussi, dans certains textes, l'idée d'un statut originaire supérieur du principe féminin : Sarah (associée à la sefira *Malkhout*) était originellement « au-dessus » d'Abraham (associé à *Hessed*, « Compassion ») ; cette situation impropre à « l'enfantement » (c'est-à-dire au processus d'émanation) a dû être corrigée pour permettre la pleine manifestation divine²⁸.

²⁴ Abraham Cohen de Herrera, *Puerta del Cielo* : V, 12.

²⁵ Azriel de Gérone, *La Voie de la Foi*... : 212.

²⁶ Weiss 2015 : 74-87.

²⁷ Idel 2005 : 267, n. 137.

²⁸ Ms BnF Hébreu 859, f. 8r.

L'affaiblissement ou « l'abaissement » de la dernière sefira et le statut subordonné du principe féminin ne représentent donc qu'une situation temporaire découlant d'un ordre imparfait. Sa « réparation » constitue un thème kabbalistique central et l'un des principaux enjeux de la démarche rédemptrice. Elle passe notamment par l'établissement d'une relation (sexualisée) avec les justes ou les mystiques, qui incarnent ainsi la sefira masculine *Yesod* (« Fondement »)²⁹. Certains textes exposant cette idée peuvent par ailleurs réaffirmer et renforcer la conception d'une femme nécessairement soumise à l'homme dans l'ordre actuel des choses³⁰. Ce schéma n'est pas purement théosophique, *Malkhout* étant généralement associée aux femmes réelles, tandis que la sefira *Yesod* est associée aux hommes³¹. Les relations entre sexes reflètent ainsi celles des sefirot et se reflètent en elles. Dans un commentaire sur un fragment du *Zohar*, Salomon Alkabetz (kabbaliste de Safed, XVI^e siècle) précise :

Ce juste d'en bas devient l'image de celui d'en haut et c'est à travers le premier que l'influx divin est transmis à la *Shekhinah*. Il est appelé le « mari de la *Shekhinah* » car, de même qu'un mari nourrit et entretient sa femme, de même ce juste transmet-il le grand influx à la *Shekhinah*³².

Le juste ou le mystique (le « juste d'en bas ») est ainsi appelé, à travers sa communication ou son union avec le féminin divin, à renforcer et à élever un aspect féminin dont le statut inférieur correspondrait à un état d'imperfection de l'existence en général.

C'est bien cette idée d'une réparation du féminin qui explique, du moins en partie, certains des aspects les plus libérateurs des mouvements messianiques ayant agité le monde juif des XVII^e et XVIII^e siècles, et contribué à sa transformation : le Sabbatianisme et son avatar, le Frankisme. Dans cette perspective, une certaine idée d'« égalité » n'est pas seulement un vague espoir, elle est au cœur de l'« agenda messianique ».

²⁹ Voir, par exemple, Scholem 1973b : 177-180 ; Liebes 1992 : 49-51 ; Scholem 1973a : 277-278 ; Idel 2005 : 155-165 ; Abrams 2004 : 29-45 et 161-178 ; Weiss 2015 : 60-90.

³⁰ C'est le cas du Traité de la *Configuration divine* (*Sefer Ma'areket ha-Elokbout* [fin du XIII^e-début du XIV^e s.], p. 132a-133a, respectivement 111b et 114a-b.

³¹ *Zohar* I, 81b-82a. Cf. Idel 2005 : 124 ; Hellner-Eshed 2009 : 135-136 et 165-166.

³² Ms BnF Hébreu 797, f. 7r.

Le Sabbatianisme.

Élévation du féminin divin et émancipation de la femme

L'une des figures rabbiniques importantes de la communauté d'Izmir, Shabbatai Tsevi manifeste, dès le plus jeune âge, une certaine excentricité, en se livrant à des « actes étranges », tels que la prononciation publique du Tétragramme ou l'auto-proclamation messianique, qui entraîneront ultérieurement l'expulsion de sa communauté (entre 1651 et 1654)³³. Après une période d'errance dans les grands centres juifs de l'Empire ottoman, dont Jérusalem, il est proclamé, en 1665, Messie fils de David par le jeune rabbin et kabbaliste Nathan de Gaza (1643-1680), qui assume pour sa part le rôle de prophète du nouveau mouvement ainsi créé. Entre cet événement fondateur et la conversion à l'Islam du nouveau Messie (en 1666), le mouvement se propage dans toutes les communautés juives de l'Empire ottoman, d'Europe et du nord de l'Afrique, en rencontrant relativement peu d'opposition de la part des autorités rabbiniques. Après la conversion, il est loin de s'éteindre, même si une majorité de fidèles l'abandonnent. Nathan de Gaza poursuit son œuvre et son activité prophétiques jusqu'à sa propre mort, en 1680. Une partie des nombreux adhérents du mouvement continue à suivre le Messie jusque dans les implications paradoxales de son acte, en se convertissant eux-mêmes à l'Islam, tout en pratiquant en secret un judaïsme idiosyncratique : il s'agit des fameux *Dönmes*.

Le succès considérable du mouvement sabbatéen serait en grande partie dû, selon Gershom Scholem, au génie spéculatif de Nathan de Gaza, qui entretint une correspondance suivie avec les communautés juives de la diaspora. Il semble bien pourtant que nombre de thèmes centraux de ses écrits puissent être attribués à Shabbatai Tsevi lui-même. Parmi eux, celui de la rédemption de l'aspect féminin du divin, essentiel dans le discours du Messie, de son prophète et de nombreux autres disciples. Le motif kabbalistique du Juste qui s'unit avec la *Shekhinah*³⁴ en l'élevant et en la purifiant, constitue le mystère de la rédemption par excellence. Cette union vise à instaurer l'état d'équilibre cosmique dans lequel « la lumière de la lune devient comme celle du

³³ Scholem 1973a : 151-152.

³⁴ Nathan de Gaza, *Deroush ha-Taninim*, in Scholem (éd.) 1944 : 16-17.

soleil »³⁵. Dans cette logique sotériologique, c'est principalement (ou même exclusivement) l'élément féminin du divin, le *Royaume* et le « Messie inférieur »³⁶, qui est l'objet de l'effort messianique, le masculin étant déjà, comme l'affirme Nathan de Gaza, « presque réparé »³⁷. Au sein de ce processus, le féminin n'est toutefois pas passif, car l'initiative ou le « réveil » doit venir de lui, de *Malkhout/Shekhinah*³⁸. La dernière sefira doit monter ou remonter ainsi au-dessus de son partenaire, *Yesod*, afin de (re)devenir « la couronne de son époux »³⁹, ce qui s'inscrit dans le troisième modèle exposé ci-dessus.

Féminité du Messie

Cette conception est intimement liée à l'auto-perception et à l'auto-définition messianique de Shabbataï lui-même, dont l'âme est vue tantôt comme essentiellement féminine, tantôt comme hermaphrodite⁴⁰. Le Messie d'Izmir s'identifie et est identifié à la fois à la sefira *Malkhout* et à la troisième sefira supérieure féminine, *Bynah* (« Intellection »)⁴¹, cette dernière ayant à la fois, en tant que « Mère » et « Fils », des attributs masculins et féminins⁴². Il incarne ainsi les deux partenaires de son « Dieu personnel », qui est la sefira masculine médiatrice de *Tiferet* (« Splendeur »)⁴³, représentée par la figure biblique de Jacob. *Bynah* (Léa) et *Malkhout* (Rachel), réunies dans l'âme de Messie, sont représentées dans la Kabbale inspirée par Isaac Luria (XVI^e s.), comme étant respectivement mère et femme de « Dieu »⁴⁴. L'union avec la mère, qui a lieu la nuit, est occulte, inconsciente et originaire ; l'union

³⁵ Nathan de Gaza, *Deroush ha-Taninim*, in Scholem (éd.) 1944 : 33.

³⁶ Idel 1998 : 110-118.

³⁷ *Deroush ha-taninim* : 46.

³⁸ Scholem 1991 : 131 et 133-134. Nathan de Gaza reprend ici un précepte zoharique [voir Abrams 2004 : 45-68 ; Idel 2005 : 84] développé dans la kabbale lurianique [voir *Galya Raza*, 3v, p. 11].

³⁹ Scholem 1973a : 277-278.

⁴⁰ Scholem 1991 : 17 ; Elior 2001 : 534 ; Elqayam 1993 : 32.

⁴¹ Idel 1997 : 147-160 ; Idel 1998 : 187.

⁴² Idel 2008 : 454-460.

⁴³ Elqayam 1993 : 28ff.

⁴⁴ Idel 2005 : 143.

avec la femme est révélée, consciente, et elle a lieu le matin⁴⁵. Les aspects diurnes, révélés, et les aspects ténébreux, saturniens, le monde celé de l'unité et le monde révélé de la pluralité⁴⁶, se trouvent ainsi réunis dans cet immense champ de tensions et de conflits métaphysiques qu'est l'âme messianique.

Deux autres pôles du principe féminin kabbalistique sont également mis au service d'une rédemption paradoxale, tout particulièrement dans les textes de Nathan de Gaza. Le premier est représenté par l'attribut féminin du « Jugement » ou de la « Rigueur » (*Dyn* ou *Gevourah*)⁴⁷, qui joue un rôle fondamental dans sa cosmologie, en représentant l'altérité métaphysique par excellence : « tout ce qui apprend quelque chose sur une altérité est appelé féminin (*nouqba*) »⁴⁸. Le second est celui du féminin passif : ce qui est causé est passif par rapport à la Cause Suprême, tout ce qui est manifeste étant donc “féminin” par rapport à sa Source⁴⁹. Le lieu de manifestation plénière de ces deux pôles du féminin étant la sefira *Malkhout*, dans laquelle se concentrent « toutes les brisures des vases [i.e. les forces du mal] et les étincelles de Sainteté »⁵⁰, le Messie l'incarne et la sauve en même temps. Dans l'« âme » de Shabbataï – qui est à la fois un concentré de mal métaphysique et force de salut –, le féminin est en même temps sauvé et Sauveur. Parmi les sources de cette doctrine de Nathan figure l'idée de Hayyim Vital, disciple d'Isaac Luria, qu'une grande âme – *a fortiori* l'âme messianique – doit être arrachée au domaine du mal (*Sitra Aħra*) par la ruse⁵¹.

L'aspect féminin de la Sainteté ne peut donc être rédimé que de l'intérieur et à travers l'accomplissement de toutes les virtualités des “forces de l'altérité”. Selon une idée développée, entre autres, par le

⁴⁵ Israel Saruq, *Sefer Limoude atšilut* : 9-10.

⁴⁶ Moïse de Léon, *Sefer ha-Rimmon* : 97.

⁴⁷ *Sefer ha-Beriah*, MS Paris BnF 868, f. 38v.

⁴⁸ *Sefer ha-Beriah*, MS Paris BnF 868, f. 40v.

⁴⁹ Idel 2005 : 198.

⁵⁰ Scholem 1991 : 120.

⁵¹ Scholem 1973a : 64. Ce motif s'associe à une conception messianique catibatique, présente dans de nombreux textes kabbalistiques à partir de la fin du XIII^e siècle. Sur ce point voir Idel 1998 : 118-119 ; Wolfson 1988 : 73-95 ; Scholem 1973a : 63.

kabbaliste du XVI^e siècle Moïse Cordovero, *Shekhinah* doit descendre dans les « écorces » [domaine du mal], et c'est uniquement lorsqu'elle a atteint le stade le plus bas de cette descente, que débute l'ascension et la rédemption⁵². D'Adam et Abraham jusqu'aux grandes figures de la tradition kabbalistiques, les « Justes » ont tous tenté d'accompagner la Présence divine dans sa descente afin de la sauver, mais tous ont échoué d'une manière ou d'une autre. Selon son prophète, Nathan de Gaza, seul le Messie Shabbataï Tsevi a pu descendre tout en restant pur, et entamer ainsi le processus de rédemption⁵³. Il s'agit là, en effet, d'un processus lent, car, comme l'affirme l'un des disciples de Nathan de Gaza, la rédemption ne pouvait survenir soudainement : le monde n'aurait alors pas pu la supporter et il serait retourné au *tohu-bohu*⁵⁴. C'est la raison pour laquelle Shabbataï Tsevi n'a pas accompli la rédemption de son vivant, mais seulement entamé un processus se poursuivant pendant un temps indéfini. Cette « rationalisation de l'échec » a sans doute contribué à la survie du mouvement sabbatéen après la conversion de son Messie à l'Islam, en 1666.

Rédemption de la Présence divine et libération des femmes

Une fois accompli ce processus rédempteur, les femmes pourront, elles aussi, être affranchies de leur asservissement. Cette libération inclut l'aspect le plus « impur » de la féminité, représenté par les « femmes étrangères »⁵⁵, motif présent dans toute la tradition kabbalistique depuis la fin du XIII^e siècle⁵⁶. C'est dans cet effort libérateur que réside, selon Nathan de Gaza, la signification de l'amour porté par le roi Salomon à ses femmes étrangères ; mais les circonstances n'ayant pas été propices, ni les dispositions de son âme à la hauteur de cette mission, ses actes ont introduit un surcroît de déséquilibres dans les configurations divines et dans l'histoire⁵⁷. Selon Nathan de Gaza, l'authenticité et le

⁵² Zak 1984 : 201.

⁵³ *Deroush ha-Taninim* : 40.

⁵⁴ Ms New York JTS 2124, f. 30v.

⁵⁵ *Galya Razza*, 13a, p. 51 ; Rapoport-Albert 2011 : 61-63.

⁵⁶ Voir *Zohar*, I, 130b et I, 150a ; cf. Idel 2005 : 144-145 et 2011 : 77.

⁵⁷ *Deroush ha-menorah*, in Scholem (éd.) 1944 : 97. L'auteur anti-sabbatéen Jacob Emden associe par ailleurs ce motif des femmes du roi Salomon à l'une des *hybris*

succès de l'action messianique de Shabbataï Tsevi entraîneront la rédemption de ces éléments démonisés par la tradition antérieure et la relativisation de la notion d'impureté. L'âge messianique dont la voie a ainsi été ouverte est l'âge de la paix avec toute différence, en commençant par la plus intime, les femmes.

Presque exclusivement nourrie de sources kabbalistiques, la sotériologie de Shabbataï Tsevi et de Nathan de Gaza est sans conteste l'une des explications de ces tendances égalitaires et d'une orientation libératrice⁵⁸ qui caractérisent, dès ses origines, l'histoire sabbatéenne. Le Messie d'Izmir semble de fait animé par un désir pour le moins surprenant d'impliquer et d'émanciper les femmes. Le témoignage le plus péremptoire en ce sens est celui du pasteur de l'Église réformée d'Izmir, Thomas Coenen, selon lequel le Messie aurait promis aux filles d'Israël l'affranchissement du joug de leur asservissement :

Rendez grâce à Dieu, car je suis venu au monde pour vous délivrer de tous les tourments (*schwarigbeden*) et pour vous rendre aussi heureuses que vos maris ; je suis venu, en effet, pour annuler le péché d'Adam⁵⁹.

Dans la monumentale monographie qu'il a consacrée au mouvement sabbatéen, Gershom Scholem considère que le « principe féminin » dans la Kabbale suffit à expliquer ces tendances « féministes » sabbatéennes, et qu'il n'est donc pas nécessaire d'invoquer d'autres facteurs historiques. Cet idéal d'émancipation des femmes étant demeuré « vague et éphémère »⁶⁰, il n'aurait pas pris une part décisive dans l'éclosion, le développement ou la postérité du mouvement.

Dans ce qui constitue la recherche la plus importante sur la présence féminine au sein du Sabbatianisme et du Frankisme⁶¹ – et vraisemblablement aussi l'étude la plus approfondie, à ce jour, de la question féminine dans l'historiographie du judaïsme –, Ada Rapoport-Albert, prône une approche différente, en limitant le rôle de la tradition

kabbalistiques de Shabbataï et des sabbatéens, qui consiste à déchaîner les rigneurs (*dynim*). Voir *Zot Torat ha-genaot* : 44a-b.

⁵⁸ Voir Ehrlich 2001 : 293.

⁵⁹ Coenen, *Ydele verwachtinge der Joden...* : 33. Sur ce témoignage, voir Scholem 1973a : 403 ; Rapoport-Albert 2011 : 16-17 et 107-108 ; Elior 2014 : 39.

⁶⁰ Scholem 1973a : 405.

⁶¹ Rapoport-Albert 2001 : 143-327 ; Rapoport-Albert 2011.

kabbalistique, et en cherchant des éléments d'explication dans le contexte historico-social immédiat, tout en accordant une place centrale aux femmes de l'entourage du Messie, minimisée par Scholem. Parmi celles-ci émerge l'épouse de ce dernier, Sarah qui, selon des témoignages tels que celui du poète et rabbin anti-sabbatéen Immanuel Frances, aurait contribué à l'affirmation, par Shabbataï Tsevi, de sa propre messianité⁶². Tout en prenant en considération les racines kabbalistiques de ces mouvements, Ada Rapoport-Albert juge qu'à travers la disparité sexuelle qu'elle instaure entre les deux aspects de la divinité, la Kabbale n'offrirait ni le cadre, ni les « outils conceptuels » nécessaires pour représenter ou consacrer l'affirmation spirituelle des femmes, le Sabbatianisme et ses avatars faisant ainsi figure d'anomalie dans l'histoire du judaïsme⁶³. En se fondant principalement sur les conclusions d'Elliot Wolfson et sur d'autres approches féministes, Rapoport-Albert insiste par ailleurs sur le caractère conservateur de la tradition kabbalistique, qui contribuerait à pérenniser, et même à renforcer, les structures et pratiques halakhiques⁶⁴. L'un des nœuds de son argumentation est constitué par une relecture de textes centraux dans la formation intellectuelle de Shabbataï Tsevi, notamment le *Livre de la Merveille* (*Sefer ha-Peliah*). Généralement considéré comme subversif, ce texte, probablement composé dans l'espace byzantin pendant la deuxième moitié du XIV^e siècle (sous la forme de l'interrogation d'un maître par son disciple), dénonce, en termes extrêmement audacieux pour l'époque, les incohérences du système halakhique. Parmi ces incohérences – et même ces absurdités –, figure le problème de l'infériorité du statut des femmes juives, et en particulier de leur exclusion du culte et de l'obligation d'accomplir les commandements positifs, qui les condamne à l'exclusion du monde à venir. Au réquisitoire du disciple, le maître répond en invoquant des explications ésotériques, tout en allant souvent bien plus loin que son interlocuteur dans la mise en évidence des contradictions de l'argumentation légale. Ada Rapoport Albert opte pour la conclusion selon laquelle ce texte ne serait subversif qu'en apparence et exposerait même une vision

⁶² Scholem 1973a : 192 ; Rapoport-Albert 2011 : 31 et 176-177.

⁶³ Rapoport-Albert 2011 : 8-10.

⁶⁴ Sur ce point, voir aussi Tirosh-Samuelson 2011 : 210.

hypernomienne, suivant en cela l'analyse de Thalya Fishman⁶⁵. Et cela bien que l'auteur (anonyme) adopte, de manière sans doute délibérée, des arguments ambigus et contradictoires, y compris pour ce qui concerne les femmes⁶⁶. Il nous est impossible d'entrer ici dans les détails de l'interprétation du *Livre de la Merveille*, mais, même si on la tient pour bien fondée, l'analyse de Fishman et de Rapoport-Albert minimise dans ses conclusions, nous semble-t-il, l'importance de l'une des sources principales de la théologie messianique de Shabbataï et l'un des rares textes juifs médiévaux affirmant explicitement que « le principe et la force des fondements [légaux] » de la littérature rabbinique sont impropres à mener à la sagesse⁶⁷. Cette démarche nous paraît contre-productive pour une appréhension globale de ces phénomènes.

La participation massive des femmes au mouvement sabbatéen est documentée par de nombreuses sources juives (Jacob Sasportas, Jacob Emden, Barukh d'Arezzo ou Leib ben Ozer, pour n'en nommer que quelques-uns), et confirmée par maintes sources chrétiennes⁶⁸. Les extases prophétiques féminines scandalisent des opposants conservateurs tels que Sasportas, qui en tire argument pour délégitimer le mouvement, les femmes étant, selon lui, dépourvues des qualités nécessaires à la prophétie⁶⁹. Loin d'emporter la conviction des autorités traditionnelles, ces phénomènes prophético-mystiques remontant au mouvement lurianique⁷⁰ étaient plutôt propres à éveiller leur suspicion. Du fait de leur position vulnérable, les femmes avaient bien souvent été, en effet, « victimes » de phénomènes de « possession » (*dibbouk*), versant négatif de l'inspiration prophético-angélique (*maggid*), qui était, quant à elle, un phénomène presque exclusivement masculin⁷¹. Ces épisodes prophétiques féminins, dans les moments d'effervescence du

⁶⁵ Fishman 1992 : 199-245.

⁶⁶ *Ibid.* : 205-245.

⁶⁷ *Sefer ha-Peli'ah* 1784 : 3b. Sur l'importance de ce texte pour Tsevi, voir Scholem 1973a : 116-117.

⁶⁸ Koutzakiotis 2014 : 75-76 ; Goldish 2009 : 119-123.

⁶⁹ Sasportas, *Şişat novel Şevi* : 96, 148, 162, 190, 193, 210 ; *Qışur şişat novel Şevi* : 5b, 8b, 16b, 20a, 26a, 33a ; Rapoport-Albert 2011 : 17-19 ; Goldish 2009 : 140.

⁷⁰ Faierstein 2003.

⁷¹ Bilu 1996.

Sabbatianisme et du Frankisme, s'apparentent ainsi au *dibbouk* par leur nature peu articulée, extatique et souvent incontrôlable. Puisqu'ils touchent également des enfants⁷², des gentils⁷³ et des femmes non-juives⁷⁴, certains de ces phénomènes vont dans le sens d'une dissolution des limites et des déterminations (genre, âge et même religion) plutôt que dans celui d'une plus grande visibilité des femmes. Certains auteurs, tels que Leib ben Ozer, mettent l'accent sur la participation spontanée et collective à ces états de transe (hommes, femmes, enfants), plutôt que sur celle des femmes en particulier⁷⁵. L'authenticité du messianisme sabbatéen se trouverait ainsi confirmée par cette reconnaissance universelle, qui dépasse, et efface même, toute catégorie et détermination.

L'aspect le plus remarquable de la participation des femmes au mouvement sabbatéen est probablement l'accès à l'étude et à la lecture : celle de la Torah et – chose encore plus révolutionnaire –, celle de la Kabbale, et en particulier du *Zohar*⁷⁶, pierre angulaire du mouvement. Le début de la période moderne ayant été marqué par la transition de pratiques culturelles plutôt élitistes vers une dissémination populaire, la culture commençait à devenir aussi – comme le montrent les études de Zeev Gries – une affaire domestique. L'accessibilité croissante à l'imprimerie fut pleinement exploitée par les Sabbatéens⁷⁷. La diffusion des livres kabbalistiques fit ainsi partie d'un programme de « démocratisation » qui incluait les femmes. Et, comme dans le cas du phénomène prophétique, l'ouverture à l'étude (y compris celle de la Kabbale) ne concerna pas uniquement les femmes, mais aussi des non juifs, qui furent initiés par le prophète en personne aux mystères du *Livre du Zohar*. Selon Ada Rapoport-Albert, cette inclusion des Gentils serait en contradiction avec la conception lurianique de la rédemption, qui consiste

⁷² Goldish 2009 : 119-120.

⁷³ Scholem 1973a : 830-832.

⁷⁴ Scholem 1973a : 413 ; Goldish 2009 : 159-161 ; Koutzakiotis 2014 : 119 ; Rapoport-Albert 2011 : 17 et 155.

⁷⁵ Leib Ben Ozer 1978 : 53-55.

⁷⁶ Scholem 1973a : 403 ; Rapoport-Albert 2011 : 137-141 et 156 ; Maciejko 2011 : 250-251.

⁷⁷ Gries 1994 : 204-211.

essentiellement en la destruction des « écorces » (*i.e.* l'espace du mal engendré par des accidents cosmiques originaires). Cela est en partie vrai, mais le Sabbatianisme va bien plus loin que la Kabbale lurianique dans la problématisation du rapport avec l'altérité métaphysique et religieuse, en se rapprochant d'une vision apocatastasique qui n'est pas sans précédent dans la tradition mystique juive. L'accès des femmes et des Gentils aux grands « mystères » de la divinité est la preuve suprême du préambule d'une nouvelle ère cosmique, dans laquelle les diverses formes d'altérité cesseront d'être simplement des figures du « mal ».

Facteurs socio-historiques et échanges culturels

Le principal facteur socio-historique proposé pour rendre compte des aspects révolutionnaires du mouvement – essentiellement à partir des études de Joseph Hacker sur les communautés ibériques de l'Empire ottoman –, est la mixité sociale et culturelle des communautés ibériques de l'Empire ottoman, qui aurait contribué à déstabiliser, parfois même à renverser, normes et valeurs. L'afflux d'exilés espagnols et portugais aurait non seulement créé des brassages, mais aussi engendré des divergences halakhiques sur les normes familiales et le statut des femmes⁷⁸. Il aurait également entraîné certains changements dans les mœurs (surtout avec l'arrivée d'anciens *conversos*) – outre, bien sûr, une plus grande diffusion de la Kabbale espagnole⁷⁹ au sein d'une communauté juive demeurant cependant très investie dans l'étude de la philosophie et des sciences⁸⁰. La structure des familles ibériques elles-mêmes se serait, elle aussi, trouvée déstabilisée, dans certains cas, du fait des changements sociétaux, ce qui se serait accompagné d'un sentiment de crise, et, implicitement, d'attentes messianiques nouvelles⁸¹. En réalité, la résurgence des messianismes et des chiliasmes en ce XVII^e siècle de « crise générale », est un phénomène pandémique très bien documenté⁸², dont la causalité fort complexe s'étend de

⁷⁸ Rapoport-Albert 2001 : 109-111.

⁷⁹ Elqayam 1996 : 637-670.

⁸⁰ Hacker 1974 : 569-603.

⁸¹ Rapoport-Albert 2001 : 111.

⁸² Voir, par exemple, Popkin 1992 : 90-119 et *passim* ; Fanlo & Tournon (dir.) 2001 ; Goldish & Popkin (dir.) 2001 ; Toon (dir.) 1970.

données économiques⁸³, politiques, sociétales et religieuses⁸⁴ à des phénomènes astronomiques rares⁸⁵ ou à des dérèglements climatiques et écologiques⁸⁶.

Il est admis qu'un facteur non-négligeable, en milieu musulman, est constitué par la proximité et la possible relation du Messie d'Izmir avec l'ordre derviche Bektâchi⁸⁷, au sein duquel les femmes jouissaient d'une participation plus active à la vie religieuse et sociale. Les deux doctrines ésotériques présentent, de fait, quelques similitudes et elles connaîtront, au cours de leur histoire, de nombreuses interactions, les Sabbatéens (et tout particulièrement leur branche la plus radicale, les *Karakashes*) manifestant un intérêt particulier pour les pratiques soufies *bektashies*⁸⁸. Tout comme les communautés *batenites*, les Sabbatéens qui suivent l'exemple du Messie en se convertissant à l'Islam (les *Dönmes*) seront généralement moins soumis aux prescriptions morales et aux contraintes formelles que la majorité de la population musulmane⁸⁹. Les femmes *dönme* participent activement – moins sans doute, toutefois, que dans les communautés *bektâchîs* – aux divers aspects de la vie religieuse, et les *Dönmes* seront, au début du XX^e siècle, impliqués dans des mouvements laïques et de libération de la femme⁹⁰. Les deux communautés sont l'une et l'autre accusées d'immoralisme par les musulmans traditionalistes⁹¹.

Enfin, des phénomènes similaires, de relative émancipation et de débordement normatif ne sont pas rares dans les moments charnières et d'émergence d'une religion ou d'une secte. L'exemple le plus connu est celui du christianisme primitif, dans lequel les femmes sont non seulement très actives, mais aussi, parfois, investies d'un rôle de pouvoir⁹². Les moments de crise ou d'enthousiasme populaire

⁸³ Hobsbawm 1954 : 33-53 ; Parker 2013 : 55-76.

⁸⁴ Trevor Roper 1959 : 31-64 ; Parker 2008 : 1053-1061 ; Parker 2013 : 26-54, 185-210.

⁸⁵ Parker 2008 : 1061-1062 ; Parker 2013 : 11-14 ; Koutzakiotis 2014 : 19-31.

⁸⁶ Parker 2008 : 1062-1079 ; Parker 2013 : xv-xx, 3-25.

⁸⁷ Scholem 1973a : 436-437 ; Fenton 1988 : 81-88.

⁸⁸ Sisman 2015 : 239-241.

⁸⁹ Baer 2010 : 130-132 ; Rapoport-Albert 2001 : 101.

⁹⁰ Sisman 2015 : 189 ; Baer 2010 : 103-104.

⁹¹ Sisman 2004 : 224 et 2015 : 270.

⁹² Smith 1973 : 35.

engendrent aussi des phénomènes participatifs généralisés, dans lesquels prédominent les catégories marginales. Matt Goldish compare, par exemple, les manifestations collectives sabbatéennes avec celles des Camisards, des Jansénistes de saint Médard ou encore des *beatas* espagnoles des XVII^e et XVIII^e siècles, en expliquant les similitudes par la théorie de la *mimesis* universelle de Jean-Michel Oughourlian⁹³. Chez les Sabbatéens, le phénomène de la prophétie féminine ne se limite pourtant pas à la période d'émergence de cette secte. Il se prolonge bien après la conversion et la mort du Messie.

Sous l'emprise et dans l'entourage de Jacob Frank (1726-1791), autre figure messianique se donnant pour mission la perpétuation et l'accomplissement du processus de rédemption entamé par Shabbataï Tsevi, les femmes se verront attribuer, dans le scénario du salut universel, de nouveaux rôles allant d'un culte de la virginité teinté de mariologie aux bacchanales les plus débridées. En héritant du mythe sabbatéen, le Frankisme pousse plus loin encore la préoccupation pour l'élément féminin du divin, en une traduction plus concrète, dans laquelle la dimension libertine prend le pas sur l'aspect libérateur.

Le Frankisme : libertinage et/ou libération

Une des figures les plus déconcertantes de l'histoire juive, Jacob Frank prolonge la logique sabbatéenne en se tournant vers la religion qu'il perçoit comme la plus proche du judaïsme, le christianisme. Ses actes et ses écrits exploitent toute l'ambiguïté de cette relation d'amour-haine entre les frères jumeaux (Jacob et Ésaü), entre le désir de réunion et la rivalité de ceux qui partagent le même ventre en étant, à l'origine, presque indistincts⁹⁴. Le rapport fusionnel-intégratif au christianisme se traduit, chez Frank, par une identification implicite ou explicite⁹⁵ avec la figure de Jésus. La principale raison invoquée pour justifier la nécessité de se tourner vers le (voire, se convertir au) christianisme dans la perspective du salut est la place qu'y occupent le principe féminin et les femmes. À la différence de

⁹³ Goldish 2009 : 113-118 ; Oughourlian 2000 : 17-18.

⁹⁴ *Les dits du Seigneur* : § 700. Cf. Maciejko 2011 : 185.

⁹⁵ *Les dits du Seigneur* : § 50 et § 1290.

l'Islam, qui les opprime et les voile⁹⁶, le christianisme serait même une religion féminine, dans laquelle elles sont traitées avec courtoisie et glorifiées à travers le culte de la Vierge, qui est incontestablement la clef de voûte de la théologie frankiste⁹⁷. Et si la rédemption du féminin est bien l'unique voie de salut, Shabbataï Tsevi ne pouvait assurément œuvrer dans ce sens en terre d'Islam. C'est donc uniquement en terre catholique, et à travers le culte de la Vierge, que peut s'accomplir le processus de rédemption.

D'autre part, en dépit de son ambigüité sexuelle, le Messie d'Izmir souffrait d'une déficience fondamentale : il n'était pas, réellement et pleinement, femme. Il était donc dans l'incapacité d'assumer son rôle messianique. Shabbataï n'était féminin que secrètement et spirituellement⁹⁸ ; la sotériologie de Frank cherche – et trouvera – une vraie femme susceptible de devenir la nouvelle Messie, incarnation simultanée de la *Shekhinah* et de la Vierge⁹⁹. En rejetant les éléments de la rédemption qui sont spiritualisés dans le Sabbatianisme, Frank fait descendre le monde séfirotique dans la chair, réalité concrète qui ressortit au féminin, en une vision matérialiste du salut¹⁰⁰. À ce que les kabbalistes désignaient comme « la famille d'en haut », Frank fait correspondre une vraie famille terrestre, structurée d'une manière apparemment égalitaire, au centre de laquelle trône le nouveau Messie duel, mâle et femelle, incarné en un homme et en une femme¹⁰¹. La rédemption de la *Shekhinah* est, quant à elle, concrètement opérée par une femme en chair et os. Si le messianisme frankiste se présente initialement comme un culte de la personnalité de son leader, le Grand Frère, ce Messie masculin oriente graduellement l'attention et le culte vers l'incarnation féminine, sa fille Eva Frank, ce qui est loin de recueillir l'adhésion de tous ses adeptes¹⁰².

⁹⁶ *Les dits du Seigneur* : § 1194.

⁹⁷ Rapoport-Albert 2011 : 200-201 et 209.

⁹⁸ *Les dits du Seigneur* : § 813.

⁹⁹ *Les dits du Seigneur* : § 552 et § 609 ; Maciejko 2011 : 171-172 ; Rapoport-Albert 2011 : 184 et 234-235.

¹⁰⁰ Rapoport-Albert 2011 : 225-232.

¹⁰¹ *Les dits du Seigneur* : § 143 ; Rapoport-Albert 2011 : 157-174 et 233.

¹⁰² Rapoport-Albert 2011 : 204.

Égalité, sexualité, sexisme

La participation des femmes aux mouvements sabbatéen et frankiste est également indissociable d'une tendance antinomienne de type libertin, d'un désir de transgresser les limites de la tradition, dans ses aspects essentiels touchant à la fois aux structures familiales et aux catégories religieuses fondamentales telles que la pureté et l'impureté, le sacré et le profane, etc.¹⁰³. La violation de tabous sexuels tels que les rapports sexuels adultères ou pendant menstruation¹⁰⁴, est une constante dans l'histoire du Sabbatianisme, et elle imprègnera l'imaginaire collectif (autour du motif du *dibbouk*¹⁰⁵, par exemple). Au-delà des tendances antinomiennes ou « méta-halakhiques »¹⁰⁶ du mouvement, ces pratiques sexuelles déviantes ne sont pas sans rapport avec la nature saturnienne de Shabbataï Tsevi¹⁰⁷ et avec les représentations kabbalistiques des relations entre les sefirot. De fait, la *Shekhinah* elle-même étant soumise aux cycles féminins, et l'union dans cette condition d'impureté étant interdite (*Lévitique* 18 :19), cette sefira inférieure se retrouve ainsi périodiquement dans un état prononcé de « diminution » (*qatnout*)¹⁰⁸, de faiblesse, car elle est alors séparée des configurations supérieures et ne reçoit plus l'influx divin. Mais pendant les temps messianiques, l'union séfirotique s'élève à un autre niveau, qui dépasse ces interdits et la notion même d'impureté. N'étant plus séparée du reste du divin, la *Shekhinah* n'est plus ni source de mal ni proie pour les forces du mal¹⁰⁹.

La remarquable analyse de Rapoport-Albert met l'accent sur les tendances égalitaires sensibles à la fois dans le discours frankiste et dans l'organisation de la famille d'en bas, parfaitement symétrique du point de vue du genre, dont les membres, ne se distinguant que par le sexe, sont tous également soumis au Grand Frère. Elle voit dans la cour de Jacob Frank, inspirée de l'organisation monastique la concrétisation

¹⁰³ Maciejko 2011 : 26-27 ; Rapoport-Albert 2001 : 132-136.

¹⁰⁴ Maciejko 2011 : 33 et 38 ; Feiner 2011 : 73-74 ; Koutzakiotis 2014 : 90 ; Rapoport-Albert 2011 : 132-136.

¹⁰⁵ Bilu 2003 : 49-50.

¹⁰⁶ Rapoport-Albert 2001 : 107.

¹⁰⁷ Idel 2011 : 69-72 ; Idel 1997 : 147-160.

¹⁰⁸ *Zohar* III, 249a-b.

¹⁰⁹ Voir Faye Koren 2011 : 75-97.

d'un projet mûrement réfléchi visant à instaurer une égalité des sexes, avant de remplacer le Messie par une femme. Les pratiques sexuelles antinomiennes auraient ainsi une fonction émancipatrice. Loin d'être anarchiques, elles suivraient un calendrier bien défini, dans lequel les périodes de chasteté alternent avec les périodes de licence ritualisée : vaste mise en scène dans laquelle hommes et femmes, en totale parité, opèrent ensemble la « rédemption par la transgression »¹¹⁰.

Toutefois, malgré la parfaite parité de la famille et de la participation au rituel, ces pratiques sont, le plus souvent, profondément humiliantes et traumatisantes pour les femmes impliquées (rapports sexuels en public, souvent forcés, inceste, soumission sexuelle, humiliations et châtiments corporels, etc.). Et s'il est vrai que des rituels orgiastiques tels que la danse autour d'une femme nue ou l'échangisme sont attestées dès le Sabbatianisme et qu'ils furent importés en Pologne avant même l'arrivée de Frank¹¹¹, les cérémonies frankistes sont d'une facture bien plus abusive et tyrannique. Les femmes de la Famille sont entièrement soumises au Grand Frère, et réifiées ; elles sont dans l'impossibilité de prendre époux car elles lui appartiennent toutes, et les hommes qui le servent peuvent tous les « utiliser »¹¹². Si les actes de Shabbataï sont plutôt provocateurs et symboliques, ceux de Frank sont très souvent violents et despotiques, y compris envers les femmes¹¹³. La structure égalitaire et le pouvoir discrétionnaire du « Seigneur » ne sont pas sans rappeler ceux de certaines sectes, de même que le comportement déviant de Frank, dans lequel Shmuel Feiner voit, à juste titre, une version juive du marquis de Sade¹¹⁴. La doctrine frankiste est toutefois bien moins cohérente et articulée que celle du Marquis. Ses *Dits du Seigneur*, remplis de contradictions, mettent l'accent sur la parité au sein de la Famille, sur la centralité et l'éminence de la figure messianique d'Eva Frank, mais aussi sur l'inutilité des femmes « dont on ne peut rien faire, car elles ont introduit la mort dans le monde », ou même sur l'idée

¹¹⁰ Rapoport-Albert 2011 : 99-100, 160-162, 164-165, 166-167, 170 et 232.

¹¹¹ Voir Maciejko 2011 : 200 ; Feiner 2011 : 73-74.

¹¹² *Les dits du Seigneur* : § 418.

¹¹³ *Les dits du Seigneur* : § 20 et § 81.

¹¹⁴ Feiner 2011 : 78-80.

que le côté de la femme est la mort¹¹⁵. Et, tandis que la vision qu'il a de sa fille, Messie *Shekbinah*, est très féminisée, le Grand Frère masculinise fréquemment ses disciples femmes, transformées en soldats, travesties et armées¹¹⁶ : son cortège funéraire sera ainsi accompagné d'une armée d'amazones vêtues de boucliers d'argent.

Échos et postérité

Assurément, le Frankisme a pu contribuer de manière indirecte, par son rôle dans le processus de sécularisation et dans la diffusion de certaines idées sabbatéennes, à une libération des femmes. Même si son esprit n'est pas celui des Lumières à travers ses composantes libertines il va plus loin que le Sabbatianisme dans la mise en question, voire dans l'annulation, des fondements de la religion juive. Le rituel instauré par Frank ne conserve en effet que peu d'éléments communs avec ceux du judaïsme traditionnel, et son appréhension fonctionnaliste des commandements, devenus superflus, contiendrait même, selon Feiner un élément déiste « ou même spinoziste »¹¹⁷. Les frontières définissant l'appartenance religieuse s'estompent à mesure que se précisent celles qui délimitent la famille frankiste. Le Grand Frère autorise ainsi la constitution du *minyan* avec n'importe quel enfant chrétien de même que la récitation par des enfants catholiques des prières pour les femmes qui accouchent¹¹⁸. Il incite à renoncer à l'étude, et à tout écrit (même ceux de la Kabbale) hormis la Bible, ce qui va à l'encontre de l'esprit sabbatéen¹¹⁹.

L'autre grand courant religieux juif qui se constitue au XVIII^e siècle, le Hassidisme, revient à des positions bien plus conservatrices, au terme desquelles les femmes perdent leur place dans la vie religieuse et dans le processus de rédemption, même si le drame de la rédemption de la *Shekbinah* y demeure central. Il s'agit, en effet – au moins partiellement – d'une réaction à la sexualité débridée des Sabbatéens et

¹¹⁵ *Les dits du Seigneur* : § 561 et § 275.

¹¹⁶ *Les dits du Seigneur* : § 821.

¹¹⁷ Feiner 2011 : 77. Sur le rapport aux Lumières, voir p. 73-75.

¹¹⁸ *Les dits du Seigneur* : § 289 et § 290.

¹¹⁹ Cet aspect se trouve expliqué par Rapoport-Albert, d'une manière assez documentée pour être convaincante, comme une influence des sectes chrétiennes-orthodoxes réformées (Rapoport-Albert 2011 : 248).

à ceux de leurs actes qui ont scandalisé le monde juif. Si le rôle joué par le Sabbatianisme dans la naissance du Hassidisme est généralement admis, d'autres croisements ont pu se produire, par la suite, entre Hassidisme et Frankisme. Ainsi, la figure quasi fantasmatique du Hassidisme qu'est la femme-rabbin ukrainienne connue comme "Vierge de Ludmir" (1805-1888), identifiée par une partie des adeptes à l'aspect messianique de la *Shekhinah*, a pu se superposer, pour certains descendants des Frankistes, à celle d'Eva Frank¹²⁰.

Les rapports et les brassages entre Sabbatianisme/Frankisme et Lumières juives (*Haskalah*) sont, quant à eux, bien plus étudiés et ils ont fait l'objet de nombreux débats. Du point de vue qui nous intéresse, le texte « Quelque chose pour le sexe féminin », composé au début du XIX^e siècle par le frankiste et *maskil* de Prague Arieħ Löw Enoch Hönig Edler von Hönigsberg, est particulièrement précieux. Les idées qu'il véhicule, mi-kabbalistiques, mi-rationalistes, sont révélatrices de la puissance novatrice et émancipatrice des rencontres entre des courants apparemment antagoniques. Il milite ainsi pour une libération sociale et sexuelle des femmes, en se référant au même motif que celui qu'utilisent Sabbatéens et les Frankistes : la *Shekhinah*, identifiée avec la Vierge Eva Frank, doit (re)monter « en tête du monde »¹²¹, et cela à travers une libération du désir féminin. La « réparation » et le perfectionnement du monde ne sont possibles que lorsque, à l'instar de Ruth, les femmes prennent en main leur propre destin. Le Frankiste de Prague n'affirme pas l'homologie entre hommes et femmes, mais insiste sur la valorisation de la féminité en tant que telle, avec sa spécificité, et tout particulièrement son charme/sa sensualité (*Reizbarkeit*), qui a un pouvoir rédempteur. Comme Frank, von Hönigsberg déplore le fait que les femmes musulmanes se voient contraintes de couvrir leur beauté, leur nature même (et donc leur puissance libératrice pour l'humanité toute entière) étant ainsi niée par la domination masculine. Certaines idées kabbalistico-frankistes trouvent de cette manière, chez des juifs

¹²⁰ Deutsch 2003 : 155-160.

¹²¹ Texte traduit et discuté par Rapoport-Albert dans les annexes de son livre (Rapoport-Albert 2011 : 327-338).

éclairés, à cheval entre mondes traditionnels et acquis des Lumières, un terrain propice à l'innovation et au dépassement des préjugés.

*
* *

Même si c'est presque exclusivement ici, en définitive, à l'intérieur de discours masculins, la femme se trouve investie, du moins au niveau de la représentation, d'une aspiration à l'égalité, à la parole, et à la connaissance. Certes, on ne saurait confondre « féminin » et femme, mais, dans la plupart des textes ici évoqués, cette distinction est loin d'être toujours précise. La rédemption du féminin divin est souvent mêlée à une problématisation du rôle religieux – sinon social – de la femme. La présence de ces éléments au sein de la tradition juive n'a pas été, en elle-même, suffisante pour son émancipation, mais elle a offert – et offre toujours – un potentiel d'innovation et un espace de relative liberté. Il n'est peut-être pas fortuit que des courants contemporains tels que le *Jewish Renewal*¹²² se tournent vers ces mêmes sources pour proposer une définition aujourd'hui pertinente du rôle des femmes dans le judaïsme.

Sources

Manuscrits

New York, JTS 2124.
Paris, BnF, Hébreu 797.
Paris, BnF, Hébreu 859.
Paris, BnF, Hébreu 868.

¹²² Courant né à la fin des années 1960, qui se propose de revigorer le judaïsme, en puisant principalement dans les traditions kabbalistique et hassidique, et en introduisant certains principes issus des mouvements féministes et des “Civil Rights Movments”, ainsi que des éléments de soufisme, bouddhisme, yoga etc. Voir Weissler 2010 : 224-232.

Imprimés

AZRIEL DE GÉRONE = Gershom SCHOLEM (éd.), « Nouveaux fragments de l'œuvre d'Azriel de Gérone », in *Études à la mémoire d'Asher Gulak & Samuel Klein*, Jérusalem, 1942, p. 201-222.

BAHYA BEN ASHER, *Commentaire sur la Torah (Perush 'al ha-Torah)*, Naples, s.n., 1492.

THOMAS COENEN, *Ydele verwachtinge der Joden getoont in den persoon van Sabethai Zevi, haren laetsten vermeynden Messias*, Amsterdam, J. van den Bergh, 1669.

ABRAHAM COHEN DE HERRERA = Kenneth KRABBENHOLT (ed.), *Puerta del Cielo*, Madrid, Publicaciones de la Fundación Universitaria Española, 1987.

DAMASCIUS = Joseph COMBÈS (tr.) & Leendert G. WESTERINK (texte grec), *Commentaire du Parménide de Platon*, Paris, Les Belles Lettres, t. 2, 1997.

JACOB EMDEN, *Zot Torat ha-genaot*, Amsterdam, 1752.

Galya Razza = Rachel ELIOR (éd.), Jérusalem, Magnes Press, 1981.

JACOB FRANK = Harris LENOWITZ (trad.), *Jacob Frank, The Collection of the Words of the Lord from the Polish manuscripts*, 2001 [en ligne].

LEIB BEN OZER = Shlomo ZUCKER & Rivka PLESSER (éd. & trad.), *L'Histoire de Shabbatai Tsevi (Sippour ma'ase Shabbatai Tsevi/Beshraybung fun Shabse Svi)*, Jérusalem, Zalman Shazar, 1978.

MOÏSE DE LÉON = Elliot WOLFSON (ed.), *Sefer ha-Rimmon*, Atlanta, Scholars Press, 1988.

Nag Hammadi Codex II, 2-7, Bentley LAYTON (éd.), Leyde, Brill, vol. I, 1989.

Nag Hammadi = Jean Pierre MAHÉ & Paul Hubert POIRIER (éd.), *Écrits gnostiques. La bibliothèque de Nag Hammadi*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2007.

NATHAN DE GAZA = Gershom SCHOLEM (éd.), *Sur les traces de Messie (Be-Tqvot Mashiah)*, Jérusalem, Tarshish, 1944.

PROCLUS = Henri D. SAFFREY & Leendert G. WESTERINK (éd. & trad.), *Théologie platonicienne*, Livre IV, Paris, Les Belles Lettres, 1981.

ISRAEL SARUQ, *Sefer Limude Aşilut*, Muncacs, S. Kahn, 1897.

JACOB SASPORTAS = Isaiah TISHBY (éd.), *Tsitsat novel Tsevi*, Jérusalem, Mossad Bialik, 1954.

—, *Qitsour tsitsat novel Tsevi*, Odessa, M.A. Belinson, 1867.

Sefer Ma'areket ha-Elokebout (Le Livre de la Configuration divine), Ferrare, 1558.

Sefer ha-peliah (Le Livre de la merveille), Korets, 1784.

HAYYIM VITAL = Yehuda ASHLAG (éd.), *La Porte des commandements (Sha'ar ha-mitswo)*, Jérusalem, Yeshivat Kol Yehuda, 1980.

Zohar = Reuven MARGALIT (éd.), Jérusalem, Mossad ha-Rav Kook, 3 volumes, 1970.

Bibliographie

ABELS Richard & HARRISON Ellen, 1979, « The participation of women in Languedocian Catharism », *Medieval Studies*, 41, p. 215-251.

ABRAMS Daniel, 2004, *Le Corps divin féminin dans la Kabbale* (Ha-Gouf ha-elohi ha-nashi be-Qabbalah), Jérusalem, Magnes Press.

BAER Marc David, 2010, *The Donme: Jewish converts, muslim revolutionaries, and secular Turks*, Stanford, Stanford University Press.

BETTS Robert Brenton, 1990, *The Druze*, New Haven, Yale University Press.

BILU Yoram, 2003, « The taming of the deviants and beyond », in Matt GOLDISH (ed.), *Spirit Possession in Judaism*, Detroit, Wayne State University Press, p. 41-72.

—, 1996, « Dybbuk and Maggid: two cultural patterns of altered consciousness in Judaism », *Association for Jewish Studies Review*, 21/2, p. 341-366.

CAPPELLE Catherine, 1982, *Thomas d'Aquin, féministe ?*, Paris, Vrin.

CLARK Elizabeth, 1986, *Ascetic Piety and Women's Faith: essays on Late Ancient Christianity*, Lewiston, E. Mellen Press.

DAFTARY Farhad, 2012, *Historical Dictionary of the Ismailis*, Lanham, Scarecrow Press.

DEUTSCH Nathaniel, 2003, *The Maiden of Ludmir: a Jewish Holy woman and her world*, Oakland, University of California Press.

DRESSLER Markus, 2013, *Writing religion: the making of Turkish Alevi Islam*, Oxford, Oxford University Press.

DUVERNOY Jean, 1982, « La religion cathare en Occitanie », in Robert LAFONT (dir.), *Les Cathares en Occitanie*, Paris, Fayard, p. 205-268.

EHRlich Avrum, 2001, « Sabbatean Messianism as proto-secularism: examples in Modern Turkey and Zionism », in Mehmet TÛTÛNCÛ (ed.), *Turkish-Jewish Encounters: studies on Turkish-Jewish relations through the ages*, Haarlem, SOTA, p. 273-306.

- ELIOR Rachel (dir.), 2001, *Le Mouvement sabbatéen et ses avatars* (He-Halom ve-sheviro : ha-tenouah ha-Shabtaït u-sheluhoutekhah), vol. 2, Jérusalem, Magnes Press.
- , 2014, *Dybbuks and Jewish Women in Social History, Mysticism and Folklore*, Jérusalem, Urim Publications.
- ELQAYAM Abraham, 1993, *Le Mystère de la Foi dans les écrits de Nathan de Gaza* (*Sod ha-Emounah be-kitve Natan ha-'Azati*), thèse doctorale, Université Hébraïque de Jérusalem.
- , 1996, « Connaître le Messie : la dialectique du discours sexuel dans la pensée messianique de Nathan de Gaza (*Lada't Mashiah- ha-dialeqtiah shel ha-siah ha-myni be-hagonto shel Nathan ha-'Azati*) », *Tarbiz*, 65/4, p. 637-670.
- EILBERG-SCHWARTZ Howard, 1995, *God's Phallus and Other Problems for Men and Monotheism*, London, Beacon Press.
- FANLO Jean-Raymond & André TOURNON (dir.), 2001, *Formes du millénarisme en Europe à l'aube des temps modernes*, Paris, Honoré Champion.
- FAYE KOREN Sharon, 2011, *Forsaken: the menstruant in Medieval Jewish mysticism*, Waltham, Mass., Brandeis University Press.
- FAIRSTEIN Morris, 2003, « Maggidim, Spirits and Women in Rabbi Hayyim Vital's *Book of Visions* », in Matt GOLDISH (ed.), *Spirit Possession in Judaism*, Detroit, Wayne State University Press, p. 186-196.
- FEINER Shmuel, 2011, *The Origins of Jewish Secularization in Eighteenth-Century Europe*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- FENTON Paul, 1988, « Shabbetaï Sebi and His Muslim Contemporary Muhammad an-Niyazi », in David R. BLUMENTHAL (ed.), *Approaches to Judaism in Medieval Times*, vol. 3, Atlanta, Scholars Press, p. 81-88.
- FISHMAN Thalya, 1992, « A kabbalistic perspective on gender-specific commandments », *AJS Review*, 17/2, p. 199-245.
- FRANKENBERRY Nancy, 2004, « Philosophy of Religion in Different Voices », in Pamela Sue ANDERSON & Beverly CLACK (eds), *Feminist Philosophy of Religion: critical readings*, London, Routledge, p. 3-27.
- GOLDISH Matt, 2009, *The Sabbatean Prophets*, Cambridge Mass., Harvard University Press.
- GOLDISH Matt & Richard H. POPKIN (eds), 2001, *Millenarianism and Messianism in Early Modern European Culture*, vol. I, New York, Springer.
- GRAY J. Patrick, 1987, « Do women have higher social status in hunting societies without high gods? », *Social Forces*, 65, p. 1121-1131.

- GRIES Zeev, 1994, « La copie et l'imprimerie de livres de Kabbale comme source pour son l'étude (*He'ataqat ve-badpasat sifre Qabbalah ke-meqor le-limoudah*) », *Mahanayim*, VI, p. 204-211.
- HACKER Joseph, 1974, « L'activité intellectuelle parmi les juifs de l'Empire ottoman pendant les XVI^e et XVII^e siècles (*Ha pe'ilout ha-intelektualit be-qerev yehoude ha-Imperia ha 'Otomanit be-meot ha-16 ve-17*) », *Tarbiš*, 53, p. 569-603.
- HAKIM Souad, 2002, « Ibn Arabi's twofold perception of woman: woman as human being and cosmic principle », *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*, 31, p. 1-29.
- HELLNER-ESHED Melila, 2009, trad. Nathan WOLSKY, *A River Flows from Eden: the language of mystical experience in the Zohar*, Stanford, CA, Stanford University Press.
- HOBBSAWM, Eric, 1954, « The general crisis of the European economy in the 17th century », *Past & Present* 5, p. 33-53.
- IDEL Moshe, 2005, *Kabbalah and Eros*, New Haven, Yale University Press.
- , 1997, « Saturn and Sabbetai Tzevi: a new approach to Sabbateanism », *Jewish Studies* 37, p. 147-160.
- , 1998, *Messianic Mystics*, New Haven, Yale University Press.
- , 2008, *Ben. Sonship and Jewish Mysticism*, Jerusalem, Continuum.
- , 2011, *Saturn's Jews: On the Witches' Sabbath and Sabbateanism*, London, Continuum.
- KOUTZAKIOTIS Georges, 2014, *Attendre la fin du monde au XVII^e siècle. Le Messie juif et le Grand Drogman*, trad. (du grec) Danielle Morichon, Paris, Éditions de l'Association Pierre Belon.
- KING Karen L., 2000, *Images of the Feminine in Gnosticism*, Bloomsbury, T&T Clark.
- , 2009, *The Secret Revelation of John*, Cambridge Mass., Harvard University Press.
- , 2011, « Reading sex and gender in the Secret Revelation of John », *The Journal of Early Christian Studies*, 19/4, p. 519-538.
- KOCH Gottfried, 1962, « Frauenfrage und Ketzertum im Mittelalter », in *Forschungen zur mittelalterlichen Geschichte*, vol. 9, Berlin Akademie Verlag.
- KRAEMER Ross Shepard, 1980, « The conversion of women to ascetic forms of Christianity », *Signs*, 6, p. 298-307.
- LIEBES Yehuda, 1992, *Studies in Jewish Myth and Messianism*, New York, SUNY Press.
- LLOYD Geneviève, 2004, *The Man of Reason: male and female in western philosophy*, London, Routledge.

- MACIEJKO Paweł, 2011, *The Mixed Multitude: Jacob Frank and the Frankist movement, 1755-1816*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- MASSICARD Élise, 2013, *The Alevis in Turkey and Europe*, London, Routledge.
- MCLAUGHLIN Eleanor, 1974, « Equality of souls, inequality of sexes: women in Medieval theology », in Rosemary Redford RUETHER (ed.), *Religion and Sexism: images of woman in the Jewish and Christian traditions*, New York, Simon and Schuster, p. 213-266.
- MCNAMARA Jo Ann, 1976, « Sexual equality and the Cult of Virginity in Early Christian thought », *Feminist Studies*, 3/4, p. 145-158.
- OUGHOURLIAN Jean-Michel, 2000, *Hystérie, transe, possession. Un mime nommé désir*, Paris, L'Harmattan.
- PARKER Geoffrey, 2008, « Crisis and catastrophe: the global crisis of the seventeenth century reconsidered », *The American Historical Review*, 113/4, p. 1053-1079.
- , 2013, *Global Crisis: war, climate change and catastrophe in the seventeenth century*, New Haven, Yale University Press.
- POPKIN Richard H., 1992, *The Third Force in Seventeenth-century Thought*, Leiden, Brill.
- RAPOPORT-ALBERT Ada, 2001, « Sur le statut des femmes dans le Sabbataïsme ('Al ma'amad ha-nashim ba-shabtaut) », in Rachel ELIOR (dir.), *Le Mouvement sabbatéen et ses avatars* (He-Halom ve-sheviro : ha-tenouah ha-Shabtait u-shelouhotekhha), vol. 1, Jérusalem, Magnes Press, p. 143-327.
- , 2011, *Women and the Messianic Heresy of Sabbatai Zevi, 1666-1816*, trad. Deborah GRENNIMAN, Oxford, Littman.
- SCHOLEM Gershom Gerhard, 1973a, *Sabbatai Zevi. The Mystical Messiah*, trad. R.J. Zwi WERBLOWSKY, New Jersey, Princeton University Press.
- , 1973b, *Von der mystischen Gestalt der Gottheit. Studien zu Grundbegriffen der Kabbala*, Francfort, Suhrkamp.
- , 1991, *Recherches sur le Sabbataïsme* (Mehkerei Shabtaut), Yehudah LIEBES, (dir.), Tel Aviv, Am 'Oved.
- SHAHAR Shulamit, 1974, « De quelques aspects de la femme dans la pensée et la communauté religieuse aux XII^e et XIII^e siècles », *Revue de l'histoire des religions*, 185/1, p. 29-77.
- SHAIKH Sa'diyya, 2009, « In Search of Al-Insān: Sufism, Islamic law and gender », *Journal of the American Academy of Religion*, 77/4, p. 781-822.
- , 2012, *Sufi Narratives of Intimacy: Ibn 'Arabi, gender and sexuality*, Chapel Hill, University of North Carolina Press.

- SILVESTRE DE SACY Antoine I., 2013, *Exposé de la religion des Druzes*, Cambridge University Press, vol. II.
- SISMAN Cengiz, 2004, « A Jewish Messiah in the Ottoman Court: Sabbatai Sevi and the emergence of a Judeo-Islamic community (1666-1720) », thèse doctorale, Harvard University.
- , 2015, *The Burden of Silence: Sabbatai Sevi and the evolution of the Ottoman-Turkish Donmes*, Oxford, Oxford University Press.
- SMITH Margaret, 1973 [1931], *Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East*, Amsterdam, Philo Press.
- STOVER Ronald G. & Christine A. HOPE, 1984, « Monotheism and gender status: a cross societal study », *Social Forces*, 63, p. 335-48.
- TIROSH-SAMUELSON Hava (ed.), 2004, *Women and Gender in Jewish Philosophy*, Bloomington, Indiana University Press.
- , 2011, « Gender in Jewish mysticism », in Frederick E. GREENSPAHN (ed.), *Jewish Mysticism and Kabbalah: new insights and scholarship*, New York & London, New York University Press, p. 191-230.
- TOON Peter (ed.), 1970, *Puritans, the Millennium and the Future of Israel*, Cambridge, J. Clarke.
- TREVOR-ROPER Hugh R., « The general crisis of the 17th century », *Past & Present*, 16, p. 31-64.
- VON KELLENBACH Katarina, 1994, *Anti-Judaism in Feminist Religious Writings*, Atlanta, Scholars' Press.
- WEISS Tzahi, 2015, *Couper les rejets. Sur le culte de la Shekkinah dans les écrits des premiers kabbalistes* (Kitsouts ha-nety'ot. 'Avodat ha-Shekhinah be-'olamah shel sifrut ha-Qabbalah ha-mouqdemet), Jérusalem, Magnes Press.
- WEISSLER Chava, 2010, « Vernacular Kabbalah, embodiment, and women in the Early Modern and Contemporary periods », in Deborah MOORE & Marion KAPLAN (eds), *Gender and Jewish History*, Bloomington, Indiana University Press, p. 215-232.
- WOLFSON Elliot R., 1980, « Left contained in the right », *Association of Jewish Studies Review*, 9/1, p. 27-52.
- , 1988, « Light through darkness: the ideal of human perfection in the Zohar », *Harvard Theological Review*, 81/1, p. 73-95.
- , 1994, « Woman. The feminine as other in Theosophic Kabbalah », in Laurence J. SILBERSTEIN & Robert L. COHN (eds), *The Other in Jewish Thought and History: constructions of Jewish culture and identity*, New York & London, New York University Press, p. 166-204.

- , 1995, *Circle in the Square: studies in the use of gender in Kabbalistic symbolism*, New York, SUNY Press.
- , 2005, *Language, Eros, Being: Kabbalistic hermeneutics and poetic imagination*, New York, Fordham University Press.
- ZAK Brakha, 1984, « L'écorce nécessaire à la sainteté » (*Ha-qelipah tsorekh ha-qedousah*), in Joseph DAN (ed.), *Studies in Jewish Mysticism Presented to Isaiah Tishby*, Jerusalem, Magnes Press, Jerusalem Studies in Jewish Thought 3, 1-2, p. 191-206.