

나는 전능하신 하나님을 믿습니다

박영식

서울신학대학교 조교수, 조직신학

I. 문제제기

“나는 전능하신 하나님을 믿습니다”라는 고백은 기독교 신앙의 오랜 전통에 속하며 자명한 것으로 이해되어 왔다.¹⁾ 아우구스티누스에 따르면 무로부터의 창조는 신의 전능에 의해 가능하며 전능은 기독교 신앙 이외의 다른 유신론적 종교에서도 심지어 신을 믿지 않는 자들에게서조차도 신과 관련된 자명한 전제였다.²⁾ 이처럼 신과 전능은 불가분의 관계로 이

-
- 1) 이미 약 100년경의 디다케에 나오는 기도문에서도 하나님은 ‘전능한 통치자’로 명명되고 있다. 3세기 경 히폴리트(Hippolyt)에 의해 작성된 ‘사도전승’에서도 세례 문답자에게 ‘당신은 하나님, 아버지, 전능자를 믿느냐?’고 묻고 있다. 물론 이후의 니케아 공의회 문서나 거의 모든 신앙고백서에서 하나님은 전능자로 고백되고 있다. Reinhard Feldmeier, “Nicht Übermacht noch Impotenz. Zum biblischen Ursprung des Allmachtsbekenntnisses,” in W. H Ritter/R. Feldmeier/W. Schoberth/G. Altner, *Der Allmächtige. Annäherungen an ein umstrittenes Gottesprädikat* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997), 13–42, 특히 13–14; August Hahn (Hg.), *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der Alten Kirche*, hr. v. G. Ludwig Hahn (Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1962), 364–373.
 - 2) A. Augustinus, *Sermo* 240,2,2: “나에게 하나님은 전능자라고 말하지 않는 이방인을 제시해 보라. … 그가 그리스도를 부정할 수는 있지만 전능한 하나님을 부정할 수는 없다.” Jan Bauke-Ruegg, *Die Allmacht Gottes. Systematisch-theologische Erwägungen zwischen Metaphysik, Postmoderne und Poesis* (Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1998), 6쪽 각주 12에서 재인용.

해되었다. 일찍이 그리스의 신화적 신학에 대한 철학적 비판을 감행했던 크세노파네스(Xenophanes)도 신적 존재의 절대적 힘을 자명한 것으로 받아들였다.³⁾

일반적으로 오늘날까지도 “모든 것을 다 할 수 있다”는 통속적인 의미의 전능은, 신이 있다면 반드시 신에게 귀속되는 필수적인 속성으로 이해되고 있다.⁴⁾ 일반인들뿐 아니라 현대 신학자 루돌프 볼트만에게서도 하나님은 하나의 개별적인 힘이 아니라 “세계 내의 모든 개별적인 것에 미치는 힘”이기에 “전능 사상(思想)은 하나님 사상 그 자체”에 속하는 것으로 이해되었다.⁵⁾ 또한 톨리히에 따르면, “전능의 상징은 유한성 안에 함축된 질문에 대한 첫 번째 그리고 근본적인 대답이다.”⁶⁾ 뿐만 아니라 서구의 근대철학에서도 신의 전능성은 고수되었다. 데카르트(R. Descartes, 1596-1650)는 자아의 확실성에 도달하는 과정에서 전능자를 보증인으로 삼으며, 칸트(I. Kant, 1724-1804)도 전능자를 도덕의 최후 보증인으로 삼는다. 바우케-뤼의 분석에 따르면, 신의 전능성은 “데카르트에서 칸트를 넘어 포이어바흐에 이르기까지 근대의 기초적인 재산목록에 속한다.”⁷⁾ 이와 마찬가지로 옹겔의 분석에 따르면, 근대철학에서 신의 사랑과 긍휼은 “부차적이고 후속적인” 개념이었던 반면 전능한 통치자의 개념은 주된 개념에 속한다.⁸⁾

하지만 그동안 자명하게 전제되었던 신의 전능에 대한 생각은 오늘날 더 이상 자명한 것으로 받아들여지기 어렵게 되었다. 본 논문은 기독교 신앙과 신학에서 자명했던 신의 전능에 대한 오늘날의 문제제기를 살펴보고

3) 제디스 맥그리저/김화영 옮김, 『사랑의 신학』 (서울: 대한기독교서회, 2011), 47 이하 참조.

4) 인터넷 네이버 사전에 따르면, 전능은 “모든 일을 다 행할 수 있는, 하나님의 적극적인 품성”이다: <http://krdic.naver.com/detail.nhn?docid=32930900>. 그 예문들로 보아 전능은 다소 부정적이고 강압적인 의미를 지니는 것으로 이해될 수도 있다.

5) R. Bultmann, “Die Frage der natürlichen Offenbarung,” in Ders., *Glaube und Verstehen. Gesammelte Aufsätze Bd. 2* (Tübingen: UTB, 6. Aufl., 1993), 81.

6) Paul Tillich, *Systematische Theologie I* (Berlin/New York: Walter de Gruyter, 8. Aufl., 1984), 313, 314.

7) 이에 대해서는 Jan Bauke-Ruegg, *Die Allmacht Gottes*(1998), 18쪽 이후를 참조. 인용은 30.

8) E. Jüngel, *Gott als Gebierrnis der Welt* (Tübingen: Mohr Siebeck, 7. Aufl., 2001), 23.

(II), 이와 관련하여 통속적인 의미에서 신의 전능을 말하기보다는 기독교적, 창조론적 관점에서 하나님의 힘을 재규정함으로써 전능개념을 포기하거나 변용하고자 하는 현대 신학자들의 견해를 요약하려고 한다(III). 하지만 신의 전능보다는 약함과 무능을 앞세우는 현대 신학의 경향에도 불구하고 하나님의 힘은 기독교 신앙고백의 중심주제이기에 통속적인 전능의 개념에서 탈피하여 기독교 신학이 주장해 왔던 전능의 개념을 반성적으로 계승하는 것도 중요하다고 보고 먼저 기독교 신학의 고전적 전능의 의미를 고찰하며(IV), 이것을 오늘날의 성서해석에 기초한 하나님의 힘에 대한 이해와 연관시키고자 한다(V). 결과적으로 이를 통해 오늘날 “나는 전능하신 하나님을 믿는다”는 고백이 무엇을 의미하는지를 제언하고자 한다(VI).

II. 전능에 대한 회의

오늘날 전능에 대한 의심은 다양한 각도에서 일어난다. 무엇보다도 아우슈비츠와 같은 전대미문의 고난을 경험한 이들에게 신의 전능은 극단적으로 의심을 받게 되었다. 신정론의 트릴레마(신의 전능과 선함, 그리고 악의 현존의 양립불가능성)에 직면하여 현대적 사유는 기존의 사상사적 전통과는 달리 신의 전능을 포기한다.⁹⁾

우리는 어쩌면 우리의 사변적 신학적 모험 안에서 가장 비판적인 점에 이르렀다. 그것은 신이 전능하지 않다는 것이다! 사실상 우리가 주장하는 것은 우리의 신상(神像)을 위해 그리고 신적인 것과의 우리의 전적인 관계를 위해 우리는 절대적이며 비제약적인 신적 힘에 대해 예전부터 사용된 (중세적) 교리를 견지할 수 없다는 것이다.¹⁰⁾

9) 신정론의 트릴레마는 일찍이 에피쿠로스(Epikuros, B.C. 341-270)에 의해 제기되었다. 그의 문제제기는 Lactantius, *De ira Dei*, 13, 20에 등장한다. 트릴레마의 문제설정과 현대적 논의에 대해서는 박영식, 『고난과 하나님의 전능』(서울: 동연, 2012), 28-41을 참조.

10) Hans Jonas, “Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme,” in *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen* (Frankfurt:

신정론의 질문에 대한 합리적인 답변을 제시하고자 할 때, 만약 신의 전능을 포기하지 않으면, 신의 선함을 포기해야 할 것이다.¹¹⁾ 이때, 신은 전능해서 아우슈비츠로 상징되는 참혹한 고통의 상황을 미리 방지하거나 고통을 제거할 수 있지만, 신은 선하지 않기 때문에 그렇게 하기를 원하지 않는다고 답하게 될 것이다. 하지만 이러한 대답은 기독교 신앙이 또 한편 고백해 왔던 하나님의 선하심과 그분의 사랑에 정면으로 위배된다. 하지만 신의 선함을 포기하지 않으려면, 이제 신의 전능을 포기해야 할 것이다. 즉, 하나님은 피조물을 향한 그분의 사랑 안에서 참혹한 고통의 상황을 앞서 차단하고자 하시지만, 그럴 힘이 없다고 답하게 된다. 과연 이러한 대답은 기독교 신학에 타당한 것일까? 현대 신학자들은 전능 대신에 하나님의 약하심(또는 무능)을 말하면서 신정론의 문제에 대한 기독교적 대안을 제시하고자 한다.

다른 한편, 신적 전능의 개념은 인간 또는 피조물의 자유와 상충될 수밖에 없다. 여기서 문제는 전능한 신은 피조물의 행위와 의지까지 지배하느냐 하는 물음이다. 또한 전능한 신이 세상의 모든 일을 주관한다면 과연 인간과 피조물에게 자유가 있다고 할 수 있느냐 하는 물음이다. 뿐만 아니라 전능한 신은 지적 능력에서도 무한하다. 전지와 전능은 구분될 수 있지만 분리될 수 없으며, 넓은 의미에서 전지는 전능에 속한다. 신은 모든 것을 알고 있다.

신이 앞으로 일어날 일을 알고 있으며, 그 일은 반드시 일어나야 한다. 즉, 신적 예지와 예정은 분리될 수가 없다. 그렇다면, 영원 안에서 모든 일을 알고 계신 신의 전능한 지적 능력을 주목한다면, 과연 인간에게 자유가 있다고 말할 수 있을까? 신이 A라는 인간이 B라는 시점에 C라는 행위를 할 것을 알고 있다면, 그는 반드시 그 시간에 그 일을 하게 된다. 그렇다면, 그에게 자유가 있다고 할 수 있을까? 물론 겉으로 보기에 신은 인간의 의지를 속박하거나 강제하지 않고, 다만 인간이 자신의 의지대로 무엇을 할 것인지를 미리 알고 있을 뿐이었다고 할 수 있다. 이런 견지에서 신의 예지와 인간의 자유의지는 양립가능한 듯 보인다.

Insel, 1992), 201.

11) 합리적 신정론의 유형에 대해서는 박영식, 『고난과 하나님의 전능』(2012), 230-238을 참조.

여기서 물론 행위의 자유와 의지의 자유를 구분해 볼 수도 있다. 즉, 신적 예지와 예정으로 인해 그의 행위는 예지된 것을 행하게 되기 때문에 다른 것을 행할 자유가 없다고 하더라도, 그의 의지는 자유하다고 말할 수 있는 듯 보인다. 하지만 인간은 그 자신이 하고자 하지 않은 일을 행한다고 할 수 있을까? 물론 그의 의지와는 상반되는 행위를 할 수도 있다. 그러나 항상 그렇지는 않다. 그렇다면 그의 의지도 신의 전능한 예지력 안에서 선택의 자유를 박탈당했다고 해야 하지 않을까? 더 나아가 전능한 신이 의지조차 조정할 수 있다고 한다면, 과연 인간에게 선택의 자유가 있다고 할 수 있을까?¹²⁾

또한 전능의 개념과 관련하여 분석철학적 의문도 제기된다. 여기서는 전능개념 자체가 모순적이라고 본다. 고전신학의 전통에서도 ‘전능’의 개념 자체가 무엇을 의미하며, 과연 유의미한 개념인지를 따져 묻고 있었다. 이미 아우구스티누스와 아퀴나스에게서도 신의 ‘전능’은 쉽게 정의될 수 있는 개념이 아니었다. 신이 전능하다는 것을 자명한 전제로 인정하면서도 정작 ‘전능’이 무엇을 의미하는지에 대한 규정은 쉽지 않았다. 왜냐하면, “모든 것을 할 수 있다”는 통속적인 의미의 전능은 그 힘의 실행에 있어 이미 모순이 드러나기 때문이다. 일상적으로 통용되는 통속적인 의미의 전능개념과 관련하여 맥키는 “전능의 역설”을 제시한다. “전능한 존재는 자신이 나중에 통제할 수 없는 사물들을 만들 수 있는가?” 이런 사태는 전능한 존재를 가정할 때만 역설이 되는 것이다. 즉, 인간에게 이런 사태는 역설이 아니다. 인간의 경우에는 인간은 자신이 통제할 수 없는 사물을 만들 수 있다고 답변할 수 있다. 하지만 전능한 존재를 가정했을 때, 어떤 식으로든 대답이 불가능하다. 따라서 문제의 어려움은 전능 자체에 놓여 있다.¹³⁾ 전능이 모든 것을 다 할 수 있다는 통속적 의미로 정의될 때, 전능의 개념은 자체 모순에 빠지게 된다.¹⁴⁾ 따라서 앤서니 케니(Anthony

12) 아우구스티누스와 아퀴나스는 신의 예지와 인간의 자유의지가 양립가능하다고 보았다. 이에 반해 루터는 스킨라주의를 거부하며 인간의 부자유를 주장한다. 이와 관련하여 박영식, “하나님의 섭리와 인간의 자유,” 『한국기독교신학논총』 65(2009), 159-179; Nelson Pike, “Divine Omniscience and Voluntary Action,” *Philosophical Review* 74(1965), 27-46.

13) J. L. Mackie, “Evil and Omnipotence,” in *God and the Problem of Evil* ed., William L. Rowe (Oxford: Blackwell Publishers, 2001), 87.

14) Anthony Kenny, *The God of the Philosophers* (1979), 91-99. 케니는 다양한 정의

Kenny)가 말한 것처럼, “전지하다는 것이 무엇인지 정의하는 것은 쉬운 반면, 전능을 정의하는 것은 쉽지 않다.”¹⁵⁾

다른 한편 전능의 개념은 인간의 힘에 대한 욕구와 결합하여, 파괴적인 모방을 가능케 한다. 신적 전능에 대한 통속적 관념은 오늘날 TV 등의 매체가 보여주는 다양한 슈퍼영웅들 속에서 정의를 구현하거나 악당을 물리치는 모습으로 등장한다. 하지만 이들이 보여주는 힘은 폭력적이고 파괴적이다. 폭력에 대항하여 행사하는 이들의 폭력성은 전능에 대한 왜곡된 관념을 심어줄 뿐 아니라, 폭력적인 전능성에 대한 실제적인 모방을 양산한다.¹⁶⁾ 또한 서구의 정신사와 연관해서 살펴볼 때 퇴락해 버린 신의 자리를 인간이 대신하면서 전능한 인간, 전능한 과학, 전능한 의학에 대한 욕구들이 표출되는 것을 보게 된다. 그 결과 이러한 전능에 대한 욕구와 성취에 대한 환상은 인간 자신의 본연적인 연약함을 망각하게 하고 인간의 비인간화를 가속화시킨다.¹⁷⁾

이처럼 통속적으로 “모든 것을 다 할 수 있다”는 전능의 의미는 오늘날 여러 가지 문제점을 양산한다. 이런 문제점에 직면하여 과연 기독교 신학은 전능하신 하나님에 대한 고백을 포기해야 하는가? 아니면 전능의 의미를 신학적으로 새롭게 규정해야 하는가?

들을 비판적으로 검토한 후에 전능의 개념 하나를 제안한다. 그에 따르면 전능은 그 힘이 행사되었을 때 어떤 논리적 불가능성도 수반하지 않는, 논리적으로 가능한 모든 힘을 소유한 상태라고 할 수 있다(96-99). 하지만 쿠체라는 “전능개념의 명료화는 불가능”하다고 본다. Franz Kutschera, *Vernunft und Glaube* (Berlin/New York: De Gruyter, 1991), 50.

15) Anthony Kenny, *The God of the Philosophers* (Oxford: Clarendon Press, 1979), 91.

16) 전능의 모방적 폭력에 대해서는, 월터 윈크/한성수 옮김, 『사탄의 체제와 예수의 비폭력』 (서울: 한국기독교연구소, 2004), 43-78과 Daniel L. Migliore, *The Power of God and the gods of Power* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2008), 17-36을 참조.

17) Horst E. Richter, *Der Gotteskomplex. Die Geburt und die Krise des Glaubens an die Allmacht des Menschen* (Hamburg: Rowohlt, 1979). 또한 배타적 유일신론에 부여된 전능성의 속성은 폭력을 가능케 하는 잠재적 근거를 함유하고 있다고 분석한 얀 아스만(Jan Assmann)의 연구서, *Der mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus* (München/Wien: Carl Hanser Verlag, 2003)도 참조.

III. 전능에서 약함으로: 현대신학의 해석

오늘날 기독교 신학에서 하나님의 전능은 새롭게 이해되고 있다. 하나님의 힘에 대한 새로운 사유들은 통속적인 의미의 전능 개념을 거부하고, 하나님의 전능을 새롭게 재해석한다. 이 과정에서 전능은 약함 또는 무능으로 해석되기도 하며, 오히려 하나님의 약함 또는 무능이야말로 하나님의 전능이라는 역설을 가져오기도 한다. 과연 기독교의 하나님은 전능한가? 아니면 약하고 무능한가? 하나님의 전능을 새롭게 해석하고 규정하는 현대신학적 시도들은 크게 다음의 두 가지 접근방식으로 정리해 볼 수 있다.¹⁸⁾

1. 창조신학적 접근

전통적으로 하나님의 창조는 하나님의 전능과 연관해서 이해되었다. 이미 사도신경(Apostolicum)에서도 창조주와 전능자는 명시적으로 연결되어 있다. 하지만 현대신학에서 창조는 하나님의 전능이 아니라 하나님의 케노시스와 연결된다. 하나님의 세계창조에 앞서 일어난 사건은 하나님의 자기 비움과 자기 제한이다.

예컨대, 몰트만은 유대교의 카발라 전통을 따라 하나님의 창조를 하나님의 자기제한과 연결시켜 이해함으로써 하나님의 힘과 세계창조의 관계를 새롭게 모색하고자 했다. 그는 아우구스티누스 이후 기독교 신학은 창조와 관련하여 삼위 하나님의 밖을 향한 행위(opus trinitatis ad extra)를 말해 왔다고 지적하면서, 과연 전능하고 무소부재한 하나님에게 자신의 바깥이 있을 수 있는지를 묻는다.¹⁹⁾ 몰트만의 질문은 만약 하나님에게 바

18) 전능에 대한 과정신학의 사유는 본 논문에서 다루는 두 가지 접근방식에서 예외이다. 과정신학은 전능의 개념을 창조신학적으로나 기독교론적으로 재해석한 것이 아니라 화이트헤드의 과정철학에 근거하여 이미 전능의 포기를 전제하고 있다. 하지만 저명한 해체주의 신학자 카푸토(John D. Caputo)도 그의 책, *The Weakness of God. A Theology of the Event* (Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2006), 42 이하와 55 이하에서 하나님의 약하심에 대한 신학적 근거를 '십자가의 로고스'와 '창조의 모험'에서 찾는다.

19) J. 몰트만/김균진 옮김, 『삼위일체와 하나님의 나라』 (서울: 대한기독교출판사, 1982),

같이 있다면, 그 바깥은 하나님처럼 영원할 수밖에 없으며 이로 인해 우리는 하나님의 무소부재에 대해 말할 수 없게 된다는 것이다.²⁰⁾ 이에 대해 몰트만은 하나님의 바깥을 생각할 수 있는 단 하나의 가능성이 있다고 말한다. 그것은 창조 이전의 활동으로, “자신의 현존을 거두어 들이고 자기의 힘을 제한함으로써 그의 ‘무로부터의 창조’를 위한 ‘무’가 생성”되게 하시는 하나님의 “자기 부정” 또는 “자기 제한”이다.²¹⁾ 몰트만에 따르면, 밖을 향한 창조 이전에 있는 하나님의 자기비움을 통해 비로소 창조세계를 위한 공간인 무(無)가 마련된다. 그리고 이러한 무로부터의 창조를 몰트만은 하나님의 자유로운 행위라고 표현하고, 하나님의 자유는 “모든 것이 가능한 전능이 아니라 사랑”이라고 못 박는다. 따라서 창조는 전능자의 전능한 행위가 아니라 하나님의 “사랑으로부터의 창조”이다.²²⁾

또한 맥그리거(Geddes MacGregor)도 십자가를 “창조 자체의 핵심”으로 보면서,²³⁾ “하나님의 권능은 모든 것을 할 수 있거나 모든 것을 통제할 수 있는 능력, 즉 무한한 힘”으로 보지 않는다.²⁴⁾ 그에 따르면, 완전하고 독립적인 하나님은 자신을 확장하거나 무언가를 추구할 이유가 없다. 오히려 하나님은 창조와 더불어 자신의 능력을 포기하는 “자기비허적 존재”이다.²⁵⁾ 이를 통해 맥그리거는 하나님은 피조물을 자신의 힘으로 통제하지 않으며, 오히려 “그들에게 아무런 제약을 가하지 않”고 “그들이 하는 대로 놔둔다”고 말한다.²⁶⁾

과학자이면서 신학자인 폴킹혼(J. Polkinghorne)도 창조주 하나님은 자유로운 피조물의 창조를 위해 자기 자신을 제한하신다고 주장하며 특히 이러한 신적 케노시스의 사건이 신정론의 질문과 관련해서 제공하는 의미가 자못 크다고 본다. 그는 하나님의 자기 제한은 곧 피조물을 향한 사랑의 선물이며, 이를 통해 피조물은 “방임에 가까울 정도의 자유”를 얻었다고 보며, 악의 발생을 피조물의 자유에서 찾는 자유-과정 변신론을

136.

20) J. 몰트만/김균진 옮김, 『창조 안에 계신 하나님』 (서울: 대한기독교서회, 1987), 112.

21) 앞의 책, 113.

22) 앞의 책, 100.

23) 제디스 맥그리거/김화영 옮김, 『사랑의 신학』(2011), 8.

24) 앞의 책, 34.

25) 앞의 책, 139.

26) 앞의 책, 163.

제한한다.²⁷⁾

창조신학적 접근에서는 통속적인 의미의 전능 대신에 하나님의 힘의 포기과 자기제한이 강조된다. 이때, 역설적으로 전능을 포기하고 사랑을 택한 하나님이야말로 참으로 전능하다는 역설이 가능하다. 전능을 포기한 사랑의 하나님은 피조물을 통제하지 않고 그들에게 자유를 부여한다. 사랑이 하나님의 힘이라고 하지만, 이때, 사랑의 힘은 세상의 일에 얽려하지만 실제로 아무런 간섭도 개입도 하지 못하는 전적인 무기력과 무엇이 다른가? 과연 창조와 더불어 힘을 포기하신 하나님은 세상에 대해 아무런 힘도 행사하지 않으시는가?²⁸⁾

2. 기독교적 접근

루터에 따르면, “하나님은 오직 고난과 십자가에서만 발견될 수 있다.”²⁹⁾ 루터의 이러한 생각은 고린도전서 1장에 나타난 바울의 십자가 신학을 이어받은 것이다.³⁰⁾ 루터의 십자가 신학에 따르면, 하나님은 더 이상 사변적으로 생각되어 추론될 존재가 아니라 구체적으로 예수 그리스도의 십자가와 연관해서 사유되어야 한다. 오늘날 기독교적 초점에서 하나님 사유를 새롭게 시작한 신학자로 디트리히 본회퍼를 언급할 수 있다. 그는 루터의 십자가 신학을 수용하면서 하나님 사유의 급진적인 방향전환을 요구하며, 이에 따라 기존의 전능개념을 극단적으로 부정한다.

하나님은 자신을 세상에서 십자가로 추방하지. 하나님은 세상에서 무력하고 약하며, 오직 그렇기 때문에 그는 우리와 함께 계시고 우리를 돕는

27) 존 폴킹혼/이정배 옮김, 『과학시대의 신론』(서울: 동명사, 1998), 14. 창조와 신적 케노시스에 관해서는 J. Polkinghorne, *Faith, Science & Understanding* (New Haven and London: Yale University Press, 2000), 111-112를 참조.

28) 예컨대, 한스 요나스(Hans Jonas)가 구상한 신화에 따르면, 신은 세상의 창조 이후에 세상에 대해 전적으로 무능하다. 왜냐하면 그래야만 피조세계가 자유롭게 생명을 잉태하며 진화해 나갈 수 있기 때문이다. Hans Jonas, “Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme”(1992), 190-208.

29) Martin Luther, *WA I*, 362. Walther von Loewenich, *Luthers Theologia Crucis* (Bielefeld: Luther-Verlag, 6. Aufl., 1982), 21에서 재인용.

30) 앞의 책, 23.

다네. 그리스도가 그의 전능하심이 아니라, 그의 약함, 그의 수난으로 도우신다는 것은 마태복음 8:17에 분명하게 나타나 있네. … 성서는 인간에게 하나님의 무력함과 수난을 지시하고 있지. 오직 고난당하는 하나님만이 도울 수 있지.³¹⁾

본회퍼에게 무력하고 힘없는 하나님은 기독교적 하나님의 특징이다. 그에게 기독교의 하나님은 전능에 대한 인간적 욕구에 상응하는 존재가 아니라, 오히려 고난당하는 자와 함께 철저히 무력하게 고난당함으로써 역설적으로 인간을 도우는 존재이다.³²⁾

본회퍼는 예수 그리스도 안에 자신을 계시하신 하나님에 집중하면서 하나님은 우리에게 전능자가 아니라 무력하고 고난당하는 분으로 계시된다는 사실을 그려준다. 기독교론적으로 하나님을 사유함으로써 본회퍼는 성서의 하나님은 통속적인 의미의 전능을 소유한 존재가 아니라는 사실을 분명히 한다.³³⁾ 하지만 본회퍼의 전능하지 않은 하나님, 세상에서 무력하고 힘없는 하나님은 도대체 어떻게 고난당하는 자를 도울 수 있을까? 또한 설령 도울 수 있다고 하더라도 어떻게 구원할 수 있을까?

앞서 창조신학을 통해 하나님의 자기제한을 말했던 몰트만도 다시 기독교론에 초점을 맞춰 하나님의 케노시스를 역설한다. 그는 빌립보서 2:5 이하의 그리스도의 케노시스를 양성론이 아니라 삼위일체론의 틀에서 해석할 것을 요구하면서 “케노시스적 자기 희생은 하나님의 삼위일체적 본질”이라고 말하며,³⁴⁾ 참된 의미의 하나님의 전능을 “전능의 자기제한,” 곧 “자기비하의 신적 행위” 속에서 찾아야 한다고 보았다.³⁵⁾

이처럼 하나님의 전능에 대한 현대신학의 변용은 또한 성육신과 십자

31) 디트리히 본회퍼/손규태, 정지련 옮김, 『저항과 복종-옥중서간』 (서울: 대한기독교서회, 2010), 681.

32) 본회퍼는 또한 그의 시 “그리스도인들과 이방인들”을 통해 하나님은 “고난 가운데” 계시며 “가난하고, 천대받고, 집도 먹을 것도 없는” “수난 가운데 있는” 존재임을 부각시킨다. 앞의 책, 656.

33) 하나님은 “연장된 세계의 일부”도 아니며, 전능에 대한 “일반적 신앙”에 상응하는 존재도 아니다: 앞의 책, 710, 729: “모든 것을 해야 하고 할 수 있다고 생각하는 신은 예수 그리스도의 하나님과는 무관하지.”

34) 위르겐 몰트만/김균진 옮김, 『과학과 지혜』 (서울: 대한기독교서회, 2003), 94.

35) 앞의 책, 103.

가 사건에 초점을 맞춰 그리스도의 약함 안에서 하나님의 약함을 말한다. 기독교적 접근은 창조신학에서 이해된 하나님의 자기제한이 성육신과 십자가에서 완성되었음을 보여준다.³⁶⁾

IV. 전능의 고전적 의미에 대한 재고

앞에서 보았듯이 현대신학은 통속적인 전능의 개념을 창조신학적, 기독교적 관점에서 비판하면서 하나님의 힘에 대한 재정립을 시도하고 있다. 이때, 하나님의 전능 대신에 하나님의 약하심이 오히려 전면에 등장한다. 이와 관련해서 다음과 같은 질문이 대두된다. 하나님의 자기제한과 무력함은 기독교 신학이 하나님의 힘에 대해 생각할 때 말해야 할 것의 핵심이라고 하더라도, 실제로 너무 적게 말한 것은 아닐까? 과연 기독교 신앙의 하나님은 자기를 비우고 제한하는, 그래서 전적으로 무력한 존재로만 이해되어야 할 것인가? ‘모든 것을 다 할 수 있다’는 통속적인 전능의 의미에서 하나님의 힘에 대한 본래적 의미를 구출하려다가 오히려 전통적으로 기독교 신학에 함축되어 있던 신학적 전능의 개념까지 잃어버린 것은 아닐까? 또한 성서가 증언하는 하나님의 힘(약하심)에 대해 지나치게 한쪽 측면만 강조한 것은 아닐까? 이제 전능개념의 문제점들을 염두에 두면서 기독교 신학의 고전적인 전능개념과 성서해석에 기초한 하나님의 힘을 파악하여, 과연 오늘날 기독교 신학에서 하나님의 전능이 어떻게 이해될 수 있는지를 생각하고자 한다.

통속적으로 전능이란 “무엇이든 다 할 수 있다” 또는 “못하는 것이 없다”는 의미로 사용된다. 즉, 신이 전능하다는 것은 신은 무엇이든지 자기 원하는 것을 다 할 수 있다는 뜻으로 이해된다. 하지만 정작 신은 정말 모든 것을 다 할 수 있는가를 묻는다면, 신이 할 수 없는 일에 대해 말할 수밖에 없다. 예컨대, (1) 신은 거짓을 행하거나 잠을 자거나 질병에 걸릴 수 있는가? 신은 죽을 수 있는가? (2) 또한 신은 네모난 삼각형을 만들 수 있는가? 아니면 신은 자신이 들 수 없는 무거운 돌을 만들 수 있는가?

36) 이에 대한 명시적인 표명은 J. 몰트만/김규진 옮김, 『삼위일체와 하나님의 나라』 (1982), 147에 나타난다. “하나님의 자기 비하는 아들 예수의 수난과 죽음에서 완성된다.”

전자의 경우엔 힘과 신의 본성 사이의 관계가 문제다. 후자의 경우엔 신의 힘과 논리적 사태의 관계가 문제다. 이와 관련해서 기독교 신학은 전통적으로 신의 절대적 능력(*potentia Dei absoluta*)와 현실적 능력(*potentia Dei ordinata* s. *actualis*)을 구분한다. 전자는 신이 자신의 영광을 위해 모든 것을 할 수 있음을 의미하며, 후자는 영원부터 행하기로 결의한 것을 의지적으로 실행하는 것을 의미한다. 이런 구분에 따라, 개신교 정통주의(Protestant Orthodox)는 다음과 같이 주장한다. 신은 자신의 절대적 권리에 따라 피조세계에 전능을 행하실 수 있지만, 자신의 본성에 부합하는 의지를 실행하신다. 즉, 신이 모든 것을 다 할 수 있다고 하더라도 도덕적으로나 영적으로 자신의 본성에 부합하는 것과 현실적으로 가능한 것을 행하며, 그 외의 것을 행하지 않는 것은 무능력이 아니라 오히려 그의 능력에 속한다.³⁷⁾

이와 같이 신적 능력을 논리적인 것과 본성에 상응하는 것에 제한을 두는 것은 전능에 대한 아우구스티누스(Aurelius Augustinus, 354-430)와 토마스 아퀴나스(Thomas Aquinas, 1225-1274)의 논의에서 찾아볼 수 있다. 아우구스티누스는 『신앙강요』(*Enchiridion*)에서 그분의 의지에 따라 모든 인간을 구원하기도 하고 심판하기도 하는 하나님의 자유에 대해 언급한다. 여기서 그는 하나님의 의지는 인간의 의지에 의해 방해받지 않으며, 전적으로 자유롭다는 사실을 역설한다. 더 나아가 하나님이 전능자이신 것은 그분이 자신이 의욕하는 모든 것을 할 수 있으며, 전능자의 의지의 실행은 피조물의 어떤 의지에도 방해받지 않기 때문이다.³⁸⁾ 아우구스티누스에게 하나님의 전능은 하나님의 자유와 연관될 뿐 아니라, 하나님의 의지와 결합되어 있다. 하나님의 전능한 힘의 실행이 그분의 의지와 결합되어 있다는 것은 전능한 힘의 실행이 아무런 목적 없이, 의도 없이 이루어지는 것은 아니라는 사실을 암시한다. 하나님은 자신이 원하시는 것을 하신다. 그렇다면, 전능의 실행은 하나님의 의욕하는 본성에 제약

37) Heinrich Schmid, *Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche* (Gütersloh: Verlag von C. Bertelsmann, 7. Aufl., 1893), 80; Heinrich Heppe, *Die Dogmatik der evangelische, reformierten Kirche*, neu durchgesehen und herausgegeben von Ernst Bizer (Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1958), 53.

38) Augustinus, *Enchiridion*, Kap. 24, 95-96: <http://www.unifr.ch/bkv/kapitel/2258-23.htm>.

된다고 해석될 수 있다.

하지만 아우구스티누스에게 하나님이 무엇을 의욕하고 행할 수 있는지는 명백하게 드러나지 않았다. 따라서 토마스 아퀴나스는 아우구스티누스가 정의한 전능개념을 보다 상세하게 논증한다. 일단 그는 모든 사람이 신은 전능하다고 고백함을 전제한다. 그리고 전능이 통속적으로 모든 것을 할 수 있다는 의미로 이해되고 있음을 지적하면서, ‘모든 것’이 무엇을 의미하는지 정확하게 규정하는 것이 쉽지 않다고 말한다. 그런데 힘이란 가능한 일과 연관되어서만 의미 있게 말해질 수 있기 때문에, 신이 전능하다는 것은 모든 ‘가능한’ 일을 신이 할 수 있음을 의미한다. 하지만 여기서 가능한 일이 무엇인지를 정확하게 규정하지 못하면 이러한 명제는 악순환에 빠진다는 사실을 그는 알고 있다. 즉, 인간에게 가능한 모든 일을 인간이 할 수 있다는 의미처럼, 신의 전능을 신이 자신에게 가능한 모든 일을 할 수 있다는 의미로 이해한다면 이것은 신의 전능과 인간의 힘의 차이를 드러내지 못할 뿐 아니라, 일종의 순환논리에 빠지게 된다. 즉, 가능한 일을 힘의 행사자와 그 대상의 관계에서 파악해서는 신의 전능을 이해할 수 없게 된다.

따라서 이제 토마스는 모든 가능한 일을 이해하는 두 번째 방식으로, 이것을 논리적으로 현실적으로 모순이 없는 사태를 의미한다고 지적한다. 즉, 첫 번째 방식처럼 힘을 행사하는 당사자와 대상의 관계가 아니라, 힘의 대상이 되는 사태 자체가 모순적이지 않은 경우에 한하여 신의 전능을 말하고자 한다.³⁹⁾ 따라서 절대적으로 불가능한 것, 곧 존재의 본성에 부합되지 않는 것은 신적 힘의 결합 때문이 아니라, 그것 자체가 절대적으로 불가능하며 가능성의 양상을 절대로 지닐 수 없는 것이기에 신적 전능 아래 놓이지 않는다. 네모난 삼각형과 같은 논리적으로 불가능한 일은 하나님의 힘이 부족하기 때문이 아니라, 그런 일이 현실적으로 가능하지 않기 때문에 일어날 수 없다.⁴⁰⁾

39) 로널드 내쉬는 앞서 설명한 아퀴나스의 힘에 대한 논증을 “물리적 가능성”과 “논리적 가능성”으로 이름 붙여 설명하고 있다. Ronald H. Nash, *The Concept of God* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1983), 38.

40) 토마스 아퀴나스, 『신학대전』(*Summa Theologica*) 제1부 제25문항 제3항. 우리말 번역으로는 정의채 신부를 비롯한 여러 역자들이 수고한 바로오탈 출판사의 『신학대전』을 참조.

이러한 관점에서 토마스는 하나님의 전능은 과거를 일어나지 않은 것으로 되돌릴 수는 없다고 말한다. 왜냐하면, 하나님의 전능은 어떤 모순을 담고 있는 사태에는 해당되지 않기 때문이다. 이 경우, 이미 일어난 일이 일어나지 않게끔 되는 것은 모순이다.⁴¹⁾ 또한 토마스에 따르면 신의 전능은 사물의 본성에 반하여 작용하기보다는 불완전한 것을 완전하게 한다. 또한 특수한 질서는 보편적 본성의 질서에 근거한다. 따라서 비록 신의 힘에 의해 일어나는 어떤 기적적인 일이 우리 눈에 보기에는 사물의 본성에 거슬러 일어나는 것처럼 보일지라도, 이처럼 개별 사물들의 특수한 질서에 거스르는 것처럼 보이는 것도 “보편적 본성의 질서에 따르는 것”으로 이해되어야 한다.⁴²⁾ 토마스에게 신은 논리적으로 모순되지 않는 모든 사태를 일으킬 수 있다는 점에서 전능하다.⁴³⁾

이처럼 기독교 신학에서 규정된 고전적 전능의 개념은 통속적인 전능의 개념과는 달리, 마음대로 무엇이든 할 수 있다는 식의 의미와는 다르다. 통속적인 전능의 의미와 기독교 신학의 고전적 전능의 의미는 여기서 구분되어야 한다. 물론 기독교 신학의 고전적 전능의 의미도 오늘날 성서 해석학적, 기독교적, 창조신학적 관점에서 재해석되고 새롭게 구성되어야 할 필요가 있다.

무엇보다도 기독교 신학의 고전적 의미에서 신의 전능은 만능(萬能)이 아니다. 신은 마구잡이로 모든 것을 다 할 수 있는 그런 힘의 소유자가 아닐 뿐 아니라 그렇게 힘을 실행하지도 않는다. 신은 자신이 원하는 바를 행하기 때문이다. 모든 질서의 근원이신 하나님은 사물의 본성과 질서를 파괴하는 힘이 아니라 오히려 이를 구축하고 완성하는 힘을 사용하신다. 따라서 신의 전능은 전제군주의 자의적인 폭력으로 이해되어서도 안 된

41) 앞의 책, 제1부 제25문항 제4항.

42) 토마스 아퀴나스/백승찬 옮김, 『신학요강』 (파주: 나남, 2008), 241.

43) 근대철학의 아버지라 불리는 데카르트의 경우 하나님의 힘에 대한 토마스의 규정을 따르지 않는다. 오히려 데카르트는 토마스가 하나님의 힘을 제한함으로써 하나님을 불명예스럽게 했다고 본다. 데카르트에게 하나님은 논리적으로 불가능한 것도 행하신다. 하나님은 $(2+2=4)$ 와 같은 수학적 명제도 거짓으로 만들 수 있을 정도로 일체의 모든 일을 행할 수 있다. 하지만 내쉬의 지적처럼, 데카르트의 주장에 대한 타당성 여부는 불가능하게 된다. 왜냐하면 그의 주장대로라면 논증할 수 있는 가장 기본적인 논의의 토대조차 부정되기 때문이다. 이에 대해서는 Ronald Nash, *The Concept of God* (1983), 39.

다. 신의 전능은 그의 의지의 발현이며, 신적 의지가 신적 지성과 모순 대립하지 않는다면, 전능한 신의 행위는 무차별적인 자의(恣意)로 이해되어서는 안 되며, 신적 본성에 부합하는 힘으로 이해되어야 할 것이다.

V. 성서에 나타난 하나님의 힘

과연 하나님의 힘에 대해 성서는 어떻게 말하고 있는가? 성서가 증언하는 하나님의 힘은 어떻게 이해되고 해석되어야 할 것인가? 분명한 것은 성서는 하나님의 약함(고후 12:9; 고전 1:25)에 대해 말할 뿐 아니라, 힘 있는 하나님에 대해서도 적극적으로 말하고 있다는 사실이다.⁴⁴⁾ 또한 만약 하나님에 대한 신앙이 하나님의 적극적인 힘에 대한 신앙과 분리된다면 그 신앙은 공허하고 관념적일 뿐이다. 그러한 신에게 우리는 기도할 수도 없고 찬양할 수도 없을 것이다. 하나님에 대한 신앙은 그의 힘에 대한 신앙과 불가분적이며 동근원적이다.

펠트마이어에 따르면, ‘전능자’를 의미하는 헬라어 ‘판토크라토르’(παντοκρατωρ)는 고대문서에서 1,400군데 이상 사용되는데, 그중 유대교와 기독교적 근원과 연관된 것이 99%에 해당되고 이와 무관하게 사용된 곳은 1%에 해당된다. 더구나 1%에 해당되는 이방문서에서도 이 단어는 정치적 종교나 철학적 사변이 아니라 종교적 체험, 신앙적 경험과 관련된 기도문이나 찬양, 종교적 비문(碑文)에 등장한다. 고대의 이방문헌에서도 전능은 사변적이거나 추상적 언어가 아니라 신에 대한 실존적 관계 속에서 사용된 신앙의 언어였다는 사실에 주목해야 한다.⁴⁵⁾ 물론 펠트마이어의 분석에 따르면 구약성서에 나타난 하나님의 힘에 대한 증언도 결코 추상적이거나 사변적인 결과로 제시되기보다는 그 자신의 옳한 구체적인 역사의 맥락을 지니고 있다.⁴⁶⁾

또한 신약성서에는 전능(παντοκρατωρ)이라는 용어가 10번밖에 사용되

44) 하나님의 힘(전능)에 대한 성서의 언급을 상세하게 분석한 것으로는, Jan Bauke-Ruegg, *Die Allmacht Gottes* (1998), 313-384 참조.

45) Reinhard Feldmeier, “Nicht Übermacht noch Impotenz. Zum biblischen Ursprung des Allmachtsbekenntnisses”(1997), 18-20.

46) 앞의 논문, 22.

지 않는다. 구약성서를 인용한 구절(고후 6:18)을 제외하고는 모두 요한 계시록(1:8; 4:8; 11:17; 15:3; 16:7, 14; 19:6, 15; 21:22)에 등장하며, 공관복음에서는 한 번도 언급되지 않는다. 하지만 “하나님에겐 모든 것이 불가능이 없다”(눅 1:37)거나 “하나님에겐 모든 것이 가능하다”(막 10:27/마 19:26/눅 18:27), 그리고 예수의 기도에서 “당신에겐 모든 것이 가능하다”(막 14:36/마 26:39)의 구절은 하나님의 힘과 관련이 없지 않다. 하지만 이런 구절들도 역시 권고나 기도와 같은 “대화의 맥락” 안에 놓여 있다는 점을 주목할 필요가 있다.⁴⁷⁾ 이처럼 전능과 관련된 성서의 구절들은 “기도, 찬양, 비탄, 신뢰의 표현과 약속,” 곧 “고백”이라는 구체적인 삶의 자리를 갖고 있다는 사실에 주의를 기울여야 한다.⁴⁸⁾

프린스턴신학대학원의 밀리오리(D. L. Migliore)도 성서에 나타난 하나님의 힘을 해석하면서 먼저 신과 힘이 삶의 구체적인 현장과 결코 분리될 수 없음을 주목한다. 그는 오랫동안 이론적이고 아카데믹한 영역에서 신의 존재에 대한 논의가 전개되어 왔다면 실제적인 생활영역에서는 하나님의 힘에 대한 물음이 제기되어 왔음을 상기시킨다. 그에 따르면 하나님에 대한 실질적인 질문은 하나님의 힘에 대한 질문이지 다른 것이 아니다. 인간의 삶의 영역에 아무런 힘을 행사하지 못하는 신적 존재에 대한 질문은 공허할 뿐이다. 루돌프 오토가 종교적 체험 속에 나타난 전적 신비로서 누미노제에 대해 말했던 것처럼, 밀리오리는 다음과 같이 말한다. “모든 종교에서 신은 놀람과 두려움을 일으키는 엄청난 힘으로 경험되었다. 신은 우리를 매혹케 하며 두렵게 하는 신비로운 힘이다.”⁴⁹⁾ 따라서 통속적인 전능의 개념을 비판하기 위해 하나님의 힘을 부정하거나 포기하는 방식을 택하기보다는 오히려 성서에 나타난 하나님의 힘에 대한 묘사를 주목하고 이를 재해석하는 것이 올바른 방향일 것이다.

하지만 하나님의 힘에 대한 다의적인 성서의 표현들을 어떻게 해석해야 할 것인가?⁵⁰⁾ 밀리오리에 따르면, 성서를 곡해하는 몇 가지 해석방식을

47) 앞의 논문, 32.

48) 앞의 논문, 36.

49) Daniel L. Migliore, *The Power of God and the gods of Power* (2008), 9.

50) 성서가 증언하는 상반되는 하나님 상(像)에 주목하며, 하나님의 전능과 무능, 그분의 심판을 서술한 다음의 책도 참조. Walter Dietrich/Christian Link, *Die Dunklen Seiten Gottes, Bd. 2: Allmacht und Ohnmacht* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener,

피해야 한다. 첫째로 성서는 과학교과서로 읽어서는 안 되며, 둘째, 미래에 대한 예언서로 읽어서도 안 된다. 셋째, 소설 『다빈치코드』의 관심사처럼 예수의 삶에 관한 비밀교서로 읽어서도 안 된다. 오히려 성서는 세상을 향한 하나님의 놀라운 사랑을 증언하는 “대서사극”(epic drama)으로 읽어야 한다.⁵¹⁾ 즉, 성서는 객관적인 보도도 아니며, 허무맹랑한 삼류소설이나 추리소설도 아니다. 오히려 성서는 근본적으로 하나님과 세계 사이에 일어난 사건을 극적으로 이야기하는 신학적 드라마로 읽어야 한다. 이런 해석학적 전제에서 볼 때, 성서는 예수 그리스도의 삶과 죽음과 부활의 이야기를 통해 전혀 새로운 세계를 증언하며 전능에 대한 통속적인 견해와는 전혀 다른 차원을 함축하고 있는 하나님의 힘에 대해 소개한다.

물론 성서 속에 하나님의 힘에 대한 묘사가 일의적이지 않고 다양하다는 점을 간과해서는 안 된다. 하지만 밀리오리에 따르면 다양한 힘에 관한 묘사 전체를 관통하는 요지는 다음과 같다. 하나님은 자신의 힘을 통해 “가난한 자와 억압당한 백성을 해방”시키며, “정의와 창조질서”를 요구한다.⁵²⁾ 특히 구약성서에서 해방하며 정의를 실현시키는 하나님의 힘은 구체적인 역사와 함께 두드러지게 묘사되고 있다. 이러한 하나님의 힘은 다른 한편 또한 “자비로운 힘”으로 집약되며, “단순히 전능함이 아니라 자비와 변함없는 사랑”(hesed)으로 해석될 수 있다.⁵³⁾ 또한 신약성서의 증언과 연관해서 볼 때, 이러한 하나님은 예수의 삶과 가르침 안에서 한없는 사랑과 용서를 통해 피조물을 새롭게 변화시키는 힘을 보이신다. 특히 바울은 “예수의 고난과 죽음, 부활”에서 “하나님의 힘을 재정의”하며, “하나님의 약하심”으로 기술된 “그리스도의 십자가에서 알려진 하나님의 힘이 모든 인간의 힘보다 더 강하다”고 증언한다.⁵⁴⁾

밀리오리에 따르면, 성서가 증언하는 하나님의 힘은 통속적인 전능의 개념을 비판할 뿐 아니라, 전능 개념을 수량적으로 최대치로 생각한 스킨 라신학의 전능에 대한 이론과도 다르다. “신약성서에서 하나님의 힘에 대한 결정적인 기술은 그리스도의 수난과 부활의 이야기”이며, “십자가에

2. Aufl., 2004).

51) Daniel L. Migliore, *The Power of God and the gods of Power* (2008), 40.

52) 앞의 책, 43.

53) 앞의 책, 44.

54) 앞의 책, 53.

못 박힌 예수 그리스도, 우리와 함께하시는 하나님은 어떤 사변적 틀 속에 짜 맞춰지지 않는다.”⁵⁵⁾ 따라서 추상적인 사변의 틀 속에서 하나님과 그의 힘을 말하기보다는 오히려 “십자가에 못 박히고 부활한 예수 그리스도의 빛에서 우리의 모든 하나님 상을 근본적으로 개정해야만 한다.”⁵⁶⁾

기독교적 관점에서 볼 때, 성서 속에서 다양하게 표현되는 하나님의 힘은 예수 그리스도의 삶과 십자가와 부활에서 가장 결정적으로 계시된다. 이때, 하나님의 힘은 통속적인 전능개념과도 다르며, 스콜라적인 추상적 이론과도 다르다. 그렇다고 아무런 영향력도 제공하지 않는 무기력과 무능을 의미하지도 않는다.

VI. 나는 전능하신 하나님을 믿습니다

기독교 신앙은 오래전부터 다음과 같이 고백했다. “나는 전능하신 하나님을 믿습니다.” 앞에서 살펴본 전능에 대한 내적, 외적 비판과 수정요구를 염두에 두면서 하나님의 전능을 보다 적극적으로 규정한다면, 이 신앙고백은 어떻게 이해될 수 있는가? 전능하신 하나님을 믿는다는 것은 무엇을 의미하는가?

앞서 아퀴나스에게서 살펴본, 전능에 대한 기독교 신학의 고전적 견해가 비록 본회파, 몰트만, 맥그리거와 같은 현대 신학자들의 견해와 내용적으로 일치하지 않는다 하더라도, 통속적인 의미의 전능개념을 수정한다는 점에서 이들과 우회적으로 만날 수 있지 않을까? 고전적 견해이든 현대신학의 견해이든 하나님의 힘은 그분의 본성에서 분리되어 이해되어서는 안 된다. 즉, 하나님의 힘은 이제 사랑이신 하나님 자신의 힘으로 이해되어야 한다. 또한 고전적 전능의 개념은, 하나님의 힘을 적극적으로 변호함으로써 현대신학의 전능에 대한 논의가 전능에 대한 포기로 극단화될 위험을 차단하는 신학적 근거를 제공해 주며, 역으로 현대신학의 전능에 대한 재해석은 하나님 사유와 관련하여 기독교 신학의 고유한 관점을 제시함으로써 사변적이었던 고전적 전능을 재규정할 수 있는 해석학적 틀을 마련해

55) 앞의 책, 64.

56) 앞의 책, 72.

주고 있다.

기독교 신학은 단순히 전능의 의미를 말하는 것이 아니라, 이스라엘의 역사 속에 활동하신 하나님의 전능에 대해 말해야 하며, 예수 그리스도의 하나님의 힘에 대해 말한다. 예수 그리스도의 하나님에 대한 성서의 진술은 분명하다. “하나님은 사랑이시다”(요일 4:8). 따라서 기독교적 의미에서 하나님의 전능은 그분의 본성인 사랑에 위배되는 파괴적이고 폭력적인 힘의 실행으로 이해되어서는 안 된다. 하나님의 전능은 자기 모순적이거나 자기 파괴적인 힘이 아니다. 전능을 사랑이신 하나님의 힘으로 생각할 때, 기독교 신학에서 말하는 하나님의 전능은 곧 사랑의 힘이 아닐 수 없다. 하나님은 사랑의 힘으로 우주만물을 창조하셨고, 돌보시며, 예수 그리스도 안에서 자신의 피조세계에 자신의 사랑을 극명하게 드러내실 뿐 아니라 그들의 고통에 함께 동참하신다. 하나님의 힘은 약한 데서 완성된다(고후 12:9).

하나님의 전능을 하나님의 사랑의 힘이라고 한다면, 이제 하나님의 힘은 더 이상 만능(萬能)을 의미하지 않는다. 통속적인 의미의 전능은 곧 만능을 의미한다. 하지만 성서가 증언하는 하나님의 힘으로서의 전능은 만능이 아니다. 자신의 본성인 사랑 때문에 자신을 스스로 제한하시며 피조세계에 자유를 부여하는 힘이다. 창조주와 피조물 사이에 결코 간과할 수 없는 존재론적 차이와 간격이 있음에도 사랑이신 하나님이 그리스도 안에서 “자기를 비워 종의 형체를 가져 사람들과 같이 되었다”는 사실(빌 2:5) 이야말로 기독교적 의미에서 하나님의 전능의 실행이라 할 수 있다. 따라서 하나님의 전능은 다른 힘들과 경쟁하여 이를 제압하고 그 관계를 파괴해 버리는 무지막지(無知莫知)한 힘이나 무력(武力)으로 이해되지도 않는다. 사랑 안에서 인간이 되신 하나님의 힘은 상대의 인격을 훼손하고 파괴하는 힘이 아니며, 다른 힘들 위에 군림하여 제압하는 슈퍼파워(super-power)도 아니다. 오히려 하나님의 전능은 피조세계와의 사랑의 사귄 안에 들어오심을 통해 자신이 곧 사랑이심을 드러낸다. 창조에서도 구원에서도 종말론적 완성에서도 하나님은 사랑으로 머물며, 전능은 하나님의 사랑을 시작하고 구현하고 완성하는 하나님의 힘을 의미한다. 이처럼 우주만물을 창조하고 기르시며 끝까지 책임지시는 하나님의 힘을 전능이라 하지 않고 무엇이라 표현할 수 있는가. 전능은 모든 피조물을 돌보시며 그들의 고통에 동참하시는 하나님의 사랑의 깊이와 너비를 담아내는 표현이

며, 피조세계의 운명에 끝까지 동참하시는 하나님의 사랑을 기독교 신학은 하나님의 전능이라 말할 수 있다.

하지만 다른 한편, 하나님의 사랑의 힘을 전적인 무능이나 약함으로만 이해한다는 것은 또 다른 오해를 낳을 수 있다. 사랑이신 하나님의 힘이 만능이나 무력이 아니듯이, 무기력과 전적인 약함으로 이해되어서는 안 된다.⁵⁷⁾ 성서가 증언하는 하나님의 힘이 만능으로 해석될 수 없듯이, 성서가 증언하는 하나님의 사랑도 단순히 뒤로 물러섬이나 침묵 또는 관망과 방임(放任)으로 해석되어서도 안 된다. 더구나 성서는 하나님을 아버지로서 묘사한다. 아버지로서의 하나님의 사랑은 사랑하는 자와의 관계 속에서 무기력한 물러섬이나 관망과 방임으로 해석될 수 없을 것이다. 아버지라는 이미지를 사용하는 성서의 하나님에 대한 표상은 보다 적극적인 힘과 분리될 수 없다. 하나님의 힘은 자녀를 자신의 목숨처럼 아끼는 아버지로서의 힘이며, 피조세계를 자신의 아들과 딸로서 끝까지 돌보시는 책임적인 힘이다.⁵⁸⁾ 따라서 창조 이후 하나님은 자신이 창조한 피조세계에 대해 더 이상 아무런 힘도, 영향력도 가질 수 없다고 생각하고, 그런 의미에서 하나님의 무능과 약함을 말한다면, 이는 하나님의 사랑에도 위배될 것이다.

“사랑은 죽음처럼 강하다”(아 8:6). 아니, 죽음의 힘보다 더 강하며, 궁극적으로는 죽음조차 넘어서신다. 피조세계에 자유를 부여하며 자유를 위해 피조물을 내버려두는 것은 사랑의 한쪽 측면일 수밖에 없다. 사랑은 물론 오래 참는다. 사랑이신 하나님의 전능은 피조물의 반역과 불순종을 오래 참으시며 견디신다. 그러나 사랑은 또한 자신의 일에 대해 책임을 진다. 여기서 사랑이신 하나님의 전능은 실질적인 창조와 구원의 힘과 연결된다. 하나님은 사랑 안에서 무능하지 않으며 오히려 피조세계에 대한 무한한 사랑의 책임 속에서 전능하다. 사랑 안에서 하나님은 자신과 세계의 운

57) 앞에서 언급한 본회퍼, 몰트만, 맥그리거와 같은 신학자들이 통속적인 전능 개념을 비판함으로써 결과적으로 하나님의 힘을 전적으로 포기했느냐에 대해서는 보다 상세한 논의가 필요하겠지만 필자는 이들이 하나님의 힘을 하나님의 무능 또는 약함의 관점에서 공감하고 연대하는 수동적인 힘으로 이해하고 있을 뿐 적극적인 의미에서 활동하는 힘으로 말하지 못했다고 본다.

58) Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik* II/1 (Zürich: Theologischer Verlag, 7. Aufl., 1987), §31, 590.

명을 동일시하신다. 따라서 기독교 신학이 말하는 하나님의 전능은 무한한 사랑의 책임을 통해 일하시는 하나님의 창조와 구원의 힘으로 경험된다. 사랑의 깊고 넓은 무한한 책임성 안에서 창조와 구원의 힘으로 활동을 하시는 하나님을 경험함으로써 하나님의 적극적인 힘은 구체화된다.

특히 피조물의 고난과 관련해서 하나님의 사랑은 그저 관망하는 것이 아니다. 고난 속에 그저 내버려 두는 것은 사랑이 아니다. 함께 고통당하는 연민은 위안이 된다. 하지만 그것만으로는 사랑이신 하나님의 전능을 다 표현한 것이 아니다. 그렇다고 하나님의 힘을 강압적인 간섭으로 이해한다면, 이는 사랑에 모순될 것이다. 사랑이신 하나님의 힘은 물리적인 개입으로 다른 것들을 무력화(無力化)시키지도 않으며, 무기력(無氣力)하게 내버려 두지도 않는다. 사랑이신 하나님의 힘은 고난당하는 자에게 고난을 극복할 수 있는 삶의 힘을 주신다.⁵⁹⁾

그렇다면 어떻게 이것이 가능한가? 사랑이신 하나님의 전능은 피조세계를 위에서 덮어씌우거나 내리누르는 비매개적인 초자연적(super-natural) 힘이 아니라 피조세계 안에서, 피조세계를 통하여 역사하는 매개적이고 내재적이며⁶⁰⁾ 작금의 현실을 넘어서게 하는 초월적(transcendent) 힘으로 실행된다.⁶¹⁾ 이런 점에서 하나님의 전능은 모든 살아 있는 피조물들이 지탱하고 근거해 있는 근원이며, 피조물을 생동하게 하며 자기초월적으로 살아가게 하는 원천이다. 따라서 하나님의 힘은 모든 창조적이며 구원적 힘의 바탕이다. 이와 관련하여 전능하신 하나님에 대한 신앙은 고난의 상황을 딛고 일어설 삶의 용기로 구현된다. 고통당한 자에게 무기력과 무의미로 달혀 버린 현실을 초월하여 아직 존재하지 않는 현실을 향해 한 발

59) 필자는 틸리히의 '존재의 용기'를 '삶의 용기'로 전환해서 이해한다. 박영식, 『고난과 하나님의 전능』(2012), 353 이하 참조.

60) 이와 관련하여 토마스 아퀴나스의 제1원인과 제2원인 사이의 구분을 다시금 사유할 필요가 있다. 하나님은 제1원인이시지만, 모든 창조된 원인으로서의 제2원인과 동일한 의미에서 '원인'은 아니다. 즉, 하나님은 세계 안에 있는 여러 원인들 중 하나의 원인으로 이해되어서는 안 된다. 이런 관점에서 하나님의 활동을 기술한 작품으로는, 테니스 에드워즈/오경환 옮김, 『신의 활동방식. 신학과 과학』(서울: 위즈앤비즈, 2012), 135 이하 참조.

61) 필자는 여기서 초자연적 힘과 초월적 힘을 구분한다. 초자연적 힘이란 자연과 초자연의 대립을 전제하며 위에서 아래로 향하는 방향성을 지닌 간섭적 힘을 의미한다. 하지만 초월적 힘이란 "넘어"(trans)와 "가다"(cedo)를 결합시켜 아래에서 위로, 또는 현재에서 미래로 넘어가게끔 하는 존재론적 힘을 의미한다.

내던져 하는 용기의 힘으로 구현된다. 이러한 하나님의 존재론적 힘은 죽음을 딛고 일어서는 삶의 용기로 구체화된다.⁶²⁾

하나님의 전능이 만능이나 무력으로 해석되지 않는다면, 사랑이신 하나님의 전능은 일차적으로 고난이나 고통을 초자연적으로 제거하는 힘이 아니라 내재적이며 초월적으로 이를 극복하게 하는 힘으로 이해되어야 한다. 모든 힘의 근원이신 하나님에 대한 신앙은 피조세계의 무력감과 무의미의 고난에 함께 아파하면서 이를 뚫고 일어서게 하는 부활의 힘에 대한 희망을 담지한다. 무의미한 고통과 고난은 사랑이신 하나님의 전능에 대한 신앙 안에서 새로운 의미를 담지하는 미래적 현실을 희망한다. 내재적이며 초월적 힘인 하나님의 전능에 대한 신앙과 희망이 없다면, 도대체 어디서 압당한 고난의 현실을 넘어선 미래적 가능성에 대한 창조와 구원의 힘을 얻을 수 있을까?

앞서 살펴보았듯이 성서의 하나님의 힘에 대한 언급이 추상적인 것이 아니라 구체적인 삶의 자리를 지니고 있었다는 사실을 주목할 때, 전능에 대한 사변적인 개념규정을 넘어 신앙언어로서의 전능이 지니고 있는 실존적, 관계적 차원에 주목해야 한다.⁶³⁾ 이때, 하나님의 전능에 대한 신앙은 이 신앙을 고백하는 자에게 결코 포기할 수 없는 차원을 지니고 있다. 성서에서 전능하신 하나님을 찾고 고백하는 상황은 자신의 힘으로는 도무지 돌파할 수 없는 무력한 상황을 전제한다. 이처럼 전능에 대한 신앙은 사변적이고 추상적인 사유놀이의 주제가 아니라, 구체적이며 실제적인 신앙현실의 투쟁 속에서 구원의 하나님께 전적으로 의존하는 실존적 고백의 언어로 이해되어야 한다.

이와 관련하여 전능하신 하나님에 대한 신앙고백이 구체적으로 ‘나’를 주어로 삼고 있다는 사실에도 주목해야 한다. 하나님의 전능은 객관적 관

62) 이와 관련하여 틸리히의 관점을 수용한다. Paul Tillich, *Systematische Theologie I* (1984), 314: “전능하신 하나님에 대한 부름을 진지하게 취급하는 곳은 어디든지 비존재의 위협에 대한 승리가 체험되며 실존에 대해 긍정하게 된다. 유한성과 불안이 사라지지는 않는다. 그러나 이것들은 무한성과 용기 안에 수용되어 버린다. 다만 이렇게 전능의 상징을 이해할 수 있다.”

63) 마르틴 부버의 언어를 빌려 말하면, “하나님의 전능에 대해 <나-그것의 관계>로 말하는 자는 하나님의 전능을 항상 왜곡하며 말하게 된다.” Reinhard Feldmeier, “Nicht Übermacht noch Impotenz. Zum biblischen Ursprung des Allmachtsbekenntnisses”(1997), 37.

찰의 대상이 아니라, 고백하는 주체의 신앙적 현실과 맞물려 있다. 누구도 대신할 수 없는, 또 누구에게도 양도할 수 없는 고난의 깊은 수렁에서 삶의 출구를 찾을 수 없는 ‘내’가 하나님의 전능성을 삶의 마지막 보루로 삼고서 고난의 극복을 희망하는 것이다. 그러나 이러한 전능하신 하나님에 대한 신앙 그 자체가 전능한 것은 아니다. 오히려 사랑이신 하나님의 전능에 대한 신앙의 고백은 나의 실존의 무력함과 한계를 직시하고 있기 때문이다. 따라서 하나님의 전능에 대한 신앙은 작금의 현실에서 찾을 수 없는 새로운 가능성을 향한 희망과 결부된다. 불가능한 현실을 꿰뚫고 새롭게 펼쳐질 미래의 가능성에 대한 희망의 근거는 바로 하나님의 전능이다. 여기서 전능하신 하나님은 부정적 현실에서 구원하시는 하나님일 뿐 아니라 예기치 못하는 새로운 미래현실을 불러일으키는 분이라는 점에서 창조주 하나님이다. 전능하신 하나님은 일어난 일을 일어나지 않게 하시는 분이 아니라 없는 것을 있게끔 하시는 분이시다(롬 4:17). 그는 닫혀 있는 절망적 현실에 틈을 만들어 존재하지 않던 미래를 열어놓는 분이다. 전능하신 하나님에 대한 신앙은 창조와 구원의 하나님에 대한 신앙이며, 이때 하나님의 전능은 미래를 개방하는 힘으로 경험된다.

오늘날 하나님의 존재가 더 이상 자명하게 받아들여지지 않는다는 사실은 오히려 자명하다. 하지만 신적 존재에 대한 부정은 언제나 부정하고자 하는 신적 존재에 대한 이해(또는 오해)를 전제하고 있다. 오늘날 부정당하고 있는 신적 존재의 속성에는 통속적인 의미의 전능이 포함된다. 전능자로서의 신은 인격적 자유를 억압하고 무소불위의 권력을 휘두를 수 있는 존재로 생각되곤 한다. 무엇이든 자기마음대로 할 수 있는 신의 존재를 부정하면서 다른 한편에서는 그러한 절대적 권력을 욕망하고 소유하고자 하는 것이 인간의 또 다른 얼굴이다. 교회 내에서도 하나님의 전능을 앞세워 그를 믿는 자는 “모든 것을 다 할 수 있다”는 환상을 제공하는 모습을 보게 되거나, 아니면 그 역으로 무능하신 하나님을 대신하여 그분의 손과 발이 되어야 한다는 신앙적 응변을 종종 듣게 된다. 이런 상황에서 전능의 개념을 포기하고 무능으로 대체해서도 안 되지만, 하나님의 전능을 만능이나 무력으로 이해되어서도 안 되며, 인간적 전능의 반침대로 삼아서도 안 된다.

하나님의 전능은 비논리적이거나 자기모순적인 힘의 실행과는 무관하다. 하나님의 전능은 사랑이신 자신의 본성에 부합하는 힘으로, 공간적으

로는 모든 우주만물에 미치며 시간적으로는 영원까지 이어지는 힘으로 이해되어야 한다. 현실의 고난과 관련하여 하나님의 힘은 고난을 제거하는 물리적인 초능력이나 초자연적 힘으로 이해될 것이 아니라, 고난의 현실을 넘어 존재하게 하는 초월적이며 존재론적 힘으로 해석되어야 한다. 더 나아가 고난 때문에 절망하고 닫혀버린 현재를 개방하는 미래의 힘으로, 아직 존재하지 않는 미래를 열어놓은 힘으로 경험된다. 하나님의 전능은 사변적이고 추상적인 개념이 아니라 신앙의 실존과 관계 맺고 있는 살아 계신 하나님의 역동성으로 이해되어야 한다.

주제어

전능, 신정론, 비움, 창조, 사랑의 힘 (omnipotence, theodicy, kenosis, creation, power of love)

* 접수일: 2013년 5월 15일, 심사완료일: 2013년 5월 28일, 게재확정일: 2013년 6월 7일

참고문헌

- 맥그리저, 제디스/ 김화영 옮김. 『사랑의 신학』. 서울: 대한기독교서회, 2011.
- 몰트만, 위르겐/ 김균진 옮김. 『과학과 지혜』. 서울: 대한기독교서회, 2003.
- _____/ 김균진 옮김. 『창조 안에 계신 하나님』. 서울: 대한기독교서회, 1987.
- _____/ 김균진 옮김. 『삼위일체와 하나님의 나라』. 서울: 대한기독교출판사, 1982.
- 박영식. 『고난과 하나님의 전능』. 서울: 동연, 2012.
- _____. “하나님의 섭리와 인간의 자유.” 『한국기독교신학논총』 65(2009), 159-179.
- 본회퍼, 디트리히/ 손규태, 정지련 옮김. 『저항과 복종-옥중서간』. 서울: 대한기독교서회, 2010.
- 아퀴나스, 토마스/ 백승찬 옮김. 『신학요강』. 파주: 나남, 2008.
- _____/ 정의채 옮김. 『신학대전』. 서울: 바오로딸, 1985ff.
- 에드워즈, 데니스/ 오경환 옮김. 『신의 활동방식. 신학과 과학』. 서울: 위즈앤비즈, 2012.
- 윙크, 월터/ 한성수 옮김. 『사탄의 체제와 예수의 비폭력』. 서울: 한국기독교연구소, 2004.
- 폴킹혼, 존/ 이정배 옮김. 『과학시대의 신론』. 서울: 동명사, 1998.
- Assmann, J. *Der mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*. München/Wien: Carl Hanser Verlag, 2003.
- Augustinus, A. *Enchiridion*. Kap. 24: <http://www.unifr.ch/bkv/kapitel/2258-23.htm>.
- Barth, K. *Kirchliche Dogmatik II/1*. Zürich: Theologischer Verlag, 7. Aufl., 1987.
- Bauke-Ruegg, J. *Die Allmacht Gottes. Systematisch-theologische Erwägungen zwischen Metaphysik, Postmoderne und Poesis*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1998.
- Bultmann, R. “Die Frage der natürlichen Offenbarung”. In Ders., *Glaube und Verstehen. Gesammelte Aufsätze Bd. 2.*, 79-104. Tübingen: UTB, 6. Aufl., 1993.
- Caputo, John, D. *The Weakness of God. A Theology of the Event*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2006.
- Dietrich, W./Link, C. *Die Dunklen Seiten Gottes. Bd. 2: Allmacht und*

- Obnmacht*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2. Aufl., 2004.
- Feldmeier, R. "Nicht Übermacht noch Impotenz. Zum biblischen Ursprung des Allmächtsbekenntnisses." In Ritter, W. H./Feldmeier, R./Schoberth, W./Altner, G. *Der Allmächtige. Annäherungen an ein umstrittenes Gottesprädikat*, 13-42. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997.
- Hahn, A. *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der Alten Kirche*. Hr. v. Hahn, G. Ludwig. Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1962.
- Heppe, H. *Die Dogmatik der evangelische, reformierten Kirche*. neu durchgesehen und herausgegeben von Bizer, E. Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1958.
- Jonas, H. "Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme." In Ders., *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, 190-208. Frankfurt: Insel, 1992.
- Jüngel, E. *Gott als Geheimnis der Welt*. Tübingen: Mohr Siebeck, 7. Aufl., 2001.
- Kenny, A. *The God of the Philosophers*. Oxford: Clarendon Press, 1979.
- Kutschera, F. *Vernunft und Glaube*. Berlin/New York: De Gruyter, 1991.
- Mackie, J. L. "Evil and Omnipotence." In *God and the Problem of Evil*. Ed. W. L. Rowe. Oxford: Blackwell Publishers, 2001. Pp.77-91.
- Migliore, D. L. *The Power of God and the gods of Power*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2008.
- Nash, Ronald H. *The Concept of God*. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1983.
- Pike, N. "Divine Omniscience and Voluntary Action." *Philosophical Review* 74(1965), 27-46.
- Polkinghorne, J. *Faith, Science & Understanding*. New Haven and London: Yale University Press, 2000.
- Richter, H. E. *Der Gotteskomplex. Die Geburt und die Krise des Glaubens an die Allmacht des Menschen*. Hamburg: Rowohlt, 1979.
- Schmid, H. *Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche*. Gütersloh: Verlag von C. Bertelsmann, 7. Aufl., 1893.
- Tillich, P. *Systematische Theologie I*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 8. Aufl., 1984.
- Von Loewenich, W. *Luthers Theologia Crucis*. Bielefeld: Luther-Verlag, 6. Aufl., 1982.

I believe in God the Almighty

Young-Sik Park
Assistant Professor
Seoul Theological University
Bucheon, Korea

This paper deals with the issue that theological term, “omnipotence” should be differently interpreted from its usual concept. In general, the term, “omnipotence” is understood as God’s absolute ability to do all things without any restriction. In my perspective, this conventional understanding, however, has such following problematic theological issues. First, it conflicts with the problem of “theodicy” that brings a question why the omnipotent God doesn’t eliminate useless sufferings. Second, it also conflicts with the freedom of the creature. Third, the traditional concept of the omnipotence causes the self-contradiction in some cases. Fourth, it is misused of the source of the human desire for the destructive powerful action.

Contrasting to this widespread concept, some contemporary theologians suggest the powerlessness of God rather than the omnipotence of God, focusing on the doctrine of the creation and Christology. This paper examines these new approaches regarding the concept of God’s omnipotence, critically. Then, I explore the meaning of the God’s power with reference to the biblical interpretation and theological thinking: the power of God is the power of love. God shows God’s power through self-emptying love for the creature. The omnipotence of God is not theoretic and abstract concept, but actually exists in the concrete and existential human experiences.

Therefore, I come to the conviction that the omnipotence of God is not a “magic club” that enables to do all things arbitrarily. Rather, it is the God’s actualizing power of the practical and concrete possibility toward all creatures. Therefore, the theological notion of omnipotence is both the creative as well as liberating power of God that opens a new dimension of the human life and the ontological power that enables to go through the tunnel of sufferings.