

1. 볼트만 서론 (423-444): 리콰르에 의하면, 기독교에는 늘 해석학 문제가 있었다. 첫 번째 문제는 구약성경과 신약성경 사이에서 일어나는 것이었다. 옛 문서인 구약을 유대교 전통대로 해석하지 않으면서 의미전환을 시도하는 모습이다. 즉 옛것을 폐하면서 완성하는 시도이다. 그런 의미에서 신약성경은 구약성경을 밝히고 해석하는 절대규범이 된다. 두 번째 해석학적 문제는 성경과 인간 실존 사이의 ‘해석의 순환’의 문제로서 볼트만 역시 알고 있었다. 여기서 신약성경은 여러 단계의 의미들, 즉 알레고리, 도덕, 유비, 역사를 형성하는 기반으로 절대규범이 된다. 세 번째 문제는 현대에 이르러서 비로소 인식된 문제로서, 텍스트와 독자 사이에 있는 시간적 공간적 거리의 문제이다. 리콰르가 볼트만을 언급하면서 다루고자 하는 주된 부분이 바로 이 세 번째 해석학적 문제다. 그리고 두 번째와 세 번째 문제들은 서로 연결되어 있다. 볼트만이 주장하는 비신화론화(비신화화)는 비신비화와는 다르다. 비신비화와는 달리 볼트만의 비신화론화는 케리그마를 찾는 작업이며, 신화적 세계관을 따라 만들어진 거짓을 가라앉히고, 예수 그리스도 안에서 하나님이 일으킨 진짜를 드러내는 일이라고 리콰르는 말한다. 그리고 딜타이가 해석의 목표를 텍스트 저자에 대한 이해에 두었다면, 볼트만은 텍스트가 표현한 의미 세계가 목표였다. 이 부분에서 볼트만은 동료 신학자 칼 바르트(Karl Barth)와 같이 이전 해석학의 모습을 뛰어넘는 것이라고 리콰르는 평가한다. 볼트만은 비과학적이거나 고대적인 세계관과 우주론을 비신화화 해야 함을 주장한다. 그러나 신화는 그것이 말하는 것과 다른 것을 말하기 때문에, 신화의 의도를 따라야 한다. 그래서 신화를 단순히 비과학적이라고 말할 수 없다. 이 점에서 볼트만은 포이어바흐와 달라진다. 포이어바흐가 신화를 단지 인간이 가공한 투사일 뿐이라고 생각한다면, 볼트만에게 신화는 현실 너머의 세계를 이 세상처럼 그리는 것이다. 즉 볼트만은 신화의 가치를 유지하기 원하는 것이다. 그런데 어떻게 신화의 가치를 유지할 수 있는가? 신화의 의도를 재건하기 위해서 볼트만이 택한 것이 하이데거가 「존재와 시간」에서 말하는 실존론적 해석이다. 그리고 볼트만이 주장한 또 하나 중요한 단계는 케리그마 스스로 비신화론화 되기를 바란다는 것이다. 즉 선포된 복음 내용 자체가 비신화화를 원할 뿐 아니라 스스로 그 과정을 시작한다. 이 단계는 (하이데거의) 실존론적 해석이 한계에 부딪히는 단계이며, 바울과 루터의 전통에 따라 믿음으로 의롭게 여김을 받는다는 신학의 핵심에서 해석을 시작하는 단계라고 리콰르는 진단한다.

지금까지 리콰르가 볼트만의 장점을 지적했다면, 이제부터 리콰르는 볼트만의 약점을 살펴본다. 볼트만은 실존적 결단을 강조하는 실존론적 해석을 주장하는 반면에, 그의 주석학자로서의 주석에는 후설이 말하는 객관적이고 관념적 의미의 순간이 오히려 받아들여지고 있다는 것이 리콰르의 생각이다. 리콰르가 보기에 텍스트 해석 과정에서는 의미론의 순간(객관적 뜻의 순간)이 실존적 순간보다 앞서야 하고, 이 두 과정을 연결할 사고방식이 필요하다는

것이다. 신앙 절대주의에 빠진 것 같은 볼트만의 태도는 후설의 의미론으로는 충분치 않다. 그래서 리콰르에 의하면, 하나님이 말씀으로 내게 하는 요구를 생각할 수 있으려면, 텍스트의 뜻이 내 실존과 맞서는 관념적인 것이어야 할 뿐만 아니라, 말씀 그 자체가 내 실존에게 전달되는 존재에 속해야 한다는 것이다. 그러므로 볼트만이 하이데거의 전이해에 대한 주장과 '실존론' 부분을 취한 것은 옳았지만, 하이데거의 존재 물음으로 가는 먼 길은 택하지 않았다는 것이 리콰르의 불만이다. 신학이 반드시 하이데거를 거쳐야 하는 것은 아니지만, 만일 하이데거를 거치려면 끝까지 따라갔어야 했다는 것이 리콰르의 생각이다.

2. 희망에서 오는 자유 (445-469): 종교와 관련된 자유의 문제는 세가지 각도로 접근할 수 있다. 첫 번째는 신앙 행위의 자유, 두 번째는 특정한 종교를 택할 자유, 세 번째는 종교 속에 들어 있는 자유이다. 리콰르가 다루고자 하는 것은 세 번째 자유이다. 리콰르는 종교에서의 자유를 생각하기 위해서, 약속의 종교와 현재의 종교를 대비한 몰트만의 생각을 받아들인다. 몰트만의 희망의 신학은 종말에 대한 희망을 바라본다. 역사는 희망의 역사이고, 약속을 바라보는 역사이다. 그리고 약속은 '넘침'과 '아직 아님'을 낳고 거기서 역사의 긴장이 생긴다. 그리고 리콰르에 의하면, 몰트만 신학에서 가장 흥미로운 것은 부활선포를 종말론적 관점에서 보았다는 것이다. 약속의 신학에서 볼 때 부활은 예언을 성취한 닫힌 사건이 아니라 열린 사건이다. 즉 약속된 미래를 위한 사건이라는 것이다. 종말론은 희망에서 오는 자유를 위한 탐구를 위해 중요하다고 리콰르는 생각한다. 몰트만의 종말론적 차원의 강조는 키에르케고르와 볼트만 신학이 강조하는 현재의 실존적 결단의 (현재적)순간주의와 대비된다. 리콰르에 의하면, 개인적 결단을 강조하는 실존론적 해석과는 다르게, 몰트만의 종말론적 해석은 우리를 멀리 볼 수 있게 하며, 공동체와 정치 그리고 우주까지 보게 한다. 여기서 자유와 희망이 결합된다. 즉 루터가 말하는 '~에서 자유함'과 '~을 향하여 자유함'이 같이 가게 된다는 것이다. 리콰르의 표현을 따르면, '~에도 불구하고'와 '더욱 넘침'이 결합되는 것이다. 이 모든 자유함은 희망에서 오는 자유함인 것이다.

희망에서 오는 자유를 철학적으로 접근하기 위해서 리콰르는 칸트를 언급한다. 희망에서 오는 자유를 가장 철저하게 접근한 자가 칸트라고 리콰르는 생각하기 때문이다. 칸트의 두 비판서, 즉 순수이성과 실천이성의 변증론은 헤겔의 비판에도 살아남을 뿐 아니라, 헤겔 사상 전체를 뛰어넘는 것이라고 리콰르는 진단한다. 칸트가 희망의 신학과 이성의 철학을 이어주기 때문이라는 것이다. 리콰르에 의하면, 인간이 자신과 자유와 하나님 같은 절대자를 그리면서 착오를 일으키는데, 바로 그 지점에서 인간은 희망한다. 이것이 주체의 착오 비판이고 칸트는 이미 인간의 경험 인식에서 이것을 말한다. 경험이 이성을 제한하는 것이 아니고, 이성이 경험 인식을 제한한다. 그래서 절대지는 불가능하다, 그러므로 희망한다(바라본다). 실천이성의 영역에서도 마찬가지이다. 최고선 역시 바라봄만이 가능한 것이지, 이를 수는 없는 것이다. 절대지 최고선 전체성 등은 주어지는 것이 아니고 바라보는 것이요, 요청하는 것이요, 희망하는

것이다. 그러나 실천이성의 요청의 대상인 자유에 대해서 칸트는 ‘적극적으로 생각하는 자유’라고 말한다. 이러한 자유는 무엇을 하는 자유이며, 할 수 있는 자유이며, 객관적 실체를 지닌 자유이다. 즉 요청된 자유는 자유롭게 존재하는 자유를 가리킨다. 리콤폴트는 이 요청된 자유가 바로 희망에 따른 자유라고 생각한다. 실천이성은 완성을 요청하지만, 완성이 현실로 이루어지는 질서를 희망과 기다림 속에서 믿는다. 영혼불멸이나 신 존재에 대한 요청 역시 자유를 말하고 있다.

자유를 다루면서 리콤폴트가 마지막으로 언급하는 영역은 악의 문제이다. 칸트에 의하면, 악이란 자유에서 나오는 자유의 존재 방식 가운데 하나인데도, ‘악에 기우는 성향’이 ‘악한 본성’이 되었다. 리콤폴트 역시 자유에는 처음부터 사람이 선택한 악이 들어 있다고 생각한다. 악한 준칙은 우연이지만, 그것은 자유의 악한 본성, 곧 필연인 그 본성의 표현이다. 그것이 근본악이라는 것이다. 그런데 악의 필연성은 동시에 희망의 원인이기도 하다. 인간이 자신의 준칙을 고치는 것은 해야 하기 때문에 할 수 있다. 그러나 우리의 본성을 거둬내게 할 수는 없다. 그래서 할 수 있음과 할 수 없음 사이의 심연, 한계상황에 빠진다. 여기서 실천이성이 변증론에서 요청했던 물음이 제기된다. 이제 자유의 요청은 삶의 어두움을 넘어야 할 뿐 아니라, 근본악에 의해서 생긴 심연의 어두움도 넘어야 한다. 그래서 리콤폴트에 의하면 ‘참’자유는 성 금요일을 넘어서는 부활하는 희망으로서만 가능하다. 희망은 부활의 희망이다. 칸트와 같이 리콤폴트도 근본악은 처음뿐만 아니라, 자유가 전체를 향해 가는 과정에도 끼어든다고 생각한다. 완성과 통합의 추구 속에 왜곡이 들어가며 악이 들어간다는 것이다. 그래서 진짜 악은 사람들을 모으고 전체를 통합하는 제도인 국가와 교회 안에서 나타난다고 생각한다.

3. 허물, 윤리 그리고 종교 (470-485): 리콤폴트에 의하면, 허물(guilt, 죄책)의 의미는 흠에서 죄로 가는 내면화의 맨 마지막 형태이다. 흠은 바깥에서 벌어지는 오염이고, 죄는 나도 모르게 이미 벌어진 관계 단절이다. 죄는 현실의 조건이고, 객관 상황이며, 실존적 차원이다. 그러나 허물은 주체의 내면적 상태를 강조한다. 내면적 가책으로 물어뜯긴 상처를 가리킨다. 그러나 더욱 중요한 허물을 위한 상징은 법정 상징이다. 내면적 법정 앞에 서서, 잘못을 재고, 선포하고, 벌을 기다리는 것과 같다. 내면의 도덕의식은 정죄하는 눈의 구실을 한다. 자기 고발이고 자기 정죄가 허물이다. 그리고 율법주의에서 허물 의식이 만든 지옥을 볼 수 있다고 리콤폴트는 지적한다.

악의 문제는 윤리의 문제가 됨을 리콤폴트는 보이고자 한다. 악과 자유와 의무는 복잡하게 얽혀있다. 자유가 있다는 것은 악의 기원을 자기에게 두는 것이다. 그래서 리콤폴트는 악을 실체나 자연으로 보는 견해에 반대한다. 악의 존재는 없고, 내가 악을 저지름만이 있다. 리콤폴트에 의하면, 자유는 하나의 법의 표상에 따라 생하고 의무를 이행할 수 있는 능력이다. 그런데 인간 행위의 준칙 안에서 법과 동기의 관계가 역전되는 것이 악이라고 리콤폴트는 주장한다. 선호와 의무에 대한 복종이 역전될 때에 악이 생긴다는 것이다. 여러 죄로부터 바탕이 되는 죄로 거슬러

올라가는 것이 가능한가? 상징이나 아담 신화 차원에서는 그런 시도를 볼 수 있다. 그러나 죄나 악의 근거를 말할 수 있는 개념은 없다고 리콥르는 주장한다. 악은 자유의 존재방식으로 행함으로서만 악이지, 맨 처음의 근거를 생각할 수 없다는 것이다. 그래서 내가 늘 악을 시작한다. 그러므로 두 가지 한계를 본다. 첫째, 내 자유의 기원을 나는 모른다. 둘째, 내 자유의 '무능'을 발견한다. 즉 내 자유는 이미 부자유임을 고백하는 것이다. 여기서 이러한 한계 때문에 우리는 절망해야 하는가라고 리콥르는 질문한다. 그의 대답은, 악이 제기하는 한계 때문에, 바로 그 지점에서 우리는 자유가 구원을 기다리고 있음을 안다는 것이다. 즉 자유는 구원의 희망을 가질 수 있다는 것이다.

악의 문제를 종교에서 말할 때에 희망이 등장한다. 종교에서는 인간이 자신의 악을 하나님 앞에 고백함으로써, 악을 더 깊이 의식할 뿐만 아니라, 관계회복과 재창조를 시작한다. 이것은 미래를 향한 것이고 과거의 회한에서 벗어나는 것이다. 이것이 희망에 해당한다. 그러나 어쨌든 희망은 전체주의를 만들고, 하나의 정치 체제나 교회 체제라는 종합이라는 진짜 악을 만든다. 이러한 악은 희망을 저버린다. 전체가 완성되었으므로 희망할 것이 없는 것이다. 청교도 역시 윤리차원에 갇혀서 다가오는 하나님 나라라는 미래를 바라보지 못한다고 리콥르는 생각한다.

4. 종교, 무신론, 믿음 (485-514): 무신론을 다루면서 리콥르가 보이코자 하는 것은, 무신론이 종교를 부인하거나 부수는 역할을 한다기보다는, 오히려 새로운 믿음의 길을 여는 구실을 한다는 것이다. 리콥르가 언급하는 무신론자 두 사람은 니체와 프로이트이다. 그들은 종교가 금지와 정죄와 별이라는 점에서 비판했다. 그들은 종교가 말하는 신 존재나 신 개념을 비판한 것이 아니고, 문화표상으로 위장된 욕망과 두려움을 드러내고자 시도했다. 위장되고 숨겨진 표상이나 환상들은 비판과 의심의 눈으로 봐야 그 진짜 의미에 다가갈 수 있다는 것이 니체와 프로이트의 생각이다. 그래서 그들은 일종의 환원해석학을 통해서 인간의 의식이라는 겉에 쓰여진 텍스트가 아니고, 원래 속에 있는 근원적 텍스트를 발견하고 해석하려고 한다고 리콥르는 생각한다. 그들의 무신론 속에서 신이 죽었다면, 그 신은 형이상학적 신이다. 그리고 그러한 형이상학적 신을 죽인 것은, 허무주의의 과정(니체)이나 부친에 대한 장례식(프로이트)이다. 그런데 이들의 주장하는 신의 죽음을 어느 정도 신뢰할 수 있는가? 그러나 누구도 그 주장을 증명할 수 없다는 것이 문제임을 리콥르는 지적한다. 왜냐하면 누구도 차라투스트라처럼 살지 못했고 니체 자신도 초인처럼 살지 못했기 때문이다. 그래서 니체 이후로 아무것도 결정되지 않은 채로 열려있다는 것이다. 단 한 가지 니체가 막아놓은 것은, 금지와 정죄 윤리의 기반이 된 존재 신학이라고 리콥르는 생각한다. 이제 철학자(리콥르 자신)가 해야 할 일은, 무신론과 믿음의 중간에서, 즉 한편으로 무신론적 비판이 제공하는 우상파괴적 환원해석학 혹은 의심의 해석학과 다른 한편으로는 기독교 초기 공동체와 예언자의 케리그마를 매개하는 것이다. 이 작업을 위해서

리콰르는, 하이데거를 도입하면서, 말을 듣는 것, 즉 이해하는 들음을 강조한다. 그것은 침묵을 지킴을 포함한다. 침묵은 듣는 것이요 말이 나오게 하는 것이다.

말과의 그러한 실존적 관계에서 어떤 윤리가 가능한가? 여기서 리콰르는 '존재 욕망의 윤리 혹은 존재하려는 노력의 윤리'를 생각한다. 이것은 도덕적 신을 부수고 말씀으로 탈윤리는 세우는 윤리를 말한다. 스피노자가 말하는 코나투스, 플라톤과 프로이트가 말하는 에로스와 같은 욕망을 리콰르는 긍정한다. 그러나 이러한 욕망은 다시 확인해야 하는데, 그 이유는 악의 문제가 있기 때문이다.

리콰르가 니체와 프로이트의 무신론을 가치 있게 여기는 이유 중 하나는, 그들의 종교에 대한 비판은 인식론적인 비판만이 아니고, 종교의 동기까지 들추어내기 때문이다. 니체가 들추어내는 공통된 동기는 약한 의지이다. 프로이트에게 그 동기는 아버지에 대한 향수이다. 니체와 프로이트의 비판에서 살아남을 신앙은 어떤 것일까? 그리고 가능한 것일까? 기독교인으로서 리콰르가 종교에 대해서 연구하면서 말하고 싶은 부분이 바로 이것일 것이다. 리콰르가 말하고자 하는 새로운 신앙 속에서는, 자신에게서 섭리라는 꼬리표를 떼어버린 하나님은 우리를 보호하지 않고, 우리를 위협 속에 놔두며, 위협하지만 인간적인 삶을 살게 하는 하나님일 것이라고 리콰르는 주장한다. 그리고 성경의 하나님은 십자가에 달리지 않았는가라고 반문한다. 본회퍼의 말대로 약한 하나님만이 우리를 도울 수 있음에 리콰르는 동의한다. 그렇다면 무신론의 비판을 사용해 우상을 부수면서, 동시에 정화된 신앙을 가지는 것이 리콰르의 목표이다. 우상 파괴의 해석학과 케르그마를 재건하는 해석학을 동시에 가져야만 하지만, 이 둘을 어정쩡하게 화해시키는 절충주의는 리콰르는 피하고자 한다. 리콰르는 두 가지의 해석학을 매개하는 길이 멀리 돌아가는 길이라고 주장한다. 그 길의 첫 걸음을 리콰르는 말(시인의 말, 사상가의 말, 존재 상황 속에 모든 말 등)에서 시작한다. 존재와 말(로고스)이 일치한다면, 말하는 존재자인 사람은 전체에 귀속할 수 있다. 내 언어로 말하는 것이 존재의 말(말함)에 속하기 때문에, 내 욕망이 자연 질서와 조화를 이루기를 더 이상 요구하지 않는다는 것이다. 그래서 두려움 너머의 복종, 그리고 욕망 너머의 동의가 가능케 된다는 것이 리콰르의 주장이다. 여기서 리콰르는 하이데거를 따라간다. 하이데거에게 로고스는 존재 물음과 연관된 우리 언어의 차원이다. 이러한 방식으로 무신론이 신앙과 연결될 수 있을 것이라고 리콰르는 생각한다. 무신론은 우상을 죽임으로써 존재 상징이 말을 하게끔 한다는 것이다.

5. 아버지: 환상에서 상징으로(514-547): 마지막으로, 무신론적 비판에 의해서 어떻게 아버지 환상이 무너지고 대신 상징으로 향하게 하는지를 리콰르는 보이하고자 한다. 아버지의 형태는 다양하고 문제가 많으며 미완성이라고 리콰르는 주장한다. 거세하는 아버지, 그래서 살해의 대상이 되는 아버지 환상에서부터, 죽을 때까지 자비를 베푸는 아버지 상징에 이르기까지 다양하다. 그리고 리콰르에 따르면, 부성은 구조가 아니고 과정이다. 부성이 과정이라는 것을 세

가지 영역 (즉 정신분석학, 정신현상학, 종교철학)을 통해서 리콰르는 보여준다. 프로이트의 정신분석학에서 말하는 오이디푸스 콤플렉스의 문제를 살펴보면, 부성이라는 것은 사람이 지칭하고 부르기 때문인 것을 볼 수 있다. 혈육이나 발생은 자연이지만, 부성은 인간이 지칭으로 만들어지는 것이다. 그리고 오이디푸스의 해소는 상호 인정이다. 헤겔의 정신현상학에서 말하는 의식에서 자의식으로 가는 운동 역시 프로이트의 운동과 비슷하다. 자의식은 타자를 지양함으로써만 자기 자신에 대한 확신을 얻게 되는데, 여기서 자의식은 욕구가 된다. 그러나 프로이트에게 아들과 아버지 사이의 변증법이 있었다면, 헤겔에게는 주인과 노예의 변증법이 존재한다. 그리고 이것은 부자관계 형태와 관계가 없다. 대신에 헤겔에 의하면, 가족관계는 계약관계가 아니며 추상법이나 도덕을 뛰어넘는다. 그것이 가족이다. 그리고 가족이 있기 때문에 아버지가 있다. 가족이라는 공동체를 통해서 부성이 복귀한다. 헤겔의 생각에 의하면, 아버지는 수호신 같은 표상으로서 등장하는 것이다. 프로이트에게서나 헤겔에게서나 아버지 환상에서 상징으로 옮겨감을 볼 수 있다고 리콰르는 지적한다. 인정되지 않고 살해되어야 할 아버지로부터 인정받고 사랑과 목숨을 연결하는 아버지로 바뀌었다. 그러므로 부성은 원래부터 정해진 구조가 아니고 과정임을 볼 수 있다고 리콰르는 주장한다.

부성의 구조를 찾으면서 리콰르가 살펴보는 세 번째 영역은 '종교 표상'이다. 리콰르에 의하면, 희망의 위치는 아버지 표상의 위치와 관계가 있다. 표상이 항상 있는 이유는 종교가 믿음보다 희망으로 이루어지기 때문이라는 것이다. 희망은 삶과 행위와 비교할 때에 넘치기 때문에 개념이 없고, 그 때문에 항상 표상으로 남는다. 리콰르에 따르면, 구약성경에서는 야훼 하나님을 아버지라고 부르는 일이 극히 드물었으나, 신약성경의 예수의 기도에서 아버지 형태가 완전히 복귀한다. 그리고 이것은 아주 대담하면서 괴상한 시도였다는 것이다. 또한 복음서의 기본 범주가 부성이 아니었고, 하나님 나라와 종말론이었다는 것이 리콰르의 생각이다. 그리스도의 죽음은 하나님의 죽음이요, 그것을 통해서 이제는 자비로운 아버지가 등장한다. 살해에 의한 죽음이 아니라, 이제는 봉헌되는 죽음이다. 삼위일체의 신학의 산물에 따르면 아들이 아버지이다. 그래서 아들의 죽음이 아버지의 죽음이라면, 새로운 차원의 아버지를 보여주고 있다고 리콰르는 주장한다. 그래서 리콰르는 여기서 다시 한번 본회퍼의 진술을 언급한다: 연약한 하나님만이 도움을 줄 수 있다. 이것이 결론적으로 리콰르가 말하고자 하는 아버지 상징일 것이다.

비판 및 질문들

1. 볼트만의 실존론적 해석의 필요성과 당위성을 벗어나는 해석은 불가능할 것처럼 보인다. 어떠한 해석이든지 실존적 의미를 발견하려는 실천적 욕구를 해석자는 가질 것이기 때문이다. 볼트만은 나름대로 그가 해석을 통해서 끄집어내고자 하는 케리그마는 그가 믿는 하나님으로부터 오는 것이라는 것을 이미 전제하고 있었다. 신앙인이고 신학자라로서 볼트만은 비록 존재론을

세우지는 않았지만, 신적 존재를 전제하고 있음을 볼 수 있다. 여기서 볼트만이 하이데거의 존재물음을 끝가지 따라가지 않았다는 리콰르의 주장은 다소 지나친 것처럼 보인다. 신학자 볼트만은 철학자 하이데거의 존재물음이 꼭 필요한 것이 아니기 때문이다. 하이데거를 따라서, 리콰르는 언어(말)를 통한 존재(로고스)의 소리를 주장한다. 하이데거가 말하는 언어를 통한 존재의 탈은폐 역시 결국은 부정신학적 존재론을 말하는 것처럼 보이기 때문이다. 이것 역시 또 하나의 존재론 어닌가?

2. 자유라는 우연성과 인간의 악한 본성이라는 필연성이 리콰르의 생각에서 해결된 것처럼 보이지 않는다. 이것은 둘 중에 하나만 택해야 하는 것 아닌가? 내 자유는 부자유함을 고백해야한다면, 자유라는 말을 한다는 것 자체가 필요할까? 처음부터 모든 것이 모순이라면, 내 자신을 알아가는 해석학적 노력이 무슨 가치가 있을까?

3. 종말과 미래는 볼트만이나 리콰르가 말하는 것처럼 열려있는 것일까?

4. 리콰르의 생각 속에서 악은 그 자체의 실체가 있는 것이 아니고, 인간이 행하고 선택하는 그것일 뿐이다. 이러한 생각 속에서는 악과 죄 사이의 구분이 모호해진다. 악 자체는 없고 내가 악을 행하는 것만 있다. 악과 죄는 같은 것일까? 만일 같다면 왜 다른 낱말이 생겨난 것일까?

5. 진짜 악은 정치 구조나, 종교 구조, 혹은 교회 구조 속에, 그리고 전체주의 속에 있다는 리콰르의 주장은 타당하다. 그런데 혹시 해석학은 또 하나의 구조를 발견하고 세우려는 위험에서 벗어날 수 있는가?