

주제강연/01/

생태학적 위기의 근원과 도전 (The Roots and Challenges of the Ecological Crisis)

프레데릭 로농(스트라스부르 대학, 종교철학)

번역: 김치수(한국 자그엘협회 부회장)

우리는 깊은 나락의 가장자리에 놓여 있다. 우리가 믿고 싶지 않다고 해도, 또 철학자 장-피에르 뒤퓔(Jean-Pierre Dupuy)가 “우리는 우리가 아는 것을 믿지 않는다.”고 한다고 해도, 부인할 수 없는 확고한 사실들이 존재한다. 즉, 기후이변, 양극지대와 산악지대 빙하의 해빙, 오늘은 수면이 낮은 수많은 섬들을 위협하며 내일은 많은 나라들의 연안을 위협에 빠뜨릴 해수면의 상승, 미세입자에 의한 공기오염, 집약농업의 실천에 의한 토지오염, 빈도와 강도가 점점 높아지는 폭염사태, 태평양과 대서양에 표류하는 거대한 플라스틱 섬들, 대량 벌목, 빈번한 화재, 반복되는 태풍과 사이클론, 생물 다양성의 엄청난 손상 등등이 끊이질 않는다. 삶의 방식을 근본적으로 변화시켜야 하는 필요성을 부정하고 싶다 하더라도, 우리는 이 모든 사실을 실제로 경험하며 확인하고 있다. 그러므로 우리는 지옥의 심연을 앞에 두고 깊은 나락의 가장자리에 놓여 있다.

어떻게 현재의 상황을 이해할 것인가? 어떻게 우리는 이런 지경에 도달했을까? 특히 그리스도인의 관점에서 거기서 어떤 출구나 어떤 소망을 찾을 수 있을까? 내가 여러분과 다루어 보고자 하는 것은 이러한 문제들이다.

1) 인류세의 역설들

우선적으로 우리의 현재 상황을 어떻게 이해할 것인가? 우리가 경험하는 생태학적 위기는 이제 ‘인류세(人類世, Anthropocène)’라는 명칭을 갖고 있다. 이것은 정말 역설적인 개념이다. ‘인류세’라는 단어는 기후변화의 문제들에 정통한 인사들과 지질학자들 간에 아주 짧은 시간 동안 사용된 어휘였는데, 금세 급속하게 많은 대중에게 퍼져가게 되었다. 이 새로운 어휘는 어디서 유래하는 것이고, 그 성공은 어떻게 이해할 것인가? 이 새로운 개념의 출현은 우리 자신에 관해, 이 세상에서 우리의 존재에 관해 무엇을 말해주는가?

‘인류세’라는 용어의 어원은 인간존재를 뜻하는 ‘άνθρωπος(anthropos)’라는 그리스어와 ‘새로운’ 혹은 ‘최근의’라는 뜻을 지닌 ‘καινός(kainos)’라는 그리스어에 있다. 19세기에 근대 지질학을 창설한 영국인 라이엘(Lyell)에 따르면, ‘새로운’이라는 뜻의 영어 ‘-cene’나 프랑스어 ‘-cène’의 어근은 제3기와 제4기로 나뉘는 신생대의 시대들을 가리킨다. 제4기의 마지막 시기는 현재에 이르기까지 ‘전부’나 ‘완전히’라는 뜻을 지닌 그리스어 ‘όλος(olos)’에서 나온 총적세(holocène)였다. 따라서 ‘인류세’는 ‘인류의 시대’로 번역될 수도 있다. 이는 무엇을 의미하는 것일까?

‘인류세’는 우리가 벗어나게 될 총적세 이후의 새로운 지질학적 시대로서 인간의 활동에 의해 결정되어질 것이다. 이 지구의 역사에서 처음으로 지질학적 연대들 안에 시간적이거나 지리학적인 기준이 아니라 하나의 특별한 종의 역할에 근거하는 새로운 시대가 도입되었다¹⁾. 인류세는

1) Voir Bertrand GUILLAUME, « Anthropocène (Point de vue 1) », in Dominique BOURG et Alain PAPAUX (dir.), *Dictionnaire de la pensée écologique*(생태학 사상 사전), (PUF (coll. Quadrige), Paris, 2015, p. 32-35 (ici p. 33) ;

인구와 기술과 소비가 합쳐진 효과들이 주요한 지질학적 동인이 되는 시대이다²⁾. 사람들은 함께 지구계의 어떤 과정들을 변경할 수 있는 지질학적 요소들이 된다³⁾. 이 개념을 만들어낸 사람들은 누구인가?

우리는 생시몽과 같이 현재의 개념적인 변화들에 대해 미리 예고한 19세기의 여러 사상가들에게서 전대미문의 상황을 인식한 자각의 전조들을 찾아볼 수 있다. 생시몽은 주저하지 않고 천명한다. “인간은 어떤 면에서 자기 자신을 벗어나서 신성의 연속적인 발현에 참여한다. 그리하여 인간은 창조의 역사를 계속한다.”⁴⁾

‘인류세’라는 용어는 21세기 벽두에 두 차례에 걸쳐 등장한다. 먼저 미국의 지질학자이자 생물학자인 유진 스토머(Eugene Stoermer)와, 1995년 대기의 화학 연구로 노벨상을 수상한 네덜란드의 지구화학자인 폴 크뤼첸(Paul Crutzen)이, 2002년에 국제지구생물권연구(IGBP)의 소식지(Newsletter)에 내놓은 논문 안에서 이 용어를 제시했다. 이 두 명의 학자들은 이 전대미문의 상황을 전적으로 새로운 지질학적 시대로 거론하면서 ‘인류세’라는 명칭을 제안했다. 뒤를 이어 2002년 1월에 크뤼첸은 「인류의 지질학Geology of Mankind」이라는 제목의 새로운 논문을 『네이처Nature』 지에 실으면서 이 용어를 공식화했다.

300년 전 이래로 지구에 대한 인간 활동의 영향들이 크게 확대되었다. 인간의 활동에 의한 이산화탄소의 방출 때문에 지구의 기후는 앞으로 다가올 수천 년간 자연적인 작용에서 이미 벗어나 있을 수도 있다. 많은 측면에서 인간의 활동에 의해 좌우되는 현재의 지질학적인 시대는 ‘인류세’라는 용어로 불리는 것이 적절할 듯싶다(...). 인류세는 그 출발 시점이 18세기 중반이 될 수 있다. 그 시점에서 극지대의 빙하들 속의 공기에 대한 분석결과들은 지구 전체적으로 메탄과 이산화탄소의 비중이 확대되어가는 초기상태를 보여주고 있다⁵⁾.

이 논문은 한 페이지에 불과하지만, 그 평가와 그에 따른 ‘인류세’라는 개념의 평가는 엄청나며, 세월이 흘러도 계속 견지된다.

위에 인용된 발췌문을 통해 확인되듯이, 크뤼첸은 인류세의 시작을 1784년의 제임스 와트의 증기기관의 발명으로 대표되는 열기관 산업혁명이 발생한 18세기 말로 잡고 있다. 우리는 실제로 이 시대에 지구 전체적으로 메탄과 이산화탄소의 함량이 눈에 띄게 증가한 사실을 알 수 있다. 생화학과 지구화학의 주기에 미친 인간 활동의 영향은, 홍적세의 빙하주기들에 이어서 1만 2천 년 전에서 최근의 10년 전에 이르는 동안 상대적인 생물기상학적 안정성을 지켜온 총적세의 기간을 마감해버렸다⁶⁾. 인류세의 개념이 채택되고 나서, 생태계의 결정적인 변화와 생물의 다양성의 상실을 근거로 삼아 인류세가 시작된 시점을 1950년대로 잡으려는 학자들이 있었다. 그러나 이 이론은 최초의 이론에 대한 대안이기보다는 보조적인 역할에 그치는 것으로 여겨진

Rémi BEAU et Catherine LARRÈRE (dir.), *Penser l'anthropocène*(인류세의 고찰), Presses de Sciences Po (coll. Développement durable), Paris, 2018, p. 8.

2) Voir Alexander FEDERAU, *Pour une philosophie de l'Anthropocène*(인류세의 철학), PUF (coll. L'écologie en questions), Paris, 2017, p. 4 de couv.

3) Voir Bertrand GUILLAUME, « Anthropocène (Point de vue 1) », art. cit., p. 34.

4) *Doctrine de Saint-Simon*, tome 2, Aux Bureaux de l'Organisateur, Paris, 1830, p. 219, cité par Christophe BONNEUIL et Jean-Baptiste FRESSOZ, *L'événement Anthropocène. La Terre, l'histoire et nous*(인류세 사태. 지구, 역사와 우리), Éditions du Seuil (coll. Anthropocène), Paris, 2013, p. 10.

5) Paul J. CRUTZEN, « Geology of Mankind », in *Nature*, 3rd January 2002, vol. CDXV (415), p. 23, cité par Claude LORIUS et Laurent CARPENTIER, *Voyage dans l'Anthropocène. Cette nouvelle ère dont nous sommes les héros*(인류세 여행. 우리가 영웅이 되는 이 새로운 시대), Actes Sud (coll. Babel), Arles, 2010, p. 67-68.

6) Voir Bertrand GUILLAUME, « Anthropocène (Point de vue 1) », art. cit., p. 33.

다). 하나의 지질학적 시대가, 여러 단계를 거쳐서 지속적으로 가속화하는 흐름에 따라 점차적으로 발전하는 대신에, 주어진 한 구체적인 연도에서 시작된다고 하면 황당하기만 할 것이다.

첫 번째 역설은 인류세의 개념이 등장하는 데서 나온다. 인류세의 개념을 내놓은 일은 지질학자들, 더 정확히 말하자면 지층학자들이 관할하는 영역에 속한다. 그런데 처음 이 개념을 제시한 사람들은 지층학자들이 아니다. 그럼에도 불구하고 2016년 케이프타운에서 개최되었던 제3차 세계지질학대회는 인류세를 지질학적 시대들에 포함시켜야 하는 것으로 결론을 내렸다. 그러나 이 권고사항은 인류세를 공식적인 지질학적 시대로 아직 인준한 것은 아니다⁸⁾. 여기서 어려운 난관은 그 용어가 과학에서 벗어난 의미를 내포하고 있다는 데 있다. 여기서 외적으로는 아주 학문적으로 보이는 분류의 이면에 생물의 종들 중에서 포식자들에 속하는 인간이라는 종을 규탄하는 뜻이 담겨 있다. 알랭 레이(Alain Rey)는 서슴없이 “인류세는 특히 인류에게 있어서는 자살행위의 시대로 보인다.”고 주장한다⁹⁾.

두 번째 역설은 인류세는 처음으로 살아있는 특별한 종의 행동방식으로 규정된 새로운 지질학적 시대일 뿐만 아니라, 지구의 역사에서 이 변화의 당사자인 인간이 스스로 자연의 지질학적 요인들과 같이 주요한 지질학적 동인이 된다는 사실을 자각하고 있는 유일한 시대이다¹⁰⁾. 사실상 지질학적 매개자가 지질학 변화를 지켜보는 증인이기를 멈추고 그것을 주도하는 장본인이 되고 또한 자신의 행동들이 미치는 영향을 파악할 수 있게 된 시대는 인류세가 최초이다¹¹⁾. 인류세라는 개념의 창안 자체가 아주 특이한 지질학적 시대에 진입하는 방증이 된다. 그래서 이 변화의 장본인인 인간은 분명한 단어로 이 시대를 명명할 수 있다.

세 번째 역설은 인류세에 관한 서사들의 다양성에 있다¹²⁾. 대중 가운데 주된 큰 서사는 중단기적으로 경제적, 생태학적 붕괴를 예견하는 대재앙의 이야기이다. 그러나 또다른 극단적인 전망에서 나오는 낙관적인 대서사는 인류세가 제기하는 도전들에 대응하는 기술적인 혁신에 대해 신앙고백과 같은 믿음을 공언한다¹³⁾. 2011년에 등장한 표현인 이 ‘좋은 인류세’는 모순어법처럼 들려온다. 그럼에도 기후변화의 위험을 결코 불신하지는 않지만 인류세를 인간의 운명을 조정하고 통제하여 인간조건을 개선하는 기회로 생각하는 사람들은 이 ‘좋은 인류세’를 옹호하고 장려한다¹⁴⁾. 절망적인 경고자와 낙관적인 기술애호가들의 이 두 개의 서사들 사이에서 서로 어느 정도 연결되거나 혹은 경쟁적인 일련의 서사들이 퍼져 있다. 그 서사들의 공통점은 우리 자신과 세상에 대해 우리가 맺게 될 새로운 관계에 대한 의문이다.

인류세의 마지막 네 번째 역설은 다음과 같이 나타난다. 화석연료에 의해 값싸고 풍요로운 에너지를 소비하고, 또 엄청난 양의 유독하며 유해한 폐기물들을 우리 자신의 자연환경에 버림으로써, 우리가 생물계에 미치는 전대미문의 무거운 압박은, 일단 그 문제들을 충분히 인식하게 되

7) Voir *ibid.*

8) Voir Alexander FEDERAU, *Pour une philosophie de l'Anthropocène*, *op. cit.*, p. 22-23.

9) Alain REY (dir.), *200 drôles de mots qui ont changé nos vies depuis 50 ans*(50년 전부터 우리의 삶을 바꾼 200개의 이상한 단어들), Le Robert, Paris, 2017, p. 27.

10) Voir Christophe BONNEUIL, « Anthropocène (Point de vue 2) », in Dominique BOURG et Alain PAPAUX (dir.), *Dictionnaire de la pensée écologique*, PUF (coll. Quadrige), Paris, 2015, p. 35-40 (ici p. 36).

11) Voir Alexander FEDERAU, *Pour une philosophie de l'Anthropocène*, *op. cit.*, p. 14.

12) Voir Rémi BEAU et Catherine LARRÈRE (dir.), *Penser l'anthropocène*, *op. cit.*, p. 37-197, 487-497.

13) Voir Christophe BONNEUIL, « Anthropocène (Point de vue 2) », *art. cit.*, p. 40.

14) Voir Alexander FEDERAU, *Pour une philosophie de l'Anthropocène*, *op. cit.*, p. 225-228. ‘좋은 인류세’를 주창하는 대부분의 사람들은 스스로를 ‘생태모더니스트’나 ‘생태실용주의자’라고 부른다. 그들은 캘리포니아의 싱크 탱크인 *Breakthrough Institu*와 연관되어 있다. 인류세가 인간이라는 종과 하나님을 비교할 수 있게 하는 것에 깊은 인상을 받은 그들은 주저없이 다음과 같이 쓴다. « 시간과 함께 우리는 지구를 수호하는 더 나은 신들이 될 수밖에 없을 것이다. » (Ronald BAILEY, *The New York Times*, 21st May 2011, cité par Alexander FEDERAU, *Pour une philosophie de l'Anthropocène*, *op. cit.*, p. 226 ; voir aussi Mark LYNAS, *The God Species. Saving the Planet in the Age of Humans*, National Geographic, Washington, 2011).

면, 인간존재로 하여금 역사에서 이제까지 겪지 못했던 최고도의 책임을 지는 상황에 놓이게 한다¹⁵⁾. 새로운 능력과 함께 자각이 뒤따르고, 자각과 함께 새로운 책임이 뒤따른다. 결정적인 충격과 그 충격에 직면한 책임의 양면성이 클로드 로리우스와 로랑 카르팡티어로 하여금 다음과 같은 글을 쓰게 했다.

이제 우리에게 제기되는 유일한 질문은 다음과 같다. 이 세상의 무덤을 파는 인부인 동시에 이 세상을 보호하는 수호자가 된 우리는 이 세상에 대해 무엇을 하기 원하는가? 무덤을 파는 인부이기 때문에 보호하는 수호자가 되는 것인가¹⁶⁾.

위의 두 사람이 구상하는 해결책은 적절한 언어 유희를 써서 “유예(sursis)보다는 차라리 분발(sursaut)을 바란다”는 것이다¹⁷⁾. 그리고 에드가 모랭의 글이 인용된다. “개연성이 있는 것은 해체된다. 개연성은 없지만 가능성이 있는 것은 변모된다.”¹⁸⁾

이러한 인간의 책임은, 급변의 정도가 극심하여 생물학적인 조정이나 기존의 문화적 전승으로 미래에 적절하게 대비하는 것이 불가능하기에, 더더욱 심각하다¹⁹⁾. 거의 완전히 예측 불가능한 상황에서 책임 관념은 그 극치에 달하는 동시에 그 한계에 다다른다²⁰⁾. 알다시피 화석에너지에 기반을 둔 무한한 성장과 산업 발전의 모델은 지구 전체에 걸쳐 적용되어서 하나의 지구적인 동력이 되었기에 총체적이고 지속적인 생태학적 교란의 원인으로 작용한다. 우리가 너무나 자주 망각하는 사실이지만, 그래서 여기서 그걸 환기시키는 것도 중요한 바, 설사 인간사회가 지구에 끼친 생흔(生痕)²¹⁾을 엄청나게 축소시키는 데 성공한다고 해도, 지구가 충격세의 수준에 유사한 기후적, 지구생물학적 환경을 회복하는 데에는 수천 년이 걸릴 것이다²²⁾. 그 사실에 대한 환기를 통해서 두 가지 큰 결론이 나온다. 하나는 책임은 이제 예전의 균형상태로 돌리기 위해 무엇인가를 회복하는 데 있지 않고 미지의 상황을 직면하는 데 있다는 것이다. 다른 하나는 장-피에르 뒤퓌가 상당히 정확히 밝혔듯이, “우리는 우리가 아는 것을 믿지 않는다”는 것이다²³⁾. 인간 심리에 관한 이 항구적인 원리는 우리가 확실히 알고 있는 대상이 우리의 예민한 지각 영역에서는 즉각적으로 감지될 수 없는 것이고, 우리 행위의 결과들은 언제나 다른 데서(예를 들어 우리가 콜탄으로 합성된 전자기기를 소비한 결과가 아프리카 키부에서, 그리고 그 폐기물들의 결과가 인도에서), 또한 뒤늦게(예를 들어 기후변화를 가속화하는, 우리의 에너지와 음식물 소비, 여행이나 여가활동에 따른 결과가 우리의 미래 세대에게) 표출되는 까닭에 더더욱 강하게 작용한다.

크리스토프 본뇌이와 장-밥티스트 프레소즈의 말을 빌려서 요약하자면, “우리에게 발생한 것은 환경의 위기가 아니라 인간에서 비롯된 지질학적 혁명이다.”²⁴⁾ 그런데, “지구의 미래를 우리 손에 가지고 있다는 것은 인간인 우리에게 무슨 의미인가?”²⁵⁾ 이는 우리가 우리 자신과 우리 동

15) Voir Bertrand GUILLAUME, « Anthropocène (Point de vue 1) », art. cit., p. 33-35.

16) Claude LORIS et Laurent CARPENTIER, *Voyage dans l'Anthropocène. Cette nouvelle ère dont nous sommes les héros*, op. cit., p. 196.

17) *Ibid.*, p. 198.

18) *Ibid.*, p. 191.

19) Voir Christophe BONNEUIL, « Anthropocène (Point de vue 2) », art. cit., p. 38.

20) Voir Frédéric ROGNON (dir.), *La responsabilité et ses équivoques*(책임과 그 불확실성), Presses Universitaires de Strasbourg (coll. Chemins d'éthique), Strasbourg, 2015.

21) La notion d'« empreinte écologique » (생태학적 생흔의 개념), due à William E. Rees, date du Sommet de Rio en 1992.

22) Voir Christophe BONNEUIL, « Anthropocène (Point de vue 2) », art. cit., p. 36-37.

23) Jean-Pierre DUPUY, *Pour un catastrophisme éclairé. Quand l'impossible est certain*(지각 격변설의 조명. 불가능성이 확실할 때), Éditions du Seuil (coll. Points Essais), Paris, 2002, p. 142.

24) Christophe BONNEUIL et Jean-Baptiste FRESSOZ, *L'événement Anthropocène. La Terre, l'histoire et nous*, p. 10.

포와 우리 후손과 우리와 다른 사람들, 즉 실재하는 모든 사람들에 대한 우리의 책임이 지금과 같이 막중한 경우는 없다는 의미이다. 클로드 로리우스와 로랑 카르팡키에가 합당하게 지적하듯이, “인류세를 규정짓는 것은 인간의 군림보다는 인간의 권력욕이다.”²⁶⁾ 권력욕은 극단적인 역설로서 우리의 깊은 무력함이 가시적으로 드러난 형상이다²⁷⁾. 우리 자신이 추진한 유해한 기계는 우리에게서 완전히 벗어나서 결국 자율성을 확보한 것으로 보이는데, 무엇인가 우리가 통제할 여지가 과연 있는가? 정점에 달한 책임과 깊은 무력함이 합쳐진 이런 상황 속에서 오늘과 내일을 위한 의미 있는 선택들을 어떻게 내릴 수 있는가? 이러한 것이, 먼저 불가피한 우회를 거쳐서, 우리가 검토할 문제들이다. 여기서 불가피한 우회는, 위기의 근원들을 밝히기 위해서, 창조와 재창조에 관한 성서 본문들을 다시 독해하는 것, 즉 인류세에 비추어서 현실적으로 다시 독해하는 것을 말한다.

2) 위기의 근원들

「우리의 생태학적 위기의 역사적 근원들」²⁸⁾이라는 린 화이트의 유명한 논문이 1967년에 나온 이래로, 유대-기독교적 전통은 흔히 우리를 받쳐주는 지구를 악랄하게 착취했다는 비난을 받는다. 창세기 1장에 나오는, 무제한으로 땅을 정복하라는 명령은 위기의 주된 매개체이다. 지구상에서 삶 혹은 생존 자체의 조건을 악화시키는 데 미치는 인간 활동의 영향은, 그 내용을 파악하고 유대-기독교 전통에 대한 비난의 타당성이나 부당성을 평가하기 위해서, 우리로 하여금 다시 새롭게 창조와 재창조에 관한 성서 본문들을 읽도록 요청한다.

인류세에 비추어서 성서 본문들을 다시 독해한다는 것은 전통적인 몇 가지 해석을 버리는 것을 뜻한다. 폐기되는 주요한 해석학적 이론들은, 인간이 악한 약탈자는 아닐지라도 절대적인 주인으로서 살아있는 생물 전체를 독점적으로 지배하는 것을 정당화시키는 논리를 성서에서 찾으려는 이론들이다. 그러한 추론의 정점으로, 최초로 1969년 7월에 달에 간 NASA의 우주비행사들이 창세기 1장을 인용하는 것을 가장 좋은 예로 들 수 있다²⁹⁾. 성서 본문 전체를 근본적으로 인간중심적인 경향으로 축소시키는 관점과는 아주 달리, 인류세는 우리로 하여금 성서 본문들의 다원성을 고려하고 그 본문들이 생각하게 해주는 생물계와 인간존재의 관계의 다양성을 돌아보도록 요청한다.

사실 성서의 서술 내용들은 여러가지로 많은 다양성을 보인다. 인간중심주의적 이상에 제일 잘 맞는 본문은 명백하게 시편 8편이다. 시편 8편은 인간에게 뛰어난 특권적 지위를 부여한다. 인간은 창조세계의 피라미드 꼭대기에 위치하며, 전체 창조세계를 지배하는 권한을 하나님으로부터 위임 받는다. 그래서 시편기자는 하나님을 향하여 다음과 같이 말한다.

사람이 무엇이기에 주께서 그를 생각하시며, 인자가 무엇이기에 주께서 그를 돌보십니까?
주께서 그를 하나님보다 조금 못하게 하시고, 영광과 존귀로 관을 씌우셨나이다. 주께서

25) *Ibid.*, p. 12.

26) Claude LORIOUS et Laurent CARPENTIER, *Voyage dans l'Anthropocène. Cette nouvelle ère dont nous sommes les héros*, op. cit., p. 95.

27) Voir Christophe BONNEUIL et Jean-Baptiste FRESSOZ, *L'événement Anthropocène. La Terre, l'histoire et nous*, p. 9.

28) Lynn WHITE, Jr., « The Historical Roots of Our Ecologic Crisis », *Science*, vol. 155, n°3767, 10 march 1967, p. 1203-1207.

29) Voir Othmar KEEL, *Dieu répond à Job. Une interprétation de Job 38-41 à la lumière de l'iconographie du Proche-Orient ancien*(하나님이 욥에게 응답하다. 고대근동의 신상에 비추어본 욥기 38-41장의 해석), Introduction et traduction de l'allemand par Françoise Smyth, Les Éditions du Cerf (coll. Lectio Divina - Commentaires 2), Paris, 1993, p. 133-134.

그로 하여금 주의 손으로 지으신 것을 다스리게 하시고, 만물을 그의 발 아래에 두셨으니, 곧 모든 양 떼와 소 떼와 들짐승과 하늘의 새와 바다의 물고기와 물길 따라서 다니는 것 들입니다³⁰).

이 본문은 창세기 1장의 제사장 문서에 해당하는 창조의 두 번째 서사를 반영한다. 그러나 그 둘을 너무 밀접하게 연관시키는 것은 오류일 것이다. 창세기 1장의 인간중심주의는 온건한 측면으로 보아야 한다.

이 제사장 문서의 서사³¹)는 바빌론 포로기인 6세기에 아주 명백한 전례적 양식으로 편집된 것으로서, 주변 민족들의 종교들에 대해 논쟁적 의도로 대응한 것이 명백하다. 하늘의 별들과 땅의 짐승들은 피조물에 지나지 않다는 것으로 어느 면에서 탈신성화된다. 그리고 인간은 ‘하나님의 형상’이다. 여기서 인간은 바빌론처럼 왕만이 유일한 것이 아니라 모든 인간을 지칭한다. 그래서 땅에서 하나님을 대표하는 것이 민주화되고 보편화된다. 한편으로 물고기들과 새들이 구분되고, 다른 한편으로 인간과 같이 여섯째 날에 지어진 피조물들인 땅의 짐승들과 다섯째 날의 피조물들이 구분된다. 마지막으로 지어졌기에 인간존재가 창조의 정점이라면, 인간은 땅의 짐승들과 동일한 생일을 갖는다. 그리고 모든 짐승들은 ‘생물(חַיָּוֹת)’³²)로 불리운다. 왜냐하면 모든 짐승들이 ‘생령(חַיָּוֹת)’³³)을 지니고 있기 때문이다. 따라서 이 본문은 인간과 짐승의 존재론적 동일성을 나타낸다. 또한 짐승들³⁴)과 인간들³⁵)은 하나님의 복을 받는다. 하나님은 다섯째 날에 자신이 지은 것을 보고 “좋았다”³⁶)고 하고, 여섯째 날에는 “심히 좋았다”³⁷)고 한다. 마지막으로 너무도 자주 그냥 넘어가는 사항으로서, 하나님은 인간과 짐승들에게 동일하게 식물을 음식으로 주어서, 동물계 속에서 인간과 동물 간의 모든 적대적 관계를 예방한다³⁸).

동물들에 대한 인간의 절대적인 특성은 인간의 “하나님의 형상”³⁹)이라는 지위와 “땅을 정복하라”⁴⁰)는 하나님의 명령에 기인한다. 이 두 가지 성격은 서로 연관성을 갖지 않을 수 없다. “정복하다(קָנָה)”는 동사는 문맥에 따라서는 “돌보다”는 뜻과 함께 “짓밟다”, “압제하다”는 의미도 된다. 그런데 “하나님의 형상”⁴¹)으로서 채식⁴²)하는 인간이 “땅을 정복한다”는 것이 무제한의 전횡과 착취와 약탈을 뜻하기는 어렵다. 인간은 땅위에서 하나님의 대리자이다. 따라서 인간은 창조세계에 대해 하나님처럼 사랑과 정의로서 피조물들을 돌보고 그들이 필요한 것을 공급해주어야 한다. 하나님은 자유롭게 결정하는 하나님의 말씀을 통해서 창조세계에 개입한다. 그래서 인간은 하나님의 말씀을 잇는 자신의 말을 통해서 다스린다. 또한 채식하는 까닭에 인간의 사명은 생사여탈권을 포함하지 않는다. 창세기 6장에서 9장에 이르는 대홍수의 심판이 지난 후에 비로소 육식이 허용된다.

대홍수 사건에서 먼저 인간과 짐승의 유대는 하나님의 심판 속에서 나타난다. 하나님은 인간과

30) 시편 8 :5-9(명시적인 언급이 없으면 여기서 언급하는 구절들은 Segond 역본을 따른다).

31) 창세기 1:1-2, 4a.

32) 창세기 1:20, 24.

33) 창세기 1 :30.

34) 창세기 1:22.

35) 창세기 1:28.

36) 창세기 1:21.

37) 창세기 1:31.

38) 창세기 1:30-31.

39) 창세기 1:27.

40) 창세기 1:28.

41) 창세기 1:27.

42) 창세기 1:29.

짐승들을 지은 것을 후회하면서 그들을 말살한다⁴³). 대홍수는 모든 인간과 짐승들을 다 삼켜버렸다. 아마도 물고기들만이 대홍수의 수해를 받았을 것이다. 또한 물고기들은 말살할 종들의 목록에 지명되어 있지도 않았다⁴⁴). 그런데 하나님은 노아와 그 가족, 그리고 생물의 각각의 종마다 한 쌍씩을 살려주었다. 대홍수가 끝난 것을 알려준 것도 동물이었다. 인간의 구속사는 동물들을 동반하면서 이루어진다. 창세기 9장 1-4절과 창세기 1장 28-29절을 비교해서 보면, 사랑과 존경의 어휘가 군사적인 어휘로 바뀐다. 아담과 노아는 정복하라는 명령을 받았지만 그 방식이나 조건이나 의미는 동일한 것이 아니었다. 아담은 말로 다스렸다. 아담은 창조와 자유의 질서 가운데 있었다. 노아는 손으로 다스렸다. 아담은 타락과 필연성의 질서 가운데 있었다. 하나님의 원의에 따른 것이 아니라 하나님의 허가에 의해서 삶의 필연성을 따라 아담에게 육식이 주어졌다. 그런데 이 허가는 쌍무적인 것이 아니었다. 하나의 제약 사항으로 피의 금지가 이 육식의 허가에 덧붙여졌다. 인간이 동물을 죽였을 때 알아야 할 것은 자신이 하나님에게 속한 존재를 취급하고 있다는 사실이다. 그래서 인간은 영혼이나 생명(נפש)과 동일시되는 피(דם)를 먹는 것은 금해야 한다⁴⁵). 동물의 피는 먹지 말아야 하고, 인간의 피는 흘리지 말아야 한다. 이 금지 사항에 기초해서, 하나님은 동물들을 포함하여 모든 살아있는 존재들과 함께 언약을 맺었다⁴⁶). 그래서 대홍수의 서사는 시편 8편에 펼쳐진, 창조세계를 인간의 발 아래에 둔다는 식의 과도한 지배에 연결되지 않는다. 더군다나 이 대홍수의 이야기는 창조의 제사장 문서에 해당하는 서사와는 더 맞지 않는다.

창조의 첫 번째 서사(편집의 연대기적 순서상으로 첫 번째로서 가장 오래된 것이지만, 성서의 정전 규정의 순서로는 두 번째이다)는 솔로몬의 통치기간인 9세기에 편집된 야훼 문서에 해당하는 이야기이다⁴⁷). 이 서사는 무엇보다 먼저 인간조건을 고려하려고 한다. 따라서 이것은 기원 텍스트에 관한 것으로서 인간과 동물의 적대성의 기원 문제와 같은 근본적인 문제들에 대해 응답하는 것이다. 메소포타미아 신화들과는 달리, 인간의 창조는 우발적으로 일어난 사건이 아니고, 하늘에 함께 하는 동반자가 없는 하나님이 의도한 것이다. 하나님은 인간을 이 땅위에서 대화의 상대로서 창조했다. 하나님은 인간에게 자유와 자신의 행동에 대한 책임을 부여한다. 인간은 자신의 행동에 책임을 지거나 책임을 짓지 않거나 선택할 수 있다. 인간의 지위가 주변 민족들의 종교들에 비해 독창적인 것이라면, 동물의 지위도 역시 독창적이 되는 것이 합리적이다. 동물들은 이집트에서와 같은 신적 존재들이 아니라 피조물들에 지나지 않는다. 그러므로 여기서 창조의 의도는 아주 단호하고 동일하다. 그런데 인간이 홀로 있는 것은 좋지 않다⁴⁸). 그래서 하나님은 동물들을 창조해서 인간에게 데려와 인간으로 하여금 그 이름들을 짓게 한다⁴⁹). 이름을 짓는 것은 존재를 허용하는 것이고, 하나님에게 소개하는 것이다. 여기서 인간은 동물들에게 하나님의 대리인으로서 결정적인 역할을 수행한다. 그러나 인간은 동물들 가운데서 자신과 비슷한 보조자를 찾을 수 없다. 그래서 하나님은 여자를 창조하시고 남자는 “내 뼈 중의 뼈요 내 살 중의 살이다”라는 기쁨의 탄성을 울리며 환영한다⁵⁰). 그러므로 동물들의 창조는 실패한 창조로서 여자의 창조를 통해 시정할 것일 수 있다. 그러나 실제로 인간존재의 최종적인 완성을 이루는 남자와 여자의 결합이 인간과 동물들의 공동체를 제쳤다 하더라도, 그 공동체의 가치가 그만큼 떨

43) 창세기 6:7.

44) Ibid.

45) 창세기 9:4.

46) 창세기 9:8-17.

47) 창세기 2:4b-3, 24.

48) 창세기 2:18.

49) 창세기 2:19.

50) 창세기 2:23.

어진 것은 아니다. 사실 인간과 동물은 모두 다 흠(아다마 אָדָמָה와 아담אָדָם은 어원이 같다)으로 지어졌다⁵¹⁾. 하나님이 인간의 코에 '생기(חַיִּים תְּשֵׁן)' 52)를 불어넣자 인간은 '생령(חַיִּים שָׁפָן)' 53)이 되었다. 이 단어는 땅의 동물들과 하늘의 새들⁵⁴⁾을 지칭하는 동일한 표현으로서, 인간과 동물의 공통점이다. 그러므로 야훼 문서의 서사도 또한 우리에게 인간과 동물의 존재론적 차이는 없고 둘 다 흠(אָדָמָה)으로 지어진 생령(חַיִּים שָׁפָן)이라고 전한다. 여기서 우리는 인간과 동물 사이의 아주 명백한 공통성을 찾은 동시에, 인간이 동물들 가운데 자신과 비슷한 면을 인정하기를 부인하기 때문에 이타성(異他性)을 발견한다. 창조에 바로 뒤이어 나오는 타락의 이야기는 하나님을 향해 불순종하고 창조세계에 혼란을 노정하는 데서 남자와 여자와 또 뱀으로 대표되는 동물의 공모를 보여준다. 이 공모에서 뱀과 여자의 적대성이 나온다⁵⁵⁾. 그러나 야훼 문서에 있는 이야기는 우리에게 특히 살아있는 생물계에 대한 인간의 책임 윤리를 소개한다. 왜냐하면 인간은 에덴동산에서 그 생물계를 돌보는 위치에 있었기 때문이다⁵⁶⁾. 여기서 '돌보다 (שָׁמַר)'로 번역되는 동사는 "하나님의 계명을 지키라"는 명령에서 사용되는 동사와 동일하다. 명백히 인간은 창조세계를 돌보라는 사명을 받았다.

여기서 과감하게 인간중심주의의 시각에서 멀어지도록 한걸음 더 뛰어넘자. 지혜 전통은 때로는 인간의 연약함과 짧은 수명과 부패를 알리면서 깊은 비관주의를 나타낸다. 심지어 전도서에서는 인간을 짐승들과 동일시하기도 한다.

사람에게 닥치는 일과 짐승에게 닥치는 일이 똑같다. 짐승이 죽는 것처럼 사람도 죽으니 모두가 같은 호흡을 가졌다. 사람이 짐승보다 나은 것이 없으니, 모든 것이 헛되다. 둘 다 같은 곳으로 가니, 흠에서 나와 흠으로 돌아간다. 사람의 영은 위로 올라가고 짐승의 영은 땅 아래로 내려간다는 것을 누가 알겠는가? ⁵⁷⁾

부활에 대한 신앙이 있기 이전인 것을 나타내는, 이와 같이 인간과 동물을 동일시하는 판단을 차치하고라도, 시편 104편도 또한 인간중심주의에 문제를 제기한다. 즉, 인간은 다른 피조물들 중의 하나에 불과하며, 동물들이 밤에 사냥하듯이 인간은 낮에 일하는 것뿐이라는 것이다.

해는 그 지는 때를 안다. 주께서 어둠을 드리우시니 밤이 되고, 숲 속의 온갖 짐승들은 돌아다닌다. 젊은 사자들은 먹이를 찾아 으르렁거리며 하나님께 먹을 것을 구하고, 해가 뜨면 물러가서 자기 굴속에 눕는다. 사람은 나와서 일하며 저녁까지 수고한다⁵⁸⁾.

여기서 중요한 문제는 지배가 아니라 공존이다. 더 정확히 말하자면 인간과 동물이 시간과 공간을 번갈아 가며 사용하는 것이다.

인간중심주의에서 가장 멀리 정반대 축에 있는 입장은 욥기의 중반부에서 찾아볼 수 있다⁵⁹⁾. 욥기의 신학적 의도는 아주 구체적이다. 재난과 죽음과 질병으로 피해를 입은 욥은 욥기 35장부터

51) 창세기 2:7, 19.

52) 창세기 2:7.

53) *Ibid.*

54) 창세기 2:19.

55) 창세기 3:14-15.

56) 창세기 2:15.

57) 전도서 3:18-21.

58) 시편 104:19-23.

59) 욥기 38-41장.

자신의 결백함을 주장하며 하나님의 침묵을 비난한다. 하나님의 응답은 다른 지혜문서들보다 훨씬 더 철저하게 인간의 요구를 상대화한다. 우주의 신비들은 인간이 파악할 수 없는 영역이고 동물들이라고 다 인간이 부릴 수 있는 것이 아니며, 그냥 아무 쓸모 없이 존재하는 동물들도 있다. 하나님에게는 인간의 작은 가축들만큼 천연의 대자연을 돌볼 이유들이 있다. 하나님은 옅과 신랄하게 쟁론을 벌인다. “내가 땅의 기초를 놓을 때, 너는 어디에 있었느냐?” 60) 우주의 광대함에 대한 옅의 시각을 열어 주기 위해서 하나님은 인간을 언급하지 않은 채로 피조물들 전체를 세세하게 그에게 설명해준다. 우리는 인간은 엄격하게 배제된, 거대한 창조세계 안에 있는 동물들과 갖가지 종들을 열거하는 네 개의 장들을 마주한다. 고통받는 인간이 탄식 중에도 먼저 겸손한 자세를 가지도록 촉구하기 위해서, 이 본문은 창조세계는 인간이 없이도 아주 잘 돌아갈 수 있다는 것을 암시한다.

신약성서에서 인간중심주의는 조금 미묘한 형태로 다시 등장한다. 동물들을 향한 하나님의 배려도 역시 언급된다. 왜냐하면 하나님은 심지도 않고 거두지도 않는, 하늘을 나는 새들⁶¹⁾과 까마귀들⁶²⁾도 먹이시고 들판의 백합화들⁶³⁾도 입히시기 때문이다. 그런데 이는 강조하기 위한 말이다. 새들을 언급한 것은 끝없이 염려하는 인간들과, 무엇보다 우선적으로 인간들을 돌보고 그들에게서 모든 걱정과 근심을 그치게 하는 하나님의 섭리를 강조하기 위한 것일 뿐이다. 강조를 위한 또 다른 표현은 참새들에 대한 언급에서 나온다. 참새 하나라도 “너희 하나님 아버지가 없이는(ἀνευ του πατρός υμων)” 64), 즉 하나님의 현존이 없이는 땅에 떨어지지 않는다. 이 문자적인 번역(Darby, Chouraqui)은 하나님이 참새들이 죽을 때 참새들을 포기하지 않는다는 뜻으로 읽힌다. 반면에 “너희 하나님 아버지의 뜻이 아니면”(Segond), “너희 하나님 아버지에게서 (뜻이) 나오지 않으면”(Colombe) 등과 같이, 참새들을 죽게 하는 것은 하나님이라고 명백한 결론을 내리는 다른 번역들도 있다. 혹은 “너희 하나님 아버지와는 상관없이 독립적으로”(NBS, TOB), “너희 하나님 아버지가 모르는 새에”(BJ), “하나님은 알지 못하는 채로”(현대 프랑스어 역본), “그것을 허락하는 분은 하나님이다”(기본 프랑스어 역본) 등과 같이, 하나님이 적어도 그걸 알고 허용한다는 의미로 해석하는 번역들도 있다. 병행 구절은 배려의 뜻으로 해석하는 것을 지지한다. “참새 하나라도 하나님은 잊어버리지 않는다.” 65) 그러나 어느 경우에도 참새를 예로 든 것은 인간을 위하는 하나님의 섭리를 밝히기 위한 것이다. “참새 두 마리가 한 앓사리온에 팔리지 않느냐?” 66), “그러니 두려워하지 말라. 너희는 많은 참새보다 더 귀하다.” 67)

마지막으로 동물들의 운명은 동일한 구원을 통해서 인간들의 운명과 연관된 것으로 이해될 수 있다. 이 주제로 제일 많이 연구되는 성서 본문은 로마서 8장이다.

현재 우리가 겪는 고난은 장차 우리에게 나타날 영광에 견주면, 아무것도 아니라고 나는 생각한다. 피조물은 하나님의 자녀들이 나타나기를 간절히 기다리고 있으니, 피조물이 허무한 것에 굴복하게 된 것은, 자기 뜻이 아니라 오직 굴복하게 하시는 분으로 말미암은 것이다. 그 바라는 것은, 피조물도 썩어가는 종살이에서 해방되어서 하나님의 자녀들의 영광스러운 자유에 이르는 것이다. 모든 피조물이 함께 탄식하며 함께 해산의 고통을 겪고

60) 옅기 38:4.

61) 마태복음 6:26.

62) 누가복음 12:24.

63) 마태복음 6:28-30 ; 누가복음 12:27-28.

64) 마태복음 10:29.

65) 누가복음 12:6.

66) 마태복음 10:29 ; 누가복음 12:6.

67) 마태복음 10:31 ; 누가복음 12:7.

있다는 것을 우리는 알고 있다. 뿐만 아니라 성령의 첫 열매를 받은 우리 자신도 속으로 탄식하면서 양자 될 것, 곧 우리 몸의 구속을 기다리고 있다⁶⁸⁾.

네 번이나 지칭된 피조물(κτίσις)은 이같이 인간을 넘어, 인간의 구원의 결과로서 썩어가는 종살이에서 해방되기를 기대한다. 따라서 동물계와 식물계와 광물계는 궁극적인 구원과 연관되어 있는 것으로 보인다. 다른 성서본문들은 구원의 우주적 차원을 환기시킨다. 마가복음⁶⁹⁾과 골로새서⁷⁰⁾에 따르면, 마태복음⁷¹⁾과 누가복음⁷²⁾이 전하듯이 복음이 열방 민족들에게 선포되어야 할 뿐만 아니라 ‘모든 창조세계(πάση τη κτίσει)’에 선포되어야 한다. 그렇다면 동물들에게도 구원의 언약이 주어져 있는가? 구약성서에서 예언서와 지혜문서의 몇몇 구절들이 인간과 동물의 운명적 유대를 표명한다면⁷³⁾, 신약성서에서는 사도바울이 그리스도와 화목하게 되는 창조세계 전체의 사도로 자신을 소개한다⁷⁴⁾. 계시록은 때때로⁷⁵⁾ 인간에 대한 명시적인 언급이 없이 흔히 동물들을 언급한다. 이는 옳기 38-41장의 반영인가? 곧 살펴볼겠지만 그것은 불가능한 일이 아니다.

여기서는 일단 성서 본문들의 다양성은 협소한 인간중심주의의 관점으로 축소될 수 없다는 사실을 유념하자.

그 성서 본문들을 해석한 전통들을 검토해보면, 우리는 그 본문들이 풍부한 사조를 띠고 있다는 사실을 확인하게 된다. 르네상스 시기까지 성서 해석학의 일반적인 내용은 전반적으로 절제된 인간중심주의였다. 그 내용은 인간이 아닌 피조물들에 대한 광적인 비하를 합리화하는 것이 아니고 성서 전체의 방향이 오직 인간을 향한다는 사실을 고려하는 것이다. 대다수의 해석 방법은 ‘믿음의 분수(η αναλογία της πιστεως)’⁷⁶⁾라는 바울의 원칙이다. 이 원칙은 성서를 성서 자체로 해석하는 것으로서 부차적인 본문들을 중요하게 여겨지는 본문들에 맞추어 가는 것이다. 그러므로 성서의 전체적 일관성을 결정하는 “정전 중의 정전”을 규정하는 것이 적절하다. 여기서 중요한 것으로는 널리 알려진 그리스도의 말씀이 있다.

하나님이 세상을 이처럼 사랑하사 독생자를 주셨으니, 이는 그를 믿는 자마다 멸망하지 않고 영생을 얻게 하려 하심이라⁷⁷⁾.

하나님을 믿는 사람은 오직 인간존재만이라고 볼 수밖에 없다. 특히 ‘믿음의 분수’를 해석의 원칙으로 삼은 장 칼뱅은 이미 인용한 로마서 8장의 본문⁷⁸⁾을 그렇게 해석한다. 여기서 그는 활유법의 형식으로(이 수사법은 인간적인 감정과 태도를 인간이 아닌 존재들에 부여하는 것이다) 말 못하는 피조물들을 포함한 창조세계의 모든 요소들을 위한 부활의 소망을 발견하는데, 그 목적은 우리 인간의 어리석음에 대해 부끄러움을 느끼게 하기 위한 것이다⁷⁹⁾. 이와 같이 신인동형론의

68) 로마서 8:18-23.

69) 마가복음 16:15

70) 골로새서 1:23.

71) 마태복음 28:19

72) 누가복음 24:47.

73) 이사야서 11:6-8 ; 요나서 3:7-10 ; 4 :11 ; 전도서 3:18-22 ; 시편 36:7.

74) 고린도전서 15:28 ; 에베소서 1:9-10 ; 골로새서 1:15-20.

75) 계시록 5:13-14.

76) 로마서 12:6b.

77) 요한복음 3:16.

78) 로마서 8:18-23.

79) Voir Jean CALVIN, *Commentaire de Jehan Calvin sur le Nouveau Testament. Tome troisième : Sur les épîtres de S. Paul aux Romains, Corinthiens, Galatiens et Ephésiens*, Librairie de Ch. Meyrueis et Compagnie, Paris, 1855, p. 140-142.

담화가 인간중심주의의 의도를 드러내는 셈이 된다.

그런데 근대에 들어서면서부터 해석의 전통들이 급속하게 증가한다. 이 다양성은 인간이 아닌 생물체의 이타성(異他性)을 축복의 원천으로 존중하는 해석들만큼 종을 차별하는 해석들을 조장한다. 말레브랑슈(Malebranche)로 정점에 오르는 데카르트적 전통은 동물을 사물화하여, 인간의 의식주 및 오락의 욕구들을 충족시키기 위해 인간에게 활용되는 기계로 축소시키는 경향이 있다. 이 과도한 단순화는 기술의 급격한 쇄도와 궤를 같이 하면서, 때로는 성서에 준거하여 입증되기도 한다. 이미 언급했듯이 1969년 7월 21일 달에 첫 발을 내디딘 닐 암스트롱이 창세기 1장을 인용한 것은 그 상징적인 예가 된다.

또 다른 극단적인 측면에서, 이타성을 포용하는 윤리를 제안한 자끄 엘뤼의 주장을 돌아보자. 엘뤼는 소임을 다할 수 없었던 ‘폐위된 왕’의 모티프를 내세운다. 이에 대해 그는 계시록⁸⁰⁾의 세 번째 송영을 준거로 삼는다.

하늘과 땅 위와 땅 아래와 바다에 있는 모든 피조물과, 또 그들 가운데 있는 모든 것들이 말하기를 보좌에 앉으신 분과 어린 양께 찬송과 존귀와 영광과 권세가 영원 무궁히 있을 지어다. 네 생물은 “아멘”으로 답한다⁸¹⁾.

자끄 엘뤼는 이 구절들을 다음과 같이 해석한다.

“자연이 어린 양에게 감사하고 찬양한다는 의미에서 자연은 경배 가운데 인간을 앞선다.”는 구절에서 인간은 언급되어 있지 않다고 말하는 사람들이 있다. 내가 보기에는 모든 피조물들에 대한 언급은 반대로 인간이 거기에 포함되어 있다는 사실을 명백하게 제시하는 것으로 보인다. 그러나 차별은 두지 않는다. 여기서 인간은 선택된 피조물이 아니다. 예수 그리스도를 통해 얻은 구원은 모든 피조물들을 위한 것이지만 만물의 영장으로 자처하는 인간만을 위한 것이 아니다. 심지어 나는 물질과 생물체들을 무자비하게 남용하고 착취한, 창조세계에 대한 인간의 태도 때문에, 인간은 하나님 앞에서 더 이상 만물의 영장이 아니라고 믿는다. 인간의 역사에서 인간은 창세기 2장과 시편 8편에 공표된 것을 전혀 실천하지 않았다. 인간은 다른 피조물과 같은 수준으로 되돌려진 폐위된 왕이다. 하나님을 향한 인간의 찬양은 제일 미천한 존재의 찬양과 다르지 않다⁸²⁾.

그러므로 인간은 그리스도의 형상을 따라 非능력(non-puissance)의 윤리 가운데 진입하기 위해서 모든 지배를 포기하라는 요청을 받는다⁸³⁾. 우리는 이 문제를 뒤에 다시 살펴볼 것이다. 역설적으로 구약성서의 첫 부분에서 많이 쓰인 신인동형론이 여기서 부정되고, 심지어 뒤바뀌어 동물과 신의 동형론으로 변환되는 것으로 보인다. 왜냐하면 인간에 대한 담론이 진정한 찬양을 올리는 동물에 대한 담론에 예속되고, 인간의 찬양은 생기 없는 모방에 지나지 않게 되기 때문이다. 믿음의 분수라는 해석학적 원칙은 역시 여기서도 적용된다. 그러나 그 적용은 또 다른 ‘정전 중의 정전’에 따라야 하는 것이다.

자끄 엘뤼는 성서에서 근본적으로 변증법적인 메시지를 발견한다. 땅을 정복하라는 말은 책임과

80) 계시록 5:8-14.

81) 계시록 5:13-14a.

82) Jacques ELLUL, *L'Apocalypse. Architecture en mouvement*(계시록. 움직이는 건축물), Labor et Fides (coll. Essais bibliques n°4), Genève, 2008², p. 293.

83) Voir *ibid.*, p. 297.

사랑으로 그렇게 하라는 것이다. 변증법의 양극은 서로 대립하면서 서로 키우고 부양한다. 이는 마치 목자가 자신의 양떼를 학대하지 않으면서 지키고 돌보며 보호하여 지배하는 것과 같다. 그런데 자끄 엘뤼의 말에 따르면, 르네상스 때 기독교 진영에서 이 변증법이 무너졌다고 한다. 사람들은 책임과 사랑을 망각한 채로 오직 지배만을 획책했다. 그래서 지구를 황폐하게 하는 생산 제일주의의 기원은 변증법의 붕괴에 있다. 이것이 독약과 해독약이라는 뜻을 가진 그리스어 ‘pharmakon’과 같이 유대-기독교를 설명해준다. 생태학적 위기의 출구는 원래의 변증법을 회복시키는 데 있다. 그래서 성서와 그리스도에게 되돌아가고 성서와 그리스도를 전복시키지 않는 것이다. 더 정확히 말해서, 전복된 것을 전복시켜서, 제자리로 돌려놓는 것이다.

결론적으로 말해서, 이 단원에서 성서를 주의 깊게 다시 읽고, 해석들의 전통의 역사를 빠르게 돌아본 결과로서 우리는 가능한 조합들의 복합성을 잘 고려해야 하고 신중을 기해야 한다는 입장을 취하게 된다. 신인동형적이고 인간중심주의적이고 종을 차별하는 서술들이 물론 존재한다. 그러나 또한 종을 차별하지 않는 인간중심주의적 서술들과, 신중심적인 까닭에 결코 지구 중심적이지 않고 인간중심적이지 않은 서술들과, 심지어 인간이 전혀 예기치 않은 전대미문의 방식으로 동물에서 모범을 취하여 신인동형론이 뒤바뀐 서술들도 존재한다. 현재의 인류세는 어쩌면 우리에게 좋은 기회로서 하나의 ‘카이로스’가 될 수 있을 것이다. 그래서 우리는, 지구를 구성하는 다양한 실체들과 최소한의 유대관계도 맺지 않은 채로 환경에 대한 인간의 절대적인 지배를 합리화하려고 하는 해법과는 전혀 다른 해법들을 받아들여 발전시켜 나갈 수 있을 것이다.

3) 쟁점과 출구, 인류세의 신학적 윤리를 위하여

자끄 엘뤼는 우리에게 이 윤리를 수립해가는 데 있어서 소중한 가이드 역할을 해줄 것이다. 보르도 대학의 교수로서 엘뤼는 아주 일찍이 삶의 양식들 가운데 일어난 엄청난 변화들을 알아볼 수 있었고, 그것이 그리스도인의 소명에 어떤 의미를 지니는지 간파할 수 있었다. 엘뤼의 윤리는 기술의 비판에 밀접하게 연결되어 있다. 엘뤼가 보기에 수많은 담론들이 전하는 메시지와는 반대로 기술은 지구상의 위기에 어떤 탈출구도 줄 수 없는 것이다⁸⁴). 먼저 ‘기술’의 개념에 부여하는 의미에 관해 정리할 필요가 있다.

자끄 엘뤼는 ‘기술들’과 ‘기술’을 분명하게 구분한다. 인간은 언제나 기술들과 함께 살아왔다. 다시 말해서 기술들이란 인간과 자연환경을 매개하는 도구들로서 인간으로 하여금 자연환경에서 조금씩 벗어나게 해주었다. 반면에 기술은 “효율성의 추구가 지배하는 수단들 일체”를 말한다⁸⁵). 이 개념 정의에 따라서 우리는 기술은 그것이 내포하는 기술들의 물질적 요소들만이 아니라 가치들과 정신이라는 비물질적 요소들도 포함한다는 사실을 깨닫게 된다. 기술은 효율성을 절대시하는 것이다. 효율성 그 자체는 중대한 결함이 아니고 삶에 필요한 가치이기도 하다. 그러나 기술사회에서 모든 다른 가치, 모든 다른 동기는 최고의 배타적인 가치로 인정된 효율성의 제단에서 파기되고 배제된다. 더욱이 인간의 삶의 양식 속에서 모든 비기술적인 측면들은 정치, 예술, 오락 등과 같이 기술적 활동들로 변환된다. 이와 같이 기술은 하나의 환경이 되어 인간의 새로운 환경으로 자리잡는다.

기술은 오늘날 인간이 더 이상 통제할 수 없는 자율적인 세력이 되었다. 오히려 우리는 기술을

84) Voir Jacques ELLUL, *La technique ou l'enjeu du siècle*(기술, 시대의 관건), Economica (coll. Classiques des sciences sociales), Paris, 2008³ ; *Le système technicien*(기술체계), Le Cherche Midi (coll. Documents), Paris, 2012³ ; *Le bluff technologique*(기술의 허세), Fayard - Pluriel, 2012³.

85) Jacques ELLUL, *La technique ou l'enjeu du siècle*, op. cit., p. 18-19 ; voir Jacques ELLUL, *Le système technicien*, op. cit., p. 37-38.

섬기는 독실한 일꾼들이 되었다. 기술은 아무것도 존중하지 않으며 모든 것이 허용되어 있기에 신성모독적이 되고, 동시에 기술에 의해 세속화된 신성한 것 자체가 비신성화의 동력과 방향을 부여했기에 신성화가 된다. 기술의 이런 다양한 특성들은 해방의 수단이었던 과거의 기술들과 훨씬 더 구속적인 새로운 필연성을 창출한 오늘의 기술 사이에는 어떤 공통의 척도도 없게 한다.

IT혁명은 그 체계적 특성 때문에 기술 진보를 가속화했다⁸⁶). 하나의 체계는 서로 밀접하게 연결되어 있는 부분들 일체를 말한다. 그래서 그 부분들 중의 하나에 변화가 일어나면 다른 부분들 전체에 즉각적으로 영향을 미친다. 그러므로 기술사회는 하나의 체계가 된다. 모든 기술들은 네트워크로 연결된다. 그래서 한 분야의 혁신은 다른 분야의 혁신을 유도하지만, 부분에서 발생한 하나의 사고나 테러행위도 연쇄적인 반응을 초래한다. 이는 기술의 진보가 가속화하고, 우리는 점점 더 강력해지는 동시에 점점 더 취약해지는 사회에서 살고 있다는 걸 의미한다.

그렇다면 자끄 엘뤼는 기술을 혐오하는가? 물론 아니다. 거기에는 두 가지 이유가 있다. 첫 번째 이유는 그가 밝혀낸 기술의 특성들 중의 하나인 그 불가분성(不可分性)에 있다. 기술은 그 자체로는 좋은 것도 아니고 나쁜 것도 아니며 또 중립적인 것도 아니다. 기술은 근본적으로 양가적이다. 모든 기술 진보는 긍정적인 효과와 부정적인 악영향이 있다. 부정적인 악영향을 견지 않고는 긍정적인 효과를 누릴 수 없다. 이와 같이 지구상의 위기를 벗어나 인류세를 ‘좋은 인류세’로 만들려고 구상하는 모든 기술적 해결책들은 헛된 환상에 불과한 것으로 드러난다. 문제들을 해결하기 위한 기술적 혁신은 동시에 다른 새로운 문제들을 낳는다. 또 그 새로운 문제들은 새로운 기술적 해결책들로 막아낸다. 이는 앞으로 밀어붙이는 것에 지나지 않는다. 에어컨, 전기차, IT 기기 등은 기술이 양산한 문제들에 대한 기술적 해결책들이 헛되다는 사실을 잘 보여주는 몇 가지 예들에 불과하다.

자끄 엘뤼가 기술을 혐오한다는 모든 비난을 무력화하는 두 번째 이유는 윤리적 측면의 그의 저술에 있다. 그의 저술은 그리스도인들이 출구 없는 이 세상에서 살아갈 수 있는 길을 열어준다. 그 길은 다른 세상에 가는 것이나 상아탑에 갇혀 사는 것이 아니고 이 세상의 중심에 살면서 이 세상에 속하지 않는 길이다. 그것은 이 세상을 피하는 것이 아니고 이 세상에서 다르게, 즉 그리스도 안에서 자유를 누리며 살아가는 것이다. 왜냐하면 그리스도인들은 또한 소망에 대한 증인들이기 때문이다. 그 소망은 자신들이 홀로 있지 않다는 보증이다. 그런데 자끄 엘뤼에 따르면, 여기서 소망은 희망과는 아무 상관이 없다. 인간적인 시각에서 더 이상 희망이 없을 때, 모든 출구가 다 막혀 있을 때, 우리가 우리의 모든 지성적인 능력과 함께 전 지구적 자살의 절망적인 심연에 휩쓸려 들어갈 때, 바로 그런 때에 소망이 나타난다. 현재 우리의 상황이 그렇다⁸⁷).

자끄 엘뤼의 신학적 윤리의 특징은 먼저 가보르의 법칙에 이의를 제기하는 데 있다. 헝가리 물리학자 데니스 가보르(Dennis Gabor, 1900-1979)의 이름을 딴 이 법칙은 “기술적으로 실현 가능한 모든 것은 필연적으로 실현될 것이다.”라고 규정한다⁸⁸). 가보르의 법칙은 기술사회의 모든 경향을 지배한다. 따라서 자끄 엘뤼에게 있어서, 중요한 문제는 신성시된 기술적 산물인 가보르의 법칙의 실증주의를 비신성화하는 것이다. 그는 반복해서 천명한다. “유한한 세상에서 무한한 발전이란 있을 수 없다.” 실행할 수 있는 모든 것이 필연적으로 실행되어야 하는 것은 아니다. 우리는 어떤 형태의 결정론에도 종속되지 않는다. 인간의 존엄성을 규정짓는 것은 자기자신을 제한할 수 있는 능력에 있다고 할 수 있다. 실행할 수 있는 것을 실행하지 않는 하나의 상징

86) Voir Jacques ELLUL, *Le système technicien*, op. cit.

87) Voir Jacques ELLUL, *L'espérance oubliée*(잊혀진 소망), La Table Ronde (coll. Contretemps), Paris, 2004².

88) Voir Jacques ELLUL, *La technique ou l'enjeu du siècle*, op. cit., p. 92 ; *Le système technicien*, op. cit., p. 127, 240-242 ; *Théologie et Technique. Pour une éthique de la non-puissance*(신학과 기술. 비능력의 윤리를 위하여), Labor et Fides, Genève, 2014, p. 63 ; « Préface », in André VITALIS, *Informatique, pouvoir et libertés*, Economica (coll. Politique comparée), Paris, 1981, p. v-xi.

적인 예로서 살인의 금지를 들 수 있다. 그런 이유에서 자끄 엘뤼는 ‘非능력’의 윤리를 펼친다. 이는 능력, 무능력, 非능력 등의 세 가지 개념들로 이뤄지는 변증법을 내포한다. 능력은 실행할 수 있는 역량이다. 무능력은 실행할 수 있는 역량이 없는 것이다. 무능력과는 달리, 非능력은 실행할 수 있는 능력이 있는데도 실행하지 않는 의식적인 이성적 선택을 말한다. 그런데 기독교 윤리는 자유의 윤리만이 아니라 非능력의 윤리이기도 하다. 非능력의 윤리는, 사단에게 시험 받았을 때⁸⁹⁾나, 잡혀가면서 열두 영의 천사들을 부르는 것을 포기했을 때⁹⁰⁾와 같이, 전능한 하나님(아주 정통적인 삼위일체론을 따르는 자끄 엘뤼는 예수 그리스도는 참 하나님이자 참 인간으로서 하나님이라고 인정한다)으로서 자신의 권능을 행사하지 않은 예수 그리스도를 충실히 따르는 것이다. 이와 같이 가보르의 법칙을 따르지 않는 것은 자끄 엘뤼의 기독교 생태학의 결정적인 해석학적 열쇠가 된다. 이 열쇠는 절제의 삶으로 가는 길을 열어준다.

이제 우리는, 21세기의 발전을 거부하는 학자들이, 세속화되는 걸 감수하면서, 자끄 엘뤼를 가장 뛰어난 선구자들 중의 한 사람으로 인정하는지 그 이유를 알게 되었다⁹¹⁾. ‘지속가능한 발전’이라는 개념에 대해서 아주 논쟁적으로 대립하는 가운데, ‘탈성장’의 신봉자들은 인류가 지구의 폐기물 수용 한계와 자원의 한계에 다다를 때, 불가피한 전쟁으로 대재앙을 맞는 대신에 책임 있는 신중한 자기제한의 필요성을 주장한다. 자끄 엘뤼는 이미 1983년에 탈성장과 불경기(혹은 긴축)의 결정적인 구분에 관한 충격적인 비유를 제시했다. “보행자가 보기에 너무 빨리 달려서 브레이크를 밟고 멈추어야 할 것 같은 하나의 자동차를 가정해보자. 그런데 그 자동차의 운전자는 속도에 심취하여 그런 경고를 거부하고 달리다가 결국 벽에 부딪치고 만다. 그래서 자동차도 멈추게 되지만, 이미 그 상황은 이전과 동일하지 않다.”⁹²⁾ 유한한 세상에서 무한한 발전을 생각할 수 없다면, 우리의 필수적 욕구들을 수정하는 지혜를 발휘함으로써 우리는 기술 혁신으로 구원을 기대하는 대신에, 절제의 사회로 이행하는 길에 나설 수 있게 된다. 기술 혁신은 사실상 해결책보다는 문제들을 더 많이 산출한다.

여기서 라르센의 법칙이 언급된다. 덴마크 물리학자 쇠렌 라르센(Soren Larsen, 1871-1957)의 이름을 딴 이 법칙은, 경험적 현상에 근거한 ‘라르센 효과’라는 번역으로 더 잘 알려져 있으며, 다음과 같이 규정된다. “기술로 발생한 문제들은 기술적인 해결책들을 통해 해결될 것이다. 그런데 기술적인 해결책들은 그 자체로 또 새로운 문제들을 산출한다. 그것이 계속 이어진다.”⁹³⁾ 라르센의 법칙은 우리가 이미 언급한 대로 자끄 엘뤼가 간파한 기술의 특징들 중 하나인 양가성을 확증시켜 준다. 우리가 살펴보았듯이 기술이 좋지도 나쁘지도 중립적이지도 않다면, 모든 기술 혁신이 동시에 불가분의 이로운 효과와 해로운 악영향을 산출한다면, 인간이 기술의 좋은 혜택들을 선택하여 그 혜택들만을 보전할 수 있는 능력이 없다면, 기술 진보는 비용을 치러야 하고, 그 비용은 때로는 터무니없이 과도하게 된다는 것이 명약관화하다. 이 비용을 감당하는 일은 필연적으로 미래에 기대할 수밖에 없는 기술 혁신의 증가에 맡겨지고 말 것이다. 이런 식으로, 폐기물 처리에 관한 즉각적인 해결책은 생략하면서, 약간의 신중한 검토도 없이 미래의 기술 진보에 모든 것을 일임한 채로, 원자력발전 산업을 육성하는 다양한 계획들이 개진되었다.

오늘의 기술이 양가적이라면, 전대미문의 문제들을 산출할 내일의 기술도 마찬가지로 될 개연성

89) 마태복음 4:1-11 ; 누가복음 4:1-13. Voir Jacques ELLUL, « Si tu es le fils de Dieu. Souffrances et tentations de Jésus(네가 하나님의 아들이라면. 예수의 고통과 시험) », in *Le défi et le nouveau. Œuvres théologiques*, La Table Ronde, Paris, 2007, p. 937-1016.

90) 마태복음 26:53.

91) Cf. Serge Latouche, *Jacques Ellul contre le totalitarisme technicien*(기술의 전체주의에 저항하는 자끄 엘뤼), Neuvy-en-Champagne, Éditions Le Passager clandestin (coll. Les précurseurs de la décroissance), 2013.

92) Jacques Ellul, « Croissance zéro » (17 juillet 1983), *op. cit.*, réédité in *Penser globalement, agir localement. Chroniques journalistiques, op. cit.*, p. 169.

93) Cf. Jacques Ellul, *La technique ou l'enjeu du siècle, op. cit.*, p. 85 ; *Le système technicien, op. cit.*, p. 232.

이 아주 길다. 아니 그것은 아주 확실한 일이다. 이것이 기술의 폭주가 부르는 당연한 귀결이다. 기술은 언제나 스스로 더 많은 것을 요구하며, 자체적으로 끊임없이 일으키는 문제들에 대응하기 위해 영속적인 가속화를 필요로 한다. 이런 개념적이고 경험적인 틀 안에, 우리는 ‘지속가능한 발전’에 대한 모든 담론들과, 특히 기후 변화에 대처하기 위해 채택한 모든 조치들을 담아야 한다. 그 조치들은 이산화탄소를 배출하지 않는 원자력발전의 이용, 이른바 ‘청정한’ 전기자동차의 장려, 중앙 에어컨시설, ‘녹색 성장’을 촉진하는 모든 계획들을 포함한다. 가보르의 법칙과 라르센의 법칙을 둘 다 비판하면서, 자끄 엘뤼는 자백할 수 없기에 자백하지 않는 ‘기술의 허세’⁹⁴⁾의 말도 안 되는 내용을 밝혀주었다. 그렇게 함으로써, 그는 세상의 기술숭배에 대해 이단의 죄를 범한다.

신학적 윤리의 틀 안에서, 때로는 성공으로, 때로는 실패로 이어지는 행동의 불확실한 일들은 조금 위에서 보았던 희망과 소망의 팽팽한 긴장이라는 시각에서 재해석되어야 한다. 자끄 엘뤼는 지구의 미래에 대해 어떤 희망도 제시하지 않는다. 그런 의미에서 그는 결코 낙관주의자가 아니다. 그러나 “아무것도 하나님의 사랑에서 우리를 떼어놓을 수 없고”⁹⁵⁾, 그리스도가 “세상 끝날까지 언제나”⁹⁶⁾ 우리와 함께 한다는 언약에 근거한 그리스도인의 소망은 그로 하여금 양가주망을 택하게 했다. 그의 양가주망은 효율성에 대한 걱정으로 결코 불안해 하지 않고, 또 행동의 결과들에 전혀 연연해 하지 않는 ‘이탈적 참여(engagement dégagé)’였다. 그것이 자끄 엘뤼가 우리에게 제안한 그리스도인의 생태학적 양가주망이다. 이는 이 세상을 구원할 수 있는 인간의 능력에 대한 환상을 전혀 가지지 않고 세상 한가운데서 온전히 살아가는 것이다. 그의 주장은 인류세의 시대에 그 울림이 점점 더 커져가고 있다.

프레데릭 로농Frédéric Rognon

(프랑스 스트라스부르 대학교 개신교 신학대학 교수)

94) Cf. Jacques Ellul, *Le bluff technologique*, op. cit.

95) 로마서 8:39.

96) 마태복음 28:29.

Racines et défis de la crise écologique

Nous sommes au bord du gouffre. Même si nous ne voulons pas le croire, même si, comme le dit le philosophe français Jean-Pierre Dupuy, « nous ne croyons pas ce que nous savons », les faits sont indéniables et têtus : dérèglement climatique, fonte des glaces polaires et des glaciers des grands massifs montagneux, hausse du niveau de la mer qui menace nombre d'îles basses et demain le littoral de quantité de pays, pollution atmosphérique notamment aux particules fines, pollution des sols par les pratiques de l'agriculture intensive, canicules de plus en plus fréquentes et de plus en plus violentes, continents plastiques qui dérivent dans l'océan Pacifique et dans l'océan Atlantique, déforestations massives, incendies à répétition, tornades et cyclones récurrents, atteintes drastiques à la biodiversité, etc., etc. Tout cela, nous le connaissons et nous le constatons, même si nous préférons le déni au changement radical de nos modes de vie qui s'impose. Nous sommes donc au bord du gouffre, face à l'abîme.

Comment comprendre la situation actuelle ? Comment en sommes-nous arrivés là ? Et quelle issue, quelle espérance, notamment d'un point de vue chrétien ? Telles sont les questions que je me propose d'aborder avec vous.

1) Les paradoxes de l'anthropocène

Tout d'abord, comment comprendre notre situation présente ? La crise écologique que nous vivons porte désormais un nom : « l'anthropocène ». Concept vraiment paradoxal. Le vocable d'« anthropocène » s'est imposé en un temps singulièrement bref dans le langage des géologues et des personnes averties des enjeux du changement climatique, avant de percer presque aussi rapidement, mais dans un second moment, au sein du grand public. D'où vient ce néologisme et comment comprendre son succès ? Que révèle cette émergence notionnelle de nous-mêmes et de notre être au monde ?

Le terme « anthropocène » provient de la double racine grecque *άνθρωπος* (qui signifie « être humain ») et *καινός* (c'est-à-dire « nouveau », « récent »). Depuis l'Anglais Lyell, fondateur de la géologie moderne au XIX^e siècle, la racine anglaise « -cene » ou française « -cène » (de *καινός*) désigne chacune des époques du cénozoïque, qui subdivisent les ères tertiaire et quaternaire. La dernière période du quaternaire était jusqu'à présent l'holocène (du grec *όλος* : « tout », « complète »). L'anthropocène peut donc être rendu par « l'âge de l'homme ». Qu'est-ce à dire ?

L'anthropocène est une époque géologique nouvelle, postérieure à l'holocène, dont nous serions donc sortis, et déterminée par l'activité humaine. Pour la première fois dans l'histoire de notre planète, on a introduit dans l'échelle des temps géologiques un nouvel âge qui soit appuyé sur le rôle d'une espèce particulière, et non plus sur une norme temporelle ou géographique¹). L'anthropocène est le temps où les effets conjugués de la démographie, de la

1) Voir Bertrand GUILLAUME, « Anthropocène (Point de vue 1) », in Dominique BOURG et Alain PAPAUX

technologie et de la consommation, deviennent la force géologique dominante²). Les hommes sont devenus collectivement des agents géologiques susceptibles de modifier certains processus du système planétaire³). Qui sont ceux qui ont forgé ce concept ?

On peut repérer des prodromes de la prise de conscience de cette situation inédite chez plusieurs penseurs du XIX^e siècle, lointains précurseurs des présentes mutations conceptuelles, comme le comte de Saint-Simon : « L'homme participe, en dehors de lui-même en quelque sorte, aux manifestations successives de la divinité, et continue ainsi l'œuvre de la Création », n'hésitait-il pas à affirmer⁴).

Mais le terme même d'« anthropocène » apparaît au tout début du XXI^e siècle, et cela en deux temps. Il est tout d'abord suggéré par le géologue et biologiste américain Eugene Stoermer et le géochimiste néerlandais Paul Crutzen (prix Nobel de chimie 1995 pour ses travaux de chimie de l'atmosphère), dans un article publié en 2000 dans la *Newsletter* de l'International Geosphere-Biosphere Program (IGBP) : les deux chercheurs évoquent cette situation inédite comme étant une ère géologique entièrement nouvelle, et se proposent de l'appeler « Anthropocène ». Puis, en janvier 2002, dans un nouvel article intitulé « Geology of Mankind », et publié dans la revue *Nature*, Crutzen officialise définitivement le terme :

Depuis trois siècles, les conséquences des activités humaines sur l'état de la planète ont fortement augmenté. En raison des émissions anthropiques de dioxyde de carbone, le climat pourrait bien avoir été dévié de son comportement naturel pour les millénaires à venir. Il semble approprié de désigner par le terme « Anthropocène » l'époque géologique actuelle, dominée en bien des façons par l'action humaine (...). L'anthropocène pourrait avoir pour point de départ la dernière partie du XVIII^e siècle, date à laquelle les analyses de l'air prisonnier des glaces polaires montrent le début d'une augmentation des concentrations de dioxyde de carbone et de méthane à l'échelle du globe⁵).

L'article ne fait qu'une page, mais sa fortune et par voie de conséquence celle du concept d'anthropocène est considérable, et ne cesse de se confirmer avec les années.

Comme on le constate à la lecture de ces quelques lignes, Crutzen fait commencer l'anthropocène à la fin du XVIII^e siècle avec la révolution thermo-industrielle, et symboliquement avec la conception de la machine à vapeur par James Watt en 1784. On repère en effet à cette époque une augmentation sensible des teneurs en oxyde de carbone et méthane à l'échelle de la planète. L'impact de nos activités sur les cycles biogéochimiques a rendu caduc l'holocène période de relative stabilité bioclimatique des derniers 10 à 12 000 ans consécutive

(dir.), *Dictionnaire de la pensée écologique*, PUF (coll. Quadrige), Paris, 2015, p. 32-35 (ici p. 33) ; Rémi BEAU et Catherine LARRÈRE (dir.), *Penser l'anthropocène*, Presses de Sciences Po (coll. Développement durable), Paris, 2018, p. 8.

2) Voir Alexander FEDERAU, *Pour une philosophie de l'Anthropocène*, PUF (coll. L'écologie en questions), Paris, 2017, p. 4 de couv.

3) Voir Bertrand GUILLAUME, « Anthropocène (Point de vue 1) », art. cit., p. 34.

4) *Doctrine de Saint-Simon*, tome 2, Aux Bureaux de l'Organisateur, Paris, 1830, p. 219, cité par Christophe BONNEUIL et Jean-Baptiste FRESSOZ, *L'événement Anthropocène. La Terre, l'histoire et nous*, Éditions du Seuil (coll. Anthropocène), Paris, 2013, p. 10.

5) Paul J. CRUTZEN, « Geology of Mankind », in *Nature*, 3rd January 2002, vol. CDXV (415), p. 23, cité par Claude LORIUS et Laurent CARPENTIER, *Voyage dans l'Anthropocène. Cette nouvelle ère dont nous sommes les héros*, Actes Sud (coll. Babel), Arles, 2010, p. 67-68.

aux cycles de glaciation du pléistocène⁶). D'autres chercheurs, après avoir adopté le concept d'anthropocène, situent l'orée de cette période dans les années 1950, avec la modification décisive des écosystèmes et la perte de la biodiversité ; mais cette théorie semble plus complémentaire qu'alternative à la première⁷) : il serait surprenant, si ce n'est par convention symbolique, qu'une période géologique prenne naissance lors d'une année précise donnée, au lieu de décoller progressivement, avec plusieurs étapes et selon un mouvement d'accélération permanente.

Un premier paradoxe se doit d'être relevé au sujet de l'émergence du concept d'anthropocène. Celui-ci ressort en effet de la compétence des géologues, plus exactement des stratigraphes ; or, ses concepteurs initiaux n'en sont pas. Néanmoins, le troisième Congrès international de géologie, qui s'est tenu en 2016 au Cap, a conclu qu'il fallait intégrer l'anthropocène dans l'échelle géologiques des temps. Mais cette recommandation ne valide pas encore l'anthropocène comme époque officielle⁸). La difficulté tient aux connotations extrascientifiques du terme, qui, derrière une classification en apparence toute académique, transmet un acte d'accusation à l'encontre de ces prédateurs parmi toutes les espèces vivantes que seraient les humains. Alain Rey ne craint pas d'avancer que « l'anthropocène paraît être surtout, pour l'humanité, le temps de l'attentat-suicide »⁹).

Second paradoxe, l'anthropocène n'est pas, ou ne sera pas, uniquement une nouvelle période géologique, pour la première fois déterminée par le comportement d'une espèce vivante particulière. Il est aussi la seule époque à ce jour dans l'histoire de la planète au sein de laquelle l'acteur de cette mutation prend conscience du fait qu'il est devenu lui-même une force géologique majeure, à l'égal d'autres facteurs géologiques naturels¹⁰). C'est en effet la première fois qu'un agent géologique, qui a cessé d'être seulement témoin d'une transition géologique pour en devenir l'auteur, est également capable de comprendre la portée de ses actions¹¹). La création même du concept d'anthropocène est l'indice d'une entrée dans une période géologique si singulière que l'auteur de cette mutation, pourvu du langage articulé, est en mesure de la nommer.

Un troisième paradoxe tient à la pluralité des récits anthropocéniques¹²). Le « grand récit » majoritaire dans l'espace public est une narration catastrophiste qui envisage un effondrement écologique et économique à court ou moyen terme. Mais il est aussi, à l'autre extrémité du spectre narratif, un « grand récit » optimiste qui fait profession de foi dans l'innovation technologique pour relever les défis posés par l'anthropocène¹³). Ce « good anthropocene », expression apparue en 2011, résonne comme un oxymore ; il n'en est pas moins défendu et promu par des personnes qui, loin d'être des climatosceptiques, se représentent l'anthropocène comme une opportunité pour améliorer la condition de l'homme

6) Voir Bertrand GUILLAUME, « Anthropocène (Point de vue 1) », art. cit., p. 33.

7) Voir *ibid.*

8) Voir Alexander FEDERAU, *Pour une philosophie de l'Anthropocène*, op. cit., p. 22-23.

9) Alain REY (dir.), *200 drôles de mots qui ont changé nos vies depuis 50 ans*, Le Robert, Paris, 2017, p. 27.

10) Voir Christophe BONNEUIL, « Anthropocène (Point de vue 2) », in Dominique BOURG et Alain PAPAUX (dir.), *Dictionnaire de la pensée écologique*, PUF (coll. Quadrige), Paris, 2015, p. 35-40 (ici p. 36).

11) Voir Alexander FEDERAU, *Pour une philosophie de l'Anthropocène*, op. cit., p. 14.

12) Voir Rémi BEAU et Catherine LARRÈRE (dir.), *Penser l'Anthropocène*, op. cit., p. 37-197, 487-497.

13) Voir Christophe BONNEUIL, « Anthropocène (Point de vue 2) », art. cit., p. 40.

par la maîtrise et le contrôle de son destin¹⁴). Entre ces deux « grands récits », alarmiste désespéré et optimiste technophile, sinon technolâtre, se déclinent toute une série de narrations, concurrentes ou plus ou moins articulées entre elles. Leur point commun est une interrogation sur notre rapport inédit au monde et à nous-mêmes.

Car le quatrième et dernier paradoxe de l'anthropocène se manifeste en ceci : la pression inouïe que nous exerçons sur la biosphère, notamment par l'utilisation de quantité d'énergies abondantes et bon marché sous la forme de combustibles fossiles, mais aussi par le rejet dans notre propre environnement d'une masse inégalée de déchets plus ou moins toxiques et dévastateurs, place l'être humain, une fois pourvu d'une conscience suffisante des enjeux, dans une situation de responsabilité jamais connue auparavant dans l'histoire, une responsabilité de type proprement hyperbolique¹⁵). Avec la puissance nouvelle vient la conscience, et avec la conscience une responsabilité nouvelle. C'est cette ambivalence entre impact (et impact irréversible) et responsabilité devant l'impact, qui conduit Claude Lorius et Laurent Carpentier à écrire :

La seule question qui se pose désormais à nous, c'est : que voulons-nous faire de ce monde dont nous sommes devenus dans le même temps les fossoyeurs et les gardiens ? Les gardiens parce que les fossoyeurs¹⁶).

La solution que dessinent ces deux auteurs consiste, en un jeu de mots bienvenu, à « croire au sursaut plutôt qu'au sursis »¹⁷). Et de citer Edgar Morin : « Le probable est la désintégration. L'improbable mais possible est la métamorphose »¹⁸).

Cette responsabilité humaine est d'autant plus aiguë que la portée des bouleversements rend impossible toute préparation ajustée à l'avenir par des adaptations biologiques ou des transmissions culturelles préexistantes¹⁹). En situation d'imprévisibilité quasi absolue, la notion de responsabilité touche à la fois à son acmé et à ses limites²⁰). Car nous savons que notre modèle de développement industriel et de croissance indéfinie basé sur les énergies fossiles, qui s'est imposé à toute la planète, et qui est donc devenu une force tellurique, est la cause de dérèglements écologiques globaux et durables. Mais nous oublions trop souvent (et il importe de le rappeler) que même si les sociétés humaines parvenaient à réduire drastiquement leur empreinte sur la planète²¹), la terre mettrait des milliers d'années à retrouver un régime climatique et géobiologique voisin de celui de l'holocène²²). De ce rappel découlent deux

14) Voir Alexander FEDERAU, *Pour une philosophie de l'Anthropocène*, op. cit., p. 225-228. La plupart des tenants du « good anthropocene » se dénomment eux-mêmes « éco-modernistes » ou « éco-pragmatistes », et se rattachent au think tank californien *Breakthrough Institut*. Impressionnés par la comparaison que permet l'anthropocène entre l'espèce humaine et Dieu, ils n'hésitent pas à écrire qu'« avec le temps, nous ne pouvons qu'être de meilleurs dieux gardiens de la terre » (Ronald BAILEY, *The New York Times*, 21st May 2011, cité par Alexander FEDERAU, *Pour une philosophie de l'Anthropocène*, op. cit., p. 226 ; voir aussi Mark LYNAS, *The God Species. Saving the Planet in the Age of Humans*, National Geographic, Washington, 2011).

15) Voir Bertrand GUILLAUME, « Anthropocène (Point de vue 1) », art. cit., p. 33-35.

16) Claude LORIUS et Laurent CARPENTIER, *Voyage dans l'Anthropocène. Cette nouvelle ère dont nous sommes les héros*, op. cit., p. 196.

17) *Ibid.*, p. 198.

18) *Ibid.*, p. 191.

19) Voir Christophe BONNEUIL, « Anthropocène (Point de vue 2) », art. cit., p. 38.

20) Voir Frédéric ROGNON (dir.), *La responsabilité et ses équivoques*, Presses Universitaires de Strasbourg (coll. Chemins d'éthique), Strasbourg, 2015.

21) La notion d'« empreinte écologique », due à William E. Rees, date du Sommet de Rio en 1992.

conséquences majeures : d'une part, la responsabilité ne consiste pas à réparer quoi que ce soit, pour revenir à une situation d'équilibre antérieure, mais à affronter l'inconnu ; d'autre part, comme l'a établi avec beaucoup de justesse Jean-Pierre Dupuy, « nous ne croyons pas ce que nous savons »²³). Ce principe constant de la psychologie humaine s'impose d'autant plus que l'objet de notre savoir (et d'un savoir absolument irréfutable) n'est pas immédiatement perceptible à notre champ d'acuité sensorielle, les conséquences de nos conduites se manifestant toujours ailleurs (dans le Kivu pour notre consommation d'appareils électroniques composés avec du coltan, en Inde pour le rejet de leurs déchets...), et plus tard (sur les générations à venir pour nos choix énergétiques, alimentaires, de déplacement ou de loisirs, qui accentuent le dérèglement climatique).

En résumé, pour le dire avec les mots de Christophe Bonneuil et Jean-Baptiste Fressoz, « ce qui nous arrive n'est pas une crise environnementale, c'est une révolution géologique d'origine humaine »²⁴). Or, « que signifie pour nous, humains, d'avoir l'avenir d'une planète entre nos mains ? »²⁵) Cela veut dire que nous n'avons jamais été aussi responsables de nous-mêmes, de nos semblables, de nos descendants, et de nos dissemblables : de la totalité du réel. Car, comme l'indiquent avec raison Claude Lorius et Laurent Carpentier, « ce n'est pas tant par le règne des humains que par leur volonté de puissance que se définit l'anthropocène »²⁶). Une volonté de puissance qui, ultime paradoxe, n'est que la face visible de notre profonde impuissance²⁷). Quelle est en effet notre marge de manœuvre, alors que la mécanique délétère que nous avons nous-mêmes impulsée semble bien nous échapper totalement, avoir définitivement pris son autonomie ? Comment donc, dans une telle situation qui conjugue responsabilité exacerbée et impuissance abyssale, faire des choix qui aient un sens pour aujourd'hui et pour demain ? C'est ce que nous examinerons après le détour qui s'impose : une relecture des textes de Création et de Recréation, relecture actualisante à la lumière de l'anthropocène, afin d'éclairer les racines de la crise.

2) Les racines de la crise

Depuis le fameux article de Lynn White sur « Les racines historiques de notre crise écologique » en 1967²⁸), la tradition judéo-chrétienne est souvent accusée d'être coupable de l'exploitation éhontée de la terre qui nous porte : l'injonction à la « dominer » sans frein, sise dans le premier chapitre du livre de la Genèse, serait le principal vecteur de la crise. L'impact des activités humaines sur la détérioration des conditions de vie, et peut-être même de survie, sur la planète, nous invite à relire à nouveaux frais les textes bibliques de Création et de Recréation, pour voir ce qu'il en est, et évaluer la pertinence ou l'impertinence de ce grief.

22) Voir Christophe BONNEUIL, « Anthropocène (Point de vue 2) », art. cit., p. 36-37.

23) Jean-Pierre DUPUY, *Pour un catastrophisme éclairé. Quand l'impossible est certain*, Éditions du Seuil (coll. Points Essais), Paris, 2002, p. 142.

24) Christophe BONNEUIL et Jean-Baptiste FRESSOZ, *L'événement Anthropocène. La Terre, l'histoire et nous*, p. 10.

25) *Ibid.*, p. 12.

26) Claude LORIOUS et Laurent CARPENTIER, *Voyage dans l'Anthropocène. Cette nouvelle ère dont nous sommes les héros*, op. cit., p. 95.

27) Voir Christophe BONNEUIL et Jean-Baptiste FRESSOZ, *L'événement Anthropocène. La Terre, l'histoire et nous*, p. 9.

28) Lynn WHITE, Jr., « The Historical Roots of Our Ecologic Crisis », *Science*, vol. 155, n°3767, 10 march 1967, p. 1203-1207.

Relire les textes bibliques à l'aune de l'anthropocène implique de se déprendre d'un certain nombre d'interprétations traditionnelles. Les lignes herméneutiques majeures qui s'avèrent obsolètes sont celles qui cherchent dans le donné scripturaire une justification à la domination sans partage de l'homme sur la totalité du vivant, au point d'en devenir le maître absolu, sinon un prédateur maléfique. L'acmé de cette présomption trouve sa meilleure illustration dans la récitation de Genèse 1 par les astronautes de la NASA lors du premier vol vers la lune en juillet 1969²⁹). Loin de tout prisme réducteur qui ramènerait l'ensemble du corpus scripturaire à une orientation foncièrement anthropocentriste, l'anthropocène nous invite à prendre en compte la pluralité des textes bibliques, et la diversité des rapports de l'être humain au vivant qu'ils donnent à penser.

En effet, les énoncés bibliques sont divers, et d'une diversité foisonnante. Celui qui correspond le mieux à l'idéal anthropocentriste est à l'évidence le Psaume 8. Ce dernier attribue à l'homme un statut éminemment privilégié : l'homme est au sommet de la pyramide de la Création, et dispose du mandat divin de dominer l'ensemble. Le psalmiste s'adresse ainsi à Dieu en ces termes :

Qu'est-ce que l'homme, pour que tu te souviennes de lui ? Et le fils de l'homme, pour que tu prennes garde à lui ? Tu l'as fait de peu inférieur à Dieu, et tu l'as couronné de gloire et de magnificence. Tu lui as donné la domination sur les œuvres de tes mains, tu as tout mis sous ses pieds, les brebis comme les bœufs, et les animaux des champs, les oiseaux du ciel et les poissons de la mer, tout ce qui parcourt les sentiers des mers³⁰).

Ce texte fait bien entendu écho au second récit de la Création (le récit sacerdotal de Genèse 1), mais on aurait tort de les associer trop étroitement : l'anthropocentrisme de Genèse 1 va se voir en effet en partie tempéré.

Ce récit sacerdotal³¹), rédigé au VI^e siècle durant l'Exil, dans un style liturgique bien marqué, répond nettement à une intention polémique à l'encontre des religions avoisinantes. Les astres et les animaux ne sont que des créatures, ils sont profanés en quelque sorte, et l'homme (c'est-à-dire tout homme, et non le seul roi comme à Babylone) est « image de Dieu » : la représentation de Dieu sur terre se trouve démocratisée et universalisée. Un clivage est instauré entre les poissons et les oiseaux d'une part, créatures du cinquième jour, et les animaux terrestres d'autre part, créatures du sixième jour à l'instar de l'homme. Si l'être humain est le couronnement de la Création, puisqu'il apparaît en dernier, il partage avec les animaux terrestres la même date de naissance, et tous les animaux sont appelés שפני הים, « êtres vivants »³²) parce qu'ils ont en eux un שפני הים, une « âme vivante »³³). Ce texte marque donc bien l'identité ontologique de l'homme et de l'animal. Animaux³⁴) et hommes³⁵) reçoivent d'ailleurs

29) Voir Othmar KEEL, *Dieu répond à Job. Une interprétation de Job 38-41 à la lumière de l'iconographie du Proche-Orient ancien*, Introduction et traduction de l'allemand par Françoise Smyth, Les Éditions du Cerf (coll. Lectio Divina - Commentaires 2), Paris, 1993, p. 133-134.

30) Ps 8,5-9 (version Segond, pour cet extrait comme pour tous les autres, sauf mention expresse).

31) Gn 1,1-2,4a.

32) Gn 1,20+24.

33) Gn 1,30.

34) Gn 1,22.

une bénédiction de Dieu, qui voit, au cinquième jour, que ce qu'il a fait est « bon »³⁶⁾, et au sixième jour que c'est « très bon »³⁷⁾. Enfin, détail trop souvent négligé, Dieu donne à l'homme et aux animaux la même nourriture : une alimentation végétalienne³⁸⁾, qui prévient toute relation d'hostilité entre eux, entre hommes et animaux comme au sein même du règne animal.

La singularité absolue de l'homme à l'égard des animaux tient donc à son statut d'« Imago Dei »³⁹⁾ et à l'ordre divin qui lui est donné de « Dominium terrae »⁴⁰⁾. Ces deux caractères ne peuvent pas ne pas être liés. Le verbe *הדר* (« dominer ») signifie aussi bien « tyranniser », « piétiner », que « prendre soin », selon le contexte. Or, situé précisément entre l'« Imago Dei »⁴¹⁾ et le végétalisme⁴²⁾, le « Dominium terrae » peut difficilement signifier un despotisme sans bornes, une exploitation et un pillage : l'homme est représentant de Dieu sur terre, il doit donc se comporter envers la Création comme Dieu lui-même, prendre soin des créatures, pourvoir à leurs besoins, avec amour et justice. Dieu intervient dans sa Création par sa Parole, qui laisse l'autre libre de ses décisions : c'est ainsi que l'homme doit « dominer », par sa parole qui prolonge la Parole de Dieu. Sa mission n'inclut d'ailleurs pas le droit de vie et de mort, puisqu'il est végétalien ! Ce n'est qu'après le Déluge (Genèse 6-9) que le régime carné sera octroyé.

Au sujet de ce Déluge, il faut tout d'abord remarquer que la solidarité entre homme et animal se manifeste jusque dans la punition divine : Dieu extermine l'homme et les animaux car il se repent de les avoir faits⁴³⁾. Tous sont engloutis par le Déluge, seuls les poissons peut-être en sont bénéficiaires !!! (ils ne sont d'ailleurs pas nommés dans le catalogue des espèces à détruire⁴⁴⁾). Mais Dieu épargne Noé et sa famille, ainsi qu'un couple de chaque espèce. C'est d'ailleurs un animal qui annonce la fin du Déluge : l'histoire du Salut de l'homme ne se conçoit qu'accompagnée des animaux. Si l'on compare Gn 9,1-4 à Gn 1,28-29, on passe d'un vocabulaire d'amour et de respect à un vocabulaire militaire : Adam et Noé sont appelés à dominer, mais pas de la même façon, ni dans les mêmes conditions, ni avec la même signification. Adam domine par la parole : il se situe dans l'ordre de la Création et de la liberté. Noé domine avec ses mains : il se situe dans l'ordre de la Chute et de la nécessité. La nourriture carnée lui est accordée, non pas selon l'intention divine, mais par une permission de Dieu, selon la nécessité de vivre, et cette autorisation n'est pas réciproque. Une clause restrictive est apposée à cette permission de manger de la viande : le tabou du sang. Lorsque l'homme tue un animal, il doit savoir qu'il touche à un être qui appartient à Dieu, il doit donc s'abstenir de sang (*דם*), identifiée à l'âme ou à la vie (*שפני*)⁴⁵⁾. Le sang animal n'est pas à consommer, et le sang humain n'est pas à verser. Sur cette base, Dieu établit son alliance avec tous les êtres

35) Gn 1,28.

36) Gn 1,21.

37) Gn 1,31.

38) Gn 1,30-31.

39) Gn 1,27.

40) Gn 1, 28.

41) Gn 1,27.

42) Gn 1,29.

43) Gn 6,7.

44) *Ibid.*

45) Gn 9,4.

vivants, y compris les animaux⁴⁶). Ainsi, même le récit du Déluge n'atteint pas à l'expression de domination effrénée déployée par le Psaume 8 (qui parlait d'une Création mise « sous les pieds de l'homme »), et c'est encore moins le cas du récit sacerdotal de Création.

Le premier récit de Création (premier dans l'ordre chronologique de rédaction, donc le plus ancien, mais second dans l'ordre canonique d'exposition des textes bibliques) est le récit yahvist^{e47}, rédigé au IX^e siècle sous le règne de Salomon. Il cherche avant tout à rendre compte de la condition humaine. Il s'agit donc d'un texte étiologique, qui répond à certaines questions fondamentales, dont celle de l'origine de l'hostilité entre l'homme et l'animal. À la différence des mythes mésopotamiens, la Création de l'homme n'est pas un accident de parcours, mais une intention de Dieu qui n'a pas de compagne au ciel : il fait de l'homme un partenaire, un vis-à-vis sur terre, avec qui il dialogue, et à qui il donne la liberté et la responsabilité de ses actes. Il peut choisir d'en répondre ou de ne pas en répondre. Si le statut de l'homme est original par rapport aux religions voisines, il est logique que celui de l'animal le soit aussi. Les animaux ne sont que des créatures et non des divinités comme en Egypte : l'intention est donc ici aussi nettement polémique et identitaire. Or il n'est pas bon que l'homme soit seul⁴⁸). C'est pourquoi Dieu crée les animaux et les fait venir vers l'homme pour qu'il les nomme⁴⁹). Nommer, c'est permettre d'exister, et c'est présenter à Dieu : l'homme joue ici un rôle décisif comme lieutenant de Dieu auprès des animaux. Mais il ne trouve pas parmi eux une aide semblable à lui. C'est pourquoi Dieu crée la femme, que l'homme accueille avec une explosion de joie : « Os de mes os et chair de ma chair »⁵⁰). La Création des animaux peut donc sembler être une Création ratée, corrigée par la Création de la femme. Mais si la communauté de l'homme et des animaux est effectivement dépassée par le couple homme-femme dans lequel l'être humain trouve son épanouissement ultime, elle n'en est pas dévalorisée pour autant. En effet, l'homme et l'animal sont tous deux créés à partir de la terre (המדיא apparentée à סדיא)⁵¹), et lorsque Dieu souffle dans les narines de l'homme un « souffle de vie » (משנ מדיח)⁵²), l'homme devient un « être vivant » (שפני היח)⁵³), même expression qui désigne les animaux des champs et les oiseaux du ciel⁵⁴), dénominateur commun des hommes et des animaux. Le récit yahviste nous indique donc lui aussi qu'il n'y a pas de différence ontologique entre l'homme et l'animal, qu'ils sont tous deux des שפני היח formés à partir de la המדיא. Nous relevons là à la fois une parenté très nette entre eux, et une altérité puisque l'homme refuse de reconnaître son pendant parmi les animaux. Le récit de la Chute, qui suit immédiatement celui de la Création, montre la complicité de l'homme, de la femme et de l'animal (représenté par le serpent) dans la désobéissance à Dieu, et leur solidarité dans le dérèglement de la Création : de cette complicité découle l'hostilité entre le serpent et la femme⁵⁵). Mais le récit yahviste nous présente surtout une éthique de responsabilité de l'être humain à l'égard du vivant, puisque l'homme est placé dans le jardin pour le « garder »⁵⁶), et le verbe traduit par

46) Gn 9,8-17.

47) Gn 2,4b-3,24.

48) Gn 2, 18.

49) Gn 2,19.

50) Gn 2,23.

51) Gn 2,7/Gn 2,19.

52) Gn 2,7.

53) *Ibid.*

54) Gn 2,19.

55) Gn 3,14-15.

« garder », שמר, est le même qui est employé pour lui demander de « garder les commandements de Dieu » : ici, sans aucune ambiguïté, l'homme a reçu mission de prendre soin de la Création.

Franchissons un pas de plus pour nous éloigner résolument du pôle anthropocentrique. La tradition sapientiale fait parfois preuve d'un profond pessimisme, en signalant la fragilité de l'homme, la brièveté de ses jours, son impureté, et même, chez l'Ecclésiaste, en l'assimilant aux bêtes :

Les fils de l'homme ne sont que des bêtes. Car le sort des fils de l'homme et celui de la bête sont pour eux un même sort ; comme meurt l'un, ainsi meurt l'autre, ils ont tous un même souffle, et la supériorité de l'homme sur la bête est nulle ; car tout est vanité. Tout va dans un même lieu ; tout a été fait de la poussière, et tout retourne à la poussière. Qui sait si le souffle des fils de l'homme monte en haut, et si le souffle de la bête descend en bas dans la terre ?⁵⁷⁾

Sans aller jusqu'à cette identification qui témoigne d'une période antérieure à la foi en la résurrection, le Psaume 104 remet lui aussi en question l'anthropocentrisme : l'homme n'est qu'une créature parmi d'autres, il dispose du jour pour travailler comme les animaux disposent de la nuit pour chasser :

Le soleil sait quand il doit se coucher. Tu amènes les ténèbres, et il est nuit : alors tous les animaux des forêts sont en mouvement ; les lionceaux rugissent après la proie, et demandent à Dieu leur nourriture. Le soleil se lève : ils se retirent, et se couchent dans leur tanière. L'homme sort pour se rendre à son ouvrage, et à son travail, jusqu'au soir⁵⁸⁾.

Il n'est plus question ici de domination, mais de coexistence, ou plus exactement d'alternance spatio-temporelle entre les hommes et les animaux.

Le pôle le plus lointain à l'égard de l'anthropocentrisme, celui qui se situe à l'autre extrémité du spectre, peut être discerné dans les derniers chapitres du livre de Job⁵⁹⁾. L'intention théologique est tout à fait spécifique. Alors que Job, ravagé par la ruine, le deuil et la maladie, clame son innocence et dénonce le silence de Dieu depuis trente-cinq chapitres, la réponse de Dieu relativise la prétention de l'homme sur un mode plus radical encore que les autres textes sapientiaux : les mystères de l'univers échappent à l'homme, les animaux ne sont pas tous à son service, certains ne sont là que par pure gratuité ou par jeu, et Dieu a autant de raisons de s'occuper de la grande nature sauvage que de ses petites misères domestiques. Il polémique sarcastiquement avec lui : « Où étais-tu quand je fondais la terre ? »⁶⁰⁾ Et pour ouvrir ses horizons sur l'immensité de l'univers, il lui décrit en détails l'ensemble de ses créatures sans même mentionner l'homme : nous avons affaire à quatre chapitres de traité zoologique, de classification des espèces, dans une Création foisonnante dont l'homme est rigoureusement

56) Gn 2,15.

57) Qo 3,18-21.

58) Ps 104,19-23.

59) Jb 38-41.

60) Jb 38,4.

absent. Manifestement, pour inciter l'homme souffrant à davantage d'humilité dans sa plainte, ce texte sous-entend que la Création pourrait très bien se déployer et se poursuivre sans lui.

Dans le Nouveau Testament, l'anthropocentrisme réapparaît sous une forme assez subtile. La sollicitude de Dieu envers les animaux est également mentionnée, puisqu'il nourrit les oiseaux du ciel⁶¹) et les corbeaux⁶²), qui ne sèment ni ne moissonnent, et qui se trouvent associés aux lis des champs⁶³). Mais il s'agit d'un argument *a fortiori* : les oiseaux ne sont convoqués que pour parler des hommes qui comptent infiniment plus, et de la Providence qui les concerne au premier chef et qui doit les prévenir de tout souci et de toute inquiétude. Un autre argument *a fortiori* est avancé au sujet des passereaux ou des moineaux : il n'en tombe pas un à terre « sans votre Père » (ἀνευ τοῦ πατρὸς ὑμῶν)⁶⁴), c'est-à-dire sans sa présence. Cette traduction littérale (Darby, Chouraqui) laisse penser que Dieu ne les abandonne pas au moment de leur mort, tandis que d'autres versions induisent plus ou moins explicitement que c'est Dieu qui les fait mourir : « sans la volonté de votre Père » (Segond), « sans (la volonté) de votre Père » (Colombe), ou qui du moins le sait et le permet : « indépendamment de votre Père » (NBS, TOB), « à l'insu de votre Père » (BJ), « sans qu'il le sache » (Français courant), « c'est votre Père qui permet cela » (Français fondamental). Le texte parallèle confirme l'interprétation d'une sollicitude : « Pas un passereau n'est oublié devant Dieu »⁶⁵). Mais dans un cas comme dans l'autre, l'exemple des moineaux est avancé pour affirmer la Providence de Dieu au bénéfice de l'homme : « Ne vend-on pas deux passereaux pour un sou ? »⁶⁶), « Ne craignez donc point : vous valez plus que beaucoup de passereaux »⁶⁷).

Enfin, le destin des animaux peut être compris comme associé à celui des hommes dans une même rédemption. Le texte le plus étudié à ce sujet est Romains 8 :

J'estime que les souffrances du temps présent ne sauraient être comparées à la gloire à venir qui sera révélée pour nous. Aussi la Création attend-elle avec un ardent désir la révélation des fils de Dieu. Car la Création a été soumise à la vanité - non pas de son gré, mais à cause de celui qui l'y a soumise - avec l'espérance qu'elle aussi sera affranchie de la servitude de la corruption, pour avoir part à la liberté de la gloire des enfants de Dieu. Or, nous savons que, jusqu'à ce jour, la Création tout entière soupire et souffre les douleurs de l'enfantement. Et ce n'est pas elle seulement ; mais nous aussi, qui avons les prémices de l'Esprit, nous aussi nous soupirons en nous-mêmes, en attendant l'adoption, la rédemption de notre corps⁶⁸).

La Création (κτίσις), nommée quatre fois, déborde ainsi l'humanité, et espère être affranchie de la servitude de la corruption, en conséquence de la rédemption des hommes. Le monde animal, et peut-être végétal et minéral, semble donc être associé au Salut final. D'autres textes évoquent la dimension cosmique du Salut : selon Marc⁶⁹) et Paul⁷⁰), l'Évangile

61) Mt 6, 26.

62) Lc 12,24.

63) Mt 6,28-30 ; Lc 12,27-28.

64) Mt 10,29.

65) Lc 12,6.

66) Mt 10,29 ; Lc 12,6.

67) Mt 10,31 ; Lc 12,7.

68) Ro 8,18-23.

doit être annoncé à « toute la Création » (πάση τη κτίσει), et non seulement aux « nations » comme le disent Matthieu⁷¹⁾ et Luc⁷²⁾. Y a-t-il donc une promesse de rédemption pour les animaux ? Si, dans l'Ancien Testament, certains écrits prophétiques et de Sagesse marquent la solidarité de sort entre l'homme et l'animal⁷³⁾, dans le Nouveau Testament, Paul se présente comme l'apôtre de la Création tout entière, appelée à la réconciliation avec Christ⁷⁴⁾. L'Apocalypse mentionne souvent les animaux, parfois⁷⁵⁾ sans mention explicite de l'homme. S'agit-il d'un écho à Job 38-41 ? Ce n'est pas impossible, comme nous le verrons bientôt.

Retenons pour le moment que la pluralité des textes bibliques ne peut donc se réduire à une vision étroitement anthropocentrique.

Si l'on examine à présent les traditions d'interprétation de ces textes, on constate qu'elles se déclinent sur un mode aussi foisonnant. Jusqu'à la Renaissance, la teneur générale de l'herméneutique biblique est globalement celle d'un anthropocentrisme modéré : il ne s'agit pas de justifier un dénigrement échevelé envers les créatures non-humaines, mais de considérer que l'orientation de l'ensemble du corpus scripturaire concerne la seule humanité. La méthode d'interprétation majoritaire est celle du principe paulinien de « l'analogie de la foi » (η αναλογία της πίστεως)⁷⁶⁾, qui consiste à laisser l'Écriture s'interpréter elle-même, c'est-à-dire à mettre les textes mineurs sous la dépendance des textes considérés comme majeurs. Il convient donc de définir un « canon dans le canon », qui déterminera la cohérence globale de la Bible. Pour beaucoup, il s'agit de la fameuse parole christique :

Dieu a tant aimé le monde, qu'il a donné son fils unique, afin que quiconque croit (πας ο πιστεύων) en lui ne périsse point, mais qu'il ait la vie éternelle⁷⁷⁾.

Et celui qui « croit » en Dieu ne peut être conçu que comme un être humain. C'est ainsi que Jean Calvin, qui fait de l'analogie de la foi la règle de lecture par excellence, interprète la péricope déjà citée de Romains 8⁷⁸⁾ : il y voit bien une espérance de résurrection pour tous les éléments de la Création, y compris les créatures muettes, mais sous forme de prosopopée (cette figure de rhétorique qui consiste à attribuer des sentiments et des comportements humains à des êtres non-humains), et ce afin de nous faire honte de notre stupidité⁷⁹⁾. Ainsi l'anthropomorphisme du discours est-il au service de l'anthropocentrisme de l'intention.

Mais à partir de l'époque moderne, on relève une prolifération des traditions d'interprétation, et cette pluralité favorise autant les lectures résolument spécistes que celles qui

69) Mc 16,15.

70) Col 1,23.

71) Mt 28,19.

72) Lc 24,47.

73) Es 11,6-8 ; Jon 3,7-10 ; 4,11 ; Qo 3,18-22 ; Ps 36,7.

74) 1Co 15,28 ; Ep 1,9-10 ; Col 1,15-20.

75) Ap 5,13-14.

76) Ro 12,6b.

77) Jn 3,16.

78) Ro 8,18-23.

79) Voir Jean CALVIN, *Commentaire de Jehan Calvin sur le Nouveau Testament. Tome troisième : Sur les épîtres de S. Paul aux Romains, Corinthiens, Galatiens et Ephésiens*, Librairie de Ch. Meyrueis et Compagnie, Paris, 1855, p. 140-142.

prennent en compte l'altérité du vivant non-humain comme source de bénédiction. La tradition cartésienne, qui culmine avec Malebranche, tend à réifier l'animal en le réduisant à une mécanique au service de l'homme, pour satisfaire ses besoins alimentaires, vestimentaires ou de distraction. Ce réductionnisme va de pair avec le déferlement technologique, qui se voit parfois cautionné par référence à l'Écriture. C'est le cas emblématique déjà mentionné de Neil Armstrong récitant Gn 1 en posant le premier pied sur la lune, le 21 juillet 1969.

À l'autre extrémité du spectre, notons l'appel lancé à l'homme par Jacques Ellul en faveur d'une éthique d'ouverture à l'altérité : le théologien déploie en effet le motif du « roi déchu » qui n'a pas su honorer sa vocation. Il se réfère pour cela à la troisième doxologie de l'Apocalypse⁸⁰⁾ qui dit ceci :

Et toute créature au ciel, sur terre, sous terre et sur mer, tous les êtres qui s'y trouvent, je les entendis proclamer : « À celui qui siège sur le trône et à l'agneau, louange, honneur, gloire et pouvoir pour les siècles des siècles ! » Et les quatre animaux disaient : « Amen ! »⁸¹⁾.

Jacques Ellul commente ce passage en ces termes :

Certains disent que l'homme n'y est pas mentionné, que « la nature devance l'homme dans l'adoration, en ce sens qu'elle reconnaît et loue l'Agneau déjà ». Il me semble que la mention de toutes les créatures indique au contraire manifestement que l'homme y est compris. Mais sans être différent. Il n'est pas ici la créature d'élection : le Salut acquis par Jésus-Christ s'adresse à toutes les créatures et pas seulement à l'homme qui se prend pour roi. Et je crois même, au contraire, que du fait de son attitude envers la création, de son abus, de son exploitation impitoyable des choses et des animaux, il n'est plus le roi de la création devant Dieu ; dans son histoire il n'accomplit nullement ce qui était annoncé dans Genèse II et le Psaume VIII. Il est un roi déchu, ramené au niveau des autres créatures, et sa louange adressée à Dieu n'est pas plus que celle du dernier être vivant ⁸²⁾.

L'homme est donc appelé à renoncer à toute domination pour entrer, à l'image du Christ, dans une éthique de la non-puissance⁸³⁾. Nous y reviendrons. Paradoxalement, l'anthropomorphisme en vigueur dans les premiers textes de l'Ancien Testament se trouve ici récusé, et même, pourrait-on dire, inversé, converti en zoomorphisme, puisque le discours sur l'homme se conforme au discours sur l'animal, hyperbole de la véritable louange, dont la louange humaine ne serait qu'une pâle copie. On comprend que le principe herméneutique de l'analogie de la foi s'applique bien ici aussi, mais en fonction d'un autre « canon dans le canon ».

Jacques Ellul voit dans le corpus biblique un message foncièrement dialectique : dominer la terre, mais avec responsabilité et amour, chacun des deux pôles de la dialectique renvoyant à

80) Ap 5,8-14.

81) Ap 5,13-14a.

82) Jacques ELLUL, *L'Apocalypse. Architecture en mouvement*, Labor et Fides (coll. Essais bibliques n°4), Genève, 2008², p. 293.

83) Voir *ibid.*, p. 297.

l'autre, nourrissant l'autre et se nourrissant de l'autre, comme un berger « domine » son troupeau sans nullement le tyranniser, mais en le gardant, en le soignant et en le protégeant. Or, à la Renaissance, en milieu chrétien, nous dit Jacques Ellul, cette dialectique se brise : on n'a plus retenu que le pôle de la domination, en oubliant celui de la responsabilité et de l'amour. C'est donc une dialectique brisée qui est à l'origine du productivisme qui ravage la planète. Ce qui explique que le judéo-christianisme, à l'instar de l'antique « pharmakôn » grec, soit à la fois le poison et l'antipoison, le venin et l'antidote : l'issue de la crise écologique se situe dans une restauration de la dialectique première, et donc dans un retour à la Bible et au Christ, sans les subvertir. Ou plus exactement, en opérant une subversion de la subversion, pour les remettre « à l'endroit ».

En conclusion de cette partie, une relecture attentive du corpus biblique et un parcours plus rapide à travers l'histoire des traditions d'interprétations nous invitent à la prudence, et à la prise en compte de la complexité des combinatoires possibles : il est bien entendu des énoncés anthropomorphes, anthropocentristes et spécistes, mais il est aussi des anthropocentrismes non spécistes, des énoncés non-anthropocentristes à force d'être théocentriques (sans jamais, par conséquent, devenir géocentriques), et même, enfin, des anthropomorphismes inversés, lorsque l'homme, de façon tout à fait inédite et inattendue, prend modèle sur l'animal. Notre présente situation d'anthropocène est peut-être une occasion favorable, un « kaïros », pour accueillir et approfondir d'autres lectures que celle qui tente de légitimer la domination absolue de l'être humain sur son environnement, sans exercer la moindre solidarité avec les diverses entités qui composent la planète terre.

3) Enjeux et issues : pour une éthique théologique de l'anthropocène

Jacques Ellul nous servira encore de précieux guide pour dessiner cette éthique. Car le professeur de Bordeaux a su prendre très tôt la mesure des mutations inouïes des modes de vie, et de ce que cela signifiait pour la vocation chrétienne. L'éthique ellulienne s'articule étroitement à une critique de la technique : technique qui, contrairement au message diffusé par bien des discours, ne peut conférer à ses yeux la moindre issue à la crise planétaire⁸⁴. Encore faut-il s'entendre sur le sens à accorder au concept de « technique ».

Jacques Ellul distingue nettement « les techniques » et « la technique ». L'homme a toujours vécu avec des techniques, c'est-à-dire avec des outils qui médiatisaient son rapport au milieu naturel, et lui permettaient de s'en émanciper peu ou prou. La technique, pour sa part, est « un ensemble de moyens gouvernés par la recherche de l'efficacité », elle est « la préoccupation (...) de rechercher en toutes choses la méthode absolument la plus efficace »⁸⁵. On perçoit bien à travers cette définition que la technique ne comprend pas seulement des éléments matériels, comme les techniques qu'elle englobe, mais aussi des éléments immatériels : des valeurs, une mentalité. La technique est l'absolutisation de l'efficacité : l'efficacité en

84) Voir Jacques ELLUL, *La technique ou l'enjeu du siècle*, Economica (coll. Classiques des sciences sociales), Paris, 2008³ ; *Le système technicien*, Le Cherche Midi (coll. Documents), Paris, 2012³ ; *Le bluff technologique*, Fayard - Pluriel, 2012³.

85) Jacques ELLUL, *La technique ou l'enjeu du siècle*, *op. cit.*, p. 18-19 ; voir Jacques ELLUL, *Le système technicien*, *op. cit.*, p. 37-38.

elle-même n'est pas réhilitoire, elle est même une valeur nécessaire à la vie, mais dans la société technicienne, toute autre valeur, toute autre considération se voit dissoute, exclue, sur l'autel de l'efficacité comprise comme valeur suprême et exclusive. D'ailleurs, tous les aspects non techniques du mode de vie de l'homme sont transformés en activités techniques (par exemple la politique, l'art ou les loisirs). Ainsi la technique est-elle devenue un « milieu », le nouveau milieu de l'homme.

La technique est devenue aujourd'hui une force autonome que l'homme ne maîtrise plus, dont nous sommes plutôt devenus les serviteurs dévots : car la technique est à la fois sacrilège (elle ne respecte rien, tout lui est permis) et sacralisée (le sacré profané par la technique a investi le vecteur de désacralisation lui-même). Ces divers caractères font qu'il n'y a aucune mesure entre les techniques d'hier, émancipatrices, et la technique d'aujourd'hui, qui instaure une nouvelle nécessité bien plus contraignante.

La révolution informatique a accéléré le mouvement du progrès technique en raison de son caractère systémique⁸⁶). Un système est un ensemble de pôles étroitement reliés entre eux, de sorte que toute modification intervenant sur l'un des pôles a des répercussions immédiates sur la totalité des autres pôles. La société technicienne est donc un système : toutes les techniques sont mises en réseau, de sorte qu'une innovation dans un domaine entraîne une innovation ailleurs, mais une catastrophe, un accident ou un attentat sur des pôles a aussi des effets en chaîne. Cela signifie que le progrès s'accélère, et que nous vivons dans une société de plus en plus puissante et en même temps de plus en plus fragile.

Jacques Ellul est-il donc technophobe ? Certainement pas, et cela pour deux raisons. La première tient à l'une des caractéristiques de la technique qu'il a mise au jour : son insécabilité. Cela signifie que la technique n'est ni bonne en soi, ni mauvaise en soi, ni neutre ! Elle est fondamentalement ambivalente : tout progrès technique a des effets positifs et des retombées négatives, et l'on ne peut bénéficier des premiers sans pâtir de ces dernières. Ainsi, toutes les solutions techniques imaginées pour conjurer la crise planétaire et faire de l'anthropocène un « good anthropocene » s'avèrent illusoire : chaque innovation technique posant autant de problèmes qu'elle en résout, et ces nouveaux problèmes étant eux-mêmes colmatés par de nouvelles solutions techniques, c'est une fuite en avant. Les climatiseurs, les voitures électriques, le recours à l'informatique, ne sont que quelques exemples qui montrent bien la vanité des issues techniciennes aux impasses qu'ils ne font que multiplier.

La deuxième raison qui disqualifie toute accusation de technophobie à l'encontre de Jacques Ellul, tient au versant éthique de son œuvre : celui-ci ouvre en effet un chemin pour que les chrétiens puissent vivre dans ce monde sans issue ; non pas dans un autre monde ou dans une tour d'ivoire, mais au cœur de ce monde, sans être du monde. Non pas fuir le monde, mais y vivre autrement, dans la liberté en Christ. Car les chrétiens sont aussi les témoins d'une espérance : l'assurance de ne pas être seuls, livrés à eux-mêmes. Or, selon Jacques Ellul, l'espérance n'a rien à voir avec l'espoir. C'est précisément lorsqu'il n'y a plus d'espoir, à vues humaines, lorsque toutes les issues sont bouchées, lorsque nous nous précipitons vers l'abîme et le suicide planétaire avec toute la force de notre intelligence, qu'alors

86) Voir Jacques ELLUL, *Le système technicien*, *op. cit.*

surgit l'espérance. Telle est notre situation au moment présent⁸⁷⁾.

La spécificité de l'éthique théologique de Jacques Ellul tient tout d'abord à la contestation de la loi de Gabor. Du nom du physicien hongrois Dennis Gabor (1900-1979), cette loi s'énonce ainsi : « Tout ce qui peut être techniquement réalisé le sera nécessairement »⁸⁸⁾ La loi de Gabor régit toute l'orientation de la société technicienne. Il s'agit donc, pour Jacques Ellul, de profaner ce sacré technicien, ce positivisme de la loi de Gabor, en affirmant en écho : « Il ne peut y avoir de croissance infinie dans un monde fini »⁸⁹⁾. Tout ce qui peut être fait ne doit pas l'être nécessairement : nous ne sommes pas asservis à un quelconque déterminisme. C'est même la capacité à l'autolimitation qui qualifie la dignité humaine. On en trouve un exemple emblématique dans l'interdit du meurtre, qui consiste à ne pas faire ce que l'on serait en mesure de faire. C'est pourquoi Jacques Ellul déploie une éthique de la « non-puissance ». Celle-ci implique une dialectique à trois termes : la puissance, l'impuissance et la non-puissance. La puissance est la capacité de faire ; l'impuissance est l'incapacité à faire ; loin de l'impuissance, la non-puissance est la possibilité de faire et le choix conscient et raisonné de ne pas faire. Or l'éthique chrétienne n'est pas seulement une éthique de la liberté, mais foncièrement une éthique de la non-puissance : par fidélité au Christ qui, en tant que Tout-puissant (car de manière très orthodoxe, c'est-à-dire très trinitaire, Jacques Ellul considère que Jésus-Christ est Dieu, « vrai Dieu et vrai homme »), n'a pas fait usage de sa toute-puissance, par exemple lorsqu'il a été tenté par le Diable⁹⁰⁾, ou lorsqu'il a renoncé à faire appel à des légions d'anges au moment de son arrestation⁹¹⁾. La transgression de la loi de Gabor constitue ainsi la clef herméneutique décisive de l'écologie chrétienne de Jacques Ellul : elle ouvre la voie à une existence de sobriété.

On comprend de ce fait pourquoi, au prix d'une transposition sur un plan purement profane, les objecteurs de croissance du XXI^e siècle le reconnaissent comme l'un des plus éminents de leurs précurseurs⁹²⁾. En tension vivement polémique à l'endroit du concept de « développement durable », les partisans de la « décroissance » insistent en effet sur la nécessité d'une autolimitation réfléchie et assumée, au lieu de subir en catastrophe la collision inévitable, lorsque l'humanité atteindra les limites des ressources et des capacités d'absorption des déchets de la planète. Jacques Ellul donnait déjà, en 1983, une métaphore saisissante de cette distinction décisive entre décroissance et récession (ou austérité) : « Considérez une auto dont l'un des passagers estime qu'elle va trop vite, qu'il faudrait freiner et, pour telle raison, peut-être s'arrêter. Cependant que le conducteur, grisé de vitesse, refuse d'entendre cet avertissement et poursuit jusqu'à ce qu'il percute un mur. L'auto est également arrêtée, mais pas dans les mêmes conditions ! »⁹³⁾ Si l'on ne peut concevoir de croissance infinie dans un

87) Voir Jacques ELLUL, *L'espérance oubliée*, La Table Ronde (coll. Contretemps), Paris, 2004².

88) Voir Jacques ELLUL, *La technique ou l'enjeu du siècle*, op. cit., p. 92 ; *Le système technicien*, op. cit., p. 127, 240-242 ; *Théologie et Technique. Pour une éthique de la non-puissance*, Labor et Fides, Genève, 2014, p. 63 ; « Préface », in André VITALIS, *Informatique, pouvoir et libertés*, Economica (coll. Politique comparée), Paris, 1981, p. v-xi.

89) Jacques ELLUL, *À temps et à contretemps. Entretien avec Madeleine Garrigou-Lagrange*, Le Centurion (coll. Les interviews), Paris, 1981, p. 127-128 ; *Le bluff technologique*, op. cit., p. 196, 412.

90) Mt 4,1-11 ; Lc 4,1-13. Voir Jacques ELLUL, « Si tu es le fils de Dieu. Souffrances et tentations de Jésus », in *Le défi et le nouveau. Œuvres théologiques*, La Table Ronde, Paris, 2007, p. 937-1016.

91) Mt 26,53.

92) Cf. Serge Latouche, *Jacques Ellul contre le totalitarisme technicien*, Neuvy-en-Champagne, Éditions Le Passager clandestin (coll. Les précurseurs de la décroissance), 2013.

93) Jacques Ellul, « Croissance zéro » (17 juillet 1983), op. cit., réédité in *Penser globalement, agir localement. Chroniques journalistiques*, op. cit., p. 169.

monde fini, c'est par la sagesse d'une révision de nos besoins que nous serons en mesure d'amorcer la transition vers une société de sobriété, au lieu de tabler sur le Salut par l'innovation technicienne. Celle-ci, en effet, pose davantage de problèmes qu'elle n'en résout.

C'est ici qu'intervient la mention de la loi de Larsen. Du nom du physicien danois Søren Larsen (1871-1957), cette loi, mieux connue sous sa traduction empirique d'« effet Larsen »⁹⁴, se formule ainsi : « Les problèmes posés par la technique seront résolus par des solutions techniques, qui elles-mêmes poseront de nouveaux problèmes, et ainsi de suite »⁹⁵. La loi de Larsen corrobore donc l'une des caractéristiques de la technique discernées par Jacques Ellul, que nous avons déjà mentionnée : son ambivalence. Si, comme nous l'avons vu, la technique n'est ni bonne ni mauvaise ni neutre, si toute innovation technique produit simultanément et indissociablement des effets bénéfiques et des retombées désastreuses, si l'homme n'a pas le pouvoir de sélectionner les bienfaits de la technique et de ne conserver que ceux-ci, alors il appert avec évidence que le progrès a un coût, et parfois un coût exorbitant. Et la prise en charge de ce coût sera nécessairement confiée à un surcroît d'innovation technique, que l'on ne peut qu'escompter pour l'avenir : c'est ainsi que les différents programmes de développement de l'industrie électronucléaire ont été lancés, sans solution immédiate pour ce qui concerne la gestion des déchets, en s'en remettant de fait sans une once de prudence aux progrès à venir.

Or, si la technique d'aujourd'hui est ambivalente, il est fort probable, sinon tout à fait certain, qu'il en ira de même pour la technique de demain, qui génèrera elle-même des problèmes inédits. Telle est la logique du déferlement technologique, qui s'exige lui-même toujours davantage, et requiert même son accélération permanente pour relever les défis qu'il ne cesse de se lancer à lui-même. C'est dans ce cadre conceptuel et empirique que l'on doit situer tous les arguments du « développement durable », et notamment toutes les mesures adoptées pour lutter contre le dérèglement climatique : le recours à l'énergie nucléaire, qui ne produit pas de CO² ; la promotion de la voiture électrique, dite « propre » ; l'équipement des locaux par des climatiseurs ; et tous les projets de promotion d'une « croissance verte ». Il est aisé de comprendre qu'en dénonçant la double loi de Gabor et de Larsen, Jacques Ellul met en exergue un impensé du « bluff technologique »⁹⁶, qui s'avère inavoué parce qu'inavouable. Ce faisant, il commet un péché d'hérésie au regard de la technolâtrie ambiante.

Les aléas de l'action, dans le cadre de l'éthique théologique, qui conduisent tantôt à la réussite, tantôt à l'échec, doivent être relus sur fond de la tension, exposée plus haut, entre espoir et espérance. Jacques Ellul ne nourrissait aucun espoir pour l'avenir de notre planète : en ce sens il n'était nullement optimiste. Mais son espérance chrétienne, enracinée dans la promesse selon laquelle « rien ne pourra nous séparer de l'amour de Dieu »⁹⁷, et que le Christ demeure avec nous « tous les jours, jusqu'à la fin du monde »⁹⁸, nourrissait son

94) L'effet Larsen, on le sait, désigne le processus de feed-back qui se déploie lorsque l'émetteur et le récepteur d'un son, par le biais d'un micro et d'un baffle, se trouvent trop proches l'un de l'autre : ledit son émis est alors retransmis amplifié à l'émetteur, et cette boucle augmente en intensité au point d'endommager le matériel utilisé.

95) Cf. Jacques Ellul, *La technique ou l'enjeu du siècle*, op. cit., p. 85 ; *Le système technicien*, op. cit., p. 232.

96) Cf. Jacques Ellul, *Le bluff technologique*, op. cit.

97) Ro 8,39.

98) Mt 28,20.

engagement : un engagement dégagé, nullement angoissé par un quelconque souci d'efficacité à tout prix, ni arc-bouté sur les fruits de l'agir. Tel est l'engagement écologiste chrétien que nous propose Jacques Ellul : une présence plénière au monde, sans la moindre illusion quant à notre capacité de sauver ce monde. Jacques Ellul était un pessimiste rempli d'espérance. Sa voix trouve un écho croissant à l'heure de l'anthropocène.

Frédéric Rognon

Faculté de théologie protestante

Université de Strasbourg (France)

The Roots and Challenge of the Ecological Crisis[영문 요약문]

프레데릭 로농(스트라스부르대 교수, 종교철학)

번역 : 김철수 (조선대 교수, 영문학)

향후 우리의 현재 생태학적 위기에는 인류세(Anthropocene, 人類世)라는 이름이 붙게 될 것입니다. 이 개념은 인류가 처하게 된 예기치 못한 상황을 설명하기 위해 전문화된 영역을 일컫는 말입니다. 그것은 인간의 활동이 완전히 성장한 지질학적 세력이 되어 우리가 홀로세(Holocene)이라 불리는 현세를 지나서 새로운 지질학적 시대로 접어들게 되었다는 것을 의미합니다.

1) 인류세의 역설들

인류세의 개념을 명확히 하는 것은 그럼에도 불구하고, 여러 가지 역설들을 불러일으키게 되는데, 그 이유는 역사상 처음으로 지질학적, 기후적 격변의 요인이 의식을 가진 존재가 되어서, 그들의 상황을 생각하고 그것을 명확한 언어로 표현할 수 있는 능력을 갖게 되었기 때문입니다. 그러나 무엇보다도, 향후 지구의 미래를 그 손으로 이끌고 가게 될 인간의 이러한 지위는 전대미문의 책임감을 떠맡게 됩니다. 그리고 이 모든 일은 절대적으로 절박한 맥락 속에서 일어나고 있습니다.

기후 장애, 빙하의 해빙과 해수면 상승, 만연된 미세오염, 삼림의 파괴와 돌이킬 수 없는 생물 다양성의 침해, 태평양에 조성된 플라스틱 대륙, 그리고 가까운 미래에 구체화될 풍토적 기원의 불가역적인 갈등에 직면해 있는 인류는 다음과 같은 질문을 피할 수 없습니다: 우리는 우리가 그 무덤 파는 사람이자 수호자의 역할을 하고 있는 이 세상에 대해서 무엇을 하기를 원하고 있는가? 우리는 전 지구적인 규모로 인간의 인식과 행동이 변화하기를 바랄 수 있을까?

그 위기에서 탈출하는 길을 스케치하기 위해 다양한 반성의 축들을 예상해 보기 전에, 우리는 정확한 진단을 내리고 그 기원과 원인을 이해하려고 노력해야 합니다.

2) 위기의 기원

린 화이트의 유명한 1967년 논문 생태적 위기의 역사적 기원이 발표된 이래로, 유대-기독교 전통은 종종 우리를 지탱해 주고 있는 지구에 대한 부끄러운 착취의 죄목으로 종종 비난을 받아왔습니다. 창세기 1장에 주어진 정복하라는 무제한적인 명령은 그러므로 이러한 위기의 주요 매개체가 될 것입니다. 인간의 활동이 지구상의 생명의 조건(그리고 어쩌면 생존의 조건)의 황폐화에 미치는 영향은 우리로 하여금 창조와 재창조에 대한 성경의 설명을 새롭게 읽도록 유도합니다.

만일 우리가 문자 그대로의 해석을 모두 피하고, 각 텍스트를 그 맥락 속에서 재정립하고, 성경 전체의 내부적 논리를 파악하려 한다면, 성경적 계시록을 율법과 복음, 사랑과 정의, 신앙과 사역 그리고 특히 지구를 지배할 자유와 그것을 하나님 앞에서 관리해야 하는 책임 사이의 영구적인 변증법적 운동으로 간주하는 것이 신중하고 명확해 보입니다. 이제 기독교와 인류 역사가 진행되는 동안 변증법은 서서히 무너졌고, 결국 단 하나의 긴장의 축만 남아 있게 되었습니다. 즉 책임 없는 자유는 구속 없는 자유가 되고, 바로 이 사실에 의해 자유의 반대인 절대적 필요에 굴복하게 된 것입니다.

그러므로 기독교인들은 아마도 막스 베버가 강조한 바대로 개신교와 자본주의 사이의 친화력뿐 아니라 간접적으로는 유대-기독교와 무신론자 마르크시즘을 결합시키는 연결고리를 통해서 그러한 성경적 변증법에 대하여 불성실함으로써 현재의 위기에 대해 유죄를 인정받아야 한다고 할 수 있을 것입니다. 그러나 무엇보다도 그들에게는 미래에 대한 책임이 있습니다. 왜냐하면 그러한 변증법을 갱신하는 것이 그들의 책임이기 때문입니다. 이것은 무엇을 의미합니까?

3) 도발과 출구

법학자이자 사회학자이며, 프랑스 개신교 신자인 자크 엘릴(1912~1994년)은 우리가 위기를 탐색하고 극복하는 데 도움이 될 수 있는 새로운 윤리의 원칙적인 축을 정의하는 데 도움을 줄 것입니다.

인류가 길을 잃은 난국에 현재 제안된 대다수의 해결책들은 기술혁신의 잠재력을 강조합니다. 즉, 지구의 구원은 기술의 과잉을 통해 실현된다는 것입니다. 그러나 자크 엘릴이 제안한 관점은 완전히 정반대입니다.

그의 추론은 기술 현상과 기술사회를 지배하는 법칙에 대한 지극히 정교한 분석과 더불어 시작됩니다. 기술의 특징 중 하나는 양면성입니다. 그것은 그 자체로는 선하지도, 악하지도, 중립적이지도 않지만, 항상 그리고 필연적으로 인간에게 긍정적이면서도 해로운 효과를 창출해 냅니다. 따라서 생태학적 위기를 해결하기 위한 기술에 대한 맹목적인 신뢰는 결국 그 해결책과 그 원인을 혼동하게 될 것이며, 차례로 재난을 형성하는 결과를 초래하게 될 것입니다. 모든 기술적 문제에 대한 모든 기술적 해결책 자체가 양면적이기 때문에, 그것은 차례로 계속해서 기술적으로 한 발 앞선 새로운 문제를 제기하게 될 것입니다. 우리의 기술사회를 지배하는 법칙은 헝가리 물리학자 데니스 가보르(1900~1979년)가 표현한 법칙입니다. 기술적으로 할 수 있는 모든 것은 반드시 그렇게 이루어질 것입니다.

자크 엘릴에게 있어서 가보르의 법칙의 실증주의는 우리는 유한한 세계에서는 무한한 성장을 할 수 없다는 확언을 유념하면서 위반되어야 합니다. 할 수 있는 모든 것이 반드시 행해질 필요는 없습니다. 우리는 어떠한 결정론에도 복종하지 않습니다. 자기 제한의 능력은 인간의 존엄성에 대한 품질 표시입니다. 우리는 살인을 금지하는 율법에서 이것의 상징적 예를 발견하는데, 그것은 우리가 할 수 있는 것을 하지 않는 것으로 구성되어 있습니다. 그것은 바로 성경적 변증법에 의거한 새로운 거부 행위입니다. 자크 엘릴이 비권력의 윤리를 전개하는 것도 이 때문입니

다. 이 후자는 권력, 무력, 그리고 비권력이라는 세 가지 종류의 변증법을 내포하고 있습니다. 권력이란 할 수 있는 능력이고, 무력은 할 수 없는 능력이며, 무력과는 거리가 먼 비권력은 할 수 있는 가능성임과 동시에 하지 않겠다는 의식적이고 이성적인 선택입니다. 기독교 윤리는 자유의 윤리일 뿐 아니라, 전능한 분이었으나 그의 무한한 힘을 사용하지 않으신 그리스도를 충실히 따르는, 비권력의 윤리입니다. (예컨대, 악마에게 유혹을 받았을 때, 혹은 체포되던 순간에 천사들의 군대를 부르는 것을 포기했을 때) 이제, 인류세는 전능한 인간의 시대, 즉 자멸에 이르는 무제한의 힘의 시대입니다. 따라서 가보르의 법칙을 위반하는 것은 자크 엘뤼의 기독교 생태계를 열 수 있는 결정적인 해석학적 열쇠가 될 것입니다. 그것은 명쾌함, 지혜, 그리고 절제의 존재로 가는 길을 열어줍니다.

인류세의 도발과 기후 위기의 도전(특히 구체적인 해결책을 찾아야 하는 극도의 절박함)에 직면한 상황 속에서 자크 엘뤼는 우리를 비관주의도 낙관주의도 아닌 희망으로 초대합니다.

프레데릭 로농
개신교 신학부
스트라스부르대학교(프랑스)

From now on, our current ecological crisis bears a name: the “Anthropocene.” This concept imposed itself in specialized domains to account for the unforeseen situation in which humanity finds itself; it means that human activities have become a fully-fledged geological force, to the point that these activities cause us to leave the Holocene and enter a new geological era.

1) The Paradoxes of the Anthropocene

Clarifying the concept of the “Anthropocene” nevertheless raises several paradoxes, since for the first time in history, the very agent of geological and climactic upheaval is a conscious being, capable of thinking their situation and expressing it in articulate language. But above all, this status of the human being, who henceforth carries the future of the planet in their hands, confers on them an unheard-of responsibility which he has never had until now. And all this is taking place in a context of absolute urgency.

Faced with climactic disorder, the thawing of glaciers and the rising of the sea level, the generalized pollution of tiny particles, deforestation and irreversible breaches of biodiversity, the constitution of a “plastic continent” in the pacific ocean, and the unforgivable conflicts of climactic origin taking shape for the near future, the human being cannot avoid asking the question: “What do we want to do with this world for whom we have simultaneously become the gravediggers and the guardians? We are its guardians because we are its gravediggers.” Can we hope for as urge of human awareness and action on the planetary scale?

Before envisaging several axes of reflection in order to sketch a way out of the crisis, we must establish a diagnostic and try to understand its origins and causes.

2) The Roots of the Crisis

Since Lynn White's famous 1967 article on "The Historical Roots of Our Ecologic Crisis," the Judeo-Christian tradition has often been charged with guilt for the shameful exploitation of the earth which bears us. The unlimited injunction to "dominate" given in the first chapter of the book of Genesis would thus be the principal vector of the crisis. The impact of human activities on the deterioration of the conditions of life (and perhaps even of survival) on earth invites us to read the biblical accounts of Creation and Recreation anew.

If we avoid all literalist interpretations, to resituate each text in its context and seek to grasp the internal logic of the whole body of scripture, it seems prudent and illuminating to consider the biblical Revelation as a permanent dialectical movement: between the law and the Gospel, between love and justice, between faith and works—and particularly between the freedom to dominate the earth and the responsibility to care for it before God. Now, throughout the history of Christianity and humanity, the dialectic slowly broke down, such that only one pole of the tension remained: freedom—which, without responsibility, becomes freedom without restraint, and by this very fact, succumbs to the contrary of freedom: absolute necessity.

Thus, Christians are perhaps guilty of the current crisis by virtue of their unfaithfulness to the biblical dialectic: through the affinities between Protestantism and capitalism highlighted by Max Weber, but also indirectly, through the links uniting Judeo-Christianity and atheist Marxism, which also gave little consideration to the environment. But above all, they are responsible for the future, for it is up to them to renew the dialectic. What does this mean?

3) Wagers and Ways Out

The jurist, sociologist, and French Protestant Jacques Ellul (1912-1994) will help us to define the principle axes of a new ethic which could help us navigate and overcome the crisis.

The majority of solutions currently proposed to the impasse in which humanity has gotten itself lost emphasize the potentialities of technological innovation: the salvation of the planet would thus come from a surplus of technique. The perspective proposed by Jacques Ellul, however, is the complete opposite.

His reasoning begins with an extremely elaborate analysis of the phenomenon of technique and the laws which reign over the technological society. One of the characteristics of technique is its ambivalence: it is neither good in-itself, nor evil in-itself, nor neutral; but it always and necessarily produces effects which are positive and deleterious for man. To blindly trust in technique to resolve the ecological crisis would thus amount to confusing its solution with its cause, and to risk compounding catastrophes one after another: since every technical solution to every technical problem is itself ambivalent, it will pose new problems in turn, in continuous technical one-upmanship. For the law which rules our technical society is the law expressed by the Hungarian physicist Dennis Gabor (1900-1979): "Everything that can be done technologically necessarily will be."

For Jacques Ellul, the positivism of Gabor's law must be transgressed, echoing the affirmation: "We cannot have infinite growth in a finite world." Everything that can be done should not necessarily be done: we are not subservient to any determinism. The capacity for self-limitation is even the qualifying mark of human dignity. We find an emblematic example of this in the prohibition of murder, which consists in not doing something which we are capable of doing: a new declination of the biblical dialectic. This is why Jacques Ellul deploys an ethic of "non-power." This latter implies a three-termed dialectic: power, powerlessness, and non-power. Power is the ability to do; powerlessness is the inability to do; non-power, far from powerlessness, is the possibility to do and the conscious and reasoned choice to not do. The Christian ethic is not only an ethics of freedom, but necessarily an ethic of non-power in fidelity to Christ—who, as the All-powerful, did not make use of his unlimited power (e.g., in his temptations by the Devil, or when he renounced calling legions of angels at the moment of his arrest). Now, the Anthropocene is the era of all-powerful man: a suicidal and unlimited power. Transgressing Gabor's law thus constitutes the decisive hermeneutical key to the Christian ecology of Jacques Ellul: it opens a path to an existence of lucidity, wisdom, and sobriety.

Confronted with the wagers of the Anthropocene and the challenges of climactic crisis (and notably the extreme urgency to find concrete solutions), Jacques Ellul invites us neither to pessimism nor to optimism, but instead to hope.

Frédéric Rognon

Faculty of Protestant Theology

University of Strasbourg (France)