Du Jardin à la Terre : une conversation sur la faute et la réparation

> On raconte qu’au commencement, l’humain vivait dans un jardin – un lieu où tout était encore transparent. Il n’y avait ni peur ni effort.
> La Torah appelle ce lieu le *Gan Eden*, le “jardin des délices”
> Notre monde serait en proie au mal, aux désastres parce que l’humain originel aurait “ fauté ” et les juifs, héritiers de cette histoire, seraient la cause du malheur de l’humanité souffrante !

Dans ce jardin, l’humain vivait dans un monde donné, sans distance, sans choix véritable. Le Gan Eden correspond à une configuration où Malkhout[1] reçoit sans agir.

- L’humain y est nourri par le shefa‘ (flux)
- Il ne transforme pas encore le monde
- Il ne produit pas de tikkoun[2]

Autrement dit, l’humain est pris en charge, mais ne “prend” rien. Il n’y a pas encore de véritable prise (achiza) sur le réel. Ici, dans ce jardin, le mal est extérieur, les forces de séparation (din) sont neutralisées et il n’y a pas de résistance réelle.

Or, sans résistance, il n’y a pas de choix effectif ; sans choix effectif, il n’y a pas de responsabilité créatrice. L’humain ne peut donc pas agir en partenaire, seulement recevoir.

Le Gan ‘Eden est un espace de présent continu, sans fatigue, sans usure, sans mort. Sans temporalité épaisse, l’humain ne peut pas inscrire une œuvre.

Mais vient un moment où tout bascule. Le texte dit (*Berechit* – Genèse 2:16)[3] *“Vayetsav Adonaï Elohim al ha-adam”* – Il orienta, il prescrivit à l’humain. Ce *tsivah* (צִוָּה) n’est pas une menace, mais une orientation. On pourrait dire : “Voici le chemin pour rester dans l’équilibre”.

L’arbre de la connaissance est le seul lieu de tension dans le Gan ‘Eden. Il introduit une limite minimale pour que l’humain ne soit pas totalement dissous dans la

réception. Mais cette limite est encore négative (ne pas manger), pas productive (agir pour réparer). Elle ne permet pas une prise active sur le monde.

Dans Genèse 2–17[4], on ne parle jamais directement de “péché”. Le texte présente plutôt un franchissement de limite, un déplacement de l’humain hors de la zone de confiance et de justesse dans laquelle il était placé. L’interdit autour de l’arbre “de la connaissance du bien et du mal” n’est pas présenté comme un piège mais comme une frontière constitutive : une borne qui rappelle à l’humain que sa liberté n’est pas auto-suffisante.

Le *Zohar*[5] est clair : le Gan ‘Eden n’est pas le but, mais l’antichambre. Tant que l’humain y demeure, il est protégé mais il n’est pas engagé ; il n’est pas encore responsable du monde.

Le départ n’est donc pas une chute morale, mais une descente nécessaire vers un monde où l’humain peut enfin agir.

Transgressée, la frontière provoque un basculement intérieur : la honte, la peur, la fuite. Ce ne sont pas les signes d’une “faute” morale ni au sens juridique, mais d’une désorientation.

L’expression “ comme l’un de nous ”[6] ne renvoie pas à une transgression, mais à un changement de condition.
L’humain accède à un régime d’existence où il n’est plus simplement dans le monde, mais *en vis-à-vis* du monde. Le “ nous ” désigne ici un plan de conscience où les distinctions (bien / mal, possible / impossible, permis / interdit) deviennent pensables.

Il n’y a pas de faute : il y a émergence de la réflexivité.

En quittant le Gan ‘Eden, l’humain rencontre la résistance de la matière, le mélange du bien et du mal, la fatigue, le travail, la mort. C’est précisément là que naît la prise (*achiza*) : la capacité de transformer, trier, élever.

Le monde post-édénien est dangereux, mais opérant.

La tradition rabbinique souligne que l’humain cherchait une connaissance qui littéralement le traverse.
Le mal n’est pas une information ; c’est une expérience qui pénètre, modifie la

conscience, et introduit la division là où il y avait harmonie.
Rashi[7] et Ramban[8] voient dans cette “connaissance” non pas un savoir conceptuel, mais un mélange confus : l’incapacité de distinguer avec justesse.

En s’inspirant de Levinas, on pourrait dire que l’humain voulait une connaissance totale, mais la véritable justesse vient de l’attention à l’autre, et non de l’appropriation d’un savoir totalisant.

Plutôt que de “faute”, plusieurs maîtres parlent de manque de vigilance (*peshiah*), manque d’écoute (l’oreille se détourne), précipitation et volonté d’être à la source de sa propre mesure. La “faute” n’est pas la curiosité, qui fait partie de l’humain ; elle est dans l’oubli de la limite qui transforme la connaissance en emprise.

Le texte ne clôture pas l’histoire d’Adam et Hava par une condamnation ; il les envoie sur un chemin, dans une existence où discernement, travail, responsabilité deviendront les maîtres-mots.

On pourrait dire que l’humain cherchait la connaissance pour être “comme source de mesure”.
Mais la véritable élévation ne vient pas de la maîtrise du “bien et du mal”, mais de la capacité à répondre, à assumer, à transformer. Donc, à bien considérer le début de la paracha, la “faute” n’est pas un crime ; c’est un moment où l’humain s’est oublié lui-même.

Puis il y a le geste (Genèse 3:6)[9]: *“Vatochal min ha-etz”* – “elle mangea de l’arbre fruit”. *Akhal* (אָכַל), “manger”, c’est plus que consommer : c’est faire entrer en soi, intégrer, incorporer. Et en faisant cela, Adam et Hava s’approprient la connaissance, deviennent conscients d’eux-mêmes.

Le mot *‘arum* (עָרוּם) dans Genèse 3.7[10], qui veut dire à la fois “nu” et “rusé”, signale le passage d’un état de transparence à un état de ruse, de conscience et de pudeur.

Rien, ici, ne parle de “péché originel”. Le judaïsme n’a pas ce concept.

Le texte raconte la naissance de la conscience. En ingérant du fruit de l’arbre, l’humain se trouve confronté au bien et au mal, c’est-à-dire, découvre le choix. Et le choix, c’est la liberté, mais aussi la responsabilité. Quand Adam se cache, la voix l’appelle : *“Hayéka ?”* – “Où es-tu ?” (Genèse 3:9)[11]. Ce n’est pas une question de

localisation. C’est une question existentielle. “Où es-tu dans ta responsabilité ? Où en es-tu dans ta relation au monde ?”

Le récit peut se lire comme la scène fondatrice de la condition humaine : être attiré par la connaissance, être vulnérable au mélange du juste et de ce qui dévie et surtout être appelé malgré cela à se relever, à avancer, à répondre.

Et c’est là que commence vraiment l’histoire humaine. Les sages ont longuement commenté ce moment.
Pour Rachi, la “faute” n’est pas tant d’avoir mangé que de s’être dérobé, d’avoir fui la parole.
Pour Maïmonide, ce passage marque le moment où l’humain quitte le domaine du vrai et du faux pour entrer dans celui du bien et du mal : c’est la naissance de la morale.
Nahmanide, lui, dit que c’est la naissance de la liberté et que la réparation, le *tikkoun*, commence à ce moment précis où l’humain prend conscience de ses actes.

À partir de là, la Torah ne cesse de tisser des alliances (*berit*).

Avec Noah, c’est une alliance universelle : après le déluge, la promesse de stabilité, le respect de la vie. L’arc-en-ciel relie le ciel et la terre – symbole du lien retrouvé.
Avec Avraham, l’alliance devient personnelle : *Brit milah*, la circoncision, marque la mémoire du corps, le rappel de la limite et du respect.
Et au Sinaï, l’alliance devient collective : le peuple s’engage dans un cadre éthique.
On quitte le paradis pour entrer dans l’histoire – une histoire où la liberté se vit à travers la justice et la responsabilité.

La Kabbale selon le Ari[12],, plusieurs siècles plus tard, reprend ce récit comme une immense métaphore cosmique (*Berit ha-Tikkoun*). Elle considère trois moments majeurs de la création : Tsimtsoum (contraction) : le transcendant se retire partiellement pour laisser place au monde ; Shevirat ha-Kelim (brisure des vases – voir l’article sur le chant et le réceptacle) : les “vases” censés contenir la lumière éclatent , la lumière se disperse dans la matière et enfin Tikkoun (réparation) : l’humain, par ses actes conscients, rassemble les étincelles éparpillées dans le monde.

Ainsi, la “faute” du Jardin correspond à la *shevirat ha-kelim*, la brisure des vases: la lumière première s’est éclatée, dispersant ses étincelles dans toute la création.
Depuis, notre mission est de participer au *tikkoun olam* – la réparation du monde.

Chaque geste, chaque mot, chaque pensée juste rassemble une étincelle. Chaque acte de conscience restaure un peu de lumière.

Le hassidisme, avec le Baal Shem Tov[13], rend cette idée vivante au quotidien car le tikkoun n’est pas une idée lointaine : il commence ici, maintenant, dans la façon de penser (*machshava*), de parler (*dibbur*), d’agir (*ma’assé*).

Même une erreur, si elle est reconnue avec sincérité – avec *kavanah*, l’intention juste – peut devenir source de lumière. Comme disent les maîtres hassidiques : “Une chute bien comprise peut te mener plus haut qu’une pureté jamais mise à l’épreuve.” Ainsi, le Gan Eden n’est pas perdu. Il est transformé. Il devient la mémoire d’une unité vers laquelle nous avançons, pas un lieu du passé. La “faute” devient un point de départ. Le *tikkoun* devient le fil conducteur de toute l’histoire humaine : cette œuvre patiente de réparation, d’alliance et de conscience, où l’humain, pas à pas, apprend à redevenir partenaire du transcendant et nous y reviendrons dans une conversation sur Iyov[14] .

Nous avons donc compris que dans le judaïsme, il n’existe pas de doctrine du péché originel au sens chrétien : Adam et Ève commettent une transgression, mais elle ne se transmet pas ontologiquement à leurs descendants.

L’être humain naît moralement neutre, avec une inclination au bien (*yetser hatov*) et au mal (*yetser hara*). Toute transgression est réversible : le repentir (*téchouva*), les actes, la réparation suffisent.

La vie sociale juive est donc structurée autour de la responsabilité individuelle, la loi (Halakha) comme cadre éducatif et une éthique de l’action plus que de l’intention intérieure.

Dans le christianisme (avec Paul “Tous ont péché et sont privés de la gloire de Dieu” – Romains 3,23 et surtout après Augustin), le péché originel devient une condition héritée, transmise par la naissance. L’homme est fondamentalement déchu, incapable de se sauver seul ; son salut dépend d’une rédemption extérieure (le Christ). La culpabilité devient ontologique, antérieure à tout acte.

Cela entraîne une intériorisation de la faute, une obsession du salut, une tension permanente entre chair et esprit, enfin une culture morale fondée sur la culpabilité plutôt que la responsabilité.

C’est alors que le lien avec le judaïsme devient décisif car il apparaît comme un miroir insupportable.

En effet, le judaïsme rejette le péché originel, refuse la nécessité du Christ et surtout affirme que l’homme peut se rapprocher du transcendant par ses actes. Pour une théologie fondée sur la culpabilité et la rédemption, cela est vécu comme une remise en cause existentielle du christianisme lui-même.

Dans la Torah, l’expulsion d’Adam n’est pas une damnation, c’est un passage à la condition humaine. Mais dans la théologie chrétienne l’expulsion devient chute, perte radicale, déchéance morale. L’antijudaïsme projette cette lecture chrétienne sur les juifs eux-mêmes ; le juif devient l’homme resté dans la chute, alors que le chrétien est l’homme “relevé” par le Christ. Le juif n’est pas Adam historique mais il est Adam non racheté.

C’est pourquoi les sociétés chrétiennes ont souvent projeté leur propre culpabilité sur les juifs : parties d’un “ peuple déicide ”, responsables de la mort du Christ, figures de l’endurcissement moral.

Le juif devient le support extérieur de la faute, permettant au chrétien de se sentir sauvé, de canaliser sa culpabilité et d’expliquer le mal sans se remettre en cause. L’antisémitisme ne reflète pas le judaïsme réel, mais un judaïsme reconstruit.

L’antijudaïsme chrétien ne parle jamais du judaïsme tel qu’il est, mais d’un judaïsme théologique imaginaire, fabriqué pour servir un besoin interne du christianisme. Ce judaïsme reconstruit devient légaliste, charnel, aveugle, coupable, déchu. Ce portrait n’est pas descriptif, il est fonctionnel.

Ce mécanisme a nourri nombre de discriminations juridiques (ghettos), d’accusations de profanation, de complot, de corruption morale, puis, plus tard, un antisémitisme laïcisé mais héritier de ce schéma.

Pour sa part, l’islam rejette explicitement le péché originel , puisque dans le Coran, quand Adam et Hawwâ’ (Ève) fautent, ils reconnaissent leur faute, et Dieu leur pardonne immédiatement (Coran 2:37), donc aucune faute n’est transmise à leurs descendants.

“ Nul ne portera le fardeau d’autrui ” (Coran 6:164). L’homme naît dans un état de fitra : disposition naturelle au bien. Pour l’islam, il n’y a jamais culpabilité

ontologique.

Dès lors, l’islam ne peut pas produire un antisémitisme fondé sur la faute héréditaire, pour des raisons simple : pas de péché originel, pas de culpabilité collective, pas de peuple “ déchu ” par nature, pas de salut conditionné au rejet d’Israël. Dans le Coran, les fautes sont contextuelles, les responsabilités sont individuelles ou communautaires dans le temps, jamais ontologiques et donc les juifs ne sont ni maudits par essence, ni responsables du mal universel.

Alors d’où vient l’hostilité islamique envers les juifs ? Serait-ce une hostilité de type polemico-historique, pas métaphysique car dans les textes islamiques anciens, les tensions avec certains groupes juifs relèvent de conflits politiques locaux (Médine), du refus de reconnaître Muhammad comme prophète, donc de rivalités d’autorité religieuse.

Les critiques portent sur la désobéissance, la rupture d’alliance, l’orgueil religieux, et surtout une notion de falsification interprétative (*taḥrīf*). Un juif n’est jamais coupable d’être juif.

L’antisémitisme moderne dans le monde musulman n’est donc pas issu de la théologie islamique. Il est vraisemblablement importé d’Europe via la colonisation, suivie de l’émergence des nationalismes, la traductions de textes antisémites chrétiens et raciaux, voire l’importation d’idéologies totalitaires.

On assiste à une christianisation cachée de l’hostilité par l’affirmation du complot mondial, de la corruption globale à travers le juif responsable du mal universel. Or ce schéma était étranger à l’islam classique.

Le juif n’est plus critiqué pour ce qu’il fait, mais pour ce qu’il incarne. L’islam n’a pas produit ces schémas, mais il lui a parfois manqué les outils critiques pour les déconstruire.

Donc Adam n’est pas un point de départ partagé, mais un point de divergence radicale. Le judaïsme ne rejette pas seulement le péché originel chrétien, il ne reconnaît même pas le problème auquel le christianisme prétend répondre.

D’où une incompréhension structurelle : le chrétien pense offrir une solution universelle, alors que le juif ne se reconnaît pas dans le diagnostic. Ce décalage explique mieux encore l’irritation théologique, puis la stigmatisation sociale.

Souligner que parler de la “faute d’Adam” comme présupposé commun est inexact. Une formulation plus juste sera :

Le judaïsme ne part pas d’Adam mais de la Torah et de l’Alliance.

L’islam utilise Adam comme exemple pédagogique, non comme fondement anthropologique.

Le christianisme construit une anthropologie entière à partir d’Adam relu par la croix.

Même quand la religion recule, la structure mentale de la culpabilité déplacée demeure.

Le mécanisme central : externaliser la culpabilité. En effet, la culpabilité chrétienne est universelle, lourde, intérieure et surtout anxiogène. Or, pour qu’un système social tienne, cette culpabilité doit être localisée, visible et personnifiée. Le juif devient alors le support humain de la faute, celui qui « porte » la culpabilité que le chrétien croit avoir dépassée. C’est exactement ce que René Girard appellera plus tard le bouc émissaire, mais ici théologiquement rationalisé.

Un élément rend le juif particulièrement “ utilisable ” symboliquement. Il refuse la culpabilité ontologique, vit dans la Loi et assume la responsabilité du premier humain sans se déclarer déchu.

Pour une culture fondée sur la culpabilité, cela est vécu comme arrogance, endurcissement, et refus du salut. D’où l’accusation récurrente : “ Ils savent, mais ils refusent ”. Le juif devient non seulement coupable, mais coupable de refuser sa culpabilité.

Les juifs remplissent toutes les conditions symboliques d’antériorité (ils précèdent le christianisme), de proximité (ils partagent les Écritures), de refus (ils ne reconnaissent pas le Christ), de survie (ils persistent malgré tout) et surtout de différence morale (pas de culpabilité ontologique).

Les sociétés du christianisme transforment progressivement une faute mythique (Adam) en faute historique (la crucifixion), puis en faute collective permanente (le “ peuple déicide ”). Le juif n’est plus seulement Adam déchu, il est le responsable actif de la déchéance du monde.

Il devient l’anomalie vivante dans un monde chrétien, ce qu’il faut donc traduire socialement avec les ghettos (figure d’exil permanent), des métiers impurs (argent, sang), des marques vestimentaires et surtout des accusations de corruption morale.

L’antisémitisme dans les sociétés construites sur le modèle ontologique chrétien est une pathologie interne du christianisme historique, pas une réaction au judaïsme réel. Il s’appuie sur des notions (faute, chute, déchéance) qu’il attribue aux juifs, alors même que ces notions sont étrangères à leur propre tradition.

C’est précisément ce renversement projectif qui en fait un phénomène si durable et si violent.

À partir du XVIIIe siècle, on assiste à un processus de dé-théologisation sans dé-structuration ; alors que la référence explicite à Dieu, au péché, au Christ recule, les structures mentales demeurent. Disparaît le vocabulaire religieux mais subsistent la logique de la faute collective, la culpabilité déplacée et la figure du corrupteur universel.

L’antisémitisme devient racial, économique, politique et complotiste tout en conservant sa fonction d’expliquer le mal sans s’auto-interroger.

À partir du XIXe siècle, le juif devient dégénéré, parasite et agent de décadence morale. La “ chute ” n’est plus spirituelle mais biologique.

Au XXe siècle, le juif est accusé de capitalisme prédateur, révolution subversive (communisme) et de cosmopolitisme dissolvant. La contradiction est flagrante, mais la logique reste intacte puisque, par sa faute originelle supposée, un seul groupe explique tous les mots; le juif reste la cause universelle du désordre.

Aujourd’hui, dans certaines formes contemporaines, le juif (ou Israël) est présenté comme l’incarnation du mal absolu, un obstacle à la rédemption politique du monde et toujours responsable d’un désordre global.

Le schéma reste celui de la faute ontologique, même sans Dieu. Les idéologies laïques héritent d’un besoin chrétien de purification, de rachat pour une société “ sauvée ”. Quand la rédemption devient politique, la violence devient morale et l’exclusion devient vertueuse.

L’antisémitisme moderne est souvent un messianisme sans Messie. À l’opposé, le judaïsme propose une anthropologie anti-totalitaire.

Dans le judaïsme l’homme n’est pas déchu : il est responsable. Cela implique qu’il n’y a ni de faute collective éternelle ni de peuple maudit mais pas d’innocence totale non plus. Une société juive ne se pense ni pure ni damnée.

La transgression appelle réparation, pas expiation sacrificielle ce qui se traduit concrètement par la restitution, le recours à la justice et la transformation des actes. Il n’y a pas besoin de bouc émissaire.

La loi est donc perçue comme limite du sacré car la Halakha encadre le pouvoir, limite la violence morale et empêche la fusion du politique et du sacré. C’est une antidote aux idéologies totalisantes.

En effet le désaccord est perçu comme valeur puisque la tradition juive conserve les opinions minoritaires, valorise la dispute (*mahloket*) et refuse la clôture dogmatique. La vérité (*émet*)n’autorise jamais l’élimination de l’autre. Le judaïsme travaille dans le temps long, se méfie des solutions finales car il privilégie l’amélioration progressive (*tikkoun*).

Nos sociétés modernes, même sécularisées, restent hantées par la faute (traite des noirs, colonialisme), obsédées par la purification morale et promptes à désigner des coupables globaux.

Le judaïsme rappelle une vérité inconfortable mais salutaire : le mal ne disparaît pas par l’exclusion, mais par la responsabilité partagée.

L’antisémitisme moderne n’est pas un archaïsme religieux mais une théologie inversée, débarrassée de Dieu mais non de la culpabilité auquel le judaïsme offre une grammaire morale alternative, sans innocence mythique, sans damnation collective et sans violence rédemptrice.

Ce n’est pas un modèle à imposer, mais une contre-pensée indispensable à toute société qui veut rester humaine.

- *“Hava” (Eve) n’est pas tentatrice”*
- *“Où est la faute dans l’Eden ?”*

---

1. Malkhout est la dernière des dix sefirot. Elle ne produit pas de lumière ; elle reçoit et manifeste. Le Zohar la définit ainsi : “ Elle n’a rien qui soit à elle, sauf ce qu’elle reçoit ” (לית לה מגרמה כלום). Les sefirot sont, dans la Kabbale, les dix modalités par lesquelles l’Infini (Ein Sof) se manifeste et agit dans le monde. ↩
2. Le tikkoun désigne le travail de réparation et d’ajustement du monde et de l’humain. pour restaurer l’harmonie brisée – par les actes, l’éthique et la conscience – afin de rapprocher le monde de sa juste forme. ↩
3. http://sefarim.fr/Pentateuque_Gen%E8se_2_16.aspx ↩
4. http://sefarim.fr/Pentateuque_Gen%E8se_2_17.aspx ↩
5. Le Zohar est le texte fondateur de la Kabbale, qui propose une lecture mystique et symbolique de la Torah, visant à dévoiler le sens caché du monde, de l’humain et du transcendant. ↩
6. http://www.sefarim.fr/Pentateuque_Gen%E8se_3_22.aspx ↩
7. Rachi – Rabbi Chlomo ben Its’haq (en hébreu : 1105 – 1040 ,רבי שלמה בן יצחק)- est un grand commentateur médiéval de la Torah et du Talmud, dont les explications claires et concises visent à éclairer le sens littéral du texte tout en intégrant la tradition rabbinique. ↩
8. Rambam – Rabbi Moché ben Maïmon (en hébreu : רבי משה בן מימון), connu aussi sous le nom de Maïmonide ,1135 – 1204 – est un grand penseur juif médiéval, à la fois philosophe, juriste et médecin, qui a cherché à articuler la tradition juive avec la raison. ↩
9. http://sefarim.fr/Pentateuque_Gen%E8se_3_6.aspx ↩
10. http://sefarim.fr/Pentateuque_Gen%E8se_3_7.aspx ↩
11. http://sefarim.fr/Pentateuque_Gen%E8se_3_9.aspx ↩
12. Isaac Ashkenazi Louria, connu aussi sous ce nom de Ari, acronyme qui signifiait à l’origine “ Elohi (divin) Rabbi Isaac ” mais aussi traduit par “ Ashkenazi Rabbi Isaac ” ou “ Adoneinu Rabbeinu Isaac ” (notre maître, notre rabbin Isaac), 1534 à 1572 ↩
13. Israël ben Eliezer, 1698 – 1760, fondateur du hassidisme, mettant au centre de la vie juive la joie, la ferveur et la proximité directe avec le transcendant. ↩
14. Sefer Iyov : “ Un monde à réparer ” d’Isabelle Cohen ↩

Previous post in series: ‹‹ Precedent Next post in series: Suivant ››

Auteur/autrice



Jean-Michel Maigne