

사형제도에 대한 교회사적 고찰

-기독교회는 사형제도를
어떻게 인식해 왔을까?-

Death Penalty Debate In Church History

이상규 _ 신학박사, 고신대학교 신학과교수
Prof .Dr. Sang Gyoo Lee

목차

서론

186

1. 역사적으로 본 사형제도: 국가 권력과 사형제도

188

2. 교회사에서 본 사형

195

1) 초기 교부들

196

2) 어거스틴

198

3) 토마스 아퀴나스

201

4) 루터

203

5) 칼빈

205

6) 재세례파

215

7) 웨스트민스터 신앙고백서

218

8) 19세기 이후

221

결론

223

주요어 | 사형제도, 기독교와 사형제도, 인권, 평화

요약문 |

현재 한국에서 사형제도는 심각한 토론의 주제가 되고 있다. 근자에 와서 사형제 폐지론이 강하게 대두되었고, 한국의 천주교회와 진보적 기독교 인사들은 존치론을 반대하고 폐지론을 주장하고 있다. 사형제 존폐의 문제는 법률적, 윤리적 문제만이 아니라 신학적 문제를 함의하는 주제이며, 특히 성경의 가르침이 어떠한가에 주목해야 한다. 이 글에서는 사형제도를 역사적으로 고찰한 후 기독교계에서 사형제가 어떻게 받아들여져 왔던가를 역사적으로 추적하였다. 즉 3세기 이전의 초기 교부들, 어거스틴, 중세의 토마스 아퀴나스, 16세기 루터와 칼빈, 재세레파, 그리고 17세기 웨스트민스터신앙고백서, 마지막으로 19세기 이후의 토론에 대해 논구하였다. 주류의 기독교회는 사형제도를 수용해 왔고, 특히 고의적 살인의 경우는 정의와 보응의 관점에서 정당한 성경의 가르침에 부합하는 것으로 이해되어 왔음을 지적하였다. 필자 또한 오판의 가능성이나 정치적 악용의 소지 등 고려해야 할 사항이 있어 사형제의 폐지를 지지하지만, 명백한 고의적 살인의 경우에 한하여 사형제의 존속이 정당하다는 점을 지적하였다.

이상규 교수

고신대학교 신학과(BTh)와 신학대학원(MDiv), 대학원(ThM)을 거쳐 호주 빅토리아주 멜보른에 있는 장로교신학대학(PTC)에서 교회사를 연구하고 호주신학대학(Australian College of Theology)에서 신학박사(ThD)학위를 받았다. 현재, 고신대학교 신학과 교수(교회사학과 역사신학), 호주 매쿼리대학교 연구교수이기도 하다.

쓴 책으로는 「교회개혁사」, 「교회의 역사」, 「의료선교의 역사」, 「부산지방 기독교 전래사」, 「교회개혁과 부흥운동」, 「헬라·로마적 상황에서의 기독교」 등과 역사, 「기독교 강요란 어떤 책인가?」(와타나베 지), 편저 「한상동, 그의 생애와 신앙」 등이 있다. 그리고 예수님의 생애와 가르침을 해설한 「예수 따라가며 복음 순종하면」이 최근 출간되었다.

sglee@kosin.ac.kr

* 이 글은 한국기독교 총연합회(한기총) 신학위원회의 요청으로 사형제도에 대한 한국교회의 입장 표명을 위한 '기독교와 사형제도' 세미나(2005. 8. 19)에서 발표된 논문을 일부 수정한 논문임.

Abstract

Death Penalty Debate In Church History

Prof .Dr. Sang Gyoo Lee

For Christians who believe that God's image has been imprinted on every member of our *homo sapiens species*, the deliberate termination of a human life presents awesome ethical problems. The death penalty has been argued for centuries. This issue also became a burning debate in Korean, especially among Christians, and demonstrated divided view over the capital punishment, and related issues including definition, recipients, means, and motivation. In such a situation, this paper deals with the issues in the history of Christian churches. Even the Christian community has been divided over this question since the early days of the church, though those who oppose all capital punishment have been in the clear minority. Historically, leaders of the church, Augustine, Thomas Aquinas, Martin Luther, John Calvin, have supported capital punishment. Tension over capital punishment runs high in today's Christian communities, fueled in part by the non-biblical humanism or rapidly growing rationalism. After historical survey on the issues from the early church fathers to Nineteenth century, the writer suggested his view in favor of the death penalty only in case of an intentional murder.

Key Words:

Death penalty, Christianity and Capital punishment, Human Right, Peace

서론

현재 한국에서도 사형제도 존폐론은 중요한 관심사가 되었다. 다수의 여야 국회의원은 폐지를 주장하고 있고, 한국 천주교회는 이를 적극적으로 지지하고 있다. 1960년대 윤형중(尹亨重)신부는 현직 판사와의 논쟁을 통해 사형제 존치론을 강력하게 주창한 바 있다. 즉 윤형중신부는 「동아춘추」에 기고한 글에서 고의적 살인범에 대해서는 응보적 원리와 예방적 차원에서 사형제의 존치가 필요하다고 보았고,¹⁾ 그는 동일한 입장을 「동아춘추」에 다시 개진한 바 있다.²⁾ 그러나 최근 한국의 천주교회는 사형제 폐지를 전폭적으로 지지하고 폐지운동을 전개하고 있다.

개신교회의 일관된 입장은 없으나 진보적 교회는 폐지를 선호하고 있다. 개신교에서 사형제도 폐지운동은 문장식목사에 의해 1987년부터 시작되었고, 대한예수교장로회 통합교단은 1990년 제75회 총회에서 사형제도 폐지를 결의한 바 있다. 동 교단 총회 사형제도 폐지위원회(위원장 이명남목사)는 1993년 12월 7일 당시 김영삼대통령에게 사형제도 폐지청원서를 제출했는데 이것이 공식적인 폐지 운동의 시작이었다. 동 위원회는 그해 12월 24일에는 사형수 강순철의 감형을 김영삼대통령에게 요청한 바 있고, 1994년 4월 11일에는 대통령에게 다시 사형폐지 청원을 한 바 있다.

1) 윤형중, 「처형대의 진실」 「동아춘추」 1962. 12월호, 99ff.

2) 「동아춘추」 1963. 2월호, 71ff. 당시 서울 경동교회 목사였던 강원룡은 이 토론에 합세하여 폐지론을 주장하기도 했다. 강원룡, 「동아춘추」 1963년 4월호 참고.

한국기독교교회 협의회(KNCC)는 1993년부터 사형폐지운동을 전개해 왔다. 한국교회협의회(KNCC)는 1993년 12월 21일 인권위원회 산하에 사형폐지분과위원회를 창립하고 문장식목사를 위원장으로 선출했다. 이 위원회는 1994년 4월 4일 당시 김영삼 대통령에게 사형제도 폐지탄원서를 보내는 등 폐지 운동에 앞장서 왔다. 특히 2001년 4월 27일 KNCC와 한기총은 한국교회100주년기념관에서 사형폐지 기구인 「사형폐지 한국기독교연합회」(이하 연합회)를 발족하고 두 기관이 연합하여 폐지운동을 추진해 가기로 합의한 일이 있다. 지난 3월 29일 국가인권위원회는 국회에 사형제 폐지의견을 표명키로 결의한 바 있고, KNCC는 이를 4월 8일자 성명을 통해 이를 전폭적으로 지지한다고 발표한 바 있다. 그러나 보수적 교회지도자들이나 한국인 다수는 사형제 폐지를 반대하는 것으로 조사되었다.

그래서 사형제도 존폐론은 우리 시대의 논쟁적 주제가 되고 있다.³⁾ 사형제도에 대한 존치론⁴⁾ 과 폐지론⁵⁾ 은 나름대로의 타당성을 지니고

3) 사형(死刑, death penalty)이란 생명을 박탈하는 것을 내용으로 하는 형벌인데, 생명을 박탈한다는 점에서 생명형이라고 하며, 형법이 규정하고 있는 형벌가운데서 가장 중한 형벌이라는 점에서 극형(capital punishment)이라고도 한다. 사형은 오랜 역사를 지닌 형벌로서 형벌의 역사는 사형의 역사라고까지 말하기도 한다. 사형제에 대해서는 18세기 이전까지는 논란의 대상이 되지 못했다. 그러다가 계몽사상기를 거쳐 가면서 폐지론이 대두되기 시작했다.

4) 사형제도 존치론자들은 다음의 3가지 관점에서 이 제도를 옹호하고 있다. 첫째는 사형제도는 응보적 정의(retributive justice)를 만족시키기 위해 필요하고 주장한다. 사람을 고의로 살해한 사람은 그에 상응하는 형벌을 받아야 한다는 주장인데 그렇지 않을 경우 사회 질서가 파괴될 수 있다고 보고 있다. 둘째는 사형은 범죄 억제 효과(deterrence)가 있다고 주장한다. 형벌이 심하면 심할수록 범죄에 대한 억지력이 높기 때문에 살인과 같은 흉악 범죄를 줄이기 위해 필요하다고 주장한다. 셋째는 예방효과(prevention)가 있다고 주장한다. 즉 동일한 범죄를 사전에 막는 효과가 있다고 주장한다.

5) 사형제도 폐지론자들은 다음의 4가지로 이유에서 폐지를 주장하고 있다. 첫째, 사형은 야

있고, 각각 성경적 근거를 제시하기도 한다.

이런 오늘의 현실에서 기독교회는 사형제에 대해 어떻게 인식해 왔는가를 역사적으로 검토해 보는 일이 필요하다고 생각된다. 그 동안 성경적 혹은 윤리적 측면에서 사형 제도를 논한 경우는 많았으나 교회사적으로 연구된 경우는 거의 없었다. 이런 점에서 이 글이 사형제도에 대한 교회사적 이해를 확인하는데 도움이 되었으면 한다. 이 글에서는 교회가 사형제를 인정해왔던가 아닌가에 대해 초점을 맞추어 중요 인물들을 중심으로 고찰해 보고자 한다.

1. 역사적으로 본 사형제도: 국가 권력과 사형제도

교회사적으로 사형제도가 어떻게 이해되어 왔는가를 고찰하기 전에 국가권력과 사형제도가 어떤 관련 하에서 전개되었는가를 정리해

만적이고 잔혹한 형벌이며 인간의 존엄과 가치의 전제가 되는 생명권을 침해하는 형벌이라고 주장한다. 둘째, 사형은 오판의 가능성이 있으며, 형이 집행된 후에는 회복이 불가능하다는 점을 지적한다. 셋째, 정치적인 악용의 가능성이 많다고 지적한다. 사형은 정치적으로 악용되었고 앞으로도 그럴 가능성이 있으므로 폐지되어야 한다는 주장이다. 넷째, 사형은 개선의 여지를 박탈한다고 주장한다. 형벌의 목적이 범법자로 하여금 개선과 새로운 삶을 살게 하는 것인데 그런 기회를 원천적으로 박탈하는 것이므로 사형제도는 정당화될 수 없다고 주장한다. 특히 사형폐지를 지지하는 신학자들은 인간 생명은 하나님이 주신 것으로서 신성하며 인간이 다른 인간의 생명을 박탈 할 수 없다는 점, "살인하지 말라"는 제6계명을 범하는 것이라는 점, 신정국법은 신약시대에 적용될 수 없다는 점, 사형은 신약의 신학과 조화되지 않는다는 점, 그리고 하나님은 살인자에게도 자비를 베푸셨다는 점 등에 근거하여 이 제도의 폐지를 주장하고 있다. 이런 점들에 대한 자세한 논의는 신성자, "성경적 관점에서 본 사형," 『신학지남』 261호(1999, 겨울호), 205-224를 참고할 것.

두고자 한다. 이것은 다음 장에서 논의할 기독교 전통에서의 사형 제도를 이해하는 전제 혹은 배경이 될 것이다.

사형제도의 역사는 형벌의 역사만큼이나 긴 역사를 지니고 있다. 사형제도는 고대사회로부터 있어왔고, 자유형이나 벌금형이 있기 이전부터 존재했다. 최초의 원시 사회에서 형벌은 추방이나 사형밖에 없었다. 소속 사회로부터 추방도 사실상 사형판결과 같은 것이었다.⁶⁾

고대사회에서부터 사형은 통치수단으로 이용되었는데, 권력이 위협받을 때일수록 사형건수는 확대되었다. 로마시대는 노예들 외에 로마 시민들에게 사형이 집행된 경우는 흔치 않았다. 특히 칼르타고의 멸망 이후 비교적 평화를 누렸다. 프랑크 왕들이 지배하던 시대나 동로마제국에도 사형집행은 흔치 않았다.⁷⁾

중세 전반기 유럽에서 도시 집중화 현상이 일어나고 인구가 증가하게 되자 다양한 사회적인 문제가 발생하고 범죄도 증가하게 된다. 이런 사회현상과 함께 사형건수도 많아지게 된다. 중세시대는 사형집행은 아주 빈번하여 불행한 전성시대를 구가했다. 이 시대는 절대왕권을 보호해야 할 필요성에서, 그리고 봉건세력은 최후의 통치수단으로 사형제도를 이용했다. 예컨대, 14세기 말경 인구가 1만명 정도에 지나지 않았던 아우구스부르크에서는 평균 한달에 1건 정도의 처형이 있었다고 한다. 뉘른베르크의 프란츠 슈미트는 자신의 일기에서 42년 동안 360건의 처형이 있었다고 썼는데, 거의 한달에 1건씩의 처형이

6) 이런 점들에 대한 보다 자세한 논의는 카를 브루노 레이(이상혁 역), 『사형』(하서, 2003), 15ff.를 참고할 것.

7) 레더, 310.

있었음을 보여준다.⁸⁾ 비슷한 시기 취리히에는 6,7천명 밖에 살지 않았으나 한달에 8건의 처형이 있었다고 한다.

영국의 경우 헨리 8세 치하(1509-1547)에서 약 7만 2천건의 처형이 있었는데 이것은 연2천 명씩 처형된 셈이다. 그가 로마교와의 분리를 선언하고 영국교회로 발전한 시기임을 감안할 때 종교적 박해가 절대 다수였을 것이다. 이 당시 대법관이었던 토마스 모어는 사형제도의 폐지를 주장했으나 그도 헨리 8세의 수장권을 거부한 이유로 처형되었다.

헨리 8세의 딸 엘리자베스 1세가 통치하던 45년간(1558-1603)은 8만 9천건의 처형이 있었다고 한다.⁹⁾ 이것은 그가 통치하는 기간동안 매월 165명이 처형된 셈이고 매일 5.5명을 처형한 셈이다. 독일에서 종교간의 대립으로 30년 전쟁이 발발하였고, 많은 희생자가 생겨났다. 전쟁이 종식되고 평온을 되찾게 되자 인명을 중시하는 새로운 사조가 나타났고, 계몽주의 시대는 이런 인간의 가치에 대한 새로운 이해를 전파하였다.

이런 시대정신에 발맞추어 사형폐지론이 대두하게 된다. 이의 폐지를 최초로 주창한 인물은 1764년 「범죄와 형벌」(*Die de litti et delle pene*)이라는 책을 통해 Ancien Regime의 잔혹한 형벌을 비난하고 사

형의 폐지를 강력하게 주장했던 이탈리아의 형법학자 베카리아(Cesare Beccaria, 1738-1794)였다. 그는 고문과 비밀재판절차의 사용, 하급법관의 부패, 잔인하고 과도한 형벌을 비난하고, 형벌제도는 안전과 질서를 유지하는 선에서 형벌을 부과하는 데 그 목적이 있으며, 그 한계를 넘는 것은 법률의 횡포라고 주장했다. 그는 또 “개인은 자살할 권리가 없으며, 따라서 자기의 생명을 박탈할 권리는 타인에게 양도할 수도 없으며 살인을 금하고 있는 법률 자체가 살인을 인정하는 것은 모순이라.”고 주장했다. 이런 점에서 베카리아는 사형제도의 완전한 폐지를 주장한 대표적인 인물이라고 할 수 있다. 베카리아가 자신의 저서에서 사형문제를 다룬 것은 10여페이지에 불과했으나 유럽 전역에서 형법개정에 심대한 영향을 미쳤다. 계몽 사상가들은 왜 국가가 형벌을 과해야 하고 국민들이 그 형벌에 복종해야 하는가를 묻기 시작했다. 빅톨 위고, 톨스토이 등은 베카리아의 견해를 지지하고 사형제의 폐지를 주장했다.

그러나 존 로크, 루소, 블랙스톤(Blackstone), 칸트, 헤겔 등은 사형제도를 지지했다. 이들은 모든 사람은 출생과 함께 생명권을 지니고 있으나 살인자는 그 권리를 침해한 자이며, 따라서 범죄에 의하여 자신의 생명권을 상실당한 살인자를 처형하는 것은 당연하다고 보았다. 특히 칸트는 베카리아의 사형제 폐지주장은 궤변이라고 비판하고, 범죄는 자유의사를 가진 자의 도덕율에 반한 행위이기 때문에 이에 상응하는 형벌은 필연적인 응보라고 보았다. 헤겔도 범죄에 대한 응보론의 입장에서 사형제를 인정했다. 그는 자신의 변증법적 논리에 따라 법은 정(these)이며, 범죄는 반(antithese)이며 형벌은 합(synthese)이라고 하고, 범죄는 법률의 부정이므로 형벌이 법률의 부정인 범죄를 다시 부정함으로써 법을 회복하는 것은 필연적이라고 보았다.

8) 레더, 310. 비슷한 다른 정보가 있다. 오영근은 “뉘른베르크의 한 판사의 보고에 의하면 1501년에서 1525년까지 해 관할지역에서 1,159명이 처형되었다고 하는데, 이것은 일주일에 1명꼴로 처형된 것으로 사형이 아주 일상화되었음을 알 수 있다.”고 말하고 있다. 오영근, “사형존폐논쟁의 역사적 고찰,” 「사형제도의 이론과 실제」(가치, 1989), 28.

9) Buchert, *Die Todesstrafe* (1956), 11.

유럽에서 최초로 사형을 폐지한 나라는 1865년 이를 단행한 루마니아였다. 이어 포르투갈(1867), 네덜란드(1870), 노르웨이(1905), 오스트리아(1919), 스웨덴(1921), 그리고 덴마크(1930)가 뒤 따랐다. 그러나 루마니아는 1939년 사형제도를 부활했고, 그리고 위에서 열거한 나라 중에서도 몇 나라는 내란죄와 전시범죄행위, 그리고 유사한 정치범에 대해 사형을 부활했다.¹⁰⁾

이제 사형 제도를 기독교회와 관련하여 살펴보고자 한다. 로마제국이 기독교를 공인하기 이전 시기의 초기 그리스도인들은 국가권력, 곧 로마제국을 이교적 우상숭배 집단으로 이해했다. 그래서 케독스(Cadoux)가 말했던 것처럼 초기 그리스도인들은 국가권력에 대해 부정적이었고, 첫 1세기 동안 그리스도인들은 국가기관이나 정치권력에 참여하거나 야심을 가진 흔적을 찾아 볼 수 없다. 2세기 초엽의 테르툴리아누스는 그리스도인은 군인이 되거나 공무원이 되어서는 안 된다고 권고한바 있다. 이것은 이교적 로마제국의 구조 속에서 우상숭배의 위험성과 가능성으로부터 벗어나려는 종교적 동기를 지닌 것이었다. 그래서 초기 그리스도인들은 사형제도와 무관했고, 그 제도를 옹호하거나 반대하지 않았다. 그리스도인들이 순교를 당하고 처형을 당해도 그것은 신앙을 지키기 위한 불가피한 희생으로 이해했다. 그러면서 사형제도 그 자체의 존폐에 대해 관심을 표명하지 않았다. 그리스도인들은 그 땅에 살았으나 심리적으로 그 땅으로부터 이민을 떠난 이들이었기 때문이다. 말하자면 국가권력과는 무관한 분리된 자들이었다.

그러나 313년 기독교가 로마제국의 공인을 얻게 되자 국가, 혹은 국가권력에 대한 새로운 시각을 갖게 된다. 콘스탄틴이 기독교를 공인한 이래로 국가는 더 이상 우상숭배 집단도 아니며 반기독교적인 집단도 아니었다. 이것이 국가권력에 대한 인식의 전환을 가져오게 된다. 동시에 주류의 기독교회가 국가권력에 의한 사형집행을 정당한 것으로 받아드리는 계기가 된다. 국가는 악마의 창작물이 아니라 범죄를 제거하며 악을 제어하기 위해 하나님이 세우신 기구였다.¹¹⁾

이제 황제(위정자)에게는 참된 종교를 보호해야 할 책임이 주어졌고, 교회는 황제를 위해 기도했다. 313년 이전에는 세속정치에 대해서 방관자적 입장이었으나 이제 위정에 참여하며 국가의 형집행, 곧 사형제도를 받아드리게 된다. 교회는 국가권력의 공권력을 지지했고, 국가는 교회가 하나님에 대하여 불경한 자, 이교숭배자, 이단자, 잡신숭배자 등을 처벌할 수 있는 권한을 교회에 양도했다. 악의 세력은 국가적 강제력에 의해 제어될 수 있다고 본 것이다. 이것은 중요한 변화로 이 점이 어거스틴, 아퀴나스 등이 사형 제도를 수용했던 배경이 된다. 또 루터나 칼빈도 이런 배경에서 국가권력의 통치권을 이해했던 것이다.

특히 중세는 십자군 이념(The Crusade)이 지배적 이데올로기였다. 십자군 이념은 의로운 전쟁론(Just war)과는 달리 신의 이름으로 수행되는 전쟁, 곧 성전(the holy war)이었다. 그래서 십자군 이념이란 인간이 신적 의지의 대리인으로 신의 뜻을 이 땅에서 수행하고자 하는 신정론적 이해를 그 배경으로 하고 있었다. 따라서 십자군 이념은 절대적 힘이었고, 신적 의지의 수행이라는 차원에서 처형은 정당한 것이었

10) 레더, 314.

11) Ambrosius, LCC, *Early Latin Theology* (The Westminster Press, 1956), 179.

다. 바로 이런 이유 때문에 중세 이단에 대한 탄압은 관용의 여지를 차 단했다. 교회로부터의 파문은 세속법의 효력을 지니게 되고 이들은 시민권과 법적 제한을 받게 되었다. 그 구체적인 경우가 12세기 카다리파와 발도파의 경우였다. 당시 교황 루치우스 3세(Lucius III, 1181-1185)와 황제 프레드리히 1세(Fredrich I, 1152-1190)는 공동으로 이단을 처벌하기 시작했다. 교황 인노첸트 3세(Innocent III)는 발도파에 대한 탄압과 관련하여 “세속적인 공권력은 ... 사형을 집행할 수 있는 권한이 있음을 인정한다.”고 선언했다. 프레드리히 2세는 1220년 황제에 취임하면서 이단자 처벌을 위해 교회가 세속권력을 사용하는 것을 허용하였다. 이런 과정을 거쳐 교회는 국가권력의 힘을 빌려 합법적으로 이단자들을 처벌하는 종교재판 제도가 생겨나게 되고 처형을 정당화 하게 된다.

그래서 중세에서부터 종교전쟁이라고 불리는 17세기까지는 특히 종교문제와 관련하여 이단 척결이라는 이름으로 수많은 처형이 이루어졌다. 특히 중세에서 이단으로 지목된 알비젠스, 왈도파, 롤랄드파, 후스파에 대한 처형은 이런 점에서 극단적이었고 잔인했다. 전쟁이던 처형이든 신의 이름으로 행해질 때 훨씬 더 야만적인 성격을 띠게 된다. 1572년 8월 24일 프랑스에서 자행된 개신교도 학살사건인 성 바돌로메날의 대 학살은 인류 역사에 유래가 없는 잔인한 대량학살이었던 것이다.

이것이 16세기 상황이었다. 종교개혁시대 ‘유스티니안 법전’¹²⁾ 이

12) 유스티니안(Justinian, 527-565)은 동 로마제국의 황제로서 84세에 사망하기까지 38년간 통치했는데, 그의 치하에서 제국과 기독교회의 법령집이 편찬되었는데 이것이 유스티니

부활하였고, 사형제도는 당연하고도 정당한 법 집행으로 이해되었다. 이런 상황에서 종교개혁자들은 중세적 관행을 자연스럽게 수용했다. 17세기는 종교전쟁기라고 할 만큼 신구교간의 대립이 심각했으나 30년 전쟁을 거쳐 가면서 인간의 가치와 존엄성에 대한 새로운 각성이 일어나고, 자유 평등, 박애를 지향하는 이성의 시대를 열어가게 된다. 계몽주의 운동은 인간에 대한 새로운 인식이었다. 18세기 이전까지는 사형제도 존, 폐지에 대한 논의가 거의 없었으나 18기 이래로 계몽주의 사상가들에 의해 사형폐지론이 대두되기 시작하였다.

2. 교회사에서 본 사형

일반적으로 말해서 20세기 전반기까지 정당전쟁(Just war)을 지지하는 신학전통에 있는 교회와 신학자들, 그리고 칼빈주의 전통을 따른 교회들은 사형 제도를 인정해 왔다.¹³⁾ 20세기 후반기에 와서는 주류의 개신교회들이나 칼빈주의 전통의 교회들도 사형제도 폐지를 주장하게 되는데 이것은 이 시대의 사형제도 폐지론의 영향이라고 보여진다.

안 법령집이다. 유스티니안은 국가와 교회는 하나로 이해했고, 황제(imperator)는 동시에 대사제(pontifex maximus)라고 보았던 황제교황주의의자였다. 그가 남긴 가장 중요한 공헌이 법령 정비인데, 그는 529년에 유스티니안 법령집(Codex Justinianus)을 발행했다. 초판은 소실되었으나 534년에 발행된 제2판은 현존하고 있다. 로마법술의 집대성이 라고 불리는 이 법전은 동시에 기독교적 문서이기도 한데, 이 문서에서 기독교 국가로서의 이상을 보여주는데 정통신앙에 대한 확인과 이단에 대한 엄격한 처벌을 명문화 하고 있다. 유스티니안 법령은 중세는 물론 종교개혁기에도 유효한 법령으로 상당한 영향을 끼쳤다.

13) 신원하, “사형제도 폐지, 어떻게 보아야 할까?” 『목회와 신학』, 135호(2000. 9), 207.

1) 초기 교부들

일반적으로 말해서 초기 교부들은 폭력과 전쟁을 반대한 평화주의적 입장에서 사형제도에 대해 부정적인 입장을 견지했다고 볼 수 있다. 그렇다고 해서 초기 교부들이 사형제도에 대한 구체적인 기록을 남겨주고 있지도 않으며,¹⁴⁾ 또 그들의 견해가 일치했던 것도 아니다. 사형제 존폐론이 제기 되기 이전 시기에 활동했던 초기 교부들에게 있어서 이 제도와 관련한 논의가 구체적으로 전개되지는 못했던 것은 당연하다. 그러나 전쟁에 대해 반대했던 이들은 살인이나 살해(사형 집행)에 대해서도 동일하게 반대했다. 이들은 사형은 사랑의 계명에 위배되는 것으로 이해했기 때문이다. 이런 견해를 보여주는 대표적인 인물은 테르툴리아누스(Tertullianus), 펠릭스(Minucius Felix), 히폴리투스(Hippolytus), 락탄치우스(Lactantius) 등이다. 테르툴리아누스는 비폭력 평화주의적 관점에서 군복무를 반대하면서 사형(집행)이 부당하다는 점을 암시하고 있다.

이제 믿는 자가 군복무에 참여할 수 있는가? 그리고 군대를 신앙적으로 받아들일 수 있는가 하는 문제가 제기된다. 비록 희생제물을 드리거나 극형을 집행할 필요가 없는 사병

14) 필자는 로마의 클레멘트, 이나티우스, 디다케, 디오구네투스에게 보내는 편지, 저스틴, 에레니우스, 테르툴리아누스, 알렉산드리아의 클레멘트, 오리게네스, 키프리아누스, 그리고 아다나시우스 등의 인물이나 저작에 나타난 기독교사상, 삶, 교리 등을 분석한 헨리 비텐슨의 「초기 기독교교부」(*The Early Christian Fathers*)를 검토하였으나 사형제도에 대한 언급을 발견하지 못했다. 단지 이교나 이교사상에 대한 반대, 우상숭배나 군복무에 대한 반대 등은 있으나 사형제도에 대한 관심을 보여주지 않는다. 도리어 고난에 대한 갈망, 순교에서의 인내 등이 강조될 뿐이다.

과 하위 계급자들이라고 하더라도 말이다. 신성한 서약과 인간적인 서약사이에, 그리스도의 기준과 악마의 기준사이에, 빛의 군영(軍營)과 어둠의 군영 사이에 어떠한 일치점도 없다. ... 베드로를 무장해제 시키시는 주님은 그 이후의 모든 병사들의 무장도 해제시키셨다.¹⁵⁾

테르툴리아누스가 군복무를 반대한 것은 두 가지 이유, 곧 우상숭배와 살인을 피할 수 없다는 이유 때문이었다. 락탄치우스(c. 240-320)는 4세기 초 반 기독교적인 비난에 대한 철학적 반론으로 기록한 「신의 교훈」(*Divinae institutiones*)에서 사형에 대해 보다 구체적으로 말하고 있다.

하나님이 우리에게 사람을 죽이지 말라고 한 것은 국가법으로 요구되는 것은 아니지만 단지 약탈행위 등으로 인한 범죄자를 죽이지 말라는 것뿐만 아니라 우리 마음속에 머물고 있는 사람을 죽이려는 마음까지도 금하는 것을 의미한다. 그렇기 때문에 법관뿐만 아니라 아무도 범죄 때문에 사형에 처하도록 고소해서는 안 된다. 왜냐하면 사람을 무기로 죽이든 혹은 말로서 살인하던 동일한 사건이기 때문이다. 그러므로 이런 살인은 금지되어야 한다. 사람을 죽이지 말라는 계명에 예외가 있어서는 안 된다. 사람을 죽이는 것은 부당한 것이며 이 생명은 하나님의 뜻을 따라 불가침

15) Tertullianus, *De Idolatria*, 19. 참고, 헨리 비텐슨, 「초기 기독교 교부」(크리스천다이제스트, 1997), 213.

적인 것이다.¹⁶⁾

이 진술은 살인하지 말라는 일반적 원칙을 말하면서도 동시에 사형을 반대하고 있다. 여기서 락탄치우스는 로마의 정의는 '평등(平等 *aequitas*)'이라는 개념에 기초하기보다는 그리스도의 중보를 통한 보편적 형제애에 기초할 때 더 완전해질 수 있다는 점을 지적하면서, 기독교적 사랑이라는 관점에서 살인을 금지하고 있는 것이다. 락탄치우스는 '그리스도교의 키케로(Christian Cicero)'라고 불렀던 인물로서, 이 책은 라틴 교부들의 저작 가운데 가장 많이 중판(重版)된 책이라는 점에서 그의 주장은 의의를 지닌다고 할 수 있다.

김정우신부는 락탄치우스와는 달리 알렉산드리아의 클레멘트는 사형을 지지했던 인물이라고 분류하고 있으나¹⁷⁾ 이점에 대해서는 좀 더 포괄적인 검토가 필요할 것이다.

대체적으로, 학자들은 3세기 이전의 교부들은 로마제국의 우상숭배, 이교적 가치, 전쟁정책과 더불어 처형 등과 같은 물리적 폭력에 반대했던 평화주의적 인물로 간주하고 있다.

2) 어거스틴

어거스틴(Augustine of Hippo, 354 - 430)는 사형제도에 대해 분명하게 말하지는 않았으나 사형제 폐지를 말하지 않았다는 점에서 당시

의 사형 제도를 인정했다고 볼 수 있다. 그의 대표적인 저작인 「신국론」(*De Civitate Dei*)은 방대한 책이지만, 크게 두 부분, 5개 단원, 22권으로 구성되어 있다. 전반부(1-10권)는 호교론적 논쟁부분으로서 이교도들에게 저들 종교의 불완전성을 노출시키는 부분이며, 후반부(11-22권)는 서술부분으로 역사를 구원의 역사로 관조하는 기독교사상을 제시하고 옹호하고 있다. 전반부는 2개 단원으로 구성되어 있는데, 첫째 단원(1-5권)에서는 다신교신앙은 사회문제 해결에 적절치 못함을, 둘째 단원(6-10권)은 다신교 신앙은 정신적 차원에서 사회질서 확립에 실패했다는 점을 지적하고 있다. 후반부는 3개 단원으로 구분될 수 있는데, 하나님 나라의 역사적 기원(11-14권), 역사적 전개(15-18권), 종말론적 목표(19-22권)가 그것이다.¹⁸⁾ 이상에서 적요한바와 같이 이 책은 사회적 문제를 취급하거나 윤리적 논쟁에 대해 대답하려 하지 않는다. 따라서 이 책에서 사형문제나 그 주변의 문제를 하나의 독립된 주제로 말하거나 특별한 관심을 보이지 않고 있다. 이런 점에서 그는 당시의 사형을 당연한 형벌로 인식하고 있다고 볼 수 있다.

「신국론」 제19권은 “선의 목적은 하나님 안에서의 평화”(Bonorum Finis est Pax in Deo)라는 제목을 취하고 있으나 신학적이고 철학적인 진술이며, 지상에서의 평화에 대한 문제를 구체적으로 논구하지 않고 있다. 비록 전쟁의 비참함에 대해서 말하지만 인간생명의 살상이나 처형 등 전쟁과 수반되는 문제에 대해 주의를 기울이지 않는다. 또 평화주의(pacifism)를 주창하지 않고, 도리어 정당전쟁론을 수용하고 있다.

16) *Divinae Institutiones*, VI, 20, 15-17. 김정우, “사형과 인간의 존엄성 2”, 11에서 중언했으나 번역은 약간 달라함.

17) 김정우, “사형과 인간의 존엄성 2”, 12.

18) 아우구스티누스(성염역 주), 「신국론」 1-10권, (분도출판사, 2004), 83-4 참고.

... 그 전쟁들로 인해 인류는 더욱 가련하게 타격을 받았고,
... (전쟁으로 인한) 지독하고도 끔직한 필요악들을 필설로
형언하는 일이 가당하다면 나도 하고 싶지만 해낼 재간이
없다... 의로운 전쟁이 아니라면 현자는 그 전쟁을 수행해서
는 안 되고, 따라서 현자는 어떤 전쟁도 수행해서는 안 될
것이다. 현자로 하여금 의로운 전쟁이라는 전쟁을 수행하
지 않을 수 없게 하는 것은 상대편의 불의일 것이다.¹⁹⁾

어거스틴은 근본적으로 사형제도를 인정했다는 점을 그가 국가권
력의 강제력에 대해 어떻게 이해했는가를 통해서 확인 할 수 있다. 어
거스틴은 이단 투쟁에 있어서 국가권력의 구속력과 강제력을 교회에
적용할 수 있다고 보았다. 즉 그는 '정의에 근거한 경우에' 국가권력
을 통해 이단을 억제할 수 있다고 보고 이단 박멸에 있어서 국가권력
의 무력행사를 정당화한 이론을 주장했는데, 이것을 *Compelle intrare*
라고 한다. 그는 누가복음 14장 23절 "주인이 종에게 이르되 길과 산
을가로 나가서 사람을 강권하여 데려다가 내 집을 채우라."에 근거하
여 이 '강제권'을 주창하였다.²⁰⁾ 그가 국가권력의 무력행사라고 말할
때 그것은 사형을 배제하지 않았다. 그의 이 주장은 중세기에 잘못 적
용되어 이단자 색출과 종교재판의 이론적 근거가 되었다. 이 근거에서
후일 루터는 농민전쟁 당시 농민들에 대한 탄압을 강조하였고, 칼빈도

이 근거에서 세르베르투스 처형을 지지하였다.

어거스틴이 구체적으로 사형제도를 두고 한 말이라 볼 수 없지만,
그는 「신국론」에서 로마서 13장 1절에서 7절에 대해 논하면서 사회
질서를 유지하기 위해서는 국가의 권위에 복종해야 한다고 말함으로
서 국가권력에 의한 정당한 형 집행을 정당한 것으로 받아드렸고, 여
기서 사형 제도를 배제했다고 볼 수 없다. 말하자면 어거스틴은 사형
제도를 반대하지 않았다고 해석할 수 있다.

어거스틴은 생명을 빼앗는 사형보다는 개선의 형벌이 범법자에게
개선의 기회를 준다는 점에서 보다 더 윤리적으로 정당하다고 보았
다. 그러나 범법자가 교회의 요청으로 얻은 자유를 남용하여 계속하여
살인을 자행하거나 공동체를 파괴하는 경우 최종적 형벌은 불가피한
것으로 간주했다. 결국 어거스틴도 국가권력의 사형집행권을 인정했
다.²¹⁾

3) 토마스 아퀴나스

조철현신부나 김정우 신부 등 아퀴나스의 사형관에 대해 논구한
이들은 아퀴나스(Thomas Aquinas, 1225-1274)도 사형제도의 지지자
였다고 주장한다.²²⁾ 아퀴나스는 "만일 어떤 사람이 공동체에 위해(危
害)한 자이고 죄 때문에 부패한 사람이라면 전체 공동체의 공동의 선
과 생명을 보전하기 위하여 죽임을 받아야 마땅하다"²³⁾고 했고, "공동

19) 아우구스티누스(성염역 주), 「신국론」, 19-22권, 2172-3.

20) 파두아의 마르실리우스(Marsilius of Padua, c. 1275-1342)는 콘칠리아 운동의 한 인물로
서 중세시대 가장 주목할 만한 저서중의 하나인 「평화의 수호자」(Defender of the
Peace) 라는 책을 썼는데, 그는 이 책에서 종교적인 문제에 대해 강제권 사용에 대해 부
정적인 입장을 취했다.

21) 김정우, 「사형과 인간의 존엄성 2」, 13.

22) 조철현, 「사형제도에 대한 논고」, 「신학전망」 64호; 김정우, 「사형제도와 인간의 존엄
성」 참고.

23) Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, II-11 q65a2

체의 보호는 공적 권한을 소유한 통치자들에게 위탁되어 있다. 그러므로 그들은 사적으로는 불가하지만 공적으로 죄인을 사형하는 것은 온당하다.”²⁴⁾ 고 말한 점들을 고려해 볼 때 그도 국가 권력의 사형을 포함한 정당한 법집행을 온당한 것으로 이해했다고 해석할 수 있다.

그는 마태복음 13장 29절 이하의 가라지 비유를 통해 악인을 처형하는 것이 선인들에게 해를 끼치지 않을 뿐 아니라 오히려 인명과 안전을 보장하는 것이라면 악인들을 처형할 수 있다고 보았다. 아퀴나스는 인간은 그 시조인 아담과 하와로부터 이미 죄를 물려 받았기 때문에 그 사람이 죄인이건 선한 인간이든 상관없이 이미 죄의 사슬에 매여있으며 하나님의 법에 의한 형벌은 불가피하다는 것을 말한다. 그런데 하나님은 이 형벌권을 이 세상 통치자에게 위임했다고 한다. 이런 점에서 국가가 신의 복구와 신의 형벌권에 참여하는 권리는 하나님 안에 근거하고 있다는 것이다. 그러므로 국가의 형벌은 하나님의 별의 모상이며, 정의의 균형을 위한 것이므로 국가의 형벌은 곧 신의 형벌권에 대한 대리자의 권리로 이해할 수 있는 것이다.²⁵⁾ 즉 아퀴나스는 국가의 사형집행권을 인정했다는 점이다.

아퀴나스는 사회를 인간의 신체 모형으로 설명했는데, 신체의 어느 한 부분이 아프게 되면 그 원인을 찾아 치료해야 한다. 그러나 그곳을 더 이상 치료할 수 없을 때는 다른 부분마저도 썩게 될 것이므로 문제의 부분을 제거해야 한다. 이처럼 범죄자가 더 이상 개선의 여지가 없을 때는 그에 대한 사형은 공동선을 위한 불가피한 것이라고 주장한다.

정리하면 아퀴나스는 불가피한 전쟁의 경우에서와 마찬가지로, 두 가지 경우에 있어서 사형은 가능하다고 본 것이다. 첫째, 통치권자가 공익을 보호하고 공동의 선을 위하여, 둘째, 범죄자의 개선 가능성이 없을 때 또는 범죄자의 잔혹한 행위로 인간성이 상실되었을 경우 공정한 공권력으로 사형에 처할 수 있다고 본 것이다.²⁶⁾

4) 루터

루터나 쾰링클리, 칼빈 등은 국가권력의 정당한 형 집행을 인정했다. 이들은 공권력의 권위는 하나님께서 위임하신 것으로 보았고, 사형제도에 대해서도 문제의식을 갖지 않았다. 따라서 이 제도의 존폐에 대한 관심을 드러내지 않았다. 이들은 일반적으로 어거스틴의 ‘강제권’ (*Compelle Intrare*) 이론을 계승했다.

루터는 디모데전서 1장 9절, “... 알 것은 이것이니 법은 옳은 사람을 위하여 세운 것이 아니요 오직 불법한 자와 복종치 아니하는 자며 경건치 아니한 자와 죄인이며 거룩하지 아니한 자와 망령된 자며 아버지를 치는 자와 어머니를 치는 자며 살인하는 자며, ...”를 근거로 세속 국가는 칼과 정의의 힘으로 세상을 다스려야 한다고 했다. 루터는 통치자의 칼은 하나님에 의해 주어진 것으로 보았고, 루터에게 있어서 세속 권력은 ‘원손 왕국’이었다. 그는 국가권력의 법 집행을 인정했고 그것을 반대할 수 없다고 보았다. 따라서 사형은 정당한 법 집행으로 이해했다.

24) 조철현, “사형제도에 대한 논고,” 『신학전망』 64호.

25) 정진우, 55.

26) 토마스 아퀴나스의 사형관에 대해서는 김정우, “사형제도와 인간의 존엄성”에서 상론되었으므로 여기서 상론할 필요는 없을 것이다.

루터의 이런 관점은 농민전쟁에 대한 태도에서 드러나 있다. 1524년 6월 지방 영주들에 대한 잦은 반란을 계기로 일어난 농민전쟁은 1525년 2월에는 독일의 서부, 남부지역으로 확산되었고, 역사상 보기 드문 대규모의 전쟁으로 발전하였다. 이 기간 중 루터는 농민전쟁과 관련하여 몇 편의 작품을 남겼는데, 특히 루터의 '평화예의 권고'(1524. 4)에도 불구하고 농민들의 약탈과 방화 등 폭력이 뒤 따르게 되자 1525년 5월 루터는 「강도와 살인을 일삼는 농민에 반대하여」(*Against the Robbing and Murdering Hordes of Peasants*) 라는 글을 발표했다. 이 글에서 루터는 제후들의 학정을 비난하면서도 악을 제거하기 위해 하나님께서 세우신 정치질서를 파괴하는 폭동은 용납될 수 없다며 칼로서 폭도(농민)들을 진압할 것을 호소하였다. 어떤 조직이나 훈련이 없이 싸웠던 농민들은 숙명적으로 붕괴될 수밖에 없었고, 프랑켄하우젠에서는 약 1만명의 농민들이 정부 연합군에 의해 진압되었다. 5천명 정도가 들판에서 죽었고, 법정에서 처형(참수형)된 자가 300여명에 달했다.²⁷⁾ 루터는 사형은 국가권력의 정당한 법집행으로 이해했다.

이런 루터의 견해는 그와 멜란히톤이 작성은 아우구스부르크신앙고백서(Augsburg Confession, 1530)에 잘 드러나 있다. 이 신앙고백서 16조 “공민생활에 관하여”에서는 이렇게 말하고 있다.

공민생활에 관한 합법적인 규정들은 하나님의 선하신 업적이다. 그리고 그리스도인이 공직을 가지고 재판장이 되거나 국법이나 다른 현행 법령에 따라 사건을 판결하고, 정당한 벌을 주고 정당한 전쟁에 참여하고 군인으로 봉사하고,

법적인 계약을 체결하고 재산을 소유하고 재판관이 요구할 때에 서약을 하고 결혼을 하고, 또 자녀들을 혼인케 하는 일 등은 모두 정당하다. 우리 교회는 그리스도인에게 이런 공직 취임을 금하는 재세례파를 배격한다. 그리고 우리 교회는 역시 복음의 완성을 하나님에 대한 두려움과 믿음에 두지 않고 공민의 의무를 저버리는데 두는 사람들도 배격한다. 왜냐하면 복음이 마음의 영원한 의를 가르치기 때문이다. 그리고 복음은 국가나 가정을 파괴하지 않고 오히려 하나님의 제도로써 보존하며 이런 제도 안에서 사랑을 실천할 것을 강력히 요구한다. 그러므로 그리스도인들은 죄를 범하도록 강요할 때를 제외하고는 반드시 그들의 위정자와 법률에 복종하여야 한다. 물론 죄를 범하도록 강요하는 경우에 있어서는 사람보다 하나님에게 복종하여야 할 것이다(행5:29).

5) 칼빈

칼빈은 근본적으로 사형 제도를 부인하지 않았다. 그도 그 시대의 형법제도를 자연스런 현실로 받아드렸다. 그는 교회와 국가의 독자성을 인정하면서도 로마서 13장에 나타난 바에 따라 위정자는 하나님으로부터 새움을 받은 자이며 하나님의 심부름꾼이라는 점을 인정했다. 국가는 하나님의 특별한 선물이었다.²⁸⁾ 동시에 칼빈은 교회는 국가를

27) 이상규, 「교회개혁사」(성광문화사, 2003), 72.

28) *Johannis Calvini Opera quae supersunt omnia*, (이하 C.O.), vol. 31, 665.

위해 기도해야 한다고 보아 세속 정부에 대한 대도(代禱)는 제네바 주 일예배 기도에서 가장 중요한 순서였다. “우리는 칼의 권세를 가진 모든 왕, 제후, 군주를 위해 그들의 통치가 탐욕, 잔인함, 나쁜 충동이 아니라 좋은 법과 정의에서 존립하기를 기도한다.”²⁹⁾ 고 했다. 국가에게 주어진 신적 의무를 성취하도록 기도했던 것이다. 칼빈은 도움을 필요로 하는 가난한 자들의 약함 때문에 왕은 칼로 무장하고 불의한 압박에서 그들을 보호해야 한다고 생각한 것이다.³⁰⁾ 말하자면 정부를 위한 대도는 압박받는 국민의 권리를 위한 것이었다. 이것을 통해 교회는 정치 사회적 책임을 감당하는 것이었다.

근본적으로 국가권력의 정당한 범집행은 정당한 행위로 간주하였다. 그는 위정자 혹은 통치자의 직위는 하나님이 새우신 것으로 이해했고,³¹⁾ 심지어 통치자는 하나님의 대리인이라고 말했다.³²⁾ 따라서 통치행위로 나타나는 정당한 범집행에서 사형제도가 배제되지 않았다.

특히 칼빈은 「기독교강요」 제4권 20장 10항 “위정자의 무력사용의 정당성”(The magistrates' exercise of force is compatible with piety)이라는 항목에서 국가권력의 지배권 혹은 통치권을 말하면서 무력사용의 정당성을 강하게 주장하고 있다. 이 시기는 사형제도의 존폐론이 사회적 이슈로 제기되기 이전이지만 칼빈은 무력사용의 정당성, 특히 사형의 정당성을 강하게 변증하고 있다는 점은 흥미로운 일이 아닐 수 없다.

여기서 매우 난해한 한 가지 의문에 제기된다. 그것은 만일 하나님의 법이 모든 그리스도인들에게 살인을 금하고 있고(출20:13, 신5:17, 마5:21), 예언자가 하나님의 거룩한 산(교회)에 대하여 예언하면서 거기에는 사람들의 해됨도 상함도 없을 것이라고 예언했다면(사11:9, 65:25), 어떻게 위정자들이 경건한 사람이면서 동시에 피를 흘릴 수 있겠는가? 그러나 위정자가 형벌을 시행할 때 자기 임의로 하는 것이 아니라 하나님의 심판 그 자체를 수행하는 것이라는 사실을 이해한다면, 이런 가책으로 방해받지 않을 것이다. 하나님의 법은 살인을 금한다. 그러나 살인자가 형벌을 받지 않고 그냥 지나가는 일이 없도록 입법자 되신 하나님께서 친히 그의 사역자들의 손에 칼을 두셔서 모든 살인자들을 처단하게 하시는 것이다. 이것은 경건한 자들이 남에게 해를 주고 상처를 입히는 것이 아니다. 도리어 여호와와 명령을 받아 경건한 자들에게 입힌 상처에 대해 복수한다면 그것은 상처를 주고 해를 끼치는 것이 아닌 것이다.³³⁾

근본적으로 칼빈은 범죄자에 대한 형벌은 인과보응적인 것으로 이해하고 있고, 사형집행을 포함한 형벌 집행은 통치자의 경건과 병립할 수 없는 불경건한 조치가 아님을 말하고 있다. 말하자면 칼빈은 응보적 정의론(retributive)을 피력하고 있는 것이다. 칼빈은 비록 구체적으로 ‘사형’이라는 용어는 사용하고 있지 않지만 형벌은 범법자에 대한 응보적 정의를 만족시키기 위해 필요한 조치로 인식함으로써, 사형

29) C.O. 23, 756.

30) 한스 슐(황정욱역), 「종교개혁과 정치」(기독교문사, 1993), 128

31) 기강, IV, 20. 4.

32) 기강, IV, 20. 6.

33) 기강, IV, 20. 10.

까지도 금지하지 않고 있음을 알 수 있다. 다시 말하면 범법자에 대한 응보적 형벌은 살인을 금하는 하나님의 말씀에 위배되지 않고, 도리어 이것은 하나님의 공의로운 심판이라고 주장한다. 칼빈은 바울의 가르침을 인용하면서, “그들(위정자)은 하나님의 사역자로서 공연히 칼을 가진 것이 아니며 악을 행하는 자에게 진노하심에 따라 보응하는 자(롬 13:4)라”고 했다.³⁴⁾

이런 점에 대해서는 칸트도 동일한 입장을 보이고 있다. 칸트는 모든 인간은 각자가 행한 행동의 결과가 각자에게 돌아가야 한다고 보았다. 이것은 인과율에 따른 당연한 것이라고 인식했다. 응보사상에 기초하여 형벌이론을 전개한 점에 있어서는 헤겔도 동일했다.³⁵⁾

칼빈은 신학과 교회문제 만이 아니라 국가와 사회, 경제 등 모든 전반에 지대한 관심을 가지고 변화와 쇄신을 추구하고, 경제활동, 이자, 고리대금업, 사치금지법, 결혼법 등과 심지어는 제네바의 하수도 처리문제에 대해서까지 관심을 보였으나 사형제도 폐지에 대해서는 아무런 관심을 기울이지 않았다. 칼빈의 방대한 저서목록에서도 직접적으로 사형제도에 대한 주제의 글을 발견할 수 없다.³⁶⁾ 즉 칼빈은 사형제도는 성경적 지지를 받는 법의 구현과 정의의 버팀목으로 이해했던 것이다.

칼빈이 사형제도를 정당한 것으로 이해했다는 점은 사형제도 존폐논쟁과 관련하여 가장 논쟁적인 성경구절인 창세기 9장 6절 주석을 통해서도 확인할 수 있다. “무릇 사람의 피를 흘리면 사람이 그 피를 흘릴 것이니 이는 하나님이 자기 형상대로 사람을 지었음이라.”³⁷⁾ 이 본문은 구약성경에서의 사형제도 존치론을 주장하는 중요한 본문으로 인용되고 있는데, 고든 웬햄(Gordon J. Wenham) 등 대부분의 학자들은 이 본문은 범죄자에 대한 동태복수법(principle of talion, lex talionis)에 대한 집약적 표현으로 이해하고 있다.³⁸⁾ 이 본문은 문장 구조상 교차대구법(chiastic formulation), 곧 앞 절(**וְהָאִם יִשְׁפֹּךְ אֶת דַּם אָדָם**)의 ‘흘림’ (shed), ‘피’ (blood), ‘사람’ (man)이 뒷 절에서는 역순(**כִּי יִשְׁפֹּךְ אֶת דַּם אָדָם**)으로 ‘사람’, ‘피’, ‘흘림’으로 반복되고 있는데, 이런 구조는 범법자의 범법 행위에 상응하는 형벌을 강조하는 것이라고 해석한다. 이 본문에서 “이는 하나님이 자기 형상대로 사람을 지었음이라”는 인간 존재의 독특성을 강조하는 것으로서 왜 인간의 생명이 특별히 보호되어야 하는가를 말하고 있다. 그래서 웬햄은 이 본문은 고의로 살인자에 대해서는 사형을 주장하는 본문으로 해석하고 있다.³⁹⁾

물론 이 본문에 대한 해석에 대해서는 논란이 없지 않다. 살인자에 대한 상응하는 응징(sanctions for murder)은 하나님이 하시는 일인가 아니면 다른 사람이 하는 일인가도 그 중의 하나이다. “... 사람이 그

34) 기강, IV, 20, 10.

35) 칸트나 헤겔의 형벌이론에 대한 자세한 논의는 김정우, 『사형과 인간의 존엄성: 사형제도 폐지를 위한 신학적 변론』(효성카톨릭대학교 카톨릭사상연구소, 1998), 131ff.

36) 칼빈의 저작 목록에 대한 자료는 W. de Greef, *The Writings of John Calvin* (Baker, 1993) 과 Michael Bihary ed., *Bibliographia Calviniana* (Prague, 2000)가 있다.

37) 이 구절의 히브리어 원문은 다음과 같다. **וְהָאִם יִשְׁפֹּךְ אֶת דַּם אָדָם כִּי יִשְׁפֹּךְ אֶת דַּם אָדָם**

38) Gordon J. Wenham, *Word Biblical Commentary, Genesis 1-15* (Word Books, 1987), 193. V. P. Hamilton, *The Book of Genesis* (Eerdmans, 1990), 315.

39) Wenham, 194. 이 본문에서 쇼페크(**שָׁפַךְ**)는 쇠파크의 분사형이므로 “피를 흘리던”(**וְהָאִם יִשְׁפֹּךְ**)은 고의로 피흘린 경우, 곧 의도적인 살인자를 의미한다.

피를 흘릴 것이니...”라고 할 때 ‘사람이’의 אִדְּמָנָא를 ‘사람에 의해서’ (by man)로 보아야 한다는 것이 대부분의 해석이다. 그래서 이 본문은 사형제도를 인정하고 있고, 이 본문은 ‘동해복수법’을 말하는 것으로 읽고 있다. 그러나 어떤 이들은 אִדְּמָנָא를 ‘사람에 의해서’ (by man)로 읽지 않고, ‘그 사람에게’ (for that man)라고 읽음으로서(“for that man his blood shall be shed”) ‘사람’을 사형집행자로 말하고 있지 않다고 주장하기도 한다.⁴⁰⁾ 다시 말하면 이 본문을 사람의 피를 흘린 자에게는 하나님께서 형벌을 내리신다는 의미로 해석한다. 이런 입장을 대표하는 경우가 NEB인데, “for that man his blood shall be shed”로 되어 있다. 또 이 본문이 노아가게에 주신 한시적인 명령으로 이해하는 이도 없지 않지만 이 본문은 노아로 대표되는 모든 인류에게 주신 보편적인 명령으로 보아야 할 것이다.

문제는 이 본문에 대해 칼빈은 어떻게 이해하고 있는가 하는 점은 우리의 관심을 끌고 있다. 칼빈은 창세기 주석에서 이 본문은 고의적 살인자에 대한 상응하는 형벌을 말하는 본문으로 이해하고 있고, 하나님은 재판관에게 칼로 무장시키시고 형벌케 하신다고 보고 있다. 말하자면 칼빈은 자신의 「창세기 주석」에서 고의적 살인에 대해서는 응보적 형벌을 당연하게 여기고 있음을 알 수 있다.

누구든지 사람을 죽이는 자는 자기 형제의 피와 생명을 자기 자신에게 끼었는 것이다. ... 성경의 다른 곳에서도 기록된 바이지만 “피를 흘리게 하며 속이는 자들은 저희 날의 반도 살지 못할 것이다.”(시 55:23)라고 되어 있다. ... 진실

40) Hamilton, 315.

로 나는 법이 정하고 재판관이 판단한 형벌을 부인하지 않는다. ... 그러므로 재판관들은 범죄자들을 눈감아 줄 수 있을지 몰라도 하나님께서는 다른 집행자들을 보내주시니 그들은 피를 흘리게 한 자들에게는 그들이 받을 보복을 내려 줄 것이다. 하나님은 살인자에 대해 보복을 하기 위해서 순회 재판관에게 칼로 무장시키시고 사람의 피흘림이 형벌을 받지 않고 지나가지 하지 않을 것이다.⁴¹⁾

칼빈이 사형제도에 대해 특별한 문제의식을 갖지 않았다는 사실은 프랑스에서 시행된 사형집행에서 드러난다. 소위 플랭카드 사건(1534)으로 칼빈의 친구 안티엔느(Etienne de la Forge)를 포함하여 35명이 처형을 당했고, 특별히 칼빈의 친 형제 중 한 사람이 이 때 처형되기까지 했으나 칼빈은 사형제도 폐지에 대한 특별한 견해를 표명하지 않았다. 1535년 8월에 완성하고 이듬해 곧 1536년 3월에 출판된 그의 「기독교 강요」는 플랭카드 사건 이후 박해받던 프랑스의 개신교도들을 변호할 목적에서 기술되었으나 이 책에서 사형제도 그 자체를 문제 삼지 않았다. 프랑스왕 프랑소와 1세에게 헌정한 이 책에서 프로테스탄트의 교리적 입장을 변호하고 개신교도들은 정치적 반정부집단이 아니라는 입장만이 강조되고 있을 뿐이다.

이런 그의 입장과 관련하여 검토할 수 있는 중요한 한 가지 사례는 세르베투스 처형이다. 스페인의 나바르 출신으로서 의사이기도 했던 미카일 세르베투스(Michael Servetus, 1511-1553)는 삼위일체가 비성경적임을 주장했던 인물이다. 그는 1531년 6월 「삼위일체의 오류」

41) J. Cavin, *Genesis* (Banner of Truth, 1984), 295.

(*De Trinitatis erroribus libri septem*)라는 책을 써 삼위일체 교리를 비판했다. 이 일로 그는 신,구교 양측으로부터 이단으로 지목되었고, 카톨릭교회의 체포를 피해 잠적하고 빌르뇌브(Villeneuve)라는 가명으로 활동하기도 했다. 1553년에는 「기독교의 회복」(*Christianismi Restitutio*)을 출판하고, 콘스탄틴의 회심으로 시작된 교회와 국가간의 유착이야말로 교회의 가장 큰 비극이며 배교행위였음을 지적하고 삼위일체 교리를 확정하였던 325년의 니케야 회의는 하나님의 뜻에 배치되는 것이라고 주장하였다. 많은 부분이 이전에 출판된 그의 「삼위일체의 오류」 반복한 것이지만 삼위일체 교리라는 궤변을 받아들임으로써 교회는 본래의 순수성에서 떠나 타락하였다고 주장하였다. 특히 이 책에서 칼빈의 「기독교 강요」를 공격하면서 삼위일체론은 “대가리가 셋인 지옥의 개”와 같은 것이라고 악담하기도 했다. 온건한 성격의 개혁자였던 부셔(M. Bucer)같은 이도 이 책을 보고, “이런 책을 쓴 사람은 몸둥이를 잘라 여덟 조각으로 낸다 해도 부족하다”고 말했던 것을 보면 적지 않는 충격을 받은 것이 분명하다.

그의 이단적 주장으로 21년간이나 가명으로 지내왔던 세르베투스는 1553년 4월 4일에는 리옹의 종교재판소에 의해 체포되었다. 그는 이단혐의로 재판을 받았으나 3일후 탈출하였고, 쾰식 재판에서 사형을 선고받았다. 잠적했던 그는 1553년 7월 중순경 제네바로 왔다가 8월 13일 다시 체포되었다. 심리는 8월 15일부터 시작되었다. 제네바 시정부는 그의 이단 사상에 대한 유죄를 인정하고 1553년 10월 26일 화형에 처할 것을 선고하였다. 이것은 유스티니안 법전(code of Justinian)에 근거한 것이었다.

1553년 10월 27일 세르베투스는 제네바시 북방 샴펠(Champel)의 언덕에서 화형에 처해졌다. 이일에 대하여 칼빈이 무관하지 않다. 칼

빈은 8월 17일, 21일 등 몇 차례 법정에서 세르베투스와 논쟁을 벌이기도 했다. 칼빈은 법원의 요청으로 38개항에 이르는 세르베투스의 사상의 문제점을 제출한 일도 있다. 이런 점에서 볼 때 칼빈은 사형제도 그 자체 반대하지 않았다. 단지 칼빈은 파렐과 마찬가지로 화형보다는 덜 고통스러운 참수형을 요청했을 뿐이다.

칼빈 이외의 개혁자들도 사형 제도를 부인하지 않았다. 세르베투스 사건과 관련하여 다른 개혁자들도 사형제도 자체에 대해 반대하지 않았다는 점을 알 수 있다. 즉 파렐(Farel), 멜랑히톤(Melanchiton), 불링거(Bullinger), 베자(Beza) 등은 세르베투스의 처형을 불가피한 선택으로 받아드렸고, 사형 집행 자체에 대해 문제를 제기하지 않았다. 예컨대, 베자는 세르베투스 처형이 다소 가혹했다는 점을 인정했고, 이 일로 로마 카톨릭의 이단 심문과 재판을 비난할 근거를 상실할 수 있다는 점을 염려했으나 사형제도 자체를 반대하지는 않았다. 불링거는 세르베투스 처형에 따른 비난을 변호하기 위해 칼빈에게 책을 집필하도록 권면했으나 사형제도 자체를 문제시하지는 않았다. 칼빈이 불링거의 권면을 받아들이고 쓴 책이 「세르베투스 오류에 대한 삼위일체론에 관한 정통 신앙의 변호」(*Defensio orthodoxae fidei*)였다. 이 책은 불어 및 라틴어로 기술되었는데 전자는 350쪽, 후자는 250쪽의 책으로 1554년 출판되었다. 이 책에서 제네바의 목회자 15명이 연대 서명하여 세르베투스 처형의 정당성을 인정했다. 제네바의 개혁자들도 사형 제도를 받아드렸던 것이다. 칼빈은 이 책에서, “세르베투스의 체포를 중용하고 고소인을 정하여 고소한 일은 인정하지만 그가 이단으로 판결되고 난 후 나는 그를 사형에 처하고자 하는 일에 동의한 일이 없는 것은 온 세상이 다 안다”고 말했으나 당시 독자들의 심증은 칼빈의

고백과는 거리가 멀었다고 일본의 칼빈 학자 구로사키고 기찌(黒崎)는 평가했다.⁴²⁾

칼빈 역시 국가권력의 힘을 통해 이단을 척결할 수 있다고 보았다. 다시 말하면 바른 신앙의 보지를 위해서는 국가권력의 강제력을 인정하고 있다는 점이다. 칼빈은 「세르베투스 오류에 대한 삼위일체론에 관한 정통 신앙의 변호」에서 “국가기관이 이단을 처벌하는 것이 합법적인가?”라는 문제를 제기하고⁴³⁾ 다음과 같이 말하고 있다.

시민정부의 목적은 인간사회를 위해 존재할 때 그 안에 모든 것이 포함되겠지만 인간들이 호흡하고 먹고 마시고 몸을 따뜻하게 할 수 있도록 해 주는 데 있을 뿐만 아니라 우상숭배, 하나님의 이름에 대한 모독, 그의 진리에 대한 경멸, 그 외 종교에 대한 공공연한 범죄 등이 나타나지 않고 유포되지 않도록 하는데 있다. ... 마지막으로 그리스도인들 가운데서는 종교의 공적인 면모가 존재하도록 하고 인간들 가운데서는 인간성이 드러나도록 하는데 그 목적이 있는 것이다.⁴⁴⁾

라고 말하고 있다. 칼빈은 육체를 죽이는 살인자를 처벌하는 것과

마찬가지로 영혼을 헤치는 이단자를 사형에 처하는 것이 기독교 통치자의 의무라고 확신했던 것이다. 이 점에 대해서는 멜랑히톤의 견해도 동일했다. 멜랑히톤은 1554년 10월 14일자로 칼빈에게 보낸 편지에서 이 점을 드러내고 있다.

귀하가 세르베투스의 혐오할 만한 불경스러움을 논박한 글을 읽으면서 구기하의 투쟁의 중재자가 되셨던 하나님의 아들에게 다시 한번 감사를 드리게 되었습니다. 뿐만 아니라 교회 역시 현재와 미래에서도 구기하게 감사의 빛을 지고 있습니다. 저는 구기하의 판단에 전적으로 찬성합니다. 정상적인 재판 후에 귀하의 시 당국이 그 이단자를 사형에 처한 것이 정당한 판결임을 인정합니다.⁴⁵⁾

즉 칼빈은 국가의 임무는 바른 종교를 지켜가는 것이라고 말함으로써 국가권력이 이단을 처벌할 수 있다고 주장하고 있다.⁴⁶⁾ 이런 점에서 칼빈은 여전히 중세적이라고 할 수 있다. 어쨌든 칼빈은 사형제도 지지자였다는 점은 분명하다.⁴⁷⁾

6) 재세례파

재세례파는 16세기 기독교 집단 중 사형 제도를 반대했던 유일한

42) 黒崎, 「ジャン カルヴァン」, 144.

43) C.O. 8, 461.

44) *Opera selecta* (Barth and Niesel) 1, 260. T. H. L. Parker, *John Calvin* (Lion Publishing, 1975), 145에서 중인.

45) 프랑스어 방넬(김재성역), 「칼빈」(크리스찬 다이제스트, 1999), 114.

46) Parker, 145.

47) John J. Davis, *Evangelical Ethics* (Presbyterian and Reformed Pub., 1985), 195.

집단이었다. 초기 기독교교회에로의 복귀(Restoration) 혹은 회복(Restitution)을 가장 철저하게 추구했던 재세례파는 콘스탄틴 이전의 교회 곧 313년 이전의 교회를 이상화 했고, 그 시대의 교회를 참된 교회로 인식했다. 그들은 4세기 이전의 교회는 오직 진실한 신자들로 구성된 교회였고 국가로부터 박해당하고 멸시받고 거부된 교회였다는 점에서 참된 교회로 보았다. 참된 교회가 무엇인가 하는 문제로 고심했던 이들에게 있어서 교회는 그 지역사회의 교회가 아니라 그 지역 사회로부터 분리된 자발적으로 모인 공동체(gathered society)였다.

이들은 국가에 대해 부정적이었다. 국가권력과 국가 권력과 관련된 교회, 곧 카톨릭으로부터는 화형을 당하고, 프로테스탄트들로부터는 익사형을 당했던 이들은 이 세상에서는 희망을 갖지 않았다. 말하자면 재세례파는 세상에 대한 비관주의와 교회에 대한 낙관주의에 기초하고 있었다.

이들을 재세례파라고 말하는 것은 유아세례를 부정했기 때문이지만, 유아세례도 교회와 국가가 결합된 데서 온 산물로 보아 이를 부인했고, 성인이 된 후 스스로의 고백에 의해 받는 세례, 곧 성인세례(believers' baptism)를 주장했다. 교회는 그 지역사회에 동일시 될 수 없었다. 이처럼 이들은 세상의 왕국과 그리스도의 왕국을 날카롭게 대립시켰던 것이다.

국가로부터의 완전한 분리를 주장했던 재세례파는 종교문제에 있어서 국가권력의 물리적 힘을 의존해서는 안 된다고 보았다. 이들은 그리스도의 왕국과 세상 나라가 혼합되고, 제국의 칼이 이단들을 협박한 콘스탄틴 시대부터 교회의 가장 큰 타락이 시작되었다고 보았기 때문에⁴⁸⁾ 국가권력이 종교적 신념의 문제에 공권력을 행사할 수 없다

고 본 것이다. 이것은 당시로는 획기적인 주장으로서 종교의 자유는 이들의 신조가 되었고, 이를 신조로 삼은 최초의 교회가 되었다. 교회의 치리와 그리스도의 모범을 따르지 않으려는 이들은 추방함으로써 교회의 순수성을 유지해야 한다고 보았다. 즉 교회가 할 수 있는 가장 큰 형벌은 파문이었다.

물론 재세례파 가운데서 무력이나 폭력을 용인한 소수의 집단이 없지 않았지만 대부분의 재세례파는 평화주의적이었고, 전쟁과 사형을 거부했다.⁴⁹⁾ 이들은 여하한 상황에서도 폭력을 거부하고 법에도 호소하려하지 않았다. 이들은 칼을 쳐서 보습을 만들어야 한다고 보았고, 원수까지도 사랑해야 한다고 믿었다. 산상수훈을 문자적으로 지키려고 했던 이들은 사형제도는 수용할 수 없었다. 흔히 '역사적 평화교회'(historic peace church)로 불리는 메노나이트(Mennonite)는 이 점에 더 철저했다.

재세례파가 사형제도에 대해 부정적이었던 것은 이들은 구약보다는 신약을 점진된 계시로 중시하였고, 구약성경의 윤리는 그리스도에 의해서 폐지되었다고 보아 이를 거부했기 때문이다.⁵⁰⁾ 재세례파는 그리스도의 왕국은 산상수훈에 근거해야 한다고 보았기 때문에 전쟁, 살인, 맹세 등을 거부했다. 순종, 제자직, 그리스도를 따름은 이들의 중요한 개념인데, 이들은 비폭력(non-violence), 화해(reconciliation), 앙갚지 않음(un-retaliation), 기독교적 사랑(Christian love)을 중시하여 설사 살인의 악을 행한 자라 할지라도 살인해서는 안 된다는 입장이었다.

48) 배인톤, 「16세기 종교개혁」(크리스찬다이제스트, 1997), 211.

49) 배인톤, 96.

50) 배인톤, 「전쟁, 평화, 기독교」(대한기독교서회, 1986), 210.

이들은 사형 제도를 거부했지만 이의 폐지를 위해 투쟁하지는 않았다. 이 점에서 소극적 사형폐지론자들이었다고 할 수 있다. 앞서 지적한 바처럼 이들은 교회와 국가를 엄격하게 구별했고, 국가는 세속적 영역으로 보아 세속사회의 변혁의지를 갖지 못했다. 따라서 사형 제도를 반대하면서 이에 대해 소극적인 반응을 보였던 것이다. 그것은 '타락한 세상사'에 지나지 않았던 것이다. 이들은 불과 물과 칼에 의해 죽임을 당했지만 그 제도의 폐지를 위해 싸우지는 않았던 것이다. 그것은 그리스도와 상관없는 세속의 일이라고 보았기 때문이다.

7) 웨스트민스터 신앙고백서

웨스트민스터 신앙고백서는 하나님께서 선한 자를 보호하시고 악한 자를 처벌하도록 하는 권세를 위정자에게 맡겼다는 점을 지적하면서 사형 제도를 암시적으로 인정하고 있다. 즉 웨스트민스터 신앙고백서 제23장 "국가위정자에 대하여" (On the civil magistrate) 1항에서 위정자는 하나님께서 세우셨다는 점, 하나님의 영광과 공익을 위하여 백성을 다스리게 하셨다는 점, 그리고 선한 자를 보호하시고 악인을 처벌하기 위하여 무력사용을 허락하셨다는 점을 말하고 있다.

은 세계의 주가 되시고 왕이신 하나님께서는 자기의 영광과 백성들의 유익을 위하여 위정자들을 자기 밑에 세우사 백성들을 다스리도록 하셨다. 그리고 이 목적을 이루시기 위해 칼의 힘으로 그들을 무장시키셔서 선한 자들을 보호하고 격려하며 행악 자들을 처벌하도록 하셨다.⁵¹⁾

즉 웨스트민스터 신앙고백서는 그리스도인들은 세속 정부와 그 통치를 인정하고 복종해야 할 것을 말하고 있다. 이 조항에서 비록 직접적으로 사형, 혹은 사형 제도를 말하고 있지는 않으나, "위정자들에게 무력을 허용하셨다" (hath armed them with the power of the sword) 고 말함으로서 이를 암시적으로 승인하고 있다. 역사적으로 볼 때 사형, 전쟁, 세금, 교회와 국가 간의 관계 등은 국가기관에 대한 교회의 견해와 깊이 관련되어 있고, 국가기관의 통치권을 인정하는 경우에는 사형제도, 정당한 전쟁, 세금 징수 등을 정당한 것으로 수용하였다. 근본적으로 웨스트민스터 신앙고백서는 이 조항에 대한 참조성경 본문으로 제시되는 로마서 13장 1-7절의 가르침에 근거하여 세속정부의 통치권과 제재권을 인정하고 있다. 또 세속 국가는 하나님으로부터 기원했다는 점과 그 통치권은 피지배자의 동의 여부와 관계없이 하나님의 뜻으로 말미암는다는 사실을 말하고 있다. 이 같은 점은 그리스도인은 그가 거주하는 나라의 사실상의 정부(the de facto government)를 합법적인(de jure) 정부로 인정해야 한다는 점이 함의되어 있다고 윌리엄슨은 해설하고 있다.⁵²⁾

일반적으로 웨스트민스터 신앙고백서 23장 1항은 사형을 허용하는 것으로 해석되어 왔다.⁵³⁾ 윌리엄슨은 "하나님의 공의는 구약성경에서와 마찬가지로 신약성경에서도 '인도주의적인' 것이 아니며 하나님께서 세속정부를 세우신 것은 신약성경을 가르치려는데 있지 않고,

51) 웨스트민스터 신앙고백서, 23장 1항.

52) G. I. Williamson, *The Westminster Confession of the Faith for study Classes* (Presb. and Reformed Pub., 1964), 241.

53) G. I. Williamson, 24102, Gordon H. Clark, *What Do Presbyterians Believe?* (Presb. and Reformed Pub., 1976), 207-9.

죄악을 벌하고 선을 행하는 자들을 보호하려는데 있다.”고 말하면서 사형제도 폐지론을 반대하고 있고, 그것이 웨스트민스터 신앙고백서의 가르침이라고 보고 있다.⁵⁴⁾ 이점은 웨스트민스터 대요리문답 136문에서 보다 선명하게 정리되고 있다.

즉 웨스트민스터 대요리 문답 136문은 “제6계명에서 금지된 죄는 무엇인가?”라고 묻고, “제6계명에서 금지된 죄는 공식재판이나 합법적인 전쟁 혹은 정당방위 외에 우리 자신이나 다른 사람들의 생명을 빼앗은 모든 행동이다.”고 명시함으로써 공식재판이나 합법적인 절차에 따른 살상은 “살인하지 말라”는 6계명을 범하는 것으로 볼 수 없다는 점을 말하고 있다.

웨스트민스터신앙고백서 23장 2항에서는 그리스도인들이 공직자가 되는 것은 정당하며 필요한 경우 전쟁을 포함한 무력사용을 허락하셨다고 말하고 있다.

그리스도인이 관공직에 임명을 받으면 그것을 받아들여 수행하는 것이 합당하다. 그 직분을 수행함에 있어서 그들은 마땅히 국가의 건전한 법률에 따라 특별히 경건과 정의와 평화를 유지하도록 해야 한다. 이 목적을 위해 신약아래 있는 지금 신자는 정당하고 필요한 경우에 전쟁을 일으키는 것은 적법하다.

즉 웨스트민스터신앙고백서는 정당 전쟁론을 따르고 있는데 이것

은 불가피한 경우 무력사용의 정당성을 인정하는 것으로서 이 조항은 반전론(反戰論)을 반대하는 것으로 해석될 수 있다.⁵⁵⁾ “정당하고 필요한 경우에”(upon just and necessary occasion)라는 단서조항과 함께 전쟁을 일으키는 것은 적법하다는 것은 행악자들에 대한 응보적 전쟁의 타당성을 말하는데, 이것은 인간생명의 살상 불가피성을 인정한다. 정당전쟁론을 따르는 교회는 사형제도에 대해서 수용적이었음을 고려해 볼 때 웨스트민스터신앙고백서는 사형을 인정하고 있음을 알 수 있다.

종합적으로 고려해 볼 때 웨스트민스터신앙고백서는 하나님께서 위정자를 내셨고, 국가기관에 무력사용을 허락하셨다고 말하고 있는데, 이것은 응보적 차원에서의 전쟁, 사형을 인정한 것이다.

8) 19세기 이후

19세기 이후 기독교계에는 사형제도에 대하여 존치론과 폐지론이 공존해왔다. 그러나 폐지론이 더욱 지지를 받아왔다. 이런 현상은 신학적 성찰에 기초한 것이기 보다는 그 시대의 요구가 더 큰 영향을 끼쳤다고 할 수 있다. 루터파의 알트하우스(A. Althause)는 형벌은 죄인을 처벌하는 하나님의 법이라는 측면에서 사형 제도를 하나님의 질서 회복이라는 측면에서 이해하여 이를 지지했으나,⁵⁶⁾ 슬라이에르마허, 린센만(Linsenmann), 하르낙, 바르트 등은 사형제도 폐지에 동의했다. 하르낙은 초기 3세기 동안의 기독교 연구에 열중했지만 자신의 아들

54) Williamson, 242.

55) Williamson, 242.

56) P. Althause, *Die Todesstrafe als Problem der christlichen Ethik*

에른스트 하르낙(Ernst von Harnack)이 나치 정권에 항거한 일로 체포되고 처형당하게 된 일이 그를 사형제도 폐지론자가 되게 했을 것이다.⁵⁷⁾ 바르트는 「교회교의학」(Die Kirchliche Dogmatik) 3권 4장에서 사형문제를 취급했다.⁵⁸⁾

20세기 후반에 들어와서 사형제도 폐지운동은 전 세계적으로 확산되었다. WCC는 1990년 3월 25일에서 30일까지 제네바에서 모인 중앙위원회에서 사형제도의 무조건적인 폐지에 대한 성명서를 만장일치로 채택했다. 한국에서도 10여 년 전부터 이 제도의 폐지가 논의되기 시작하였다. 개인의 인권에 대한 강조와 함께 사형제도는 반인간적인 제도라는 점에서 많은 나라들이 사형을 폐지하기에 이르렀다. 국제사면위원회(Amnesty)에 따르면 사형 제도를 유지하고 있는 나라는 미국, 일본, 중국 한국, 그리고 북한을 포함한 86개국이지만 이를 폐지한 나라는 109개국에 달하는 것으로 보고되었다. 사형폐지론자들은 사형의 역사에서 볼 때 살인에 의해 피살된 사람보다 법관에 의해 처형된 사람의 수가 많았다⁵⁹⁾는 점을 지적하면서 인도적 측면에서 이 제도의 폐지를 주장하는데, 진보적 지식인들이 이 운동에 앞장서고 있다. 천주교는 1960년대의 윤행중신부와는 달리 사형폐지를 주장하며 폐지운동을 전폭적으로 지지하고 있다.

국제적인 추세에 따라 우리나라 국회에서도 1999년과 2000년에 사형제도 폐지 법안이 제출된 바 있으나 기각된 바 있고, 2001년 11월

57) Helmut Gollwitzer, Reinhold Schneider, Kathe Kune eds., *Dying We Live* (Pantheon Books, 1956), 166.

58) Barth, *Die Kirche Dogmatik*, Bd. 3(Zurich, 1951), 499ff.

59) Arthur Kaufmann, *Schuld und Strafe*, s. 1.

에는 여야국회의원 155명의 발의로 '사형폐지에 관한 특별법' 안을 정기국회에 제출한 바 있으나 회기 만료로 폐안되었다. 최근에 와서 사형폐지론은 당적을 초월하여 지지를 얻고 있고, 여야 국회의원의 공동발의로 국회에서 논의될 전망이다. 그럼에도 불구하고 우리나라에서는 국민의 3분의 2가의 사형제 유지를 선호하는 것으로 조사된 바 있다.⁶⁰⁾

결론

이상에서 논의한 바처럼 사형제도는 고대사회로부터 있어왔던 형벌제도로서 긴 역사를 지니고 있다. 기독교 전통에서 볼 때 사형제에 대해서는 상반된 견해가 있어 왔다. 3세기 이전의 초기 기독교, 소종파형 소수 집단, 그리고 재세례파 집단들은 사형제도에 반대 입장을 보여 왔는데, 이들은 소위 '평화주의적' 전통을 따르는 소수 신앙집단이었다.

초기 기독교 대체적으로 교부들은 사형 제도를 반대해 왔으나, 313년 기독교가 로마제국에서 공인된 후 교회와 국가가 결탁하는 과정에서 기독교회는 국가권력에 의한 강제력의 행사를 인정하게 되고, 전쟁, 사형제 등을 용인하게 된다. 어거스틴의 강제권 이론(*Compelle intrare*)은 이 점에 대한 분명한 증거였다. 중세시대는 이단척결이라는 십자군적 의식으로 사형 제도를 더욱 정당화하였고, 16세기 개혁자들도 로마 카톨릭이 그러했던 것처럼 신앙 고백적 이유에서, 혹은 교회

60) <중앙일보>, 제12476호(2005년 2월 19일자).

의 거룩과 순결이라는 이름으로 신앙 고백을 달리하는 이들에 대해서도 사형을 용인해 왔다.

비록 종교개혁이후 중세적 국가-교회관계로부터 떠났다 할지라도 20세기까지 주류의 기독교회는 사형제도는 정당한 것으로 인정해 왔다. 이전까지는 이런 문제가 신학적으로나 윤리적으로 문제시되지 않았고 한 사회를 지켜가는 당연한 사회적 규범으로 인식해 왔다. 주류의 교회는 정당전쟁론을 수용하는 교회로서 전쟁과 사형제에 대한 견해는 불가분의 관계에 있었다. 즉 전쟁과 사형제, 양자에 대해서는 대체로 동일한 입장을 취해 왔다. 정당전쟁론을 받아드리는 주류의 교회가 사형 제도를 받아드렸던 중요한 근거는 구약에서 명한 하나님의 말씀에 근거한 '응보적 정의론'과 '범죄 억지론'이었다.

골든 클락은 18세기 이후 제기된 사형제도 폐지론은 '인도주의적' 측면을 강조하고, 살인을 단순히 사회에 대한 범죄로만 간주하지만, 성경은 살인을 단순히 사람에게 대한 범죄가 아니라 하나님에 대한 범죄로 인식한다고 말하면서 사형 폐지론은 부당하다고 말한다.⁶¹⁾ 사형존치론자들은 희생자들의 부당한 희생을 고려하지만, 폐지론자들은 범죄자들에 동정하는 성격이 강하다.

그리스도인인 우리에게 있어서 중요한 문제는 사형제에 대한 성경의 가르침이다. 교회는 일종의 성경해석의 역사로서 성경에 대한 반응일 따름이다. 따라서 교회사적 검토가 사형제 존폐론에 참고자료가 될 수 있을 것이다. 비록 주류의 교회 지도자들이 신앙고백이나 신념의 문제에 국가권력의 강제력을 인정하는 것은 부당하지만, 명백한 고의적 살인의 경우에도 불구하고 사형은 폐지되어야 한다는 주장은 설

득력이 없다. 비록 주류의 교회가 사형을 인정하고 사형존치론의 입장을 보여주고 있지만 이들을 맹목적 존치론자로 보아서는 안 될 것이다. 말할 것도 없이 이들이 정치적 살인이나 오관의 위험성을 간과하지 않았다. 한 사회의 규범을 지켜가고 공동의 선을 위해서는 고의적 살인자에 대해서는 정당한 법절차에 따라 상응하는 형벌이 부과되어야 한다고 보았을 뿐이다.

정치적 악용이나 오관의 위험은 상존하지만, 명백한 고의적 살인의 경우에 있어서 사형제도는 유지되어야 한다.

61) Clark, 210.