

AUTHOR 데이비드 퍼거슨

TITLE 스코틀랜드의 개혁신학: 회고와 전망

IN 한국개혁신학회 논문집  
vol.3 (1998): 102-139

## 스코틀랜드의 개혁신학: 회고와 전망

데이비드 퍼거슨(영국, 아버딘대)

번역: 김영선(협성대)

필자가 제안하고자 하는 비는 후기 20세기의 전망으로부터 해석될 수 있는 것으로 보이는 개혁신학의 특별한 증거들에 관하여 논하는 것이다. 이것은 개혁의 전통 안에 있는 모든 사상가들에게도 아주 중요한 과제가 된다. 그리고 이것에 대한 관심이 아주 미비했다는 점은 자못 의아하기까지도 하다. 그러므로 하나의 특이한 예를 인용하면, 개혁신학자들과 개혁신학의 주제들이 광범위하게 보급되는 동안에 개혁신앙의 전문사전에는 '개혁신학'의 방향에 관한 기록이 없다는 것이다. 이 과제를 논하기 전에 이러한 기획에 연루된 몇몇의 난점들에 대한 윤곽을 그리는 것은 우리의 논의에 도움이 될 것이다.

전 세계를 통하여 아우크스부르크 신앙고백에 충실하게 일치하고 있는 루터주의와는 달리 개혁교회들은 신앙에 대한 공동의 고백을 가지고 있지 않았다. 16세기와 17세기의 개혁 신앙의 보급은 고백과 교리 문답들의 확산을 통하여 이루어졌다. 그 고백과 교리 문답들은 다음과 같은 고백들을 포함한다: 제1차 헬베티아(Helvetic) 신앙고백(1536); 제네바 신앙고백(1537); 프랑스 신앙고백(1559); 스코틀랜드 신앙고백(1560); 하이델베르크 교리문답(1563); 제2차 헬베티아 신앙고백(1566); 도르트 의 규정집들(Canons of Dort, 1619) 그리고 웨스트민스터 신앙고백(1647). 이러한 풍부한 신앙고백들

은 에큐메니칼 대화 속에서 개혁의 입장이 그 어디에도 명백하게 진술되어 있지 않다고 불평하는 우리의 동료들을 때때로 실망시키는 원천이 되었다.

일반적으로 개혁 전통의 본질을 정의하는 시도들은 시대의 시금석을 세우는 것에 실패하였다. 이것을 예증하기 위하여 두 가지 예들을 생각해 볼 수 있다. 칼빈주의의 5가지 요점의 정의(TULIP = 전적인 타락; 무조건적인 선택; 제한된 속죄, 불가항력적 은혜; 성인들의 궁극적 구원)는 도르트 규정집 안에서 개혁의 입장에 대한 한 역사적 표현으로 대변된다. 그럼에도 불구하고 주석가들은 이러한 관점들에 대한 다른 견해들이 16세기의 개혁신학에서 발견된다는 것과 그리고 19세기와 20세기의 개혁신학은 거의 수정되지도 않았고 멀리 벗어나지도 않았으며 신앙의 다른 국면들을 강조하지도 않았다. 알렉산더 슈바이처는 예정설에 입각하여 개혁신학의 본질을 규정하려고 시도하였다. 여기서 다시 몇 가지 문제점들을 우리는 보게 된다. 칼빈에 의해서 해석된 예정설은 어거스틴과 아퀴나스에게서 발견될 수 있으며, 그 후로는 토마스 브라드바딘과 리미니의 그레고리와 같은 일부 후기 중세의 사상가들에게서 발견될 수 있다. 더 최근의 개혁신학과 교회의 선언들에서는 그것에 근본적인 수정을 가하는 동안에, 어떤 개혁신앙의 고백들(예를 들어, 제2차 헬베티아 신앙고백)에서는 그것에 대해 침묵하고 있다.

계속해서 오늘날 이것으로부터 몇 가지 교훈을 이끌어 내려고 시도하기 앞서 본인은 스코틀랜드 전통 안에 나타난 개혁 신앙에 충실하여 이에 따른 역사를 고찰하고자 한다. 1560년부터 스코틀랜드 신앙고백은 스코틀랜드에 있는 개혁교회에 의하여 채택된 신앙의 부차적인 규범이었다. 그럼에도 불구하고 이것은 1647년에 장기 의회의 간곡한 요청에 따라 웨스트민스터 의회에 의해 산출된 웨스트민스터 신앙고백으로 대치되었다. 본래 이것은 영국을 위한 교회 행정, 예배 및 교리에 대한 통일된 체계를 마련할 작정이었다. 이것은 스코틀랜드 국경의 북부에서 이것의 영향력을 시험하였다. 교리문답과 함께 웨스트민스터 신앙고백은 연합 칼빈주의의 체계 내에 자리하는 개혁 종교의 성명과 함께 하는 교회를 규정하였다. 이것은 이중예정론의 교리와 계

약 계획에 의해서 좌우된다. 그리고 이 계약 계획에 의해서 영원한 신의 법령들은 때가 이르면 실행된다. 이것은 또한 기독교인의 삶과 도덕을 폐기론자의 신학적 경향에 대한 17세기 중반의 공포에 대해 걱정하는 문제를 숙고한다.

1647년 이래로 스코틀랜드의 장로교회들에게 있어서 웨스트민스터 신앙고백의 정당한 역할에 대한 이야기는 몇 차례 있었다. 장로교회 - 연합 장로교회, 자유교회, 연합자유교회와 스코틀랜드의 교회 - 에서 우리는 설득력 있는 1711판으로 출판된 신조를 약화시키는 한 경향을 발견한다. 이러한 이유 때문에 하나님의 진리로 남아있는 고백 속의 교리를 소유하고 믿고 최선을 다해 그 교리를 주장하고 지키고 방어할 자격을 갖춘 안수받은 목회자들을 필요로 한다. 거의 모든 18세기를 통하여 스코틀랜드 교회의 온건파의 우세에도 불구하고, 더욱 한 덩어리로 뭉친 칼빈주의의 협회 교회들은 먼저 신조를 수정하려는 선택을 하였다. 그들의 주된 근심은 에라스투스설의 신봉자를 너무 생각나게 하는 일반 시민의 형편에 대한 교리였다. 그러므로 우리는 종교속에서 있는 강제적인 기준을 거절하는 데 자격을 갖춘 신조를 발견한다. 시민 행정관(civil magistrate)의 역할에 대한 신앙고백의 가르침은 세속적인 형편과 교회의 연합에 대한 유럽적인 전망을 아주 밀접하게 반영하였다.

1797년에 그 협회 혹은 버거 종교회의는 목회 후보자에게 묻기 위한 질문들에 대한 이른바 머리말을 소개하였다. 그런데 이 종교회의의 표준서들 가운데 일부분들은 종교 속에 있는 강제적인 기준들을 장려하는 것으로서 해석되었다. 그 종교회의는 그들은 자격증을 위하여 혹은 목사 안수를 위하여 어떠한 후보자로부터 그런 원칙에 대한 어떠한 승인을 요구하지 않는다는 것을 선언하였다. 1820년에 협회 교회들의 연합 직후에 새로운 신조가 생겨났다.

당신은 크고 작은 교리 문답들과 더불어 당신의 신앙의 고백으로서 신앙에 대한 웨스트민스터 신앙고백을 알고 있다. 이런 고백을 표현함으로써 당신은 정경을 이해한다. 당신은 신성한 은총을 통하여 확실하게 그리고 계속적으로 이미 언급된 교리와 교리 문답에 포함된 교리를 고수하기 위하여, 그리고 그것을 모든 불리한 잘못에 반하여 당신의 능력을 최대 한도로 주장하

고 그것을 당신의 최대한의 능력에 의존하기 위하여 결심한다. 당신은 종교 속에 나타난 강제적인 혹은 박해적이고 편협한 원리들을 가르치고 혹은 가르칠 것을 전제할지도 모르는 이러한 책들 안에서 어떠한 것도 증명하도록 요청받지 않는다는 것을 알고 있다.

종교와 교회의 생활에 국가가 간섭하는 힘을 용납하도록 하는 고백을 준비할 것을 고려하였던 자유 교회들의 불안은 놀라운 일이 되지 못하였다. 이것은 미국에서 시민행정관(civil magistrate)의 역할에서 새로운 국면을 이끌어 내는 것에 의해서 형성되었다. 그 골자에 대한 첫번째 개정의 정신 속에는 23장의 새로운 세번째 단락이 다음과 같이 시작되었다.

시민 행정관은 말씀과 성례전의 실행을 그들 자신들이 맡지 않거나, 혹은 하나님의 나라의 열쇠에 대한 힘을 사실로 받아들이지 않거나, 혹은 신앙에 관련하여 최소한의 간섭을 하지 않을 수도 있다. 아직 양육하는 아버지로서, 다른 교파보다 기독교에 어떤 호의를 배품이 없이 우리 주님의 교회를 보호하는 것은 시민 행정관의 의무이다. 이런 방법을 통해서 모든 교회의 사람들은 폭력 또는 위협 없이 그들의 신성한 역할에 대한 모든 부분을 수행하는 것에 대하여 시비할 수 없는 완전한 자유를 즐길 수 있을 것이다.

그럼에도 불구하고 웨스트민스터 신앙고백의 합법적인 역할에 대한 이러한 변화들은 연합장로교회(1879)와 자유교회(1892) 양자가 적어도 다른 국면에서 그 고백을 만들었던 선언적인 법령들(Declaratory Acts)을 통과시켰던 빅토리아 스코틀랜드 시대의 대격변과 비교해 보면 별로 중요한 것이 아니다. 이러한 법령들은 중요한 관점에서는 거의 비슷하다. 그들은 선택, 속죄, 완전 타락, 이교도의 영원한 운명과 해외 선교의 중요성의 대조적인 태만에 대한 웨스트민스터 신앙고백의 가르침과 함께 19세기 말의 관심을 나타낸다. 그들은 예정과 구원에 대한 고백서의 가르침은 모든 인류를 위한 하나님의 사랑과 아무도 멸망하지 않기를 바라는 신의 욕구, 그리고 모든 사람을 위한 그리스도의 사역의 충만함과 모든 사람에게 복음을 제공하는 것에 일치하고 있다는 것을 주장한다. 그 법령들은 1900년에 연합 자유교회와 1929년에 스

코틀랜드의 연합교회의 헌법과 결합되었다. 신조와 신앙의 본질에 부합하지 않는 것과 같은 교리의 그러한 점에 대한 견해의 자유를 승인하는 그 머리말에 나타난 조항을 따라 나는 이 교회의 신앙고백에 나타난 기독교 신앙의 근본적인 교리를 믿는다. 이러한 선언적 법령들은 개혁교회의 신앙의 본질과 개요를 포함하고 있는 ... 주요한 부차적 규범으로서의 고백에 스코틀랜드 교회가 지지하는 것을 밝히고 있다.

그러므로 그 신앙고백의 합법적인 역할은 비교적 용이하게 설명될 수 있었다. 아직도 그와 동일한 것은 그것의 사실상의 역할에 대하여 거의 언급할 수 없다. 이것은 스코틀랜드의 교회 역사의 3세기로부터 몇 가지 상충되는 지침을 참조함으로써 설명될 수 있다. 1711년의 엄중한 신조는 몇몇의 스코틀랜드의 신학자들이 그들의 칼빈주의의 유산으로부터 아주 근본적으로 벗어나기 시작하였을 때에 수용되었다. 의심할 여지없이 19세기 초반의 정치적 환경은 장로교회파에 위협적인 태도를 취하였으므로 그 신앙고백에 대한 어떠한 대중적인 질문도 저지되었다. 소생하는 감독교회파의 전망은 통일된 결정에 대한 가장 엄격한 지지를 요구하였다. 통일된 결정은 장로교회를 그 경계의 북쪽에 설립하였다. 그러므로 스코틀랜드 교회는 그것의 부차적 규범에 확실한 충성을 요구하였다. 그럼에도 불구하고 무슨 이유로 장로교회의 총회는 심슨 교수에게 얼마간의 자유를 좀더 일찍이 허락하였던 대략 1720년경에 신앙 고백의 탈선을 위한 마로우 사람들(Marrow Men)을 비난했는지에 대하여서는 모두 불분명하다. 심슨 교수의 아리우스파와 소시니아누스파에 대한 견해는 마로우 사람들의 것보다 웨스트민스터 전통주의로부터 확실히 더 많이 벗어나 있었다. 1719년에도 윌리엄 던로프는 신조들과 신앙고백들의 사용에서, 신앙고백들은 인류의 자유와 함께 하는 그들의 심경과 경향에 맞지 않고 부당하고 독단적인 것에 반대하여 크게 외쳤다고 주장하였다.

온건주의파의 시대를 통하여 그 신앙고백은 신학적인 언질보다는 정치적 인 편의의 국면에서 그것의 상태를 크게 계속 유지시켰다고 일반적으로 주지되고 있다. 두롬몬드와 블로크에 따르면, 온건파는 그 고백에 대한 그들의 태

도 때문에 구별할 수 있는 신학적 작업을 안출할 수 없었다. “그들의 그것에 대한 교리를 세우지 않았기에 공공연하게 그렇게 말할 수 없었다.” 이것은 프린스턴 대학교의 총장이었던 위더스푼의 1753년에 종종 인용하였던 말에 의하여 입증되었다. “온건파의 사람은 그 고백에 대해서 결코 말하지 않고 비웃는다는 것, 그가 철저히 그것을 믿지 않는다는 교활한 암시를 주는 것, 그리고 그 말씀을 모욕과 비난의 표현인 정통주의로 만든 것은 그 특징 가운데 없어서는 안 될 필연의 부분이다.” 또 다른 한편, 이 인상은 온건파를 인도하는 칼머스의 선생이며, 아마도 18세기 후기의 스코틀랜드에서 가장 주목받는 신학자인 세인트 앤드류의 조오지 힐 교수가 웨스트민스터 정통주의의 탁월한 대표자였다는 관찰과 더불어 조화를 이루어야만 한다.

신앙고백의 신학 위에 어떤 특별한 주석을 제시하고 있는 두 가지 선언적인 법령의 소개와 더불어 우리는 이미 19세기 후반기는 어떻게 서문과 신조에 대한 얼마간의 의미심장한 변화들을 증거하고 있는지에 대하여 논하였다. 한 세기를 넘어 우리에게 어리둥절하게 보여지는 것은 이러한 법령들에 대한 신학적인 강조가 그 고백의 가르침과 함께 양립하게 하는 데 기인하는 것이다. 이 결과로 성취된 것은 본질적으로 양립할 수 없는 입장들 사이에 아주 비열한 타협이 아니라 고백의 정통주의의 매개 변수 속에 확인될 수 있는 핵심적 복음적 진리에 대한 분명한 진술이었다. 이런 정도로 해서, 이것은 어떤 주목할 만한 학파(지역)에서 주장되었다. 그 시대에 가장 유망하였던 신학자들의 두 가지 유형은 이것을 증거한다. 연합장로교회의 총회장 케르스는 1879년의 법령은 웨스트민스터 표준을 폐기하지 않았다는 것을 단호히 주장하였다. 이것은 몇몇 사람들이 그들을 용인하였던 그 어려움들을 해결하기 위하여 특별한 방법으로 그들을 설명하였다. 뉴 대학의 학장 레이니는 자유교회의 회원에게 선언적인 법령을 설명하는 팜플렛에서, 그것의 의향은 이중적임을 진술하였다. 이것은 그 고백서의 일부분에 대한 교회의 이해를 명확히 하는 것을 추구하였다. 그리고 이것은 그 고백을 부인함이 없이 몇 가지 주안점들을 유지해야 될지도 모른다는 의견을 말하였다. 신의 예정과 주권에 대한 그의 의견은 주목할 만한 가치가 있다. 진리에 대한 두 가지 시각이 있

다. 첫째로, 하나님은 그 스스로 백성들을 선택하는 데 있어서 그들의 어떠한 공적을 고려하지 않고 주권을 행하신다. 둘째로, 아버지로서의 하나님, 아들과, 성령은 모든 죄많은 사람들을 모두 사랑하고 모든 백성들에 대한 그의 선택한 의지는 복음의 가르침의 전면에서 있다. 레이나가 주장하기를, 총회는 두 진리는 모두 유지되어야 한다는 견해를 확실히 하고 있다. 왜냐하면 두 진리는 비록 우리가 어떻게 그들이 동의하고 있는지에 대해서 알 수 없을지라도 성서에서는 발견되기 때문이다. 아무도 “두번째 진리를 지지하는 구실로 하여” 진리의 첫번째 견해를 거부하지 않는다. 이와 더불어 하나의 문제는 신앙고백을 마련한 자들은 우리가 보다 더 두드러진 곳에 나타난 두번째 것과 지배 기능을 부인하는 첫번째 것을 발견해야 하는 진리에 대한 이러한 두 견해에 조화를 조심스럽게 희망하였다는 것이다. 결론에 이르는 것은 교회는 케린스나 혹은 레이나에 의해 인정된 것보다 신앙고백의 표준들로부터 더 깊은 분열로 달려나갔다는 것이다. 한 세기 후에 진리의 두번째 견해는 첫번째가 아주 진지한 고려를 하는 한에 있어서는 첫번째의 부인을 함축하는 것으로 널리 간주되었다.

신앙고백의 표준들에 대한 사실상의 역할에 대한 세번째 혼란스러운 양상은 정경적 지식의 중요성에 대한 강화와 웨스트민스터 교리를 확대함에 있어서 교리문답서들의 효과에 대한 관심을 갖는 것이다. 여기서 웨스트민스터 신학의 법적 상황이 무엇이든 할지라도, 교리문답하는 3세기 동안은 스코틀랜드 문화에 그 자국을 남겼다는 것은 부정되지 않는다. 우리는 이에 대한 풍부한 일화적인 증거를 찾을 수 있다. 논쟁적임에도 불구하고 번스의 시는 웨스트민스터 칼빈주의에 대한 바람직한 이해력을 나타내고 있다. 홀리 윌리의 기도는 풍자적이지만 예정론에 대한 예리한 인식을 보여준다. 같은 증거가 학국의 회고록과 칭의함을 얻은 죄인의 고백들과 번스의 세대에 있는 스코틀랜드의 문학에 현저하게 나타난다. 이 세기의 가장 훌륭한 신학자 중의 한 사람인 존 발리에는 그의 최초의 기억은 약 1888년에 일어났는데 이때에 갈레오크에 있는 자유교회의 목사관의 육아방에 앉아있던 두살먹은 아이로서 그는 그의 아버지가 그에게 “인간의 궁극적 종말은 무엇인가”를 물었다는

것을 우리에게 말해준다. 1950년 후반에 이르기까지 요약 교리문답집(Shorter Catechism)은 일반학교와 교회학교에서 보조 교재로써 사용되었다. 이것은 학생들을 위한 구구표의 자습서를 유익하게 포함하고 있는 사본들이었다. 내가 알고 있는 바로는 유지되고 있는 교리문답의 사회적 문화적 영향력이 진지한 학문적 분석의 주제가 되지 못한다 할지라도, 이것은 신학적 지식의 보급만이 아니라 칼빈주의의 스코틀랜드에서 명료성과 교육, 그리고 지적인 엄밀성에 중요성을 두고 상대적으로 높은 분석을 하는 것에도 공헌을 하였다고 하는 결론을 반대하는 것은 쉬운 일이 아니다. 18세기와 19세기 후반 그리고 20세기의 웨스트민스터 신학에 대한 회의주의의 오랜 기간에도 불구하고, 요약 교리문답집의 사용은 전 주민에 대한 단락은 철저하게 그 교리문답집에 정통하고 있다는 것을 확증하였다. 알렌 마시에는 그의 스코틀랜드인 칼럼에서, 최근에 스코틀랜드인의 사고 방식에 대한 장로교회의 영향의 쇠퇴를 슬퍼하였다. 세인트 자일스의 전 목회자인 찰스 바르의 인용에 따르면, 마시에는 한 방법을 진술하였는데 그는 칼빈주의는 우리 사회에 “바탕이 있는 신뢰성, 삶에 대한 방법론적인 질서, 곧은 정신적 위엄과 사상 그리고 품행에 있어서 열등한 것에 대한 엄한 경멸”을 불어 넣었다고 하였다. 우리는 이 진술에서 부분적으로 아주 진지하게 숙고된, 지적이며 실천적인 덕목들에 대한 카타로그를 볼 수 있게 된다. 이런 숙고의 탓으로 교리문답은 후기 스코틀랜드의 종교개혁으로 여겨지게 되었다.

또 다른 한편, 마시에는 추천은 그 규칙에 대한 예외적인 것이다. “칼빈주의”는 지금 일반적으로 스코틀랜드의 문화에서는 경멸적인 표현이다. 그리고 수많은 압박감, 어둠침침함과 우리의 문화를 형성하는 내향성은 우리의 신학적 유산에 돌린다. 에드빈 뒤프르는 1941년 스코틀랜드의 개신교 교리의 해로운 결과에 대하여 말한다.

하지만 녹스와 멜빌리는 그들이 설교하는 시편에 박수를 보였으며 그리고 모든 수확자들을 제축해 끌어내었다. 말라버린 곡식 속에 있는 빨까마귀 페텐은 그의 무디어진 주둥이와 더불어 빈약한 콩이나 감자 줄기를 조각조각 잘게 썰었다. 폐허의 밖으로 우리는 태어났다.

또 다른 예를 든다면, 고지(高地)의 낚시 공동체에 대한 소설 "은빛으로 빛나는 사랑스러운 사람들"(Silver Darlings)에 나오는 나일군은 그의 여주인공 키트린의 종교에 대한 본능적인 태도에 대해서 설명한다.

그녀의 세대의 모든 사람들과 같이, 그 여자는 하나님의 존재와 구유에 있는 어린 아이로서의 혹은 무로익은 보리밭 사이를 걸어 내려가는 성숙한 사람으로서의 그리스도의 형상을 보기에는 약간의 어려움이 있음을 발견하는 셸리다 집에 대한 이야기에서 더욱 강화되는 상상력에 대한 의문을 결코 품지 아니하였다. 하지만 젊고 건강한 사람들을 위한 종교는 삶의 저편에 있으며, 어두운 본능을 넘었으며, 비록 미신들과 그러한 신비적인 방식 안에서 빠른 삶과 삶의 핵심의 일부이었던 난폭하고 분별이 없는 공포들을 초월하였다. 종교는 죽음과 미지의 내세를 위한 것이며, 그리고 인간의 사랑의 찬란한 기적, 생기있는 웃음을 덮어버리게 하는 영속하는 유일학교를 천국화하기 위한 것이었다. 우리는 지옥의 유희 호수를 회피함으로써 천국에 도달해야만 한다. 그것에 대해서 생각하지 않는 것이 더 좋으며 그것에 가까이 하지 않는 게 좋다. 그러는 동안에 생명을 얻는다.

물론 유사한 의견들은 칼빈주의자들의 공동체보다 다른 종교적 공동체를 구성할 수 있을 것이다. 예를 들어 우리는 제임스 조이스의 소설에서 로마 가톨릭에 대한 유사한 평을 볼 수 있다. 또한 우리는 에드빈 뤼르에서 발견되는 녹스와 장로교회의 교리에 대한 격렬한 공격적 질문을 할 수 있을 것이다. 이것은 마시어가 위에서 언급하였던 덕목들에 대한 인식을 통하여 균형을 이루는 것이 필요하다. 우리의 수많은 지식계급자들 가운데서 발견되는 칼빈주의에 대한 부정적인 비평은 웨스트민스터 정통주의는 깊숙하게 스코틀랜드 문화를 꿰뚫어 보고 있다는 점을 확증한다. 이 점은 교육, 예배, 풍습 그리고 더 많은 스코틀랜드의 공동체들은 선을 위한 것이거나 혹은 그것의 신학에 의하여 잘못 형성되었다는 것을 남겨준다.

만약 그것이 우리의 과거였다면, 우리의 현재는 어떠한가? 스코틀랜드 교회는 오늘의 세기의 신앙에 대한 두 가지 진술을 인정하였다. 하나는 1935년

에 있었던 것으로 매킨토시에 의해 개회된 위원회의 소산이었다. 이것은 분명하고 교훈적인 문서이다. 하지만 대부분의 교리에 그것의 적용이 인식할 수 있으리 만큼 개혁되었다 할지라도 이것은 연합 칼빈주의의 더 특이한 주제들에 어떠한 추적도 보여주지 못하고 있다. 이것은 신앙에 대하여 진지하게 판단되어진 인상적인 설명이다. 하지만 신의 통치, 하나님의 교리와 그리스도의 사역을 취급함에 있어서 그것은 웨스트민스터 고백을 따르기보다는 선언적 법령과 법령화된 진술의 신학을 따르는 경향이 있다. 그 이상의 진술은 1992년 총회에서 인정되었으며 1994년 공동 예문서의 뒷장 안쪽에 재생되었다. 누가 그것을 만든다 할지라도, 거기서 고백에 대한 직접적인 영향력을 식별하는 것은 어려운 일이다. 비록 개혁의 주제들에 대한 언명일지라도 그것은 잘해야 침묵하는 것이다.

스코틀랜드 교회에서 우리는 지금 중요하게 여겨지지도 않고 연구되지도 않는 고백, 즉 신앙에 대한 법률적으로 부차적 규범을 지니고 있는 유감스러운 입장에 있다. 이것은 스코틀랜드 신학을 취급하는 선택 과목을 제외하고는 신학생들에게는 더이상 읽혀지지 않고 있다. 고백에 대한 후보자의 지식에 대한 그들의 종교적 통찰을 위하여 승인을 위한 시도들은 고려되지 않는다.

최근에 그 고백에 대한 가르침을 지지하는 몇몇 사람들을 제외하고, 그것의 신학과 더불어 대부분의 진지한 약속은 토렌스로부터 나타나게 되었다. 그들의 저서에서 우리는 웨스트민스터 신학에 대한 비평의 범위를 발견할 수 있다: 철저한 삼위일체주의에 대한 그것의 결핍; 그리스도의 사역과 인격에 대한 그것의 분산; 운명예정설에 대한 율법주의; 개인을 위한 계약상의 대리; 계약(covenant)과 계약(contract) 사이의 개념적인 혼돈; 보상의 제한; 칭의의 교리에서 그리스도와 우리의 일치의 본성에 대한 부적절한 대처; 변화하는 의식으로서의 성례전을 취급하는 것에 대한 실패; 영에 대한 충분한 교리의 부재와 이로 인한 선교적 열정의 중요성에 대한 강조의 실패. 이것은 태만죄와 위임된 임무에 대한 아주 긴 목록이다. 하지만 각 영역은 나의 판단으로는 웨스트민스터 신론에 대한 근본적인 비평으로부터 생겨난다.

하나님의 주권과 이중의 법령에 대한 신앙고백의 주장은 삼위일체로서의 신적 본질에 대한 그것의 진술과 잘해야 우연히 연관되어 있다. 그 고백의 제 3장의 결정적인 셋째 단락에는 참으로 아버지와 아들과 성령으로서의 하나님의 영원한 본성에 대한 언급이 없다. 그러므로 신의 정체의 본질적인 양상들인 사랑의 내적 삼위일체적 관계들은 창조와 구원에 나타난 하나님의 주권적인 목적들을 결코 조건지우지 않는다. 같은 관점은 성육하신 그리스도 속에 나타난 하나님의 영원한 사랑은 영원한 법령을 구성하지 않고 다만 도구가 되며, 이 도구에 의하여 얼마간의 타락한 인간을 선택하기 위한 결정이 실행된다는 진술에 의하여 나타날 수 있다. 그러므로 그리스도 안에 계시된 것으로서의 하나님의 사랑은 부분적인 것을 결정하지만 모든 것을 결정하지는 않는다. 논리적으로 이것보다 앞서 하나님의 순수한 주권적 의지는 선택하든지 혹은 버림을 받든지 간에 모든 것을 결정한다. 이 비평은 존 맥레오드 캄벨의 하나님의 사랑은 여기서 오히려 본질적인 속성보다는 제멋대로의 것으로서 취급된다는 불평을 반영한다. 왜냐하면 캄벨은 하나님의 사랑은 하나님의 근본적인 특성을 드러내는 데 실패하였다고 보았기 때문이다. 그러므로 웨스트민스터의 하나님에 대한 교리는 충분히 기독교적인 것이 아닌 것으로 비난받고 있다. 웨스트민스터의 하나님에 대한 교리는 주장하기를, 하나님은 예수 그리스도의 얼굴에서 우리가 볼 수 있는 분이 아니다. 어떤 신학적 체계에 대한 더욱 진지한 비평을 생각하는 것은 쉬운 일이 아니다.

이것은 이중의 예정론의 교리에 부과된 통제이며 만족인 것이다. 이중예정론은 스코틀랜드 교회의 목회자와 장로들, 그리고 그 회원의 대부분에게는 못마땅한 것이었다. 이런 이유로 웨스트민스터 정통주의를 다시 채택하기 위하여 시계를 되돌리는 스코틀랜드 교회의 전망은 거의 없게 되었다. 만약 우리가 대부분의 목회자들과 장로들이 결합할 수 있는 것에 대한 신학적 힘을 되찾는 계기점을 정말로 찾았다면, 그럴 듯한 후보자는 스코틀랜드 교회의 부차적 규범 안에 있는 핵심적 교리에 공공연히 반대하였을 것이다. 비록 분명한 마음의 평형이 그 곤경이 적절하게 인식되지 아니하였다는 것을 가정한다 할지라도, 개혁교회에 있어서 그 자신을 찾는 것은 개혁교회의 필사적인

처지인 것이다. 어찌하여 이런 처지에 놓일 수 있는가?

왜 교회는 그 교리적 규범들을 개혁하는 데 실패하였는가 하는 주된 이유는 개선을 하고자 하는 것에 대한 어떠한 승인도 용납하지 않은 데 있다. 교회의 고백의 입장을 새로이 세우기 위해서 지난 30년 동안 다양한 시도를 감행하였다. 그러나 만족할 만한 해답은 요원한 것처럼 보여졌다. 교회의 현재의 고백의 입장은 위에서 언급한 이유로 해서 불만족스러운 것이다. 그 선언적 법령은 그 고백을 부인하는 듯하다. "신앙의 본질"은 알기 어려운 속어이다. 그 고백은 좀처럼 교회의 삶 속에서 연구되고 실행되지 아니하였다. 만약 이중성이 없다면, 아직도 거기에는 그대로의 상태의 순수한 공백을 넘어가는 또 다른 문제가 있다. 선언적 규범의 제1항(Declaratory Article 1)은 스코틀랜드 개혁을 지지하는 차원에서 스코틀랜드 교회를 규정한다.

스코틀랜드 교회는 거룩한 가톨릭교회 혹은 보편적 교회의 일부이다; 모든 것을 아시고 모든 것을 사랑하시는 전능하신 한 하나님을 예배하며, 그 분은 성부, 성자 그리고 성령의 삼위일체로 계신 분이다; 그 분은 본질상 같은 분이요, 능력과 영광의 면에서 동등하며, 아버지를 찬양하며, 주권이 무한하시며, 모든 것을 포함하신다; 예수 그리스도를 우리의 주로서 고백하며 영원한 아들인 그는 우리의 구원을 위해 사람이 되셨다; 그의 십자가와 부활에서 영광을 얻으시며, 그의 교회의 모든 것들 위에 있는 머리로서 그에게 순종하며, 약속 안에서 부활과 성령의 인도를 믿으며; 죄의 용서와 그리스도의 신앙을 통한 하나님을 만남과 영원한 삶에 대한 선물을 선포하시며; 세상에서의 하나님의 나라의 도래를 위하여 노력한다. 스코틀랜드 교회는 스코틀랜드의 개혁을 신봉한다; 신구약 성서에 포함되어 있는 하나님의 말씀을 신앙과 삶의 최고의 표준으로서 받아들인다; 거기에 기초하고 있는 가톨릭 신앙의 근본적인 교리를 솔직히 인정한다.

이 선언에 따라서 스코틀랜드 교회는 보편적이며 개혁적인 양면을 모두 지니고 있다. 만약 그것의 부차적 규범이 공중에 뜬 문서가 되어버린다면 어떤 면에서 그것은 개혁된 것으로 남게 되는가? 웨스트민스터 고백은 현재의 조건 하에 실제로 개혁적 본질에 대한 스코틀랜드 교회의 이해를 방해하게

될지도 모른다. 그것은 웨스트민스터 정통주의로부터 돌아서서 개혁의 전통을 나타내고 신앙고백 안에 머무르고 있는 그러한 신학적 주제들에 대한 가망성 없는 시각을 위태롭게 한다. 이것은 하나님의 교리에 관하여 교회에 의하여 공식적으로 인정된 개혁신학의 유일한 표현이다. 이것은 동시대의 설교 가르침과 교리상의 명확한 표현을 얼마간 포기하였다. 그럼에도 불구하고 우리의 실천과 교리에서 우리는 아마도 우리가 인식하는 것보다 더 개혁적이다. 하나님의 주권적인 은총, 성서의 유일한 권위, 말씀과 성례에 의해서 표지된 교회, 교회 정부의 회의의 형태들, 그리고 주의 만찬과 세례에 대한 개혁신학의 이해는 아직도 우리가 말하고 행동하는 것에 많은 관심을 두고 있다. 하나님의 주권은 운문의 시편들 속에 강력하게 나타나 있으며, 공공의 예배는 아직 하나님의 말씀을 읽고 설교하는 수준에서 있다. 우리의 다양한 공동예문서에 대한 정밀한 조사는 이것을 밝혀줄 것이다. 이 모든 것은 반 에큐메니칼적인 정신을 고무시키지 않게 하는 것을 필요로 한다. 이에 반하여, 만약 우리가 신학적 측면에서 에큐메니칼 운동에 공헌을 이루기 위하여 계속해서 한다면, 이것은 우리의 전통에 대한 철저한 통찰력을 제공함으로써 이룩될 것이다. 오늘날 개혁이라는 것은 무엇을 의미하는가? 내가 믿는 바로는 선언적인 “개혁”에 대하여 단순히 정의를 내리는 것은 어려운 일이다. 이미 지적한 바와 같이, 개혁 교회들은 로마 가톨릭교회에 대한 고압적인 응징력을 가지고 있지도 아니하고 루터교파의 사람들을 위한 아우구스부르크 신앙고백의 기능을 충족하는 어떤 성명들도 가지고 있지 않다. 그럼에도 불구하고 단순한 본질에 대한 부재는 우리들이 얼마간의 특징적인 양상들을 인식하는 것으로부터 그리고 삶과 예배, 그리고 개혁교회들의 교리에 대한 특이한 강조들을 인식하는 것으로부터 방해하지 말아야 한다. 이것은 가끔 개혁의 전통의 특성을 나타내는 우선적인 방법이 되었다. 기독교 교리에 대한 존 레이쓰의 교본에서 그는 루터교파의 신학과 영국의 신학으로부터 개혁을 구별하는 여섯 가지 전망을 말하였다. 일반적으로 개신교는 거룩한 성서, 신앙의 은총을 통한 칭의, 만인 제사장직, 일상의 삶에 대한 거룩함 그리고 개인적인 결정과 책임에 대한 강한 신뢰를 통하여 말하고 있는 영에 대한 최고의 권위를 주장함으로써 통치된다. 그럼에도 불구하고 개신교 내에서 개혁의 전

통은 더 많은 뉘앙스를 드러내 보인다.

(i) 하나님은 인격적이고 본질적으로 의사를 소통할 수 있으며 피조물을 위한 윤리적 목적을 가지고 있다.

(ii) 이 목적은 자연과 역사 모두에 적용된다. 그러므로 이것은 신앙인의 개인적 삶과 마찬가지로 공적인 삶을 포함한다.

(iii) 하나님의 은혜는 우리를 용서하는 은총이며 우리를 변형시키는 힘이다. 죄의 용서와 그리스도의 이미지를 향한 변형 모두는 기독교인의 삶에 중심을 이루고 있다. 칭의와 성화는 구별되지만 나누어지지 않는다.

(iv) 하나님의 초월성과 내재성은 서로 서로 알려준다. 이러한 것들은 인격적인 표현 속에서 보여지게 되며 그리고 개혁신학의 기독교론, 성례전에 대한 가르침과 교회에 대한 이해를 형성한다.

(v) 일반 계시는 특별 계시를 따라서 확증된다. 하지만 그들의 관계는 실천보다는 대화의 영역에서 이해된다.

(vi) 실천적인 것은 이론적인 것에 반하여 확증된다. 삶의 종말은 개인과 사회의 변형인 것이다.

또 다른 두 개의 예증들은 이런 시도의 이행을 보여줄 것이다. 존 헤셀링크는 그의 책 《개혁에 대해서》에서 다음의 특징적인 강조들을 인용하기 전에 개혁에 대한 용어에 대한 12개의 잘못된 이해를 도의시한다.

(a) 개혁 전통은 하나님의 덕과 은혜에 대한 주권을 확증하는 데 있어서는 이론적이다. 이것은 신앙과 유아세례, 그리고 펠라기우스주의와 아르미니우스주의의 양식의 거부에 대한 이해를 반영한다.



(b) 개혁 전통은 하나님의 말씀의 권위에 대한 공식적인 원리를 강조한다. 아우구스부르크 신앙고백과는 달리 대부분의 개혁신학의 고백들은 성서의 권위에 헌신하는 장들을 가지고 있다. 이것은 성령의 내적 증거와 로마 가톨릭과 '열광자들'에 반하여 말씀과 영의 상호 관계에 대한 강조에 의하여 보완된다. 더 나아가 계약 개념에 대한 사용은 개혁 신학을 성서를 한 통일체로서 해석할 수 있게 하였고, 은총의 계약을 표명하는 것으로서의 구약성서의 독서를 촉진할 수 있게 하였다.

(c) 교회 질서는 개혁교회의 삶 속에서 무엇보다도 중요한 문제이다. 이것은 일반적으로 교회 정부의 회의의 형식과 목회적 훈련에 대한 강조를 통하여 성취된다. 어떤 개혁신학의 고백에서는 훈련은 말씀의 선포와 성례전의 바른 실행과 나란히 교회의 세번째 표시이다.

(d) 개혁의 전통에서 신학은 적극적인 윤리적 추진력을 가진다. 칼빈에게 있어서, 순수한 교리에 대한 관심은 경건의 끝이며 교회의 교화의 끝이다. 완전하게 이해했을 때, 그 법은 기독교인의 삶에 대한 방향을 위한 인도자가 된다. 모든 윤리적 태도는 하나님의 우선적인 은총에 대한 감사와 순종에서 비롯된다.

(e) 개혁의 전통은 문화, 사회 그리고 정치의 세계 속에 있는 하나님의 뜻의 완성을 위한 관심에 의하여 특징지어진다. 그러므로 바우서에 있어서, 개인과 교회 뿐만이 아니라 우리의 사회적 존재 모두가 성서에 나타난 하나님의 뜻에 따라서 질서를 지켜야 한다.

우리는 이러한 전망들과 그들의 수에 대한 표현에 대하여 논쟁할 수 있을 지도 모른다. 하지만 개혁을 의미하는 것에 대한 특징을 나타내는 이러한 시도들은 알기 어려운 단순한 정의를 추구하는 것보다 더 많은 결실이 있다. 만약 그 적용이 바른 것이라면, 그때는 이것은 개혁교회가, 만약 하나의 고백보다 몇몇의 고백들을 통하여 그 정체를 보다 더 잘 이해하지 못한다면, 마찬가지로

지일 것이라는 것을 암시한다. 개혁 전통 속에 있는 집중적인 주제에 대한 범위를 함께 반영하는 고백들의 무리는 교육, 연구와 교리적 자기 이해를 위해 보다 유용하게 입증될 것이다. 이런 전망에서, 하여튼 미국의 장로교회는 그것에 더 오래 관계된 사항보다 더 낮은 입장에 있는 것처럼 보인다. 현재 사용하고 있는 고백서는 11개의 신조와 고백 그리고 성명들을 포함하고 있다: 니케아 신조; 사도신경; 스코틀랜드 신조; 하이델베르크 교리문답; 제2의 헬버틱 신앙고백; 웨스트민스터 신앙고백과 교리문답; 바르덴 선언; 1967년의 신앙고백과 1991년에 입증된 신앙에 대한 간결한 성명. 이러한 고백들은 교회에 신학적 형성을 제공하고 목회 후보자들은 그들의 사고를 따라 그들에게 의하여 인도될 것을 약속한다. 게다가 그들은 현대의 정황 속에서 전통에 대한 주제들을 새로 형성하고자 하는 시도인 신앙에 대한 동시대의 확증을 포함한다.

그럼에도 불구하고 개혁신학의 고백에 대한 중요한 논문에서 존 맥킨타이어는 최근에 그것이 더 많은 신학적 혼돈을 발생시킨다는 근거에서 고백들의 집합의 개념을 공격하였다. 그는 산술적인 유추를 사용하여 고백서와 함께 교회의 가르침이 최소 공배수의 범위에서 혹은 최대 공약적 범위에서 이해되고 있는지에 대하여 적절하게 묻고 있다. 바꾸어 말하면, 우리는 그들 모두를 함께 취급하는 시도를 하느냐 아니면 몇몇의 공동적 주제들을 식별하느냐? 이에 대한 반대는 명백하게 설득력을 가지고 있지만 또한 그것은 보다 깊은 고찰에 의하여 편향(偏向)될 수도 있다. 집합적인 신앙고백들의 목적은 신앙에 대한 자세한 사항을 명백하게 규정하려는 것은 아니다. 이것은 크리스마적인 주제들을 밝혀주고 그 전통을 형성하고 있는 이러한 문서들을 제시하고 설명하는 다른 과제를 실행한다. 이것은 교회의 재판이 특별한 경우에 그 고백에 대한 가르침과 함께 무엇이 일치하고 무엇이 일치하지 않는지를 결정하게 한다. 하여튼, 만약에 개혁 전통에 대하여 적어도 말할 수 있다면, 고백에 대하여 분별력 있게 선택된 그룹은 너무 많은 신학적 다양성을 나타내는 것을 기대하지 말아야 한다. 그러므로 신학적 무질서를 위한 논쟁은 너무 많이 경험될 것이다. 맥킨타이어 교수 자신은 그럼에도 불구하고 로마 가톨릭 비

평가들은 16세기와 17세기의 고백을 “선포하였던 사상과 신념에 대한 아주 놀라운 통일성과 확일성을 우나 상타(Una Sancta)의 분열로서 진술하였다”는 것을 주장하기를 원한다.

집합적인 신앙고백의 불이익이 무엇이든지 현상태를 유지하는 것은 스코틀랜드 교회의 신학적 통합을 제공하는 대안이 아니다. 웨스트민스터 신앙고백은 개혁주의적 신조들의 핵심이 되는 책의 맥락에 놓여진다면 더욱 진가가 인정될 것이다. 우리의 개혁주의적 자기정체성은 신조의 명제들이 우리를 포함하는 다른 시간과 장소로부터 이해될 때 더욱 적절하게 규정될 것이다. 목회자와 회중의 교육은 연구와 숙고를 위한 풍부한 원천을 제공하는 책에 의해 강화될 수 있다. 어쨌든 앞으로의 길은 우리가 선조들이 풍요하게 다루었던 문제들에 신중하게 참여하고 토론함으로써 열릴 것이다.

## Reformed Confession: Retrospect and Prospect

David Fergusson(Aberdeen Univ.)

I propose in this lecture to discuss the distinctive marks of Reformed theology as these might be construed from a late-twentieth century perspective. This is an important task for any thinker within the Reformed tradition and it is curious that so little attention has been paid to it. Thus, to cite one extraordinary example, the *Encyclopedia of the Reformed Faith* while providing a wide coverage of Reformed theologians and themes has no entry under the heading Reformed theology.<sup>1)</sup> Before embarking on this task it might be helpful to outline some of the difficulties involved in such an enterprise.

Unlike Lutheranism, which is united throughout the world in its allegiance to the Augsburg Confession, the Reformed churches have no common confession of faith. The spread of the Reformed faith in the sixteenth and seventeenth centuries was marked by a proliferation of confessions and catechisms. These include the First Helvetic Confession

1) *Encyclopadia of the Reformed Faith*, Donald McKim (ed.), (Louisville: Westminster/John Knox, 1992).

(1536); the Confession of Geneva (1537); the French Confession (1559); the Scots Confession (1560); the Heidelberg Catechism (1563); and the Second Helvetic Confession (1566); the Canons of Dort (1619) and the Westminster Confession (1647). This profusion of confessions is sometimes a source of frustration for our partners in ecumenical dialogue who complain that the Reformed position is nowhere clearly delineated.

Attempts to define the essence of the Reformed tradition have generally failed to stand the test of time. Two examples may suffice to illustrate this. The definition of five point Calvinism (TULIP = Total depravity; Unconditional election; Limited Atonement; Irresistible grace; Perseverance of the saints) represents one historic expression of the Reformed position in the Canons of Dort. Nonetheless, commentators can point out that different expressions of these points are found in sixteenth century Reformed theology and that Reformed theology in the nineteenth and twentieth centuries has not infrequently modified, departed from or accentuated other aspects of the faith. Alexander Schweitzer attempted to define the essence of Reformed theology in terms of its adherence to the doctrine of predestination. Here again there are problems. The doctrine of predestination expounded by Calvin can be found in Augustine, Aquinas, and some late mediaeval thinkers such as Thomas Bradwardine and Gregory of Rimini. In some Reformed confessions (i.e. the Second Helvetic Confession) it is muted, while in more recent Reformed theologies and church declarations it has been subjected to major revision.<sup>2)</sup>

In what follows I shall examine the history of allegiance to the

2) E.g. Karl Barth, *Church Dogmatics II/2*; the Leuenberg Concordat of 1969 signed by Lutheran and Reformed churches of Europe.

Reformed faith in my own Scottish tradition before attempting to draw some lessons from this for today. From 1560 the Scots Confession was the subordinate standard of faith adopted by the Reformed church in Scotland. This, however, was replaced in 1647 by the Westminster Confession which was drawn up by the Assembly of the Westminster at the behest of the Long Parliament. Originally intended to provide a uniform system of church government, worship and doctrine for the British Isles, it exercised its influence primarily north of the Scottish border. The Westminster Confession, together with the Catechisms, provided the church with a statement of Reformed religion set within the framework of federal Calvinism. It is dominated by the doctrine of double predestination, and the covenant scheme by which the eternal decrees are executed in time. It also reflects a preoccupation with the Christian life and the mid-seventeenth century horror of antinomian theological trends.

The story of the de jure role of the Westminster Confession in the Presbyterian churches of Scotland since 1647 has been told several times over.<sup>3)</sup> In the larger Presbyterian communions - the United Presbyterian Church, the Free Church, the United Free Church, and the Church of Scotland - we find a tendency to weaken the formula of subscription from the stringent 1711 version. This required licentiates and ordained

3) E.g. C. G. McCrie, *The Confessions of the Church of Scotland: Their Evolution in History* (Edinburgh: Macniven & Wallace, 1907); A. C. Cheyne, *The Place of the Confession Through Three Centuries*, *The Westminster Confession in the Church Today*, A. I. C. Heron (ed.), (Edinburgh: St Andrew Press, 1982), 17-27; *The Transforming of the Kirk* (Edinburgh: St Andrew Press, 1983), 60-87; Ian Hamilton, *The Erosion of Calvinist Orthodoxy: Seceders and Subscription in Scottish Presbyterianism* (Edinburgh: Rutherford House, 1990); Douglas Murray, *Theological Identity in a Pluralist Age: The Future of the Church's Confessional Standards*, *The Future of the Kirk: Theology in Scotland Occasional Paper No 2*, D. A. S. Fergusson & D. W. D. Shaw (eds.) (St Andrews: 1997), 37-50.

ministers to own and believe the whole doctrine contained in the Confession to be the truths of God, and to the utmost of their power to assert, maintain and defend its doctrine. Despite the ascendancy of the moderate party<sup>4)</sup> in the Kirk throughout much of the eighteenth century, it was the more monolithically Calvinist Secession churches that first opted to modify the formula of subscription. Their principal anxiety was its doctrine of the civil state which was deemed too Erastian. Thus we find the formula of subscription being qualified with repudiations of compulsory measures in religion. The Confessions teaching on the role of the civil magistrate too closely reflected a European perspective on the alliance of church and the secular state.

In 1797 the Associate or Burgher Synod introduced the so-called preamble to the questions put to an ordinand. Whereas some parts of the Standard-books of this Synod have been interpreted as favouring compulsory measures in religion, the Synod hereby declare that they do not require any approbation of any such principle from any candidate for licence or ordination.<sup>5)</sup> Shortly after the union of the Secession churches in 1820 a new formula was introduced.

Do you acknowledge the Westminster Confession of Faith, with the Larger and Shorter Catechisms, as the Confession of your faith, expressive of the sense in which you understand the Scriptures; and do

4) Moderatism can be regarded as the attitude of those who were so satisfied by the ecclesiastical settlement secured by the Revolution of 1690 that they were prepared to endure hardships such as the presentation of ministers to parishes by patrons and the necessity of subscribing to the Westminster Confession of Faith. Dictionary of Scottish Church History and Theology, Nigel M. de S. Cameron et al. (eds.), (Edinburgh: T & T Clark, 1993), 596.

5) Cited by C. G. McCrie, *The Confessions of the Church of Scotland*, 238.

you resolve, through Divine grace, firmly and constantly to adhere to the doctrine contained in the said Confession and Catechism, and to assert and defend it to the utmost of your power against all contrary errors; it being always understood that you are not required to approve of anything in these books which teaches, or may be supposed to teach, compulsory or persecuting and intolerant principles in religion.<sup>6)</sup>

The uneasiness with which the free churches regarded the Confessions readiness to concede powers of state interference in the life of the church and the religion of the people was hardly surprising. This was matched in the USA by the drafting of new sections on the role of the civil magistrate. In the spirit of the first amendment to the constitution, a new third paragraph to Chapter 23 now began as follows.

Civil magistrates may not assume to themselves the administration of the Word and sacraments, or the power of the key of the kingdom of heaven, or in the least interfere in matters of faith. Yet as nursing fathers, it is the duty of civil magistrates to protect the Church of our common Lord, without giving the preference to any denomination of Christians above the rest; in such a manner that all ecclesiastical persons whatever shall enjoy the full, free, and unquestioned liberty of discharging every part of their sacred functions, without violence or danger.<sup>7)</sup>

These changes to the de jure role of the Westminster Confession, however, were marginal by comparison with the upheaval that took place in Victorian Scotland when both the United Presbyterian Church (1879) and the Free Church (1892) passed Declaratory Acts which, at the very least, set the Confession in a different light. These acts are similar in

6) *Ibid.*, 240.

7) *The Constitution of the Presbyterian Church (U.S.A.): Part I, The Book of Confessions* (Louisville, 1994) 151.

important respects. They reveal inter alia late-nineteenth concern with the Confessions teaching on election, atonement, total depravity, the eternal destiny of the heathen, and its comparative neglect of the importance of overseas mission. They claim that the Confessions teaching on predestination and redemption is consistent with the love of God for all humankind, the divine desire that none should perish, the sufficiency of the work of Christ for all, and the offer of the gospel to all. The acts were incorporated into the constitution of the United Free Church in 1900 and the united Church of Scotland in 1929. Alongside the clause in the preamble permitting liberty of opinion on such points of doctrine as do not enter into the substance of the faith, and the formula of subscription I believe the fundamental doctrines of the Christian faith contained in the Confession of Faith of this Church, these Declaratory Acts define the Kirks adherence to the Confession as its principal subordinate standard ... containing the sum and substance of the Faith of the Reformed Church.<sup>8)</sup>

The *de jure* role of the Confession can thus be described with relative ease. Yet the same can hardly be said about its *de facto* role. This can be illustrated by reference to several conflicting indicators from three centuries of Scottish church history. The stringent formula of 1711 was accepted at a time when some Scottish theologians may have been starting to depart quite radically from their Calvinist inheritance. Doubtless the political circumstances around the beginning of the eighteenth century posed a threat to Presbyterianism and thus impeded any public questioning of the Confession. The prospect of a resurgent Episcopalianism required strictest adherence to the union settlement

8) Article II, in *Articles Declaratory of the Constitution of the Church of Scotland in Matters Spiritual*, 1926. Cf. Alasdair Heron (ed.) *The Westminster Confession in the Church Today*, 146.

which had established the Presbyterian Church north of the border. The Kirk thus required unequivocal allegiance to its subordinate standard. Nonetheless, it is not altogether clear why the General Assembly should have condemned the Marrow Men for confessional deviation around 1720 while earlier it had given some latitude to Professor Simson whose Arian and Socinian views were clearly much further removed from Westminster orthodoxy than those of the Marrow. Even in 1719 William Dunlop had asserted in *The Uses of Creeds and Confessions* that the latter were exclaimed against as unjust, arbitrary, and inconsistent in their frame and tendency with the liberty of mankind.<sup>9)</sup>

Throughout the era of Moderate ascendancy it has generally been held that the confession retained its status largely on grounds of political expediency rather than theological commitment. According to Drummond and Bulloch, the Moderates could produce no theological work of distinction because of their attitude to the Confession. They did not hold to its doctrines, but could not say so in public.<sup>10)</sup> This is confirmed by the oft-quoted remark in 1753 of John Witherspoon, who became President of Princeton University, that it is a necessary part of the character of a Moderate man never to speak of the Confession but with a sneer; to give sly hints that he does not thoroughly believe it; and to make the word orthodoxy a term of contempt and reproach.<sup>11)</sup> On the other hand, one must balance this impression with the observation that Professor George Hill of St Andrews, a leading Moderate, teacher of Chalmers, and perhaps

9) I owe this reference to A. C. Cheynes *The Confession through Three Centuries*, 20.

10) Andrew L. Drummond & James Bulloch, *The Scottish Church 1688-1843: The Age of the Moderates* (Edinburgh: St Andrew Press, 1973), 104.

11) *From Witherspoons Ecclesiastical Characteristics*, cited by A. C. Cheyne, *The Confession Through Three Centuries*, 20.

the most significant Scottish theologian of the late-eighteenth century, was a significant exponent of Westminster orthodoxy.

We have already noted how the late-nineteenth century witnessed some significant changes to the preamble and formula of subscription together with the introduction of two Declaratory Acts providing a particular gloss upon the theology of the Confession. What seems puzzling to us over a century later is that the theological emphases of these acts were firmly held to be compatible with the teaching of the Confession. What was achieved was not a shabby compromise between essentially incompatible positions, but a clear statement of key evangelical truths which were capable of being affirmed within the parameters of confessional orthodoxy, or so it was held in some notable quarters. The example of two of the most respected divines of the age bears this out. Principal Cairns of the United Presbyterian Church was adamant that the Act of 1879 did not abrogate the Westminster standards. It merely explained them in a particular way in order to resolve the difficulties that some were having in subscribing to them.<sup>12)</sup> Principal Rainy of New College, in a pamphlet explaining the Declaratory Act to the membership of the Free Church, stated that its intention was twofold. It sought to clarify the Church's understanding of some parts of the Confession, and it set out views which may be held on some points without contradicting the Confession.<sup>13)</sup> His remarks on the subject of divine predestination and sovereignty are worth considering. There are two views of truth. In the first, God is sovereign in electing a people for himself without any merit of theirs. In the second, God as Father, Son and

12) Cf. Ian Hamilton, *The Erosion of Calvinist Orthodoxy*, 162.

13) *Explanatory Notes on the Declaratory Acts of the Free Church of Scotland* (Edinburgh, 1896), 2.

Holy Spirit loves all of sinful humankind and his goodwill to all people is at the forefront of gospel teaching. The General Assembly, Rainy claims, was firmly of the view that both truths should be held because both are found in Scripture even though we cannot see how they agree. No one is allowed to deny the first view of truth on the pretence of supporting the second.<sup>14)</sup> One problem with this is that had the authors of the Confession wished carefully to balance these two views of truth we should have found the second given greater prominence and the first denied a controlling function. The conclusion to which one is driven is that the church had entered upon a more profound dissociation from its confessional standards than was conceded by either Cairns or Rainy.<sup>15)</sup> A century later the second view of truth is widely regarded as implying the negation of the first, insofar as the first is given serious consideration at all.

A third puzzling feature of the de facto role of the confessional standards concerns the effect of the catechisms both in disseminating the doctrines of Westminster and reinforcing the importance of Scriptural knowledge. Here it is undeniable that, whatever the legal status of Westminster theology, three centuries of catechising must have left its mark on Scottish culture. One can find plenty of anecdotal evidence for this. The poetry of Burns, however polemical, reveals a fair grasp of Westminster Calvinism. Holy Willies prayer may be parody but it shows a shrewd awareness of the doctrine of predestination. The same goes for Hoggs *Memoirs and Confessions of a Justified Sinner*, another remarkable product of Scottish literature in the century following Burns.

14) *Ibid.*, 4.

15) This may be confirmed by the increasing reluctance to convict Divinity professors for theological teaching which, at the least, was in tension with the Westminster standards.

John Baillie, one the most distinguished theologians of this century, tells us that his earliest memory was from around the year 1888 when as a two-year old sitting in the nursery of the Free Church manse in Gareloch he hears his father asking him What is the chief end of man. As late as the 1950s, the Shorter Catechism was used as a teaching aid in day school and Sunday school, copies helpfully including for pupils a crib of the multiplication table.<sup>16)</sup> Although, as far as I am aware, the social and cultural influence of sustained catechising has not yet been the subject of serious scholarly analysis, it is hard to resist the conclusion that it contributed not only to the dissemination of theological knowledge but also to the relatively high estimate attached to articulacy, education and intellectual rigour in Calvinist Scotland. Despite long periods of scepticism over Westminster theology in the eighteenth, late nineteenth and twentieth centuries the use of the Shorter Catechism must have ensured that sections of the population were thoroughly acquainted with it. In his Scotsman column, Allan Massie has recently lamented the decline of the Presbyterian influence on the Scottish mind-set. Quoting Charles Warr, a former minister of St Giles, Massie describes the way in which Calvinism inoculated our society 'with a rugged reliability, a methodical orderliness of living, a solid mental dignity and a dour contempt of the second rate in thought and conduct.'<sup>17)</sup> We might see in this description a catalogue of intellectual and practical virtues which arose in part from the seriousness with which catechising was viewed in post-Reformation Scotland.

16) I owe this reference to John McIntyre, *Confessions in Historical and Contemporary Setting, The Presumption of Presence: Essays in Honour of D. W. D. Shaw*, Peter McEnhill & G. B. Hall (eds.), (Edinburgh: Scottish Academic Press, 1996), 32.

17) Scotsman, 22 May, 1996, 13.

On the other hand, the commendation of Massie is the exception to the rule. Calvinism is now generally a derogatory term in Scottish culture, and much of the oppressiveness, gloom and introversion that marks our literature is attributed to our theological heritage. Edwin Muir writes of the malign effects of Protestantism in Scotland 1941.

But Knox and Melville clapped their preaching palms  
And bundled all the harvesters away,  
Hoodicrow Peden in the blighted corn  
Hacked with his rusty beak the starving haulms.  
Out of that desolation we were born.<sup>18)</sup>

To take another example, Neil Gunn in his novel of the highland fishing community, *The Silver Darlings*, describes the instinctive attitude to religion of his heroine Catrine.

Like all of her generation, she never had any doubts of the existence of God, and the imagination that was strengthened in the stories of the ceilidh-house found little difficulty in seeing the figure of Christ as a child in a manger or as a grown man walking down by a ripe cornfield...  
But religion for the young and healthy was beyond life, beyond the dark instincts, beyond even the superstitions and wild irrational fears that were in such mysterious fashion part of the core and quick of life. Religion was for death, for the unknown hereafter, and paradise a perpetual Sunday School smothering the quick laughter, the gay wonder of human love - should one ever attain paradise by avoiding the brimstone loch of hell. Better not to think about it, to keep it away, and meantime to have life.<sup>19)</sup>

18) Edwin Muir, *Selected Poems* (London: Faber & Faber, 1965), 34.

19) Neil Gunn, *The Silver Darlings* (London: Faber & Faber, 1941), 228-9.

Similar remarks could of course be made of religious communities other than Calvinist ones. One might look, for example, for comparable comments about Roman Catholicism in the novels of James Joyce. One might also question the rabid attack on Knox and Protestantism that one finds in Edwin Muir. It needs to be balanced by recognition of the virtues outlined above by Massie, of which more later. Nonetheless, even the negative criticism of Calvinism found amongst many of our literati confirms the point that Westminster orthodoxy deeply penetrated Scottish culture. The point remains that the education, worship, customs and mores of Scottish communities were for good or ill shaped by its theology.

If that was our past, what about the present? The Church of Scotland has approved two statements of faith this century. One was in 1935, the product of a committee led by H. R. Mackintosh. It is a clear and instructive document but shows little trace of any of the more distinctive themes of federal Calvinism, although its approach to most doctrines is recognizably Reformed.<sup>20</sup> It is a serious, measured and impressive exposition of the faith but in dealing with divine sovereignty, the doctrine of God and the work of Christ it tends to follow the theology of the Declaratory Acts and Articles Declaratory rather than the Westminster Confession. A further statement was approved in 1992 by the General Assembly, and reproduced inside the back cover of the 1994 Book of Common Order. Whatever one makes of it, it is hard to discern there the direct influence of the Confession, and even its enunciation of Reformed themes is at best muted.

20) The statement was based on an earlier version published by the United Free Church in 1921. The text together with commentary is reproduced in J. G. Riddells *What We Believe* (Edinburgh: Church of Scotland Committee on Publications, 1937).

In the Church of Scotland, we are now in the lamentable position of having as the *de jure* subordinate standard of faith, a confession which *de facto* is neither respected nor studied. It is no longer read by Divinity students except in those optional courses which deal with Scottish theology. Trials for licence are not noted for their rigorous examination of the candidates knowledge of the Confession.

Apart from those few who have sought to uphold the teaching of the Confession in recent years, the most serious engagement with its theology has come from the Torrances.<sup>21</sup> In their writings one can detect a range of criticisms of Westminster theology: its lack of a thorough-going trinitarianism; its decentering of the person and work of Christ; the legalism of its predestinarianism; the substitution of the contractual for the personal; a conceptual confusion between covenant and contract; a limitation of the atonement; the inadequate attention to the nature of our union with Christ in its doctrine of justification; a failure to treat the sacraments as converting ordinances; the absence of a full-blown doctrine of the Spirit and hence failure to emphasise the importance of missionary endeavour. This is a lengthy catalogue of sins of omission and commission, but each stems, in my judgment, from a fundamental criticism of the Westminster doctrine of God.

The Confessions assertion of the sovereignty of God and the double decree is at best only contingently related to its description of the divine essence as triune. The crucial third paragraph of the third chapter of the

21) E.g. James Torrance, *Strengths and Weaknesses of the Westminster Theology*, *The Westminster Confession in the Church Today*, 40-54; Thomas F. Torrance, *Scottish Theology From John Knox to John McLeod Campbell* (Edinburgh: T & T Clark, 1996), 125-155.



Confession indeed makes no reference to the eternal identity of God as Father, Son and Holy Spirit. Thus the intra-trinitarian relations of love, which are essential features of the divine identity, in no way condition the sovereign purposes of God in creation and salvation. The same point can be made by noting that the eternal love of God enacted in the incarnate Christ does not constitute the eternal decree but is simply the instrument by which the decision to elect some of fallen humankind is executed.<sup>22)</sup> The love of God as revealed in Christ thus determines some but not all. Logically prior to this is the sheer sovereign will of God which determines all, whether elect or reprobate. This criticism echoes John McLeod Campbells complaint that the love of God is here treated as an arbitrary rather than an essential attribute since it fails to disclose the fundamental character of God.<sup>23)</sup> The Westminster doctrine of God is therefore charged with being insufficiently Christian. The God it proclaims is not the one we see in the face of Jesus Christ. It is hard to imagine a more serious criticism of any theological system.<sup>24)</sup>

It is the control and content assigned to the doctrine of double predestination which makes it objectionable to the majority of ministers, elders, and members of the Kirk. For this reason there is little prospect of the Church of Scotland turning the clock back to re-embrace Westminster

22) For a similar criticism of the Westminster doctrine of predestination see George Hendry, *The Westminster Confession in the Church Today*. I have tried to explore the reception of this doctrine in Scotland in *Predestination: A Scottish Perspective*, *Scottish Journal of Theology*, 46, (1993) 457-478.

23) John McLeod Campbell, *The Nature of the Atonement* (Edinburgh: 1867), 64.

24) Apart from being methodologically erroneous and inadequate, the doctrine of God, thus presented within the framework of the Confession, is strictly not a fully Christian doctrine of God, that is, of God the Father made known to us definitively through Christ and his Spirit in the Gospel. T. F. Torrance, *Scottish Theology from John Knox to John McLeod Campbell*, 133.

orthodoxy. Indeed, if one were looking for a theological rallying point around which most ministers and elders could unite, a plausible candidate would be outright opposition to the key doctrine in the Kirks subordinate standard. This is a desperate position for a Reformed Church to find itself, although the apparent equanimity with which it is accepted suggests that the predicament has not been adequately recognised. Why might this be?

The principal reason why the church has failed to reform its doctrinal standards is the absence of any consensus as to what would constitute an improvement. There have been various attempts over the last thirty years to reformulate the church's confessional position but a satisfactory resolution seems further away than ever. The Church's current confessional position is unsatisfactory for the reasons noted above. The Declaratory Acts appear to contradict the Confession. The substance of the faith is an elusive phrase. The confession is seldom studied and invoked in the life of the Church.<sup>25)</sup> Yet there is another problem beyond the sheer vacuousness, if not duplicity, of the status quo. Declaratory Article I defines the Church of Scotland in terms of its adherence to the Scottish Reformation.

The Church of Scotland is part of the Holy Catholic or Universal Church; worshipping one God, Almighty, all-wise, and all-loving, in the Trinity of the Father, the Son, and the Holy Ghost, the same in substance, equal in power and glory; adoring the Father, infinite in Majesty, of whom are all things; confessing our Lord Jesus Christ, the Eternal Son, made very man for our salvation; gloryfying in His Cross and Resurrection, and owning

25) The fact that a new Declaratory Act, initiated by a Bridge of Allan elder, was passed almost unnoticed in 1986 confirms the lack of awareness and interest in the status of the Confession. The new act explicitly distances the Kirk from its vituperative remarks on Roman Catholicism.

obedience to Him as the Head over all things to His Church; trusting in the promises renewal and guidance of the Holy Spirit; proclaiming the forgiveness of sins and acceptance with God through faith in Christ, the gift of Eternal life; and labouring for the advancement of the Kingdom of God throughout the world. The Church of Scotland adheres to the Scottish Reformation; receives the Word of God which is contained in the Scriptures of the Old and New Testaments as its supreme rule of faith and life; and avows the fundamental doctrines of the Catholic faith founded thereupon.<sup>26)</sup>

According to this declaration the Kirk is both catholic and reformed. But in what sense does it remain reformed if its subordinate standard becomes a dead letter? The Westminster Confession may under present conditions actually be hindering the Church of Scotlands understanding of its Reformed identity. In turning away from Westminster orthodoxy it risks losing sight of those theological themes which characterise the Reformed tradition and which remain within the Confession. It is the only expression of Reformed theology formally recognised by the church yet on account of its doctrine of God it has more or less been abandoned in contemporary preaching, teaching and doctrinal articulation. Nonetheless, in our practice and doctrine we are probably more Reformed than we realise. The emphasis upon the sovereign grace of God, the unique authority of Scripture, the church as marked by word and sacrament, conciliar forms of church government, and a Reformed understanding of baptism and the Lord's Supper are still central to much of what we say and do. The sovereignty of God is powerfully expressed in the metrical Psalms, and public worship is still built around the reading and preaching

26) Articles Declaratory of the Constitution of the Church of Scotland in Matters Spiritual, 1926 reproduced in *The Westminster Confession in the Church Today*, A. I. C. Heron (ed.), 145ff.

of the Word of God. A scrutiny of our various Books of Common Order will reveal this. All this need not be promoted in an anti-ecumenical spirit. On the contrary, if we are to continue to make a contribution to the ecumenical movement at the theological level, it will be through offering the best insights of our tradition.

What does it mean to be Reformed today? It is not possible, I believe, to give a simple definition of the predicate Reformed. As already pointed out, the Reformed churches do not have the magisterial cohesion of the Roman Catholic church nor any single statement which fulfils the role of the Augsburg Confession for Lutherans. Nonetheless, the absence of a simple essence should not prevent us from recognising some characteristic features and distinctive emphases in the life, worship and doctrine of the Reformed churches. This has often been the preferred way of characterising the Reformed tradition. In his textbook on Christian doctrine John Leith has written of six perspectives which distinguish Reformed from Lutheran and Anglican theologies.<sup>27)</sup> Protestantism generally is governed by an insistence on the supreme authority of the Spirit speaking through Holy Scripture, justification by grace through faith, the priesthood of all believers, the sanctity of the common life, and a strong belief in personal decision and responsibility. Within Protestantism, however, the Reformed tradition exhibits these further nuances.

(i) God is personal, inherently communicative and has a moral purpose for the creation.

27) *Basic Christian Doctrines* (Louisville: Westminster/John Knox, 1993), 3ff. This approach also informs the introduction, organisation and selection of materials in William Stacy Johnson & John Leith (eds.), *Reformed Reader: Volume I* (Westminster/John Knox, 1993).

(ii) This purpose governs both nature and history. It thus involves public life as well as the private life of the believer.

(iii) Gods grace is mercy which forgives us and a power which transforms us. Both the forgiveness of sins and transformation into the image of Christ are central to the life of the Christian. Justification and sanctification are to be distinguished but not separated.

(iv) The transcendence and immanence of God mutually inform one another. These are to be viewed in personal terms and shape Reformed christology, its teaching on the sacraments, and its understanding of the church.

(v) General revelation is affirmed alongside special revelation but their relation is to be understood in terms of conversion rather than fulfilment.

(vi) The practical is affirmed over against the theoretical. The end of life is the transformation of individuals and societies.

Two other illustrations will show the fruitfulness of this approach. John Hesselink in his book *On Being Reformed* discounts twelve misunderstandings of the term Reformed before citing the following characteristic emphases.<sup>28)</sup>

(a) The Reformed tradition is theocentric in affirming the sovereignty of Gods goodness and grace. This is mirrored in its understanding of faith and infant baptism, and its opposition to forms of Pelagianism and Arminianism.

28) I. John Hesselink, *On Being Reformed: Distinctive Characteristics and Common Misunderstandings* (Ann Arbor: Servant Books, 1983), 93ff.

(b) The Reformed tradition emphasises the formal principle of the authority of the Word of God. Unlike the Augsburg Confession most of the Reformed confessions have chapters devoted to the authority of Scripture. This is complemented by an emphasis upon the internal witness of the Holy Spirit and the correlation of Word and Spirit against both Roman Catholics and enthusiasts. The use of the covenant concept, moreover, enabled Reformed theology to interpret the Bible as a unity and facilitated a reading of the Old Testament as manifesting the covenant of grace.

(c) Church order is a significant preoccupation in the life of the Reformed churches. This is generally achieved through conciliar forms of church government and a stress upon pastoral discipline. In some of the Reformed confessions discipline is a third mark of the church alongside the preaching of the Word and the right administration of the sacraments.

(d) For the Reformed tradition theology has an active ethical thrust. For Calvin, a concern for pure doctrine is to the end of godliness and the edification of the church. The law, when properly understood, is a guide for the direction of the Christian life. All ethical behaviour arises out of gratitude and obedience to Gods prior grace.

(e) The Reformed tradition has been characterised by a concern for the fulfilment of Gods will in the wider world of culture, society and politics. Thus for Bucer, not only the individual and the church, but also the whole of our social existence must be ordered according to the will of God revealed in Scripture.

We might argue about the expression of these perspectives and their

number, but these attempts to characterise what it means to be Reformed is more fruitful than seeking for an elusive simple definition. If the approach is correct, then it implies that a Reformed church might just as well, if not better understand its identity through several confessions than one. A group of confessions which together reflects the range of convergent themes in the Reformed tradition may prove more useful for education, study and doctrinal self-understanding. In this respect, at any rate, the Presbyterian Church of the USA seems to be in a better position than its older relative. The current Book of Confessions contains eleven creeds, confessions and statements: the Nicene Creed; the Apostles Creed; the Scots Confession; the Heidelberg Catechism; the Second Helvetic Confession; the Westminster Confession and both catechisms; the Barmen Declaration; the Confession of 1967, and the Brief Statement of Faith approved in 1991. Together these confessions give theological shape to the church and ordinands promise to be guided by them in their thinking. They include, moreover, contemporary affirmations of the faith which attempt to reformulate the themes of the tradition in a modern context.

However, in a significant essay on the Reformed confessions, John McIntyre has recently attacked the concept of a college of confessions on the grounds that it merely generates further theological confusion.<sup>29)</sup> Using an arithmetic analogy, he asks pertinently whether the teaching of a church with a book of confessions is to be understood in terms of the lowest common multiple or the highest common factor. In other words, does one try to put them all together or to discern a few common themes? This objection clearly has force, but it might be deflected by further

29) John McIntyre, *Confessions in Historical and Contemporary Setting, The Presumption of Presence*, 22-40.

considerations. The purpose of a college of confessions is not to provide explicit definition on every article of faith. It attempts the different task of setting out those documents which have shaped a tradition and display its characteristic themes. It remains for the courts of the church to determine on particular occasions what is or is not consistent with the teaching of its confessions. In any case, a judiciously selected group of confessions should not be expected to display too much theological diversity if one can talk about a Reformed tradition at all. The argument for theological chaos may thus prove too much. Professor McIntyre himself wishes to argue that despite what Roman Catholic critics described as the fragmentation of the *Una Sancta*, a quite amazing unity and uniformity of thought and conviction pervaded the confessions of the sixteenth and seventeenth centuries.<sup>30)</sup>

Whatever the disadvantages of a college of confessions, the status quo is not an option that offers theological integrity for the Church of Scotland at the end of the twentieth century. The Westminster Confession might be better appreciated if set within the context of a book of key Reformed documents. Our Reformed identity might be more suitable characterised by the inclusion of statements from other times and places, including our own. The education of ministers and congregations might be further enhanced by a book which offered rich resources for study and reflection. At any rate, the way ahead will only be charted when we return to serious discussion and engagement with issues once crucial to our forebears.

30) *Ibid.*, 23-4.