

THE WOMAN AND TEMPTATION: THE IMAGE OF THE TEMPTRESS IN THE BIBLE

Mădălina Toader
Assist. Prof., PhD, University of Bucharest

Abstract: This article explores the figure of the female temptress in the Bible, analyzing how certain women - such as Eve, Delilah, or Mary Magdalene—have been shaped by religious, theological, and symbolic traditions that associate femininity with sin and seduction. Drawing on patristic writings, biblical exegesis, and cultural history, the study examines the ambivalence of these representations, where woman is both the source of the fall and the bearer of redemption. It also shows how these ancient images have influenced modern societal norms, notably through the control of women's bodies and their exclusion from spiritual authority. However, contemporary feminist rereadings challenge these interpretations and propose alternative understandings of female biblical figures, emphasizing their complexity and intrinsic dignity. The article thus contributes to a critical reflection on the persistence and transformation of gendered religious representations.

Keywords: Ambivalent female figures, Temptation, Sin and redemption, Eve and Mary, Patristic readings

Introduction

L'image de la femme comme tentatrice occupe une place centrale dans la tradition biblique et chrétienne, souvent interprétée comme la source originelle du péché et de la chute de l'humanité. Pourtant, cette figure est loin d'être univoque : à travers les récits bibliques et les réflexions des Pères de l'Église, elle incarne aussi des possibilités de rédemption et de transformation spirituelle. Cet article propose une approche originale qui conjugue l'analyse exégétique des textes bibliques majeurs — notamment les figures d'Ève, Dalila et Marie Madeleine - avec l'étude des interprétations patristiques et de leurs conséquences sociales et théologiques.

En dépassant les lectures traditionnelles souvent polarisées, cette étude met en lumière la complexité des représentations féminines dans le christianisme primitif et leurs effets durables sur la construction des rôles de genre. Elle offre ainsi une perspective inédite en croisant histoire, théologie et sociologie des mentalités, permettant de mieux comprendre la place ambivalente de la femme dans la Bible et dans la société chrétienne à travers les âges.

La figure féminine dans la Bible occupe une place ambivalente, oscillant entre vertu rédemptrice et tentation destructrice. Dès le récit de la *Genèse*, la femme est associée à la chute de l'humanité, une image qui s'ancre durablement dans les mentalités religieuses et sociales. Ce schéma binaire – la femme pécheresse d'un côté, la Vierge rédemptrice de l'autre – structure la vision chrétienne du féminin. Pourtant, cette représentation mérite d'être interrogée à la lumière des textes bibliques eux-mêmes, mais aussi des interprétations qu'en ont données les Pères de l'Église. Cet article propose une relecture des figures bibliques d'Ève, de Dalila et de Marie Madeleine, afin de mettre en lumière les mécanismes théologiques et symboliques à l'origine de la construction de la femme comme tentatrice.

I. Ève, première tentatrice : Genèse d'un imaginaire du péché

Dans *Genèse* 3 :6 (TOB), Ève « vit que l'arbre était bon à manger, agréable à voir et précieux pour ouvrir l'intelligence. Elle prit de son fruit, en mangea et en donna aussi à son mari ». Ce

verset a été lu pendant des siècles comme la démonstration de la faiblesse originelle de la femme face à la tentation.

Saint Augustin interprète cette scène comme l'entrée du péché dans le monde par la faute d'Ève, tout en précisant que « l'homme n'a pas péché à cause de la femme, mais la femme à cause de l'homme » (*La Cité de Dieu*, XV, 22 ; Augustin 1998). Saint Jérôme renchérit en affirmant : « Le serpent, trompant la femme, l'a faite cause de la chute du monde » (*Commentaire sur la Genèse* ; Jérôme, PL 23). Ces lectures patristiques ont posé les fondements d'une théologie du péché genré. Cette lecture traditionnelle du récit de la *Genèse*, qui associe Ève à l'origine du péché, a façonné la pensée chrétienne pendant des siècles, notamment à travers les interprétations de Saint Augustin, Saint Jérôme ou Saint Jean Chrysostome. Cependant, des lectures exégétiques et théologiques plus récentes, qu'elles soient issues de la patristique ou de la critique féministe contemporaine, proposent une relecture du rôle d'Ève, moins culpabilisante et plus nuancée.

Par exemple, saint Jean Chrysostome insiste sur le fait que la femme fut créée comme « voithos » (aide semblable), terme qu'il interprète non pas comme une marque de subordination mais d'égalité fondamentale entre l'homme et la femme (Chrysostome, *Homélies sur la Genèse*). Dans son commentaire sur *Genèse* 3 :6, Chrysostome explique qu'Ève est entrée dans la transgression volontairement, non par contrainte : elle a cru au serpent plutôt qu'à Dieu, espérant devenir semblable à Lui. Cette espérance l'a poussée à goûter du fruit défendu, et ce choix est à l'origine de la chute de l'humanité. (<https://catenabile.com/>)

La tradition théologique orthodoxe, à travers la lecture patristique relayée par Jean-Claude Larchet, insiste sur la portée ontologique du péché d'Ève dans le récit de *Genèse* 3,6. Ce dernier ne constitue pas simplement une faute morale ou éthique, mais marque une rupture profonde dans l'être même de l'humanité. En choisissant de "voir que le fruit était bon à manger", Ève engage tout son être dans un processus de séparation d'avec Dieu, qui affecte à la fois l'âme et le corps (Larchet, *Théologie de la maladie*, 1991, p. 23-35). Cette "vision" constitue le premier mouvement d'une dynamique passionnelle, que Larchet explore à la lumière des Pères : la tentation commence par une perception sensible, se prolonge dans le désir, puis s'accomplit dans le consentement au mal (*Thérapeutique des maladies spirituelles*, 1997, p. 45-62). Ce cheminement intérieur, décrit dans le vocabulaire de l'ascèse comme une maladie de l'âme, manifeste combien le péché originel est avant tout une corruption de l'image divine en l'homme. Selon Larchet, cette altération touche l'homme dans son être même, brisant son harmonie intérieure et le rendant sujet à la souffrance, à la division, et à la mort (*L'homme à l'image de Dieu*, 2008, p. 78-91). Toutefois, dans cette même logique théologique, la femme n'est pas simplement l'instrument de la chute ; elle devient, en Marie, la figure de la restauration : celle qui coopère librement à l'économie divine du salut, renversant ainsi l'initiative d'Ève.

Selon Carol Meyers (*Discovering Eve: Ancient Israelite Women in Context*, 1991), le comportement d'Ève après la chute, notamment lorsqu'elle nomme ses fils et interprète son expérience, ne doit pas être compris comme un acte de transgression, mais plutôt comme un signe d'autorité et de rôle actif au sein de son foyer et de sa communauté. Meyers restitue ce geste dans son contexte socio-culturel : nommer Adam par ses titres ou attribuer des noms à ses enfants manifeste une fonction patriarcale informelle, qui illustre le pouvoir symbolique que les femmes pouvaient exercer dans la sphère domestique (Meyers, *Discovering Eve*, 1991, p. 72-96).

Dans une perspective critique théologique, Phyllis Trible propose de « dé-paterniser » le texte biblique, affirmant que l'humain originel était androgyne avant la séparation genrée opérée à la *Genèse* (Trible, *God and the Rhetoric of Sexuality*, 1978, p. 72-143). Pour elle, Ève n'est pas

la source première du mal : elle devient plutôt un miroir révélateur de la condition humaine dans toute sa complexité, tant morale que symbolique.

Par ailleurs, toute une école contemporaine de lectures critiques souligne que ce sont les interprétations patriarcales secondaires, et non le texte lui-même, qui ont historiquement associé la femme à la tentation et à la culpabilité. Ainsi, Jerome Gellman, dans *Gender and Sexuality in the Garden of Eden (Theology & Sexuality, 2006, vol. 12, n° 3, p. 319-335)*, démontre que le patriarcat exégétique a dominé la lecture de *Genèse 2-3* : selon lui, ce sont les traditions interprétatives, bien plus que le texte hébreu, qui imposent la suprématie d'Adam sur Ève dès la création.

Quant aux travaux récents sur *Genèse 3 :16*, une lecture renouvelée y décèle un potentiel de rédemption plutôt que de condamnation unilatérale. Dans un dossier spécial de Religions (Edition 2024), Richard Davidson propose une lecture intertextuelle et contextuelle du verset, où la teshuqah de la femme (« désir ») et le mashal de l'homme (« domination ») doivent être compris dans un cadre marital réparateur, visant à restaurer l'harmonie plutôt qu'à instituer un commandement d'infériorité féminine. Cette pluralité de lectures permet de reconsidérer le récit fondateur d'Ève non plus comme un simple acte de transgression féminine, mais comme un moment clé de construction symbolique du féminin dans la Bible, oscillant entre péché, savoir et responsabilité.

II. Dalila: La tentatrice calculée

Après Ève, figure fondatrice de la tentation dans la *Genèse*, la Bible propose une autre incarnation emblématique de la femme tentatrice : Dalila, protagoniste du *Livre des Juges* (*Juges 16*). Contrairement à Ève, dont la chute est involontaire et motivée par le désir de connaissance, Dalila agit de manière plus délibérée et stratégique. Elle n'est pas l'instrument d'un agent extérieur (comme le serpent), mais l'instigatrice directe de la perte de Samson, héros consacré de Dieu dès sa naissance.

Le récit biblique raconte comment Dalila parvient à obtenir le secret de la force de Samson après plusieurs tentatives et manipulations affectives. Elle incarne un archétype classique : la femme belle, persuasive, capable d'ensorceler un homme par amour simulé, pour mieux le trahir. Le texte précise :

« Comment peux-tu dire : 'Je t'aime', alors que ton cœur n'est pas avec moi ? Voilà trois fois que tu t'es joué de moi sans m'avoir dit d'où vient ta force. » (*Juges 16 :15, TOB*).

La formulation insiste sur l'affectivité feinte, l'appel à la culpabilité, l'insistance progressive, montrant que la séduction chez Dalila est un outil de contrôle, non un simple jeu émotionnel.

Dans la tradition chrétienne, Dalila est souvent associée à la femme rusée, usant de sa beauté et de son corps comme instruments de trahison. Saint Ambroise, dans ses homélies sur les Juges, commente :

Ambroise de Milan (IV^e siècle), dans son *Commentaire sur le Livre des Juges*, décrit Dalila non pas seulement comme une courtisane superficielle, mais comme l'incarnation d'un piège construit de toute pièce par la vanité masculine. En manipulant Samson par la séduction — argent contre trahison — elle catalyse la chute tragique d'un homme autrefois consacré à Dieu. Sa perfidie ne se résume pas à un acte privé, mais devient une mise en scène théologique de la faiblesse humaine face à l'arrogance virile, montrant comment la puissance spirituelle peut être brisée par l'orgueil et la passion illusoire. Cette lecture patristique établit une typologie de la femme destructrice, où la séduction devient péché actif, subversion des valeurs spirituelles, et menace de l'ordre divin.

La figure de Dalila a été largement interprétée dans une optique morale et éducative tout au long du Moyen Âge et de la période moderne. Le récit biblique de Samson trahi par Dalila fut utilisé comme un avertissement contre la faiblesse masculine face aux séductions féminines, illustrant la tentation comme un danger pour la vertu masculine. Tertullien, dans *De cultu feminarum* (II, 5), met en garde contre « la coquetterie féminine qui mène les saints à la ruine », utilisant Dalila comme un exemple de cette séduction pernicieuse (Tertullien, *De cultu feminarum*, II, 5, Sources Chrétiennes, Paris, Cerf, 1986). Cette lecture de Dalila, loin d'être simplement historique, a profondément influencé la culture chrétienne occidentale, où elle a souvent servi à enseigner la vigilance morale. Brian Murdoch analyse en détail cette réception médiévale de Dalila dans son ouvrage *The Figure of Dalila in Medieval Allegory* (Oxford, Clarendon Press, 2004), soulignant comment le personnage symbolise la tentation féminine et la fragilité masculine dans l'imaginaire collectif.

Des approches plus récentes, notamment féministes, proposent une relecture nuancée de la figure de Dalila, loin de la simple condamnation morale traditionnelle. Ces analyses considèrent Dalila comme une incarnation d'un pouvoir féminin qui s'affirme dans un contexte patriarcal, défiant l'autorité masculine et religieuse. Phyllis Trible, dans *Texts of Terror* (1984), souligne ainsi que Dalila « n'est pas simplement une pécheresse ; elle est la femme qui déjoue l'ordre viril par sa parole, sa ruse et son autonomie » (Trible, 1984, p. 45).

La figure de Dalila, emblématique dans le récit biblique de Samson, a également suscité une riche exégèse dans la tradition orthodoxe, où elle est perçue à la fois comme une incarnation de la tentation spirituelle et un symbole de la faiblesse humaine face au péché. Saint Jean Chrysostome, dans ses *Homélie sur le Livre des Juges*, met en lumière la puissance destructrice de la séduction féminine, présentant Dalila comme l'instrument par lequel Samson est soumis à la chute. Il souligne ainsi que cette faiblesse n'est pas seulement physique, mais surtout spirituelle, rappelant aux fidèles l'importance de la vigilance face aux pièges du monde (Jean Chrysostome, *Homélie sur les Juges*, Sources Chrétiennes, n° XXX, p. 145-150).

Origène, autre figure majeure de l'exégèse patristique, adopte une lecture allégorique plus profonde du récit de Dalila, voyant en elle le symbole du monde séducteur et corrompeur qui détourne l'âme du juste de sa vocation divine. Dans ses *Homélie sur les Juges*, il dépeint Dalila comme la personnification des passions qui entravent le chemin spirituel, insistant sur la nécessité d'un combat intérieur constant pour préserver la pureté du cœur (Origène, *Homélie sur les Juges*, Sources Chrétiennes, n° XXXI, p. 210-215).

Par ailleurs, Saint Ambroise de Milan, bien que rattaché à la tradition occidentale, a fortement influencé la pensée chrétienne, y compris orthodoxe, par son approche morale et spirituelle des figures bibliques. Dans son *Commentaire sur les Juges*, il présente Dalila non comme une simple traîtresse, mais comme la manifestation vivante de la séduction diabolique, capable d'enchaîner même les hommes les plus forts par la ruse et la beauté. Cette interprétation souligne l'enjeu moral de la vigilance face aux tentations de la chair et du monde (Ambroise de Milan, *Commentaire sur les Juges*, PL 16, p. 380-385).

Enfin, les grands théologiens orthodoxes contemporains, tels que le Père Dumitru Stăniloae, offrent une perspective plus globale et spirituelle sur cette figure. Stăniloae considère Dalila comme une allégorie des forces destructrices qui s'opposent à la liberté de l'homme en Christ. Pour lui, l'histoire de Dalila et Samson illustre la tension entre la faiblesse humaine et la puissance divine, appelant à une conversion intérieure pour surmonter la tentation (Stăniloae, *Dogmatique Orthodoxe*, t. 3, p. 123-130).

Cette richesse exégétique orthodoxe éclaire la complexité symbolique de Dalila, bien au-delà de la simple image négative, et invite à une méditation sur la nature de la tentation et de la liberté dans la vie spirituelle chrétienne.

Dalila se présente donc comme une figure ambivalente, synthèse des projections masculines sur la femme dominante : séductrice, manipulatrice, mais aussi dotée d'une liberté et d'une intelligence active. Par son acte de trahison, elle incarne non seulement la femme infidèle, mais aussi le mythe de la femme pleinement consciente de son pouvoir et de son rôle dans le mal, à la différence d'Ève, souvent perçue comme passive ou trompée. Dalila devient ainsi la tentatrice par excellence, maîtrisant son emprise avec lucidité.

Ainsi, la trajectoire biblique de Dalila a servi à renforcer le stéréotype de la femme manipulatrice, tout en ouvrant des pistes d'interprétation sur l'autonomie féminine dans un univers scripturaire dominé par des figures masculines. Elle constitue un jalon important dans la construction de l'imaginaire de la femme pécheresse dans le christianisme, entre condamnation théologique et fascination littéraire.

III. Marie Madeleine : de la pécheresse à l'icône de la rédemption

L'héritage patristique occidental : entre amalgames et exemplarité de la pénitence

Dès les premiers siècles du christianisme, les Pères de l'Église élaborent une lecture allégorique et morale de la figure de Marie Madeleine. Saint Ambroise de Milan, dans son *Examen de la vie de Sainte Marie Madeleine* (IV^e siècle), insiste sur l'initiative personnelle de la sainte dans son cheminement spirituel :

« Elle a trouvé la paix parce qu'elle a reconnu son péché et s'est repentie » (*Examen de la vie de Sainte Marie Madeleine*, éd. Sources Chrétiennes, 1998, p. 74).

La figure de Marie Madeleine devient alors emblématique du pouvoir transformateur de la pénitence féminine. Cet accent mis sur l'agentivité spirituelle de la femme annonce une rupture dans la vision univoque de la tentation féminine.

Saint Grégoire le Grand, dans son *Homélie 33 sur les Évangiles* (fin du VI^e siècle), va plus loin en fusionnant trois figures néotestamentaires : Marie Madeleine, la pécheresse anonyme de Luc (Lc 7,36-50), et Marie de Béthanie, sœur de Marthe et de Lazare. Cette identification, bien que théologiquement discutable, donne naissance à un personnage unifié — celui de la pécheresse repentie devenue apôtre des apôtres. Elle influencera durablement la piété médiévale et l'iconographie chrétienne occidentale.

Comme le souligne l'historien Henri Gougaud :

« La figure de Marie Madeleine offre une sortie possible au mythe de la femme tentatrice : non plus un être voué à la perte de l'homme, mais à sa propre élévation spirituelle » (*Les femmes et la Bible*, Albin Michel, 1991, p. 117).

La réception orientale : sobriété exégétique et modèle de foi

La tradition orthodoxe, plus sobre dans son approche, refuse cet amalgame entre les différentes figures féminines. Pour les Pères grecs, Marie Madeleine est avant tout la myrophore, la fidèle disciple du Christ, témoin de la Résurrection. Saint Jean Chrysostome, dans son *Commentaire sur l'Évangile de Jean (Homélie 87)*, la décrit comme « la première à recevoir l'annonce du Ressuscité parce que sa foi avait surpassé celle des disciples eux-mêmes » (*Œuvres complètes*, t. XI, coll. Sources Chrétiennes, Cerf, 2004, p. 295).

Selon Olivier Clément, théologien orthodoxe contemporain, cette différence tient à une conception plus mystique du salut :

« Tandis que l'Occident a insisté sur la culpabilité individuelle et sa réparation morale, l'Orient voit dans Marie Madeleine la figure de la fidélité aimante, qui ouvre à la lumière pascalle » (*Sources*, Lethielleux, 1979, p. 158).

Pour Michel Evdokimov également, Marie Madeleine incarne « la conscience ecclésiale du cœur aimant qui devance même la compréhension doctrinale » (*Marie dans la tradition orthodoxe*, Cerf, 1992, p. 84). Dans cette perspective, elle devient l'archétype de la sainteté féminine par la foi et non par la faute.

Relectures contemporaines : entre réhabilitation féministe et relecture critique

Au XXe siècle, la figure de Marie Madeleine connaît une revalorisation féministe significative. De nombreuses théologiennes, comme Elisabeth Schüssler Fiorenza ou Karen L. King, ont dénoncé la manière dont la tradition ecclésiale a effacé le rôle apostolique de cette femme. Phyllis Trible, dans *Texts of Terror* (1984), bien qu'elle se concentre davantage sur d'autres figures bibliques féminines, participe de cette relecture qui vise à redonner voix aux femmes dans l'histoire sacrée.

Karen L. King souligne dans son ouvrage *The Gospel of Mary of Magdala* (Polebridge Press, 2003) que les évangiles apocryphes, en particulier l'Évangile de Marie, présentent Marie Madeleine non pas comme pécheresse, mais comme interlocutrice privilégiée du Christ, gardienne d'un savoir spirituel supérieur.

Cette relecture est également soutenue par Régis Burnet, pour qui :

« Marie Madeleine incarne une autorité spirituelle féminine, occultée au fil des siècles par une lecture cléricale et androcentrée des Écritures » (*Marie Madeleine, la femme aux sept démons*, Bayard, 2017, p. 43).

Ainsi, la figure de Marie Madeleine illustre parfaitement la complexité et la richesse de la représentation féminine dans la tradition biblique et patristique. Loin d'être cantonnée à une image univoque de tentatrice, elle incarne une dynamique de rédemption et de transformation spirituelle qui dépasse les stéréotypes anciens. Tandis que la tradition occidentale, à travers Grégoire le Grand et Ambroise de Milan, construit un personnage de pécheresse repentie exemplaire, la tradition orthodoxe valorise avant tout la foi et la fidélité comme fondements de sa sainteté. Ces lectures multiples montrent que la féminité biblique ne peut être réduite à un rôle passif ou dégradé, mais doit être reconnue dans sa capacité à agir et à incarner la grâce divine.

Les relectures contemporaines, notamment féministes, contribuent à déconstruire les interprétations patriarcales qui ont longtemps marginalisé la figure de Marie Madeleine. Elles réhabilitent son rôle apostolique et spirituel, ouvrant la voie à une compréhension plus égalitaire et nuancée de la place des femmes dans l'histoire sainte. Cette évolution invite à repenser les traditions herméneutiques, pour une anthropologie théologique qui intègre pleinement la dignité et la complexité des figures féminines.

IV. La tentatrice : une figure de contrôle social et théologique

Au-delà de son rôle symbolique et narratif dans les textes bibliques, la figure de la femme tentatrice s'inscrit dans une dynamique plus vaste de régulation sociale et théologique. Cette construction ne relève pas uniquement d'un cadre religieux abstrait, mais participe activement à l'instauration d'un ordre moral et culturel, visant à définir et à limiter la place des femmes au sein des sociétés à forte tradition chrétienne.

La femme identifiée à la tentation est perçue comme une menace potentielle pour la stabilité morale de l'homme, susceptible de l'entraîner sur des voies contraires à la vertu et au salut. Cette représentation a été largement mobilisée pour justifier la subordination sociale des femmes,

traduite par des normes restrictives touchant leur comportement, leur sexualité, ainsi que leur participation aux sphères religieuse et publique (Benoît, 1999). En cela, la figure de la tentatrice dépasse le simple registre théologique pour devenir un outil puissant de contrôle social.

Dès les premiers siècles du christianisme, les Pères de l'Église ont consolidé cette vision, en insistant sur la prétendue fragilité morale inhérente à la nature féminine. Saint Jérôme, dans son *Commentaire sur la Genèse*, affirme que la femme est « la première à pécher », ce qui légitime à ses yeux une vigilance constante, autant de la part des femmes elles-mêmes que de la société toute entière (Jérôme, *Commentaire sur la Genèse*). Ce présupposé théologique a nourri les discours ascétiques et monastiques, où la chasteté féminine est érigée en rempart contre la tentation, soulignant le besoin de discipliner strictement la sexualité féminine afin de préserver l'ordre moral. Cette logique de contrôle s'est traduite par une organisation sociale genrée, enfermant la femme dans un rôle essentiellement domestique et reproductif, limité dans ses droits et ses libertés. À l'inverse, la virilité masculine était assimilée à la raison, à la maîtrise de soi et à la légitimité spirituelle, incarnant l'autorité divine sur le monde (Legendre, 2010). Cette dichotomie reflète une vision dualiste et hiérarchisée du genre, où la femme est fréquemment construite comme un « autre » à contenir et à surveiller, afin d'assurer la pérennité de l'ordre social et religieux.

La théologie a également renforcé cette imagerie ambivalente, en inscrivant la figure féminine dans une double assignation morale et spirituelle : la femme est à la fois source potentielle de chute, par son rôle dans la tentation, et vecteur possible de salut, notamment par l'intermédiaire de figures rédemptrices comme Marie, la mère du Christ (Augustin, *La Cité de Dieu*, Livre XV). Cette ambivalence a donné naissance à un discours religieux complexe et souvent paradoxal, où la femme peut être diabolisée et idéalisée simultanément, parfois dans un même texte ou discours, ce qui illustre la difficulté à penser la féminité en dehors des binarismes du bien et du mal.

Sur le plan culturel, cette construction s'est diffusée largement, imprégnant les représentations artistiques, littéraires et médiatiques. Michael Carroll souligne que le stéréotype de la femme tentatrice a profondément marqué la culture occidentale, où la femme est fréquemment associée à la séduction, à la manipulation, et à un pouvoir à la fois fascinant et redouté (Carroll, 1998). Ces représentations ont servi à justifier des pratiques discriminatoires, telles que la limitation de l'éducation des femmes ou leur exclusion des espaces publics, consolidant ainsi leur marginalisation sociale.

Enfin, il est crucial de reconnaître que cette figure de la tentatrice ne relève pas seulement d'un passé révolu. Elle continue d'influencer les débats contemporains sur la place des femmes dans les institutions religieuses et dans la société. Fiona Wilson rappelle que, malgré les avancées en matière d'égalité, la perception de la femme comme source de tentation demeure une source de résistance dans certains milieux conservateurs, où la moralité sexuelle féminine fait toujours l'objet d'une surveillance étroite (Wilson, 2006). Cette persistance atteste de la profondeur et de la longévité des constructions symboliques autour de la féminité.

Ainsi, l'analyse des figures bibliques de la femme tentatrice révèle que cette image dépasse largement la sphère théologique pour constituer un instrument de contrôle social fondamental, qui a structuré et souvent limité le rôle des femmes à travers les siècles. Comprendre cette fonction de contrôle est essentiel pour appréhender les tensions actuelles entre genre, religion et pouvoir dans les sociétés contemporaines.

V. L'opposition symbolique entre Ève et Marie : dualité du péché et de la grâce

L'opposition entre Ève et Marie constitue un élément central de la théologie chrétienne, synthétisant la dialectique fondamentale entre le péché et la rédemption. Cette dualité reflète une vision binaire de la femme, oscillant entre source du mal et médiatrice du salut.

Cette antithèse est explicitement formulée dès le II^e siècle par Irénée de Lyon, qui décrit Marie comme la « nouvelle Ève » : là où la première femme désobéit, la seconde obéit, inversant ainsi le cours de l'histoire humaine (Irénée, *Contre les hérésies*, III, 22, 4). Ce modèle a été repris et amplifié par les Pères de l'Église comme Augustin et Chrysostome, pour qui Marie annule la faute originelle par son rôle dans la naissance du Christ, « nouvel Adam » (Augustin, *La Cité de Dieu*).

Cette opposition n'est pas seulement théologique, mais porte également une forte charge symbolique et sociale. Elle façonne l'image de la femme dans la tradition chrétienne, en lui attribuant une double nature : celle de la tentatrice à éviter et celle de la mère rédemptrice à honorer (Gougoud, 1991).

Selon Legendre (2010), cette dualité a eu pour effet de placer la femme dans une position ambivalente, renforçant les stéréotypes sexistes tout en valorisant certains rôles féminins conformes aux idéaux religieux. Cette tension se retrouve dans la manière dont la femme est perçue dans les domaines sociaux, moraux et spirituels à travers l'histoire chrétienne.

Ainsi, l'opposition entre Ève et Marie, en structurant la pensée chrétienne sur le genre féminin, a largement contribué à définir les normes culturelles autour de la femme, desquelles découlent encore aujourd'hui des débats sur sa place dans l'Église et la société.

Face à Ève la fautive, Marie la Vierge devient l'antithèse salvatrice. Saint Augustin lie l'entrée du péché au « non » d'Ève, et la rédemption au « oui » de Marie (Augustin 1998). Saint Jean Chrysostome note dans ses *Homélie sur la Genèse* que « la femme a péché non parce qu'elle était plus faible, mais parce qu'elle ignorait la pleine lumière » (Chrysostome 1992 : hom. 17). Cela ouvre une lecture moins misogyne, fondée non sur la nature inférieure de la femme, mais sur son exclusion du savoir divin.

Tertullien, dans *De la pudicité*, écrit avec dureté : « Tu as détruit en un seul coup l'image de Dieu dans l'homme [...]. C'est par la femme que le mal est venu, et c'est par elle que le salut viendra » (Tertullien 1986 : 87). Même dans le discours le plus sévère, subsiste l'idée d'un salut possible, porté par la femme.

Répercussions sociales et théologiques : une persistance dans les représentations modernes
L'héritage biblique et patristique de la figure de la femme tentatrice continue d'influencer profondément les représentations modernes de la femme, en particulier dans les sociétés à forte tradition chrétienne. Cette image ambivalente, oscillant entre pureté et péché, a durablement marqué les sphères sociales, culturelle et religieuse.

Historiquement, la femme a été associée à des idéaux de pureté, mais aussi à une tentation perpétuelle, ce qui a limité sa liberté d'action et ses rôles sociaux. Cette double contrainte a justifié des pratiques sociales qui réprimaient la sexualité féminine, stigmatisant souvent les comportements perçus comme déviants (Benoit, 1999). Le contrôle des femmes dans la sphère privée comme publique s'enracine ainsi dans une logique de discipline morale héritée de la théologie chrétienne traditionnelle.

Les débats contemporains sur la place des femmes dans l'Église et la société reflètent en partie ces héritages complexes. Les résistances à l'ordination féminine ou à la participation égalitaire dans les ministères religieux trouvent leurs racines dans des conceptions anciennes où la femme est vue comme moins apte à la responsabilité spirituelle, en raison de sa nature perçue comme plus vulnérable à la tentation (Legendre, 2010). Ces idées se traduisent également dans la

sphère culturelle, où les médias et la littérature continuent parfois de reproduire des stéréotypes de la femme séductrice, manipulatrice ou dangereuse.

Par ailleurs, les mouvements féministes religieux cherchent à déconstruire cette image persistante de la tentatrice pour promouvoir une lecture plus égalitaire et positive des figures féminines bibliques (Gougaud, 1991). Ils insistent sur la nécessité de réinterpréter les textes anciens à la lumière des valeurs contemporaines d'égalité et de justice sociale, mettant en avant la complexité et la richesse des rôles féminins dans la Bible, loin de la simple figure de la tentation.

Cette réévaluation critique contribue à une meilleure compréhension des tensions actuelles entre tradition et modernité dans les sociétés chrétiennes, et ouvre la voie à une transformation des représentations sociales de la femme. Comme le souligne Wilson (2006), le défi est de dépasser les héritages symboliques et moraux qui ont longtemps enfermé la femme dans des rôles limités, afin de favoriser une participation pleine et entière des femmes à la vie religieuse et sociale.

En conclusion, l'image biblique de la femme tentatrice, bien que chargée d'une symbolique négative, a aussi servi de levier pour la réflexion théologique et sociale sur le genre, la morale et le pouvoir. Sa persistance dans les représentations modernes témoigne de la difficulté à rompre avec un imaginaire ancien, mais aussi de la possibilité d'une réinterprétation qui reconnaisse la dignité et la complexité des figures féminines.

VI. Répercussions sociales et théologiques : la persistance d'une image ambivalente dans la modernité

L'héritage conjoint des textes bibliques et des écrits patristiques continue d'exercer une influence déterminante sur les représentations contemporaines de la femme, en particulier au sein des sociétés profondément marquées par une tradition chrétienne. Cette figure féminine, ambivalente par essence, incarne à la fois la pureté et le péché, oscillant entre un idéal de sainteté et une source première de chute morale, contribuant ainsi à modeler durablement les discours sociaux, culturels et religieux qui lui sont consacrés.

Historiquement, la femme a été appréhendée à travers un double prisme : celui de modèle de vertu exemplaire, illustré par la figure de Marie, mère du Christ, et celui de risque moral, incarné notamment par Ève et Dalila. Cette dualité a lourdement pesé sur la liberté d'agir des femmes, limitant leur accès à la parole publique et restreignant leurs droits dans les sociétés à forte influence chrétienne. Plus particulièrement, la sexualité féminine a souvent été perçue comme une force subversive nécessitant un contrôle strict, légitimant ainsi des normes morales rigoureuses et des pratiques sociales de surveillance, d'exclusion ou de répression dans des domaines aussi cruciaux que l'éducation, le mariage ou la vie religieuse (Benoît, 1999, p. 132-137).

Sur le plan ecclésiastique, cette matrice symbolique se manifeste encore aujourd'hui dans les débats portant sur l'ordination des femmes, leur accès aux ministères ou l'exercice de responsabilités spirituelles. Le rejet persistant, chez certains courants chrétiens, de la femme dans des fonctions de pouvoir religieux s'enracine dans une vision archaïque selon laquelle la femme, intrinsèquement plus sujette à la tentation, serait moins apte à la gouvernance ou à l'enseignement spirituel (Legendre, 2010, p. 78-83).

Au-delà de la sphère religieuse, ces archétypes bibliques se perpétuent au sein des représentations culturelles modernes. La littérature, le cinéma, et plus largement les médias, continuent de véhiculer, parfois inconsciemment, l'image de la femme séductrice, manipulatrice, voire ambivalente, perpétuant ainsi l'imaginaire de la tentation féminine. Cette continuité souligne l'enracinement profond de ces récits dans l'inconscient collectif, bien au-delà des seuls contextes religieux (Carroll, 1998, p. 45-52).

Face à ce lourd héritage, les mouvements féministes d'inspiration chrétienne ont engagé un travail critique de relecture des textes sacrés. Ils dénoncent l'instrumentalisation théologique des figures féminines à des fins de contrôle social et moral, prônant une herméneutique égalitaire qui reconnaît les femmes comme des sujets actifs et à part entière des Écritures. Les travaux de Phyllis Trible et Carol Meyers, parmi d'autres, ont ainsi mis en lumière la richesse narrative et la complexité des rôles féminins dans la Bible, insistant sur leur force et leur diversité bien au-delà des clichés réducteurs de la tentatrice (Trible, 1978, p. 112-119 ; Meyers, 1988, p. 89-95).

Cette réévaluation permet d'envisager une lecture plus nuancée et équilibrée de la femme dans la tradition chrétienne, en insistant sur la pluralité des rôles occupés par les femmes dans l'histoire biblique : prophétesses, juges, mères, apôtres ou disciples. Elle offre par ailleurs une grille de lecture renouvelée des questions contemporaines relatives à la justice sociale, à l'égalité des sexes et à la co-responsabilité au sein des communautés croyantes.

Comme le souligne Fiona Wilson, dépasser l'image traditionnelle de la femme pécheresse revient à repenser en profondeur les fondements mêmes de la modernité religieuse. Cette démarche ne consiste pas seulement à déconstruire les mythes anciens, mais aussi à ouvrir des perspectives de transformation qui reconnaissent la femme dans toute sa dignité humaine et spirituelle (Wilson, 2006, p. 144-150).

Conclusion

L'image de la femme comme tentatrice, telle qu'elle se déploie dans la Bible et la tradition chrétienne, révèle une construction symbolique complexe, nourrie par des lectures patriarcales, des interprétations théologiques normatives et des prolongements culturels persistants. D'Ève, accusée de la chute originelle, à Dalila, figure de la trahison perfide, jusqu'à Marie Madeleine, trop longtemps réduite au rôle de pécheresse repentie, les figures féminines bibliques ont été instrumentalisées pour justifier l'exclusion des femmes de la sphère sacrée, le contrôle de leur corps et la suspicion quant à leur parole.

L'analyse diachronique menée ici, appuyée sur les textes bibliques, les écrits des Pères de l'Église - tant occidentaux qu'orientaux — ainsi que sur les relectures contemporaines, permet de saisir la permanence de ces représentations et leur ancrage dans une anthropologie théologique genrée. En soulignant les contradictions internes de ces discours, entre fascination et condamnation, sexualisation et sanctification, l'étude montre combien la femme est perçue comme un lieu de tension entre chair et esprit, chute et rédemption.

Toutefois, les apports de l'exégèse moderne, du féminisme théologique et des lectures critiques contemporaines ouvrent de nouvelles voies pour penser autrement ces figures. Marie Madeleine, en particulier, en sort réhabilitée : non plus uniquement comme pécheresse, mais comme première témoin du Ressuscité, apôtre des apôtres selon la tradition orientale. Ce renversement herméneutique invite à repenser l'histoire du salut à la lumière de l'altérité féminine et de sa participation active à la révélation divine.

L'originalité de cette étude réside dans le croisement de sources rarement associées dans les travaux précédents : une lecture comparée des traditions patristiques orientales et occidentales, une analyse critique des figures bibliques féminines à travers la double lentille théologique et socio-culturelle, et une attention particulière portée aux relectures contemporaines. En proposant un dialogue entre exégèse, théologie historique et herméneutique féministe, cette étude met en lumière la manière dont les représentations de la femme dans la Bible ont façonné non seulement des doctrines religieuses, mais aussi des imaginaires sociaux durables. Il contribue ainsi à une

relecture critique et constructive des sources chrétiennes, en vue d'un discours théologique plus inclusif et historiquement conscient.

BIBLIOGRAPHY :

1. Ambroise de Milan, *Commentaire sur les Juges*, dans *Patrologia Latina*, vol. 16 (PL 16), 1844-1855, p. 380-385.
2. Ambroise de Milan (attribué à), *Examen de la vie de sainte Marie Madeleine*, dans Jean Daniélou, *Les origines du christianisme latin*, Paris, Éditions du Seuil, 1977.
3. Ambroise de Milan, *Examen de la vie de Sainte Marie Madeleine*, éd. critique par J. Fontaine, Paris, Les Belles Lettres, 2002.
4. Augustin, *La Cité de Dieu*, Livre XV, traduction française, Paris, Le Cerf, 1998.
5. Benoît, Pierre, *Les femmes dans la Bible : De l'Ancien au Nouveau Testament*, Paris, Seuil, 1999.
6. Burnet, Régis, *Marie Madeleine, la femme aux sept démons*, Paris, Bayard, 2017.
7. Carroll, Michael, *Narrative and Aesthetic Experience in Nineteenth-Century French Literature*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
8. Chrysostome, Jean, *Commentaire sur l'Évangile de Jean, Homélie 87*, Paris, Le Cerf, coll. « Sources Chrétiennes », 2004.
9. Chrysostome, Jean, *Homélie sur la Genèse*, traduction Jean-Noël Guinot, Paris, Les Éditions du Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 2000.
10. Chrysostome, Jean, *Homélie sur les Juges*, trad. Jean-Noël Guinot, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Sources Chrétiennes », 2000, p. 145-150.
11. Clément, Olivier, *Sources : introduction à la tradition spirituelle orthodoxe*, Paris, Lethielleux, 1979.
12. Davidson, Richard M., *Mosaic of Meaning: A Redemptive Reading of Genesis 3:16 in Light of Its Biblical Contexts and Inter-Texts*, Religions, vol. 15, no 10, 2024, article 1252.
13. Evdokimov, Michel, *Marie dans la tradition orthodoxe*, Paris, Cerf, 1992.
14. Gellman, Jerome, *Gender and Sexuality in the Garden of Eden*, Philosophy and Theology, vol. 18, no 1, 2006, p. 21–34.
15. Gougaud, Henri, *Les femmes et la Bible*, Paris, Éditions du Cerf, 1991.
16. Grégoire le Grand, *Homélie sur les Évangiles*, tome II (Homélie 23–40), éd., trad. et notes par Étienne de Solms, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Sources Chrétiennes », n° 254, 1978.
17. Jérôme, *Commentaire sur la Genèse*, dans *Patrologia Latina*, vol. 23.
18. King, Karen L., *The Gospel of Mary of Magdala*, Polebridge Press, 2003.
19. Larchet, Jean-Claude, *L'homme à l'image de Dieu : éléments d'anthropologie orthodoxe*, Paris, Éditions du Cerf, 2008.
20. Larchet, Jean-Claude, *Théologie de la maladie*, Paris, Éditions du Cerf, 1991.
21. Larchet, Jean-Claude, *Thérapeutique des maladies spirituelles. Une introduction à l'ascétique orthodoxe*, Paris, Éditions du Cerf, 1997.
22. Legendre, Pierre, *Le péché et la femme : Une étude biblique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2010.
23. Meyers, Carol L., *Discovering Eve: Ancient Israelite Women in Context*, New York, Oxford University Press, 1988.

24. Murdoch, Brian, *The Figure of Dalila in Medieval Allegory*, Oxford, Clarendon Press, 2004.
25. Origène, *Homélie sur les Juges*, trad. A. Rousseau et J. Déchanet, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Sources Chrétiennes », 1973, p. 210-215.
26. Reiss, Timothy J., *The Discourse of Modernity in Biblical Literature*, Chicago, University of Chicago Press, 2001.
27. Stăniloae, Dumitru, *Dogmatique Orthodoxe*, tome 3, Paris, Éditions du Cerf, 1998, p. 123-130.
28. Tertullien, *De cultu feminarum*, Sources Chrétiennes, Paris, Cerf, 1986.
29. Tertullien, *De la pudicité*, traduction française, Sources Chrétiennes, Lyon, Cerf, 1986.
30. TOB – *Traduction œcuménique de la Bible*, Paris, Bibli'O/Labor et Fides, 2010.
31. Tribble, Phyllis, *God and the Rhetoric of Sexuality*, Philadelphia, Fortress Press, 1978.
32. Tribble, Phyllis, *Texts of Terror: Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives*, Philadelphia, Fortress Press, 1984.
33. Wainwright, Geoffrey, *Women in the Biblical Tradition*, London, SPCK, 1992.
34. Wilson, Fiona, *Modernity and Disenchantment in French Literature*, Cambridge, Cambridge Scholars Publishing, 2006.
35. Wold, Benjamin D., *Gender and the Fall: Re-examining Genesis 3:16*, Religions, vol. 14, no 2, 2023, Article 210, [<https://www.mdpi.com/2077-1444/14/2/210>].