Contrairement à certaines lectures chrétiennes comme celle de Augustin d’Hippone qui ont fait d’Ève l’origine ontologique de la faute, la tradition juive relit ‘Hava comme figure de vie, de connaissance et de responsabilité, et non de culpabilité. Les commentateurs, du Talmud à la Kabbale (notamment le Zohar), interprètent son geste non comme une chute morale, mais comme l’entrée consciente de l’humanité dans l’histoire, le discernement et la mission du tikkoun (réparation).
Ainsi, le judaïsme ne fonde pas une théologie de l’infériorité féminine, mais affirme une égalité de dignité et de responsabilité, où la femme est condition d’émergence du “nous” humain et partenaire essentielle de la transformation du monde.

Dans un autre article, nous avons vu que pour Paul[1] (Romains 5) [2], une faute unique introduit la mort pour tous, ouvrant la voie à une ontologisation de la faute. La phrase paulinienne “ la femme fut séduite ” (1 Tm 2,14), isolée et absolutisée, devient une clé de lecture globale, alors qu’elle ne joue aucun rôle central dans le récit biblique. Mais c’est Augustin qui opère le basculement décisif en décrétant que le péché originel est transmis par la génération sexuelle et que le désir devient le signe de la chute. La femme, associée à la maternité et à la chair, devient le vecteur imaginaire du péché. Ève est alors relue comme celle qui a *désiré*, celle qui a *entraîné*, celle par qui la chair domine l’esprit.

Pourtant, quand Adam la nomme dans Genèse 3:20[3], *‘Hava* , la Torah précise : “Et l’homme appela sa femme “Hava”, car elle fut la mère de tout vivant (*em kol ‘hai*, אֵם כָּל־חָי). Le mot *Hava* vient de la racine *ḥayah* (חיה), qui signifie “vivre”. Son nom n’évoque ni faute, ni tentation, mais la transmission de la vie. Elle représente donc la dimension vivante, dynamique, curieuse, féconde du monde humain. C’est elle qui ouvre le passage entre l’innocence et la conscience. Le texte de la Genèse dit simplement (Genèse 3:6) [4] : “La femme vit que l’arbre était bon à manger, qu’il était un délice pour les yeux, et désirable pour acquérir la sagesse”. Elle voit, désire et agit : elle fait un choix conscient. Aucun passage n’indique qu’elle cherche à séduire Adam, ni qu’elle agit par malice. Le serpent (*nahash*, נָחָשׁ) est le seul personnage qui manipule le langage et la perception mais nous reviendrons dans une autre conversation, sur sa symbolique.

Hava, elle, fait ce que tout être humain fera ensuite : questionner, expérimenter, apprendre.

- Rachi2 lit le dialogue avec le serpent comme une conversation sur les limites : Hava ajoute au commandement (“Dieu a dit : vous ne le toucherez pas”), ce qui montre à la fois sa prudence et sa confusion. Elle cherche à comprendre, pas à provoquer.
- Ibn Ezra[5] et Nahmanide[6] voient dans son geste un désir de connaissance profonde. Elle veut *daat*, la compréhension et le discernement.
- Maïmonide2, dans le *Guide des Égarés*, va plus loin : selon lui, Hava incarne la transition de la raison pure (vérité / mensonge) vers la raison morale (bien / mal). Elle n’est donc pas la cause de la chute, mais le vecteur de la conscience humaine.
- Dans la Kabbale, *‘Hava* symbolise la Chehina (שְׁכִינָה), soit la présence immanente du transcendant dans le monde. La séparation entre Adam et Hava représente la fragmentation du masculin et du féminin, du spirituel et du matériel, que le tikkoun doit réunifier : l’union restaurée d’Adam et de ‘Hava, c’est le symbole de la réparation du monde, pas de la faute. Le Zohar2 décrit même Hava comme la première messagère du désir de connaissance, non pas comme coupable, mais comme *celle qui ouvre le chemin*. Sans elle, l’humain serait resté dans l’innocence végétative du jardin. Grâce à elle, il entre dans l’histoire, dans la liberté et dans la responsabilité.
- Les maîtres hassidiques, comme le Baal Shem Tov1 ou Rabbi Na’hman de Breslev[7], lisent le récit comme un processus spirituel : le “fruit” est la conscience, la “femme” est la vie intérieure, le “serpent” est la tentation de la confusion. Mais Hava, elle, reste l’image de l’âme qui cherche à comprendre, qui veut *goûter* la sagesse.

Son geste n’est pas un péché de chair, mais un acte d’éveil.

Si l’on récuse la notion de faute[8], Hava n’est ni origine du mal ni déclencheur d’une chute. Elle est la figure de la médiation : celle par qui la relation immédiate devient relation réfléchie. Autrement dit : Adam représente la condition humaine encore unifiée, et Hava représente la mise en relation, le déplacement, la parole, le désir de savoir.

Le “ nous ”[9] n’apparaît qu’à partir de cette médiation : Hava est donc structurellement incluse, mais non subsumée. Le passage au nous n’est pas individuel : il est relationnel dès l’origine.
La connaissance du bien et du mal ne surgit pas dans un sujet isolé, mais dans une interaction, un dialogue, une circulation du sens. En ce sens, Hava n’est pas

simplement incluse dans le nous : elle en est la condition d’émergence. Lorsque le texte dit “l’homme est devenu comme l’un de nous”, il parle de l’homme(הָאָדָם) au sens générique, non du masculin biologique. Elle n’est pas exclue par cette formulation : elle est déjà comprise dans l’adamité”.

L’erreur accusatoire a consisté historiquement à individualiser la responsabilité là où le texte décrit une mutation de condition partagée. Hava n’est ni coupable ni absoute. Elle est responsable au sens fort : elle participe à l’avènement d’un monde où l’humain doit désormais répondre de ses actes sans garantie d’innocence. Le “nous” ne juge pas Hava ; il constate que, par elle aussi, l’humain est entré dans un espace de décision.

Selon le *Zohar* (I, 35b–36b), le bien et le mal existaient déjà avant la “faute”, mais séparés. Le mal n’était pas intégré au champ de la conscience humaine ; il restait extérieur, contenu, non opérant. L’humain vivait dans une configuration d’harmonie des sefirot1, où *‘Hokhmah* (intuition) et *Binah* (intelligence) illuminaient, *Tiferet* (équilibre, beauté) reliait et *Malkhout* (réceptivité, monde) recevait sans confusion. Il n’y avait pas encore de mélange (*ta’arovet*). L’arbre de la connaissance n’est pas “mauvais”.
Il représente la possibilité du mélange (*‘etz ha-da‘at tov va-ra‘*). La faute n’est pas l’existence du mélange, mais son anticipation. Dans le langage kabbalistique : Hava a voulu opérer le tikkoun avant l’heure. Le *Zohar* explique que l’unification devait se faire par le bas, à travers le temps, l’action, la mitsva. En mangeant du fruit, l’humain a provoqué une intrusion du mal dans l’intériorité, sans les outils spirituels pour le réparer.

La conséquence immédiate est une désorganisation des flux (*shefa‘*) : *Tiferet* ne parvient plus à équilibrer, *Malkhout* se coupe et devient opaque et les forces de jugement (*Din*) prennent autonomie.

C’est ainsi l’origine kabbalistique de la honte (*bousha*), signe que la lumière n’enveloppe plus totalement l’humain et donc préalable nécessaire à la téchouva. Le mal devient expérientiel, non plus périphérique.

La Kabbale lourianique7 approfondit cette notion en indiquant que le mélange crée des klipot (écorces), des zones où la lumière est piégée. Le mal n’est pas une substance ; c’est une lumière enfermée et la “faute” est donc une captivité de lumière, pas une corruption ontologique.

L’expulsion du Gan ‘Eden n’est pas une punition géographique. C’est la descente dans *Malkhout*7*,* dans un monde fragmenté. La Chekhina entre en exil avec l’humain. Le travail spirituel n’est pas de “revenir en arrière”, mais de faire monter les étincelles de là où elles sont tombées.

La mort n’est pas une sanction, mais la conséquence d’un monde où le mélange exige du temps, la réparation nécessite la répétition et la finitude devient condition de transformation. La mortalité rend possible le *tikkoun* progressif. L’histoire humaine devient alors l’histoire du tri (*birour*). La “faute” d’Adam et ‘Hava est un tikkoun anticipé, une unification sans maturation, un mélange non préparé. Elle inaugure non la chute, mais la mission.

La femme devient partenaire du tikkoun olam, chargée de réparer le monde de l’intérieur du mélange.

Le judaïsme établit-il pour autant une parole, un rôle et une égalité à l’homme pour Hava et donc la femme ? On peut dire que Oui, mais pas de manière simple, uniforme ou anachronique. En effet, s’il ne les a jamais théologiquement abolis, en revanche, il les pense dans une autre grammaire que celle de l’égalité moderne.

Dans le texte biblique, Hava parle avec le serpent, avec Adam. Elle nomme, donnant un sens à sa maternité (*qaniti ish*) et surtout elle interprète le commandement, donc elle pense la Loi. Rien, dans Berechit, ne la disqualifie comme sujet de parole.

Dans la tradition juive, contrairement au christianisme, la parole de la femme n’est pas frappée d’une suspicion ontologique ; elle n’est jamais assimilée au mensonge ou à la séduction par nature.

La femme peut être prophétesse (Myriam, Débora, Houlda), sage car détentrice de *daat* (discernement). Ainsi le judaïsme ne construit pas une théologie du silence féminin.

La lecture rabbinique insiste sur la création en vis-à-vis, “mâle et femelle Il les créa”[10] et sur la dépendance mutuelle. Le ezer kenegdo (aide face à lui) signifie une aide qui s’oppose, qui résiste, qui répond, et non pas subordination. La phrase “il dominera sur toi”[11] n’est pas un ordre, mais un constat tragique, une conséquence historique, pas un idéal. Le judaïsme ne sacralise jamais cette domination.

Certains commentateurs contemporains interprètent le verset comme une tension entre désir et domination : le “désir ” de la femme envers son mari coexiste avec l’“autorité” (*mashal*) de l’homme, percevant le texte comme une analyse de la condition humaine, qui inclut responsabilité et protection, pas forcément oppression et où le lien affectif et le pouvoir coexistent après l’expérience de la connaissance du bien et du mal. Toutefois, une lecture contextualisée rappelle que dans la Torah, le texte décrit une conséquence du récit de l’Éden, pas un commandement moral universel.

L’égalité se construit non comme identité, mais symétrie de responsabilité : il n’y a pas d’égalité abstraite car le judaïsme ne pense pas l’humain en termes d’individus neutres, mais de sujets situés.

Nous avons vu qu’Hava est appelée “mère de tout vivant”, ce qui n’est pas une assignation biologique à la maternité, mais une fonction anthropologique : la transmission de la vie et par conséquence, de la parole, de l’histoire et du sens. Contrairement au tope véhiculé depuis le christianisme primitif, la femme n’est pas un problème à corriger, elle est une condition de l’humain.

Donc, s’il n’y a pas d’égalité de rôles rituels stricts, le judaïsme institue une égalité de de valeur morale. Ainsi, les femmes sont comptables des mitsvot négatives et elles sont pleinement responsables devant la Loi.

Il faut cependant être lucide : des sociétés juives ont été patriarcales et certaines halakhot ont limité la visibilité publique des femmes. Mais ces limites sont historiques, pas ontologiques et elles sont discutées, jamais dogmatisées. La tradition juive se débat avec la différence, elle ne la fige pas en faute.

De nos jours, et dans une perspective proche de celle d’Arendt[12], le judaïsme dit que la femme incarnant la natalité, elle possède la capacité de commencement et rejoignant une perspective proche de Levinas, il affirme que la femme ouvre l’espace de l’accueil de l’autre, sans être absorbée dans l’identité masculine.

Ainsi, le judaïsme ne proclame pas une égalité moderne avant l’heure mais il empêche radicalement toute théologie de l’infériorité féminine.

Le judaïsme maintient la parole de Hava, reconnaît son rôle constitutif et fonde l’égalité sur la dignité et la responsabilité, non sur l’identité des fonctions.

Retour sur les articles :

- *“Il n’y a pas de péché originel“*
- *“Où est la faute dans l’Eden ?”*

---

1. Saul de Tarse, Juif hellénisé de Tarse, citoyen romain, vers 5 – vers 64/67 EC, envoyé de l’église de Jérusalem vers les “Gentils” (non-Juifs) en Asie Mineure, Grèce, Rome…, rédacteur d’Épîtres qui constituent la base théologique du christianisme universel, insistant sur la foi en Christ plutôt que sur la Loi juive (baptême, résurrection, salut par la foi), transformant une secte juive en un christianisme, religion universelle, voulant dépasser le cadre ethnique et légal juif. ↑
2. Voir l’article “ Il n’y a pas de péché originel ” ↑
3. http://sefarim.fr/Pentateuque_Gen%E8se_3_20.aspx ↑
4. http://sefarim.fr/Pentateuque_Gen%E8se_3_6.aspx ↑
5. Juif espagnol, 1089 – 1167, poète, grammairien, astronome et commentateur biblique , connu pour ses commentaires rationnels et philologiques de la Torah. ↑
6. Juif espagnol, 1194 – 1270, rabbin, philosophe et kabbaliste, connu sous l’acronyme Ramban pour ses commentaires de la Torah mêlant sens littéral, allégorique et mystique. ↑
7. Juif ukrainien, fondateur du hassidisme de Breslev, 1772 – 1810, célèbre pour son enseignement sur la joie, la prière personnelle et le lien intime avec la transcendance. ↑
8. Voir l’article “ Il n’y a pas de péché originel ” ↑
9. http://www.sefarim.fr/Pentateuque_Gen%E8se_3_22.aspx ↑
10. http://www.sefarim.fr/Pentateuque_Gen%E8se_1_28.aspx ↑
11. http://www.sefarim.fr/Pentateuque_Gen%E8se_3_16.aspx ↑
12. Allemande puis USA, philosophe politique, 1906-1975, qui propose une relecture du verset dans le cadre de liberté et responsabilité dans la cité : le désir et la domination sont des phénomènes privés, non des modèles moraux ou politiques à imposer. ↑

Previous post in series: ⬸ Precedent Next post in series: Suivant ⬺

Auteur/autrice

- 
  Jean-Michel Maigne