

Die Bedeutung Luthers für John Wesleys Bekehrung

von Martin Schmidt, Kleinröhrsdorf

Die eigentümliche Sonderstellung der englischen Reformation, deren äußere Bedingungen samt den darin beschlossenen inneren Möglichkeiten Herbert Schöffler neuerdings zusammenfassend dargelegt hat¹⁾, ihre unorganische, auf staatskirchliche Machtpositionen bedachte Durchführung hat es verursacht, daß die Frage nach den Einflüssen Luthers auf englischem Boden noch nicht als drängend empfunden, geschweige genau untersucht worden ist.²⁾ Erst das 17. Jahrhundert — nach Weingartens³⁾ treffendem Wort das eigentliche Reformationsjahrhundert Englands — mit dem Wirrwar einander ablösender evangelischer Bewegungen hat das Problem: Luther in England deutlicher werden lassen.⁴⁾ In der Gestaltenfülle der täuferisch-chilastischen, biblizistischen und antinomistischen Gruppen warten noch Forschungsaufgaben hinsichtlich der Einwirkung Luthers, an erster Stelle bei John Bunyan.⁵⁾

Aber erst dem 18. Jahrhundert, das als ganzes so fern von der Reformation erscheint, das Jahrhundert des abklingenden Puritanismus und der beginnenden, sich rasch steigenden Aufklärung, dessen Doppelgesicht am eindrucksvollsten Daniel

¹⁾ Herbert Schöffler, Die Anfänge des Puritanismus, 1932.

²⁾ Wertvolle Ansätze dazu bietet Hans Leube, Reformation und Humanismus in England, 1930, 6 ff.

³⁾ Hermann Weingarten, Die Revolutionskirchen Englands, 1868, Einleitung.

⁴⁾ Theodor Sippell, der dies immer wieder hervorgehoben hat, hat jetzt seine Lebensarbeit zusammengefaßt in dem Buche „Werdendes Quäkertum“, 1937. Er hat darin William Dell, den er früher (s. u.) nahe an Luther herangerückt hatte, als getreuen Schüler Schwendfelds erwiesen (S. 70, 78 u. ö.) und damit wohl seine frühere Betonung des Einflusses Luthers auf das 17. Jahrhundert der englischen Kirchengeschichte (William Dells Programm einer lutherischen Gemeinschaftsbewegung, 1911, 3, 4) eingeschränkt.

⁵⁾ Die neueste und ausführlichste Würdigung Bunyans: Gerhard Thiel, Bunyans Stellung in den religiösen Strömungen seiner Zeit 1931 erkennt das Problem, verzichtet jedoch bewußt auf seine Erörterung, da der Verfasser rein monographisch interpretierender Absicht folgt. Vgl. auch Th. F. Lockyer, Paul-Luther-Wesley, 1922, 248.

Defoe¹⁾ darstellt, war es vorbehalten, auf englischem Boden eine Begegnung mit dem deutschen Reformator von solcher Eindruckskraft hervorzubringen wie nie zuvor und nie nachher: die Bekehrung John Wesleys am 24. Mai 1738 in London.²⁾ Wie ein erratischer Block wirkt diese eigentümliche persönliche Erfahrung eines Mannes, der auf Schule und Universität im Geiste der Aufklärung gebildet worden ist — zugleich aber wie eine Weissagung auf das 20 Jahre später in der gleichen Stadt erfolgende Erlebnis Johann Georg Hamanns.³⁾

John Wesley zählte nahezu 35 Jahre, als ihm die „Bekehrung“ widerfuhr. Hinter ihm lag nicht nur eine Zeit eifrigen theologischen Studiums, sondern auch eine kurze, aber erfahrungsreiche Pfarramtstätigkeit unter schwierigsten Verhältnissen.

Aufgewachsen war er in einem anglikanischen Pfarrhause, dessen Geist durch die Tiefe und Lebensnähe puritanischer Familienkultur geprägt war.⁴⁾ Es zeichnete sich in besonderer Weise dadurch aus, daß beide Eltern aus einer vom presbyterianischen Dissentertum bestimmten Tradition kamen, aber mit dieser brachen, um ihren eigenen Weg zur anglikanischen Kirche zu gehen. Sie hielten sich dabei von kurzsichtiger Verurteilung ihrer bisherigen Haltung frei, vielmehr gab die Spannung zwischen überkommenem Erbgut und erlebter eigener Geschichte ihrem Glauben Tiefe und Weite. Beide Eltern standen auf beachtlicher geistiger Höhe. Während der Vater sich vorwiegend seinen gelehrten Studien widmete, leitete die Mutter die Kindererziehung. Ihre eigene Frömmigkeit war durch romanische Mystik genährt.

Weder von der Charterhouse School in London, der berühmten Bildungs-

¹⁾ Vgl. bes. Rudolf Stamm, *Der aufgeklärte Puritanismus*, Daniel Defoes, *Basler Diss.*, 1935 (Schweizer Anglist. Arbeiten 1). Martha Köhnisch, *Defoes Stellung in den religiösen Strömungen seiner Zeit*, *Breslauer Diss.*, 1933. Zu beiden Paul Meißner, *Englische Stud.* 72 (1937) 112 ff.

²⁾ Es liegt in der Natur der Sache, daß ich hier die wesentlichen Ergebnisse meiner Züricher Dissertation „John Wesleys Bekehrung“, 1937 (Beiträge zur Geschichte des Methodismus 3) wiederhole. Sie sind dort noch eingehender begründet. Der Unterschied dieses Aufsatzes gegenüber der Dissertation liegt in der einseitigen Fragestellung nach der Begegnung mit Luther, während es mir dort zugleich auf ein inneres Gesamtbild des jungen Wesley ankam. Die Schrift von Richard Green, *John Wesley's Conversion*, New Edition by Thomas F. Lockyer, 1937, war mir leider nicht erreichbar.

³⁾ Vgl. Fritz Thoms, *Hamanns Bekehrung*, 1933.

⁴⁾ Vgl. dafür L. L. Schücking, *Die Familie im Puritanismus*, 1929.

stätte führender Männer des 18. Jahrhunderts, noch der Orford Universitytheologie gingen tiefere Wirkungen auf John Wesley aus. Kennzeichnend bleibt für seine Entwicklung vielmehr eine eigentümliche Selbständigkeit, die am schroffsten in der Auflehnung gegen ihm nahegebrachte Autoritäten zutage tritt. Damit ist ausgesprochen, daß er alle theologischen Fragen naiv, in vorbegrifflicher Weise behandelt, daß er sich nicht einer Lehrtradition, sondern dem Problem selbst gegenübergestellt weiß. Das wird sich ganz besonders an seiner Haltung gegenüber dem Urchristentum ausweisen. Zum ersten Male trat diese Selbständigkeit gegenüber der *Imitatio Christi* des Thomas a Kempis zutage. Im Zusammenhange der Vorbereitung auf seine Ordination hatte ihn eine Pfarrerstochter, mit der er im Austausch über Glaubensfragen stand, auf dieses Buch hingewiesen.¹⁾ Über das Verhältnis der beiden wissen wir nichts Näheres, da John Wesley wahrscheinlich die Korrespondenz mit ihr vernichtet hat. Obwohl ihm also dieses Buch auf die intimste Art empfohlen war, obwohl es sich im damaligen England starker Beliebtheit erfreute²⁾, obwohl das von ihm verkörperte Ideal der *humilitas* durch die Jahrhunderte seit dem Mittelalter ein ungebrochenes, geradezu kanonisches Ansehen genoss³⁾, obwohl in gewissem Sinne die durch romanische Mystik mitbestimmte Frömmigkeit der Mutter vorbereitend wirken können — wies John Wesley diesen Autor ab. Sein Einwand geht dahin, daß er den biblischen Schöpfungsglauben entstelle, indem er die Welt einseitig als Jammertal, den Menschen als Sklaven dieses Leidengesetzes kennzeichne. Dies sei mit den wirklichkeitsgesättigten Psalmen und Sprüchen Salomos nicht in Einklang zu bringen, sie sagen vielmehr: Gott will die Freude. Eine besondere Zuspitzung erfährt

¹⁾ Lett. (The Letters of John Wesley. Standard Edition by John Telford, London 1931) I, 15, 28. Mai 1725 an seine Mutter. I, 18 f. 18. Juni 1725 an seine Mutter, dazu Nehemiah Curnock in „The Journal of John Wesley“ Standard Edition by Nehemiah Curnock 1909ff. I, 15 f.

²⁾ In dem Jahrhundert von 1677—1784 sind 11 englische Auflagen, 3. T. von verschiedenen Übersetzern nachweisbar, vgl. Jacobus Rosenthal, *De Imitatione Christi Catalogus XXXVIII, Monachii Bavariae o. J. Nr. 103—115*. Dr. King, der Leiter der Charterhouse School in London (jedoch nach Wesleys dortiger Schulzeit) trug stets die *Imitatio* bei sich (John Telford, *The Life of John Wesley*. London, Kelly o. J. 26).

³⁾ Vgl. dafür die kleine Beobachtung, daß im Gonville and Caius College der Universität Cambridge 3 aufeinanderfolgende Türen die Aufschriften *Porta humilitatis* — *sapientiae* — *honoris* tragen (nach persönlicher Mitteilung des Direktors des Predigerseminars der bischöflichen Methodistenkirche in Frankfurt a. M., Herrn Dr. J. W. Ernst Sommer M. A. (Cambridge))

dieser Schöpfungsglaube vor der Tatsache des Leides: Wenn Thomas a Kempis fordert, der gottergebene Mensch solle das Leid als Freude empfinden, so betont Wesley im Gegenteil, daß das Leid seinen Stachel behalten müsse, damit es am glaubenden Menschen seine Wirkung tue. Hiobs Beispiel lehrt, wie Gott das Leid verstanden wissen will.¹⁾ Hier stimmt John Wesley genau mit Luther überein.²⁾ So zeigt diese erste Äußerung bereits zwei bedeutungsvolle Züge, die sich im Denken Wesleys nicht wieder verlieren: den Biblizismus und den unmittelbaren Wirklichkeitsinn. Beide durchdringen sich und erzeugen eine Lebensschau, die den Alltag ernst nimmt, und doch seine letzte Tiefe ergründet, die das Irdische in seiner Weltlichkeit von Gott her bejaht. Sie hält sich gleich fern von Banalität wie von Romantik. Wie nahe diese Haltung Luther steht, bedarf keiner Belege.³⁾ Daß hier die Wurzeln in Wesleys Frömmigkeit liegen, zeigt die Tatsache, daß er die an Kempis geübte Kritik Jeremy Taylor gegenüber fast wörtlich wiederholt, obwohl es sich bei diesem nicht um Zentralgedanken, sondern um überkommene asketische Einsprengungen handelt.⁴⁾ In der Auseinandersetzung mit ihm klingen aber auch Töne an, die stärker auf die Mitte des christlichen Glaubens hinführen: die Frage der Heilsgewißheit. Entgegen Taylor, der sie im Hinblick auf die täglich gebotene Buße nicht zugeben will, kann Wesley die Wirksamkeit der Gnade nicht für zeitlich begrenzt halten: das im Sakrament — darauf spitzt er es hochkirchlich zu — zugeteilte Heil reicht bis zum jüngsten Tage.⁵⁾ Die Gnade ist in ihrer Einmaligkeit zu gewichtig, als daß sie eine Einschränkung aus irdischen erzieherischen Rücksichten verträgt.

Glacher wirkt zunächst die Ablehnung sowohl der Prädestination wie der Erbsünde. Es ist jedoch für den Ernst seines Gottesbildes bemerkenswert, daß er schon so früh auf dieses Problem stößt. Beide Male fällt die Entscheidung vom

¹⁾ Lett. (f. A. 10) I, 16, 28. Mai 1725 an seine Mutter.

²⁾ WA. 14, 467, 20: hec ideo dico, ne putemus sanctos tales, qui penitus lapides sint, ut hactenus praedicavimus. Maria fuit fortis, vidit filium in cruce pendentem, attamen scriptura non silet „gladius transivit per cor eius“. quod martyr mortem non timere debeat, impossibile. sic Christus ipse timuit mortem et tamen contra deum non egit. deus voluit ita exercere per bene et malefacere, quando dat et adimit et tamen semper equa sit mens.

³⁾ Vgl. Hans Preuß, *Luthers Frömmigkeit* 1917, 6 ff. (Luthers Wirklichkeitsinn).

⁴⁾ Über Jeremy Taylors Grundhaltung vgl. meine Diss. (f. A. 7) 17 f.

⁵⁾ Lett. I 19 f. 18. Juni 1725 an seine Mutter.

Gottesbegriff aus: Gottes Gerechtigkeit und Barmherzigkeit bilden die Norm, von der aus die Prädestination preisgegeben wird¹⁾, es ist ein Zeichen von Gottes Allmacht, daß er aus Erbsünde Tugend verwirklichen kann.²⁾ Es bietet sich das uneinheitliche, noch nicht gestaltete Bild eines Menschen, der eben erst der Probleme ansichtig geworden ist und sich ihrer unmittelbar bemächtigt, andererseits atmet alles die unverbildete Lebensnähe. Wie schwankend, aber auch wie keimkräftig alles ist, zeigen seine Erörterungen des Glaubensbegriffs. Er geht von der Definition seines supranaturalistischen Lehrers Richard Fiddes aus: Glaube ist die von Vernunftgründen geleitete Zustimmung zu einer Behauptung. Dabei wird der Bereich der Wahrheiten, die der Vernunft zugänglich sind, denkbar weit gefaßt. Gottes Gerechtigkeit und Gottes Barmherzigkeit gehören noch dazu. Der Glaube muß sich schließlich in vernunftgemäßes Erkennen auflösen, ein Widerspruch zwischen beiden ist nicht denkbar.³⁾ Aber schon in einem vier Monate später datierten Briefe läßt er diese Definition aus logischen, nicht theologischen Gründen fallen: sie verstoße gegen das Grundgebot der Abgrenzung, d. h. (im Sinne von Descartes) der Deutlichkeit, denn sie halte Glauben und Wissen nicht auseinander. Die Besonderheit des Glaubens bringe vielmehr die von der Mutter im Anschluß an Pearson ihm dargebotene Bestimmung zum Ausdruck: Glaube ist Zustimmung zu Gottes Offenbarung. So erreicht er auf rein verstandesmäßigem Wege einen Offenbarungsglauben, der zugleich Heilsglaube sein soll.⁴⁾

Seine Entwicklung wird in anderer Weise vorwärtsgetrieben, als es diese

¹⁾ Lett. I, 22 f. 29. Juli 1725 an seine Mutter: . . . if it was inevitably decreed from eternity that such a determinate part of mankind should be saved, and none beside them, a vast majority were only born to eternal death, without so much as a possibility of avoiding it. How is this consistent with either the Divine Justice or Mercy? Is it merciful to ordain a creature to everlasting misery? Is (23) it just to punish man for crimes which he could not but commit? How is man, if necessarily determined to one way of acting a free agent? To lie under either a physical or a moral necessity, is entirely repugnant to human liberty. But that God should be the author of sin and injustice (which must, I think, be the consequence of maintaining this opinion), is a contradiction to the clearest ideas we have of the divine nature and perfections.

Der Gottesbegriff ist Ausgangspunkt und Endpunkt der Erörterung!

²⁾ Lett. I, 41 f. 19. März 1727 an seine Mutter.

³⁾ Lett. I, 25 29. Juli 1725 an seine Mutter.

⁴⁾ Lett. I, 25 22. November 1725 an seine Mutter. Dort der Ausdruck: Saving faith (including practice).

Anfangszeugnisse ahnen lassen. Diesen kommt statische Bedeutung zu: sie sind der Untergrund, der im wesentlichen festgehalten wird. Die gestaltende Kraft geht von der Ethik, von der persönlichen Lebensführung aus: sie kreist um den Begriff der Heiligung.¹⁾ Er wird an der höchsten Norm gewonnen, an Gottes Heiligkeit selbst²⁾, und er wird bis zur größten Intensität durchgeführt, bis zur Feindesliebe.³⁾ Ein anderes Moment tritt hinzu, das Wesley hervorzuheben nie versäumt: vom Menschen aus gesehen bedeutet Heiligkeit tiefste Erfüllung, Glückseligkeit.⁴⁾ Diese enge Verbindung ist ein weiterer Beweis für die Synthese zwischen Schöpfungs- und Erlösungsglauben, für das Gleichgewicht von theozentrischer und anthropozentrischer Betrachtungsweise. Es fehlt vorläufig noch alle Einseitigkeit und alle Schärfe.⁵⁾ Zugleich zeigt sich ein anderer Grundzug in Wesleys innerer Entwicklung: unmittelbare Lebensbeziehung seines Glaubens. Lebensschicksal, Frömmigkeitsgepräge, theologischer Ausdruck gehen eine so feste innere Verbindung ein, daß eines auf das andere verweist. Nicht umsonst setzt sein Denken über Glaubensfragen mit der Vorbereitung auf seine Ordination ein und kommt seitdem nicht wieder zur Ruhe. So wie eine Lebensaufgabe ihn zuerst in innere Bewegung gebracht hat, so drängen seine Glaubensgedanken zu einer neuen Lebensaufgabe als praktischer Bewährung: In derselben Vorbereitungszeit auf die Ordination beginnt sein seelsorgerliches Wirken an einem Freund. Der hier beschrittene Weg barg reiche Möglichkeiten: sie wurden im Orford Studentenkreise verwirklicht, den sein Bruder Charles Wesley wohl 1729 gegründet hatte, in dem aber bald John Wesley die geistige Führung erhielt. Ursprünglich zur Pflege

¹⁾ Der charakteristische englische Ausdruck lautet: improvement bzw. verbal: to improve: Lett. I, 97 24. Juli 1731 an Mrs. Pendarves, I, 103 12. August 1731 an Mrs. Pendarves, I, 120 28. Februar 1732 an seine Mutter, I, 154 15. Februar 1733 an seine Mutter, I, 165 Juli 1734 an Mrs. Pendarves, I, 168 10. Dezember 1734 an seinen Vater.

²⁾ Lett. I, 92 f. 19. Juli 1731 an Mrs. Pendarves, I, 192 15. Oktober 1735 an seinen älteren Bruder Samuel.

³⁾ Lett. I, 32 f. 5. Dezember 1726 an seinen älteren Bruder Samuel; dazu Standard Sermons of John Wesley ed. Sugden. London 1921 I, 496.

⁴⁾ holiness is happiness Lett. I, 89 17. Juni 1731 an Ann Granville, I, 92 f. 19. Juli 1731 an Mrs. Pendarves I, 141 17. November 1731 an seinen älteren Bruder Samuel, I, 128 18. Oktober 1732 an Richard Morgan, I, 219 29. März 1737 an Mrs. Chapman. Ausführlicher ebda. 218: I am convinced, as true religion or holiness cannot be without cheerfulness, so steady cheerfulness, on the other hand cannot be without holiness or true religion.

⁵⁾ Dies ist zur Berichtigung aller bisherigen Wesleydarstellungen anzumerken.

altklassischer Lektüre und überhaupt gewissenhaften Studiums im Gegensatz zur herrschenden Lässigkeit bestimmt und deshalb mit dem Spottnamen „Methodists“ belegt, wurde dieser Kreis mehr und mehr zum Orden, der erbauliche Schriften las, die kirchlichen Fasten beobachtete, dazu Gefangene und Kranke sowohl seelsorgerlich wie sozial betreute. Der Kreis war organisch aus der Tätigkeit der drei fellows John und Charles Wesley und John Clayton erwachsen, ihr Universitätsamt verpflichtete sie zur Förderung junger Studenten.

Diese kleine Gemeinschaft bedeutete für John Wesley unendlich viel: ihre Entwicklungsstufen sind geradezu mit seinen eigenen identisch: am Anfang steht die Wissenschaft und die Regelmäßigkeit überhaupt, dann folgt die Erbauung und das theologische Nachdenken, dann die Einordnung in die Kirche in Fasten und Abendmahlsempfang und schließlich die seelsorgerliche und soziale Hilfeleistung. Mit innerem Recht hat Wesley hier den Anfang der methodistischen Kirche erblickt.¹⁾ Es ist darum verständlich, daß er seines Vaters dringende Aufforderung, sich um die Nachfolge in seinem Pfarramt zu bewerben, wiederholt mit Entschiedenheit ablehnte, weil er nirgend sein „improvement“ und damit auch das seiner Nächsten besser fördern könne als in Orford.²⁾ Zugleich sagt er damit, daß er sich ganz als Werdender fühlt. Dem Kreise blieben Anfeindungen nicht erspart. Sie hatten zur Folge, daß der urchristliche Kreuzesgedanke³⁾ beherrschend wurde. Die Verachtung seitens der Welt gehört notwendig zur Heiligkeit, sie hat eine positive und eine negative Bedeutung: einerseits bewährt sich hierin die Nachfolge Jesu, andererseits wird dadurch die Liebe zur Welt ertötet.⁴⁾

An diesem Punkt erhebt sich die Frage: ist dies noch mit dem Schöpfungsglauben vereinbar, oder ist hier nicht die einstige Grundlage entscheidend verlassen? Man kann dem jungen Wesley in diesem Punkte nicht die Spannkraft Luthers zubilligen, der in seinem Gottesgedanken die tiefste Verbindung so widersprechender Erfahrungen besaß. Dazu erscheint der Kreuzesgedanke zu sehr von außen veranlaßt, zu sehr betont und zum Stolz auf den Haß der Welt gesteigert. Zur selben Zeit tritt der Schöpfungsglaube zurück. Trotzdem ist er nicht aufgegeben, sondern überdeckt. Er wirkt in seiner Betonung des göttlichen Eben-

¹⁾ Journ. (The Journal of John Wesley) I, 198 A. 1. Curnock.

²⁾ Lett. I, 168 10. Dezember 1734 an seinen Vater.

³⁾ Wesley greift auf Mt. 5, 11, 10, 25, Joh. 15, 19, 1. Kor. 1, 20 zurück.

⁴⁾ Lett. I, 175 10. Dezember 1734 an seinen Vater.

bilds dauernd mit. Es liegt in derselben Linie, wenn John Wesley jetzt im seel-
forgerlichen Briefwechsel einen gläubigen Radikalismus entwickelt, der den gan-
zen Menschen vorbehaltlos für Gott fordert, alle äußeren Frömmigkeitsübungen
auf ihren inneren Gehalt prüft, die Unterlassungssünden als die entscheidenden
brandmarkt und als höchstes Ziel die Wiedergewinnung des göttlichen Eben-
bildes aufstellt.¹⁾ Die begriffliche Ausprägung dieser Haltung verdankt er William
Law, dessen beide Schriften „A Practical Treatise upon Christian Perfection“
(1726) und „A Serious Call to a Devout and Holy Life“ (1728)²⁾ er in sich
aufnahm, von dem er aber durch eine stärkere Betonung und Auswertung des
geschichtlichen Jesusbildes geschieden bleibt..

In all seinen Äußerungen trat die biblische Begründung hervor. Noch bleibt
die Frage zu beantworten, worin er den wesentlichen Sinn der Bibel findet. Sie
ist ihm Gewissensanruf, Zeugnis für den lebensmäßigen Ernst von Gottes Wil-
len, d. h. sie ist ihm Gesetz. Als ihm der Vorwurf zu großer Strenge gemacht
wird, erwidert er: dieser Vorwurf bedeute, daß das Gesetz Gottes nicht streng
genug sei.³⁾ Das Gesetz Christi erscheint als Zusammenfassung der christlichen
Botschaft überhaupt, es fordert den Verzicht auf alle Liebe zur Welt, die diese als
eigenen Wert empfindet, und die Liebe wie den Gehorsam gegen Gott aus aller
Kraft.⁴⁾ Dieses Gesetz ist nichts Negatives, sondern etwas ungemein Positives,
es wird am Begriff der vollkommenen Gerechtigkeit normiert, seine Bejahung
bedeutet eine letzte Lebensrichtung und Lebenskraft.⁵⁾ Mit stärkster Betonung
nimmt Wesley daher das Wort der Bergpredigt auf, daß die Gerechtigkeit der
Jünger Jesu über die der Schriftgelehrten und Pharisäer hinausgehen müsse.⁶⁾
Ist aber diese Stufe des Lebens erreichbar? Wesley bejaht diese Frage entschlossen,
aber doch mit einem leisen Unterton, der verrät, daß ihm die Antwort nicht
selbstverständlich ist. Er rechnet mit der göttlichen Beihilfe: Jesus Christus hat
seinen Jüngern die Kraft verheißen, wenn sie sich mit demselben Ernst um die

¹⁾ Lett. I, 150 ff. 15. Januar 1734 an Richard Morgan, I, 158 ff. 15. März 1734 an Richard Morgan.

²⁾ Eine kurze Charakteristik der beiden Werke Laws s. in meiner Dissertation (S. A. 7) 31 f.

³⁾ Lett. I, 92 f. 19. Juli 1731 an Mrs. Pendarves.

⁴⁾ Lett. I, 138 17. August 1733 an seine Mutter.

⁵⁾ Lett. I, 159 15. März 1734 an Richard Morgan.

⁶⁾ ebda.

Erfüllung des Gesetzes mühen, mit dem sie ihn um Beistand bitten.¹⁾ Hier kommt wohl der Begriff der Verheißung vor, ebenso wenn er unter dem Zwange der Trias von 1. Kor. 13, 13 die Hoffnung als Bedingung für den Anteil am Bunde der Verheißung fordert²⁾, aber es fehlt ihm jede selbständige Bedeutung: er dient nur als Ansporn für das Ringen um Heiligkeit. Seinen Freunden gibt er als Abschiedswort mit: Schaffet, daß ihr selig werdet mit Furcht und Zittern.³⁾ So fehlt wohl auch die Erwähnung des Heiligen Geistes nicht völlig, aber auch er erhält nur die Rolle, in schwankenden Fällen zu entscheiden, was Gottes Wille jetzt fordert.⁴⁾ So häufig Wesley die Liebe als Inbegriff christlichen Glaubens nennt, stets spricht er in dieser Lebensperiode von unserer Liebe zu Gott, nie von Gottes Liebe zu uns als der vorausgehenden Tatsache. „Die Liebe ist des Gesetzes Erfüllung“ gilt für ihn im wörtlichen, allein vom Menschen aus genommenen Verstande.

Aus dieser Haltung des werdenden, am Gesetz sich emporringenden Menschen wird begreiflich, daß er einem Rufe in eine größere Arbeit Folge leistete, von der er einerseits weitere Klärung erhoffte und die ihm andererseits die Gemeinschaft mit seinen Orfordster Freunden erhielt. Er ging, begleitet von Charles Wesley, Benjamin Ingham und Charles Delamotte als Missionar nach der amerikanischen Kolonie Georgia, deren Besiedlung die englische Regierung aus politischen Gründen betrieb und der sie darum gleichzeitig mehrere Gruppen von Salzburger Emigranten zuführte. Die Möglichkeit der Predigt unter den Heiden war ihm das Entscheidende. Der Gesichtspunkt leitete ihn, daß ihr noch unverbildeter seelischer Zustand ihn das ursprüngliche Verständnis der christlichen Botschaft lehren könne.⁵⁾ Er fühlt sich also auch jetzt noch als ein Werdender, der die Tiefe von Gottes Wort in einer konkreten Situation erfahren will. Selbst wenn die irrige Anschauung der Aufklärung im Hintergrunde steht, die menschliche Seele sei eine tabula rasa, fällt wieder sein Biblizismus und sein Wirklichkeitsinn auf, die eng auseinander bezogen sind. Hier forderten ihn nun praktische Aufgaben in ungewohnter Häufung und Schwierigkeit. In einer zum größten Teil aus verlumpten Menschen zusammengesetzten Kolonie hatte er seelsorgerliche Aufgaben zu erfüllen, die oft in rechtlich-verwaltungsmäßige Entscheidungen übergingen.

¹⁾ ebda. I, 160.

²⁾ ebda.

³⁾ Lett. I, 184 30. September 1735 an John Robson.

⁴⁾ Lett. I, 138 17. August 1735 an seine Mutter.

⁵⁾ Lett. I, 188 ff. 10. Oktober 1735 an Dr. Burton.

Seine Unerfahrenheit wurde zu heimtückischen Angriffen und Ränken gegen ihn ausgenutzt, denen er schließlich erlag. Er verließ im Winter 1737/38 Georgia, da er seine Wirksamkeit abgeschnitten sah. Sein eigentliches Anliegen, die Heidenmission, trat gegenüber den drängenden Aufgaben in der Kolonie in den Hintergrund und wurde ihm in zunehmendem Maße unmöglich gemacht. Aber neben diesen Enttäuschungen von außen stehen innere Erfahrungen von noch größerem Gewicht. Auf der Überfahrt besiel ihn im Seesturm Todesfurcht. Diese zwingt ihn zur unerbittlichen Selbstprüfung: er muß seine Unfertigkeit eingestehen, er kann noch nicht unter die Augen des ewigen Richters treten. In derselben Weise wie bei Luther und Zwingli kommt hier von der Begegnung mit dem Tode ein entscheidender Anstoß. Die Frage ist auch hier noch ganz vom Boden gesetzlicher Haltung aus gestellt: wie reines Herzens muß der Mensch sein, der gern vor Gott erscheint, nur durch die Warnung eines Augenblicks vorbereitet!¹⁾, ruft er aus. Erst das nun sogleich folgende Zusammentreffen mit den Herrnhutern, besonders mit Spangenberg, vertiefte sie. Die fröhliche Todesbereitschaft der mitreisenden Deutschen, der Herrnhuter Brüder, möglicherweise auch der Salzburger Emigranten wiesen ihn auf ein tieferes Verständnis der Herzensreinheit hin: nicht sittliche Vollkommenheit, sondern lebendiger Glaube, Gottvertrauen, Gotteskindschaft ist ihr Geheimnis. In Spangenbergs Lebensgeschichte trat ihm dann diese kindliche Geborgenheit so unvermittelt entgegen, daß er auf dessen Frage, ob Gottes Geist seinem Geiste die Gotteskindschaft bezeuge, bestürzt schwieg.²⁾ Diese Frage wirkt in ihm zunächst unbewußt weiter, bis sie dann vor der Bekehrung ihre letzte Zuspitzung und in der Bekehrung ihre Lösung erfahren wird.

Aber dem Zusammentreffen mit den Herrnhutern und den Salzburgern kommt eine weitere Bedeutung für Wesley zu als die Vertiefung der Glaubensfrage. Diese beiden Darstellungen des Pietismus unterschieden sich voneinander durchaus. In den Salzburgern³⁾ lebte das schlichte Luthertum des Volkes, in ihren Predigern der Geist des Fränkischen Waisenhauses. So vereinten sie kindliches

¹⁾ Journ. (f. A. 27) I, 138 17. Januar 1736.

²⁾ Journ. I, 151 s. Februar 1736.

³⁾ Vgl. über sie meine Studie „Die Anfänge der Kirchenbildung bei den Salzburgern in Georgia in „Lutherische Kirche in Bewegung“ Festschrift des Martin-Luther-Bundes für Friedrich Ulmer 1937, 21 ff. Die Frömmigkeit der Salzburger in ihrer Heimat vor ihrer Vertreibung stellt am besten dar Georg Loesche, Neues über die Ausrottung des Protestantismus in Salzburg 1731/32, Jahrb. f. Geschichte des Protestantismus in Österreich (JGPÖ.) 50 (1929) 1 ff.

Gottvertrauen mit bescheidenem Fleiß und zäher Energie, so wußten sie gerade im Kleinen Gottes Walten über sich. — Die Herrnhuter waren demgegenüber mehr den jenseitigen Dingen und der Pflege ihrer brüderischen Gemeinschaft zugewandt, hier war mehr der Gottesdienst und die grundsätzliche Beschäftigung mit Glaubensfragen betont — dort mehr die Bewährung des Glaubens im Alltag. Gerade die klare Nüchternheit der Salzburger gewährte Wesley ein Korrektiv gegen die herrnhutische Gefahr der Schwärmerei, besonders in der Beurteilung des Grafen Zinzendorf.¹⁾ Wichtiger als diese Schattierungen im einzelnen war jedoch die Tatsache, daß hier der deutsche Pietismus Gemeinschaftsformen hervorgebracht hatte, die als solche ein Lebenszeugnis ablegten, das auf Wesley seinen Eindruck nicht verfehlte. Besonders die Brüdergemeine empfand er als eine gegenwärtige Ausprägung urchristlichen Gemeindelebens.²⁾ Hier hatte er das gefunden, wonach er sich bei seinem Entschluß zur Heidenmission gesehnt hatte: das Wehen urchristlichen Geistes. Damit war zugleich die innere Linie des Orforder Kreises, auf den er in zunehmendem Maße die Prädikate der urchristlichen *ἐκκλησία*, der (verfolgten) Kirche in der Fremde angewandt hatte, innerlich weitergeführt und überboten. Hier liegt das treibende Element in John Wesleys innerer Entwicklung überhaupt: vom Schöpfungsglauben geht sie über die Forderung der Gottesebenbildlichkeit zur Forderung der Christusnachfolge, d. h. zur urchristlichen Haltung. Daß die lebensmäßig gewonnene Stufe sich auch buchmäßig äußern mußte, ergibt sich mit innerer Notwendigkeit. Zwei Werke sind es, die dies spiegeln: die Kirchengeschichte des Abbé Fleury, die auch Friedrich der Große gelesen und übersetzt hat, unter dem englischen Titel „Manners of the Ancient Christians“ und der Kirchenvater Ephräm der Syrer, das eine als Darstellung, das andere als Quelle. Davor aber steht als höhere Vereinigung buchmäßigen und lebensmäßigen Eindringens ins Urchristentum die Tatsache, daß er das N. T. täglich mehrere Stunden in der Ursprache liest.

Wie nahe er sich nun am Ziele wähnte, geht daraus hervor, daß er begann, Lieder aus dem Freylinghausenschen Gesangbuch zu übertragen und umzudichten. Er nahm sie damit zuerst in sein eigenes Glaubensleben auf und machte sie dann auch seiner Gemeinde zugänglich. Zuerst tat er das mit folgenden vier Liedern:

¹⁾ Journ. I, 375 f. August 1737.

²⁾ Journ. I, 150 f. 7. Februar 1736, I, 170 28. Februar 1736, I, 377 8. August 1737, Lett. I, 195 15. März 1736 an Zinzendorf, I, 251 f. 7. Juli 1738 aus Herrnhut an James Hutton.

„Wer ist wohl wie du, Jesu, süße Ruh?“ von Freylinghausen, „Hier legt mein Sinn sich vor dir nieder“, von Christian Friedrich Richter, „Keiner Bräut'gam meiner Seelen, tilge fremder Liebe Flamme“ von Zinzendorf, „Ich singe dir mit Herz und Mund, Herr meines Herzens Lust“ von Paul Gerhardt.¹⁾ Lieder sind Gebete — bis zu diesem innersten Punkte dringt John Wesleys Annäherung an den deutschen Pietismus vor. Es sind Grundtöne seiner eignen Frömmigkeit, die er geläutert und umfassend durchgeführt hier wiederfand. Wenn in dem Liede Richters „Hier legt mein Sinn sich vor dir nieder“ die Liebe im Mittelpunkt steht und in Freylinghausens „Wer ist wohl wie du“ mehr nach der Demut hin ausgewertet wird, wenn Zinzendorfs Lied mit der Bitte um Echtheit dieser Liebe die Frage bis zum Primat Gottes vortreibt, so lag das durchaus in Wesleys Denkrichtung. Wenn die totalen Grundbegriffe Leben und Tod, Licht und Nacht, Ewigkeit und Fülle der Zeit, Fleisch und Geist, Gott und Welt, Kampf und Sieg für das Heilsgeschehen herangezogen werden, wenn der Heldenmut als Haltung des glaubenden Menschen erscheint, wenn die Gegenkräfte in ihrer dämonischen Verwurzelung aufgefaßt werden als Welt, Sünde, Tod und Hölle (Teufel), wenn das geschichtliche Jesusbild der Evangelien überall seinen Einfluß zeigt, so ist dies alles eine Wiederaufnahme des Urchristentums bis zur letzten Tiefe. Daß daneben in dem Liede Paul Gerhardts ein lebendiger, unmittelbarer Schöpfungsglaube zur Sprache kommt, verhindert pietistische Einseitigkeit und beweist die Wesensgemäßheit der Auswahl, die John Wesley aus dem Freylinghausenschen Gesangbuch getroffen hat.

Die urchristliche Haltung hat sich in Georgia verdichtet. Wesley erhoffte an diesem abgelegenen Platz der Erde, den er beinahe als Schauplatz der Heilsgeschichte empfindet, eine Erweckungsbewegung großen Stils, eine Heidenmission durch das Blut der Märtyrer. Dann wird der Teufel, der jetzige Herrscher dieser „Neuen Welt“ wie ein Blitz vom Himmel fallen (Luk. 10, 18).²⁾

Noch eines anderen, ganz in der Ebene des persönlichen Lebens liegenden Vorbereitungsmomentes für die Bekehrung muß hier gedacht werden: John Wesley geriet unter den erotischen Einfluß eines jungen Mädchens, das durch eine Ver-

¹⁾ Er begann diese Tätigkeit am 5. Mai 1736, die Übersetzung der vier Lieder war im November 1736 fertiggestellt. Journ. I, 211 Diary zum 5. Mai 1736 vgl. mit Journ. I, 299 Diary zum 30. November 1736.

²⁾ Lett. I, 225 22. Juli 1736 an Dr. Zumphrey.

kettung widriger Umstände ihm dann doch verloren ging und überraschend einen anderen Mann heiratete. Was John Wesley erfahren hat¹⁾, ist im wesentlichen zweierlei: einerseits die Bedrohung seines missionarischen Auftrags und im Zusammenhang damit schwere innere Anfechtung, andererseits in Gebetskämpfen die Gewißheit, daß er verzichten solle. Die Beziehung zu diesem Mädchen liegt ganz im Rahmen seines Schöpfungsglaubens, das göttliche Nein empfindet er insolgedessen als Entsagung im umfassenden Sinne: als Verzicht auf irdische Behaglichkeit und Lebenssicherung überhaupt. Sicher steht das urchristliche Armuts- und Heimatslosigkeitsideal im Hintergrund. Nicht die Beziehung zu diesem Mädchen, sondern die Lösung ist für sein Gottesverhältnis bedeutungsvoll.

Rückblickend auf den amerikanischen einundeinhalbjährigen Aufenthalt muß man urteilen: er hat in jeder Hinsicht eine Intensivierung bis zur Spitze gebracht: die urchristliche Haltung erfuhr ihre stärkste Anspannung, Begegnungen mit Glaubenszeugen in Einzelpersonen und Gemeinschaftsbildungen waren auf den engsten Raum und die kürzeste Zeit zusammengedrängt — aber auch die persönlichen Enttäuschungen und amtlichen Mißerfolge, die Hemmungen und Widerstände von außen konnten sich nicht stärker und zerstörender zusammenballen.

Was bedeutet dies alles für John Wesleys inneres Werden? Am Ende der Orford-er Zeit hatte er die Stufe des Gesetzes erreicht und bewußt bejaht. Verkörpert war sie im Ziel der urchristlichen Haltung und den Forderungen seines Amtes — beiden Aufgaben ist er nicht gerecht geworden. Darüber hinaus hat er in den inneren Kämpfen um den Besitz der Lebensgefährtin eine neue Tiefe der Gottesbeziehung erfahren: die Anfechtung als Zeichen von Gottes Unbegreiflichkeit. Zugleich hat die Begegnung mit Spangenberg ihn auf die Wirklichkeit lebendigen Glaubens hingewiesen. Dies alles wirkt in einer Richtung: das Vertrauen auf die Fähigkeit des Gesetzes, zum Heil zu führen, wird erschüttert. Das neue Gottesverhältnis ahnt etwas von der Majestät des verborgenen Gottes — sie ist niemals gesetzmäßigem Denken oder Handeln erreichbar. Hier bildet sich ein Ansatzpunkt für die unbegreifliche Gnade als das Geheimnis von Gottes Wesen. So ist es wohl nicht zu kühn, aus dem Zerbrechen gesetzmäßiger Haltung und aus der Tiefe der Gottesbegegnung in der Anfechtung zu folgern: Dieser Lebensabschnitt gipfelt in der noch unausgesprochenen Frage: Wie kriege ich einen gnädigen Gott? Sie ist das Grundthema für alles Weitere.

¹⁾ s. darüber im einzelnen meine Dissertation (s. S. 126, A. 2) 45 ff.

Auf der Rückfahrt verfällt er in schwere Grübeleien und in Todesfurcht — er ist also in den eineinhalb Jahren nicht weitergekommen. Die Furcht vor dem Tode ist nicht selbst seine Krankheit, sondern Symptom für die tieferliegende innere Leere und Unsicherheit. Trotz diesem aufs äußerste angespannten Ringen arbeitet er noch seelsorgerlich-evangelistisch an seinen Mitreisenden, freilich zwingt ihn der innere Kampf wiederholt in die Einsamkeit. Nach nochmaliger Berührung mit einem Herrnhuter, Peter Böhler in London, der ihn mit betonter Einseitigkeit auf den Glauben, der die rechtfertigende Gnade ergreift, als das Zentrum urchristlicher Haltung verwies, nach Depressionen und Glaubenszweifeln, die seinen ganzen inneren Besitz auflösten und ihn von neuem als Anfänger vor Gott hinstellten, nach dem Eingeständnis, daß weder seine Leistungen noch seine Leiden ihn vor Gott zu rechtfertigen vermöchten — war er reif für die besondere Erfahrung am 24. Mai 1738. Am selben Tage gab er seiner inneren Verfassung in einem Briefe an einen Freund, der sich in ähnlicher Not befand, Ausdruck.¹⁾ Dieses ergreifende Schriftstück beginnt mit der Frage, in der tiefe Verzweiflung und doch beginnende Hoffnung lebt: „Warum will der majestätische, allwissende, heilige Gott so ein Werkzeug wie mich zu seinem Dienste brauchen? Herr, laß die Toten ihre Toten begraben! Willst du Tote senden, um die Toten zu erwecken? Doch! Denn du sendest, wen du willst, du erbarmst dich, wessen du willst. So sei es nach deinem Willen! Wenn du das entscheidende Wort sprichst, wird Judas Teufel austreiben. Das ganze Gesetz Gottes ist heilig und gut. Jeder Gedanke, jede Empfindung meiner Seele müßte Gottes Aufschrift tragen. Aber wie tief bin ich gesunken, wie weit entfernt von Gottes Herrlichkeit! Ich bin unter die Sünde verkauft. Alle meine Werke, meine Gerechtigkeit, meine Gebete bedürfen der Entsündigung. Und doch höre ich eine Stimme: Glaube nur, dann wirst du gerettet werden. Der Glaubende ist vom Tode zum Leben durchgedrungen. Also hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingeborenen Sohn gab, auf daß alle, die an ihn glauben, nicht verloren werden, sondern das ewige Leben haben.

Aber wir wollen uns nicht durch leere Worte täuschen lassen, als hätte ich diesen Glauben schon erreicht. An seinen Früchten sollen wir ihn erkennen. Fühlen wir schon Frieden mit Gott und Freude im heiligen Geiste? Gibt Gottes Geist unserem Geist Zeugnis, daß wir Gottes Kinder sind? Ach, meinem Geiste nicht, und ich fürchte, deinem auch nicht.“ Wesley schließt mit dem Gebet an

¹⁾ Lett. I, 244 f.

Jesus: „Herr, erlöse uns von allem falschen Vertrauen auf andere Größen als auf dich allein! Laß nichts in Zeit und Ewigkeit uns von deiner Liebe trennen!“

Das volle inhaltliche Verständnis der entscheidenden Heilswahrheiten ist hier noch vor der Bekehrung erreicht. Der Abstand zwischen dem heiligen Gott und dem sündigen Menschen ist in letzter Tiefe erfasst, eines der schärfsten Worte der Bibel: Unser Gott ist ein verzehrendes Feuer (Hebr. 12, 29) wird aufgenommen und existentiell durchgeführt: Ich bin der Sünder, den dieses Feuer verzehren muß. Wie weit diese Selbstverurteilung geht, zeigt die Tatsache, daß gerade das Beste, das der Mensch erreicht, seine guten Werke, seine Rechtschaffenheit, ja seine Gebete (die unmittelbar auf Gott gerichteten Akte!) der Entsühnung bedürfen. Ebenso ist Gottes ewige, unbegreifliche Liebe und ihre Annahme, der Glaube, als das Wunder schlechthin erkannt. Alles ist streng auf Gott selbst bezogen, seine Alleinwirksamkeit trägt das Heilsgeschehen. Das Gottesbild ist prädestinarianisch bestimmt. Es fehlt die persönliche Gewißheit der Vergebung, die Wahrnehmung des geistgewirkten Glaubens. In dieser „heilsamen Verzweiflung“ ging er am Abend des 24. Mai 1738 mit innerem Widerstreben in eine Erbauungsversammlung¹⁾, die im Rahmen einer der „religious Societies“ stattfand, Kreisen innerhalb der Staatskirche, die der Vertiefung des Glaubenslebens dienten, etwa den heutigen landeskirchlichen Gemeinschaften in Deutschland vergleichbar. Dort wurde Luthers Vorrede zum Römerbrief aus den Vorreden zur Heiligen Schrift vorgelesen. Als der Vorleser die Stelle erreichte²⁾, wo mit großen Worten die innere Wandlung beschrieben wird, die Gott im Herzen des Menschen durch den Glauben vollbringt, fühlte John Wesley sich in besonderer Weise angesprochen. Es wurde ihm klar: Gott hat auch *m e i n e* Sünden weggenommen, gerade *meine*, Gott hat *m i c h* vom Gesetz der Sünde und des Todes errettet. Jetzt wurde ihm die persönliche Gewißheit des Heilsglaubens, die innere Umwandlung durch den Heiligen Geist geschenkt. Das, was er inhaltlich in der Theorie erkannt und wonach er im tiefsten verlangt hatte, wird jetzt persönlich, existentiell in der Unmittelbarkeit der Gottesbeziehung angeeignet. Wort und Geist haben hier sichtbar zusammengewirkt.

Das erste, was in seinem Herzen laut wird, ist nicht die eigene Freude über das Erlebnis, sondern ein Gebet für alle, die ihn verachtet und verfolgt haben.

¹⁾ Journ. I, 475 ff.

²⁾ Wahrscheinlich EA. 63, 124.

Am nächsten Morgen hält er eine umfassende Rückschau auf sein bisheriges Leben. In der typischen Blickrichtung aller „Bekehrten“ stellen sich ihm die Jahrzehnte seines früheren Lebens als vergeblicher Kampf des Menschen unter dem Gesetz (Röm. 7) mit der Sünde dar. Rückfälle und innere Leere geben dieser Zeit das Gepräge.¹⁾ Erst gegenüber den unmittelbar vorausgehenden Erlebnissen, seiner Rückkehr aus Amerika und den Gesprächen mit Peter Böhler ist er einer gerechten Beurteilung und Wiedergabe fähig. Seine Anfechtungen hören mit der Bekehrung nicht auf; das zeigt, wie tief sie verwurzelt waren. Immer richten sie sich auf denselben Punkt: es fehle doch seinem Glauben die überquellende Freude. Schon in der Erbauungsstunde selbst war ihm dieser Einwand gekommen, den er als Einflüsterung des Teufels abwies. In den folgenden Tagen tritt er immer wieder auf, so tief saß doch bei Wesley die Sehnsucht nach der vollen seelischen Ausgestaltung des Heilsglaubens. Er wehrt den Versucher entschieden ab: die Freude und der innere Friede ist eine Sondergabe, die Gott seinen Glaubenden gewährt oder vorenthält nach seiner Weisheit.²⁾

Seiner neugeschenkten, im tiefsten gefestigten Erkenntnis gab er Ausdruck in der Predigt³⁾, die er am 11. Juni 1738 in der Marienkirche zu Orford vor der Universitätsgemeinde hielt — in derselben Kirche, in der 100 Jahre später John Henry Newman mit seinen Predigten die anglokatholische Bewegung einleitete. John Wesleys Predigt trägt die Überschrift „Salvation by Faith“. Martin Luther wird darin als Herold der Botschaft vom rettenden Glauben gepriesen. Diese Botschaft stelle den eigentlichen Schild gegen alle Anläufe des Teufels dar, dieser sei besonders wütend gegen sie, weil sie unscheinbar wirke „wie ein kleines Kind“ und doch ihn, den großen Riesen überwältige. Darum habe er sich auch mit all seinem Aufgebot an List, Macht und Lüge gegen Martin Luther erhoben, um ihn von der erneuten Aufrichtung dieser Botschaft abzuschrecken. So wird also der deutsche Reformator zu einer wichtigen Figur im heilsgeschichtlichen Drama, fast erscheint er als unmittelbarer Gegenspieler des Satans.

Die Bekehrung wurde durch eine Reise nach Herrnhut abgeschlossen, die er

¹⁾ Diese Selbstbeurteilung hat im wesentlichen das bisherige Bild von John Wesleys Jugend bestimmt. Nur James Harrison Rigg, *The Living Wesley*² 1891 macht eine gewisse Ausnahme.

²⁾ Journ. I., 476 24. Mai 1738, I, 478 25. Mai 1738, I, 479 27. Mai 1738.

³⁾ John Wesley, *Standard Sermons* ed. Sugden 1921 I, 51.

unternahm, um erneut in die Welt des Urchristentums einzutauchen und die letzten Glaubenszweifel zu besiegen. Dies geschah sowohl durch eine Begegnung mit Zinzendorf in Marienborn in Hessen, wo ihm der Unterschied von objektiver Rechtfertigung und subjektiver Gewißheit noch einmal deutlich entgegengehalten wurde, als vor allem durch die Predigten Christian Davids, die ihm den Primat Gottes in der Rechtfertigung, seine unbedingte Freiheit und das völlige Wunder seiner Gnade in völliger Größe zeigten.

2.

Es war nötig, so weit auszuholen und das innere Werden John Wesleys in seinen Hauptphasen vorzuführen, weil daraus allein deutlich wird, daß er lebensmäßig auf die reformatorische Botschaft vorbereitet war. Darin liegt die Eigenart dieser Wirkung Luthers: sie ist in keiner Weise literarisch, sondern unmittelbar persönlich. Man könnte diesen Gegensatz in der äußersten Zuspitzung darin ausgedrückt finden, daß Wesley Luthers Worte hört, nicht liest. In diesem Gegensatz von Buch und Leben ist Wesentliches beschlossen, was über das innere Verhältnis von Wesleys Bekehrung zu Luther gilt. Es ist keine Beeinflussung, sondern echte Begegnung. John Wesley hat vorher keine Berührung mit Luther gehabt. Selbst den in England so verbreiteten großen Galaterkommentar, der in den Tagen seiner Bekehrung seinem Bruder Charles und dessen Freund William Holland in Orford innere Hilfe gewährte, hatte er nicht gelesen.¹⁾ Wie wenig er sich auch durch die Bekehrung an die Person Luthers gebunden wußte, zeigt die scharfe Mißbilligung, die er im Jahre 1741 gegen den ebenerwähnten großen Galaterkommentar aussprach.²⁾ Die Begegnung mit Luther ist auf einem tieferen Grunde erwachsen: Aus dem Eindringen ins Neue

¹⁾ Das ergibt sich aus Journ. II, 467 15. Juni 1741: I set out for London and read over in the way that celebrated book Martin Luther's Comment to the Epistle to the Galatians. I was utterly ashamed. How have I esteemed this book, only because I heard it so commended by others: or at best, because I had read some excellent sentences occasionally quoted from it! But what shall I say, now I judge for myself, now I see with my own eyes. (Sperrung von mir.)

²⁾ Ich widerstehe der Versuchung, die dort über Luthers und der Herrnhuter Lehre gefällten Urteile zum Verständnis der Bekehrung heranzuziehen. Ich glaube vielmehr: John Wesley hat seine innere Stellung geändert, die in der Bekehrung erreichten, so nahe an Luther heranführenden Einsichten sind ihm wieder verlorengegangen.

Testament hat sich ihm immer deutlicher als das Herz urchristlicher Haltung der Rechtfertigungsglaube ergeben. So verwendet seine Sprache in zunehmendem Maße paulinische, aber auch johanneische Formeln, ja sein Briefstil bekommt urchristliches Gepräge.¹⁾ Diesen vom Urchristentum erkannten Rechtfertigungsglauben fand er dann bei Luther wieder, Luthers Botschaft war Echo des urchristlichen Evangeliums.

Von diesem Ergebnis aus drängen sich weitere vergleichbare Momente auf. Bei beiden Männern fallen Theologie und Frömmigkeit, Lebenserfahrung und gedanklicher Ausdruck in eins — so stark, daß eines das andere fordert. Bei beiden bildet nicht die Unzufriedenheit mit kirchlichen Mißständen den Ausgangspunkt ihrer Entwicklung, nicht Kritiklust oder Reformeifer leiten sie (wie etwa die Vorreformatoren oder die Anfänge des Pietismus), sondern der persönliche Wahrheitsdrang. Bei beiden beginnt der Weg mit der unbedingten Ergriffenheit von Gottes forderndem Willen. Beide nehmen darum das überlieferte kultische Leben ihrer Kirche, darüber hinaus vor allem das Streben nach sittlicher Vollkommenheit so ernst wie nur möglich. Beide drängen darum aber auch über den Rahmen der Durchschnittsfrömmigkeit hinaus und stellen sich über alle Tradition hinweg unmittelbar dem Neuen Testament gegenüber. Beide verwirklichen ihr Lebensideal nicht in der Abgeschlossenheit des allein mit Gott Ringenden, sondern beide wählen dazu den Kreis, der sich ihnen als der nächste bietet: Luther das Kloster — John Wesley die Orford Studentengemeinschaft, den Holy Club.

1) Wieweit dies ins Außerliche geht, dafür zwei Beispiele:

1. Im Brief an seinen Bruder Charles vom 22. März 1756 gebraucht er die aus 2. Kor. 5, 16 entlehnte Formel: *γινώσκω κατὰ σάρα* (neutestamentliche Gräzität!) Lett. I, 199.
2. Die beiden Briefe vom 4. August 1758 aus Herrnhut zeigen urchristlichen Briefstil und -aufbau. Der erste Lett. I, 252 f. hat folgende Gliederung:

1. Dank dafür, daß Gott ihn soweit (nach Herrnhut) gebracht hat.
2. Grüße und Ermahnungen an die Brüder in Orford und London, es mit dem Evangelium ganz ernst zu nehmen.
3. Segenswunsch, Bitte um Fürbitte.

Der zweite Lett. I, 254:

1. Hoffnung für den Christenstand der Brüder: Eifer, Zeugnisfreudigkeit (*παροησία*) mit Hinweis auf Größe und Herrlichkeit des Martyriums.
2. Begeisterte, dankbare Schilderung der Herrnhuter Brüdergemeine.
3. Paränese, Segenswunsch, Bitte um Fürbitte.

An beide ergeht der Ruf zu einer besonderen, größeren Aufgabe, die sie beide bezahen, weil sie dadurch dem Worte Gottes in seiner Ursprünglichkeit näher kommen: Luther die *Lectura in Biblia* in Wittenberg — John Wesley die Heidenmission in Georgia. Beide finden auf ihrem Wege Menschen, denen sie innere Führung, ja entscheidende Anstöße verdanken: Luther steht in diesem Verhältnis zu Staupitz, Wesley zu Spangenberg und Peter Böhler. Beiden ist gemeinsam, daß sie die Bedeutung dieser Helfer überschätzen.

3.

Hinter diesen formalen Analogien aber erhebt sich die eigentliche Kernfrage: Hat John Wesley Luthers Botschaft im tiefsten verstanden, oder bleiben innere Verschiedenheiten bestehen? Da es sich um eine wirkliche Begegnung, nicht um ein Lehrer-Schüler-Verhältnis handelt, ist von vornherein zu erwarten, daß die beiden Partner nicht einfach zur Deckung gebracht werden.

Die geistesgeschichtliche Situation ist für beide verschieden. Luther steht am Ausgang des Mittelalters, John Wesley mitten in der Aufklärung. Das bedeutet: Luther blickt auf eine lange theologische Tradition zurück, das geistige Erbe der Scholastik hat ihn gebildet, mit ihm muß er sich auseinandersetzen — John Wesley ist theologisch traditionslos. So wirken Wesleys Äußerungen vielfach naiv, ja banal, weil ihnen das begriffliche Gewand fehlt. Von Luther war gefordert, eine neue Theologie zu schaffen, und er vollzog tatsächlich eine Neugeburt des gesamten theologischen Lehrbestandes von der Rechtfertigung aus — John Wesley stellte seine Zeit keine irgendwie entsprechende großzügige Gestaltungsaufgabe. So lassen sich nicht fertige Aussagen, sondern nur Motive einander vergleichen.

Die Glaubenstatsache der Rechtfertigung ruht gedanklich auf dem Verständnis der Gerechtigkeit. Bereits in seiner ersten Predigt nach der Ordination im Herbst 1725 hatte Wesley die Forderung Jesu nach der besseren Gerechtigkeit aufgenommen.¹⁾ In derselben Weise tat er es 1734.²⁾ Sie wird nun bei ihm immer weiter angespannt und sowohl in ihrem dogmatischen Zusammenhang wie in ihren praktisch konkreten Auswirkungen ausgestaltet. Diese Gerechtigkeit be-

¹⁾ Vgl. Lett. I, 32f. 5. Dezember 1726 an seinen älteren Bruder Samuel mit *Standard Sermons* ed. Sugden, 1921 I, 496.

²⁾ Lett. I, 159 15. März 1734 an Richard Morgan.

schränkt sich nicht auf äußere Erfüllung gottesdienstlicher Pflichten — obwohl gerade in diesem Punkte unerbittliche Strenge waltet¹⁾ — sondern verlangt eine Lebensrichtung von innerer Beständigkeit. Sie zielt darauf, das Ebenbild Gottes wiederzugewinnen. Sie betätigt dieses Streben in stetig wachsender Anpassung von Herz und Leben an das Vorbild Jesu.²⁾ Die Frage nach dieser Gerechtigkeit ist die Heilsfrage schlechthin, an ihr hängt ewiges Leben oder ewiger Tod. Keiner, der im Bunde Jesu Christi steht, kann ihr ausweichen. Wer sie seinem Nächsten nicht nahebringt, leidet in seinem Gewissen schwersten Schaden und begeht schwärzesten Verrat an seinem Meister, ja, er versündigt sich an der Ehre Gottes. In solchen überspitzten Superlativen drückt sich Wesley aus.³⁾ Das Gesetz Jesu Christi, das jeder auf sich nehmen muß, heißt: Verzicht auf die Weltliebe, die nicht dem Höchsten untergeordnet ist, nämlich der Liebe und dem Gehorsam gegen Gott aus aller Kraft. Erst muß man diese Grundlagen begriffen und bejaht haben, dann werden die Mittel angegeben, die den Jünger Jesu in strenger Regelmäßigkeit auf diesem Wege erhalten und führen.⁴⁾ In eigentümlichem Gegensatz zu diesem Rigorismus steht die milde und entgegenkommende Weise, mit der diese Ratschläge nahegebracht werden sollen, denn menschliches Ungefüg und menschliche Strenge vermögen gegenüber der Gerechtigkeit Gottes nichts auszurichten.⁵⁾ Dieser Kontrast hat doppelte Bedeutung: Er ist das Korrektiv der Lebenswirklichkeit gegen die Theorie. Er enthält eine tiefe, noch unausgesprochene Ahnung von der Alleinwirksamkeit Gottes im Heilsgeschehen. Gelegentlich wird diese selbst ausgesprochen, aber sofort wieder synergistisch abgeschwächt.⁶⁾ Die Gerechtigkeit gipfelt in der Forderung eines neuen Herzens, eines Glaubens, der durch Liebe wirkt.⁷⁾

Der Ernst und die Dringlichkeit einer solchen Lebensaufgabe erfahren ihre zugespitzte Darstellung in dem Hinweis auf das Gericht. John Wesley verwendet diesen Hinweis selten — aber jedesmal an entscheidungsvoller Stelle: einmal will er von der Mutter endgültige Belehrung über Glaubensfragen haben, auf die er

1) Lett. I, 183 30. September 1735 an John Robson gegen Vernachlässigung des Fastens, I, 200 f. 20. April 1736 an General Oglethorpe gegen sein Wegbleiben vom öffentlichen Gebet.

2) Lett. I, 152 15. Januar 1734 an Richard Morgan.

3) Lett. I, 158 15. März 1734 an Richard Morgan.

4) Lett. I, 138 17. August 1733 an seine Mutter.

5) ebda.

6) Lett. I, 172 10. Dezember 1734 an seinen Vater.

7) Lett. I, 192 ff. 15. Oktober 1735 an seinen älteren Bruder Samuel.

dann sein sittliches Streben gründet, um auf der Wage des Gerichts nicht zu leicht befunden zu werden.¹⁾ Im seelsorgerlichen Aufruf stellt er einem Gleichgültigen die Todesstunde mit ihren Fragen und Bedrängnissen vor Augen, verfällt aber nicht in geschmacklose Ausmalung.²⁾ Vor allem hat er selbst im Seesturm diesen Zusammenhängen ins Auge geblickt. Der Tod war ihm da mehr als Bedrohung des Lebens, er wurde ihm zum persönlichen, Verantwortung heischenden Ruf Gottes. Wie bei Luthers Erlebnis im Gewitter bei Stotternheim steht hinter dem Todesgedanken der Gerichtsgedanke.

Wenn man diese ganze Gedankenreihe von Gerechtigkeit und Gericht auf ihren Gehalt prüft, wenn man die Intensität empfindet, mit der Wesley sowohl um ihr volles Verständnis wie um ihre lebensvolle Verwirklichung ringt, dann wird man das Urteil wagen dürfen: John Wesley hat die Unerbittlichkeit des göttlichen Gesetzes, die Unabdingbarkeit der göttlichen Forderung in der echten Gewalt der paulinischen Aussagen erfahren. Er hat darüber hinaus in Wiederaufnahme alttestamentlicher Gedanken (besonders der Psalmen) das Gesetz als Lebensinhalt in freudiger Bejahung ergriffen: es ist dem Menschen als der eigentliche Halt gegeben. So liegt der Sinn des Gesetzes zuerst darin, deutlich zu machen, daß der Mensch Gott gehört. Es bringt die Strenge des Maßstabs für das menschliche Leben überhaupt zur Darstellung: das Ebenbild Gottes.

Darin steht Wesley mit Luther auf einer Linie.³⁾ Aber damit ist erst der Vor-

¹⁾ Lett. I, 134 15. Februar 1735.

²⁾ Lett. I, 153 15. Januar 1734 an Richard Morgan, I, 159 15. März 1734 an denselben.

³⁾ Eine auf den neuen Luthertexten und -ausgaben aufgebaute vollwertige Darstellung von Luthers Theologie des Gesetzes fehlt. Von älteren Werken vgl. Theodosius Harnack, Luthers Theologie, Neue Ausgabe 1927, I, 365 ff. Darin 378: „Das Gesetz ist der Ausdruck des in und mit der Schöpfung bleibend gesetzten Grundverhältnisses zwischen Gott und dem Menschen.“ Siegfried Lommatsch, Luthers Lehre vom ethisch-religiösen Standpunkte aus betrachtet, mit besonderer Berücksichtigung seiner Theorie vom Gesetze 1879, 43 ff., 316 ff. Von neueren Untersuchungen seien genannt: Karl Holl, Luther (Ges. Aufs. I), ⁶ 1932, 19, 25, 31, 39, 63, 155 ff. Werner Elert, Morphologie des Luthertums, 1932, I, 52 ff. Hans Michael Müller, Das christliche Liebesgebot und die lex naturae JThK. NS. 9 (1928), 161 ff. Franz Lau „Äußerlich Ordnung und weltlich Ding in Luthers Theologie, 1932.

WA. 40 I 569, 9: ... quia homo non potest indicare de lege, quia dominatus in homine, ergo iudicat hominem. 4, 323, 20 ff.: ... lex dei est immutabilis ... Spiritualis autem lex, que animam coram deo dirigit, quia est in immortalis anima, que

hof von Luthers Gesetzesanschauung erreicht. Tiefer führt seine Erkenntnis, daß das Gesetz seine Heilsbedeutung darin erweist, daß es dem Menschen die Größe und Unausweichlichkeit der Sünde zeigt.¹⁾ So erst ist das Gesetz „Zuchtmeister“ im ursprünglichen Sinn des Paulus²⁾, den Luther genau trifft.

Bietet John Wesley dafür Entsprechendes? Erst unmittelbar vor der Bekehrung, besonders in dem inhaltvollen Brief an einen Freund vom 24. Mai 1738 finden sich ähnliche Gedanken: Das Gesetz ist heilig, gerecht und gut — wie fern bin ich von Gottes Heiligkeit.³⁾ Freilich bleibt diese Gedankenreihe gegenüber der ersten merkwürdig unentwickelt. So wird verständlich, daß Wesley später in ein gewisses Maß von Nomismus und Perfektionismus zurückfallen konnte.

Das Gesetz behält als normgebende Instanz für John Wesley bleibende Bedeutung. Dies zeigt sich noch an anderen Tatbeständen seines inneren Lebens. Als treibende Kraft seiner Entwicklung hatte sich die bewußte Wiederaufnahme

nunquam mutatur de esse suo, ideo semper durat in eternum. 4, 595, 7 (am Ende der Erklärung von Mt. 7, 12!): Nos autem omnes servi eius.

¹⁾ Vgl. die in der vorigen Anmerkung genannten Schriften, darüber hinaus Carl Stange, Die Heilsbedeutung des Gesetzes in „Studien zur Theologie Luthers“ I, 1928, 53 ff. (leider ohne Abdruck auch nur eines einzigen Lutherbelegs).

Mat. 3, 641, 38 (Cl. 5, 78, 14) zu Ps. 83, 8: non tantum legem dabit sicut Moses (vel homo), quia talis „iram operatur“ sed etiam gratiam ad implendi eam. Legem enim statuere facile est et obligare, sed virtutem faciendi et solvendi non nisi Deus(dare) potest legislator. 40 I, 256, 15: Non implesti, nec potes et tamen debes. 9, 38, 1: Christus non potuit peccare propter identitatem personae divinae quae est super omnem legem, sicut dixit: „Dominus est filius hominis etiam sabbati“: consequenter et totius legis. . . . Quod Christus venit non solvere legem, non debet intelligi, quod legem impleverit per opera secundum legem, quia sic nunquam est impleta nec potest impleri. Sicut apostolus ad Romanos disserens: Sed quia dedit gratiam, per quam opera legis grata fierent deo, quia sine gratia lex non impletur, etiam si omnia ejus opera fierent. in Rom. 163, 7 *Sider*: Ideo evangelium si non recipiatur, ut loquitur, similiter est litera. Et proprie evangelium est, ubi Christum predicat, ubi autem arguit et reprobatur aut precipit, nihil aliud fecit, quam quod presumentes de propria iustitia destruit ut gratie locum prepararet ut sciant non ex viribus suis, sed per Christum solum legem impleri, qui diffundit spiritum in cordibus nostris. (Sperrung von mir!)

²⁾ Vgl. William Wrede, Paulus ² 1907, 51, 57.

³⁾ Lett. I, 245.

des Urchristentums, das Streben nach urchristlicher Haltung ergeben. Es hatte sich zuerst im Orford Studentenkreise mit seiner zunehmenden gläubigen Radikalisierung ausgeprägt, es hatte ihn dann nach Amerika zur Heidenmission getrieben, es hatte ihn die Herrnhuter Brüdergemeine als die lebensmächtige Verwirklichung dieses Ideals kennen und verehren gelehrt, es hatte ihn schließlich den Glauben, der die Rechtfertigung Gottes ergreift, als das Herzstück urchristlicher Haltung erkennen lassen. Dieses „programmatische Denken“, das sich nach außen entsprechend als formelhaftes Reden (in wörtlicher Wiederholung neutestamentlicher Sätze) bemerkbar macht und sogar seinen Briefstil bestimmt, ist eine Spiegelung seiner gesetzlichen Haltung, die er wohl nie ganz aufgegeben hat. Dies trennt ihn von Luther.

Die Ohnmacht des Gesetzes, dem Menschen zum Heil zu verhelfen, hat John Wesley in Georgia im Zusammenbruch der ihm gestellten Aufgaben lebensmäßig erfahren, ohne daß in diesem Punkte die gedankliche Ausprägung Schritt gehalten hätte. Da war es die Anfechtung gewesen, die ihm eine neue Tiefe der Gottesbeziehung erschlossen hatte. Zuerst hatte er sie erlebt, als er sich — Gottes Willen gemäß — von dem Mädchen innerlich löste, in dem er seine Lebensgefährtin gesehen hatte.¹⁾ Gott forderte von ihm den Verzicht, vor allem um seines Auftrags willen: deutlich steht Wesley hier noch auf der Stufe des Gesetzes. Aber in den Glaubenskämpfen um diese Frage wurde ihm Tieferes zuteil: die Erkenntnis der völligen Einsamkeit vor Gott, der nackten Gegenüberstellung, in die kein Gesetz hineinreicht. Darüber hinaus erlebte er in der Gebetserhörnung, daß Gott hörte und half, noch ehe er sich völlig in Gottes Willen ergeben hatte. Das anfängliche Verständnis für Gottes zuvorkommende Gnade ging ihm auf. Die Gottesbeziehung überbot die Sphäre des Gedanklichen und Moralischen und wurde zur schmerzlich erlittenen Wirklichkeit. Er war nun so persönlich von Gott gefordert und begnadigt, daß er nicht wieder zurück konnte, d. h. auf die Stufe des Gesetzes, regelmäßig fortschreitenden Heiligungstrebens.²⁾

Die Anfechtungen John Wesleys unterscheiden sich von denen Luthers wieder durch die Tatsache theologischer Traditionslosigkeit. Während vor dem

¹⁾ Journ. I, 334 f. 9. März 1737.

²⁾ Vgl. Karl Holl, Luther (Gef. Aufst. I) ⁶ 1932, 67 ff. Heinrich Bornkamm, Christus und das 1. Gebot in der Anfechtung bei Luther SystTh. 5 (1927/28), 453 ff. Erich Vogelsang, Der angefochtene Christus bei Luther, 1932.

Reformator die reiche Überlieferung der mittelalterlichen *tentatio* stand, in der er wenigstens teilweise zu Hause war, hatte John Wesley — trotz der Lektüre der *Imitatio* des Thomas a Kempis — keine buchmäßigen Eindrücke in dieser Hinsicht empfangen und empfand noch weniger die Nötigung, sich mit einem bereits geprägten gedanklichen Stoff auseinanderzusetzen. So ist hier alles unmittelbar erlittenes Leben. Wesleys Anfechtungen äußern sich in der Weise, daß er nicht beten kann, daß Worte und Gedanken ausbleiben. Nur das Auge kann er zum Himmel erheben.¹⁾ Was er zuerst in Georgia als etwas völlig Neues erlebt hatte, wiederholte sich im Angesicht des Todes in den Seestürmen bei der Rückfahrt nach England, aber es ging über die Todesfurcht hinaus. Die inneren Erschütterungen und Zweifel kamen auch bei stillem Wind und ruhiger See über ihn. Ja, die Todesfurcht selbst war nach einem inständigen Gebet im Sturme verschwunden. Sie war also gar nicht Ursache, sondern Symptom einer tiefer liegenden inneren Krankheit. Es fehlte ihm der Glaube.²⁾ Glaube, darunter verstand er die Bereitschaft, Gott durch Leben oder Tod zu verherrlichen.³⁾ Solcher Glaube wirkt sich unmittelbar aus: im Todesgrauen weiß er: Sterben ist mein Gewinn (Phil. 1, 21), in Sorgen des Lebens: Gott wirkt alles zum Guten (Röm. 8, 28).⁴⁾ Solcher Glaube lehrt in jeder Lebenslage die rechte Haltung finden. Daß dieser Glaube fehlt, bedeutet nicht weniger, als daß Gott selbst verschwunden ist. Gott verbirgt sein Angesicht.⁵⁾ Ganz in derselben Weise wie bei Luther kommen diese Anfechtungen unvermutet⁶⁾, allerdings sind sie bei Wesley stärker von außen verursacht als bei dem Reformator. Sie entspringen ebenso innerer Notwendigkeit und sind ebenso zentral auf den Glauben, auf das rechte Gottesverhältnis gerichtet. Auch der bedeutsame Zug kehrt bei Wesley wieder, daß er sich fragt: Ist hier Gott oder der Teufel am Werke?⁷⁾

Woraus entstehen eigentlich die Anfechtungen, was ist ihre sachliche Einfalls-
 pforte? Gegenüber Luther fällt auf, daß es nicht zuerst die Sünde, sondern die

¹⁾ Journ. I, 335 9. März 1737.

²⁾ Journ. I, 414 28. Dezember 1737, I, 415 8. Januar 1738.

³⁾ . . . another manner of spirit, a spirit equally willing to glorify God by life or by death. Journ. I, 414.

⁴⁾ ebda. Wesley liest den Text von *8CD&D* Gpl; T.

⁵⁾ Journ. I, 354.

⁶⁾ Karl Holl, Luther, ⁶ 1932, 68.

⁷⁾ Journ. I, 414 2. Januar 1738 (vgl. Karl Holl a. a. O. f. vor. A.).

unmittelbare Bedrohung des schöpfungsmäßig gegebenen Lebens ist. Als Gott den Verzicht auf jene Frau heischte, erlebte John Wesley zum ersten Male diese Not der letzten Einsamkeit und Gottferne. Doch die Sünde stand schon da, tatsächlich im Hintergrund. Was ist es anders als Sünde, wenn er sich Gottes Willen zunächst entziehen will, wenn er die Strenge von Gottes Forderung nicht erträgt? In einer der nächsten Anfechtungen auf der Rückfahrt nach England, wird die Beziehung auf die Sünde deutlich, die er ganz persönlich wendet als Unglaube, als geistlichen Hochmut, als inneres Schwanken, als leichtfertiges und unveröhnliches Reden von seinen Feinden.¹⁾ Die Aufzählung weist denjenigen Fehler auf, mit dem er seit seiner Orforder Studentenzeit kämpfte: den Stolz auf die eigne Heiligungsstufe. Auf die Unversöhnlichkeit gegenüber Feinden wirft die Tatsache ein aufschlußreiches Licht, daß die erste Frucht der Bekehrung ein Gebet für seine persönlichen Widersacher war.²⁾ Den Zusammenhang der Anfechtung mit der eigenen Unwürdigkeit erlebt er immer zugespitzter und furchtbarer, hinter den Einzelsünden taucht immer mehr die Grundsünde des Unglaubens auf.

Wie wird nun aber die Anfechtung überwunden? Für Luther bedeutete das von der Verheißung aus gedeutete erste Gebot die göttliche Aufforderung zum Glauben.³⁾ John Wesley erhielt von dem Herrnhuter Prediger die Aufforderung, nicht mit der Anfechtung zu kämpfen, sondern vom ersten Augenblick an zu den Wunden Jesu zu fliehen und sich darin zu bergen.⁴⁾ Offenbar hat ihn diese Antwort nicht völlig befriedigt. Er wurde mit diesen inneren Nöten erst fertig, nachdem er in der Bekehrung die persönliche Heilsgewißheit erfahren hatte. Aber auch bei ihm kommt das Motiv vor, daß Gott, der Verheißungen gibt, selbst den Verzeifelten zum Glauben auffordert.⁵⁾ Wie tief diese Erfahrungen reich-

¹⁾ Journ. I, 415 s. Januar 1738.

²⁾ Journ. I, 476 24. Mai 1738.

³⁾ Es ist hier nicht der Ort, die vielverhandelte Kontroverse zwischen Karl Holl, Hans Michael Müller (Friedrich Gogarten), Heinrich Bornkamm, Karl Thieme, Paul Althaus aufzurollen, vgl. abschließend Karl Thieme, Das Evangelium in der Form des Gebotes, Christ. und Wissenschaft 8 (1932), 354 ff., und Paul Althaus, Gottes Gottheit als Sinn der Rechtfertigungslehre Luthers *LT. XIII* (1931), 2f.

⁴⁾ Journ. I, 478 f. 26. Mai 1738.

⁵⁾ Lett. I, 245 24. Mai 1738 (vor der Bekehrung): Yet I hear a voice (and is it not the voice of God?) saying „Believe and thou shalt be saved. He that believeth is passed from death to life. God so loved the world, that He gave His only-begotten Son, that whosoever believeth in Him should not perish but have everlasting life.“

ten, zeigt die Tatsache, daß sie mit der Bekehrung nicht aufhörten. Immer wieder setzen sie ein und immer an demselben Punkte: bei der seelisch wahrnehmbaren Äußerung des Glaubens. Der Versucher flüstert ihm ein: Wo ist deine Freude? Immer wieder ergeht die Antwort, die John Wesley nur als von Gott selbst gegeben ansehen kann: daß der Friede mit Gott und die Vergebung der Sünde die entscheidenden Tatsachen sind, das begleitende Gefühl aber von Gott bald gewährt, bald versagt wird.¹⁾ Die Anfechtung wird gelegentlich als Kampf zwischen Gott und dem Versucher verstanden. Gott antwortet an Stelle des Versuchten.²⁾ Jedenfalls trägt stets Gott den Sieg davon.

So hat an diesem Punkte John Wesley die größte Nähe zu Luther erreicht. Hier stimmen die Motive weitgehend überein, hier werden die entscheidenden Grundtatsachen in der gleichen Weise erfahren. Freilich bleibt das Ganze mehr im Bereich des Seelischen und reicht weniger hinein in das Grundsätzliche. Rechtfertigung bedeutet für Wesley Vergebung und Herrschaft über die Sünde.³⁾ Die Ausschließlichkeit dieses Verständnisses hat ihm der Herrnhuter Peter Böhler⁴⁾ vermittelt. Wie versteht Wesley die Sünde? Sein Ausgangspunkt war die Einzelsünde in konkret-persönlicher Wendung: neben gedankliche Versuchungen in der sexuellen Sphäre⁵⁾ trat für sein Bewußtsein der Hochmut, der Stolz auf die eigene Heiligungsstufe als seine größte innere Gefahr.⁶⁾ Aber ebenso früh stieß er auch auf das Problem der Erbsünde. Freilich scheint es ihm von außen, vom formulierten Dogma aus, nahegebracht zu sein. Er kommt schwer damit zurecht, aber er bejaht das Dogma doch, wenngleich in eingeschränktem Sinne. Nur auf dem Umweg über die sündliche Natur war überhaupt eine Stufe der Heiligung erreichbar. Das wird ihm zum Zeichen von Gottes Allmacht: nur Gott kann aus soviel Bösem soviel Gutes hervorbringen, aus solcher Finsternis solches Licht schaffen.⁷⁾

¹⁾ Journ. I, 476 24. Mai 1738, I, 478 25. Mai 1738.

²⁾ Journ. I, 478 25. Mai 1738.

³⁾ Lett. I, 240 14. Mai 1738 an William Law ... the living justifying faith in the blood of Jesus? The faith that cleanseth from sin, that gives us to have free access to the Father. Ähnlich Journ. I, 454, 471 u. ö.

⁴⁾ f. o. S. 14.

⁵⁾ Journ. I, 48 (Introductory) 26. März 1725. Lett. I, 189 10. Oktober 1735 an Dr. Burton.

⁶⁾ Lett. I, 63 25. November 1730 an Mrs. Pendarves, I, 175 ff. 10. Dezember 1734 an seinen Vater.

⁷⁾ Lett. I, 42 19. März 1727 an seine Mutter. Die hier gegebene Darstellung der Erbsündenanschauung John Wesleys ist eine Berichtigung gegenüber meiner Dissertation (f. A. 7) S. 73.

Eine Begriffsbestimmung der Sünde gibt er 1731 mit der Formel: Jede Sünde ist willentlicher Bruch eines bekannten Gesetzes. Dabei dehnt er den Sündenbegriff auf das Gebiet der Erkenntnis aus: auch der tut Sünde, der nicht den orthodoxen Glauben der anglikanischen Kirche teilt.¹⁾ War damit die Sünde ganz auf das Gesetz bezogen und auf den bewußten Willensakt beschränkt, so bedeutet es eine wertvolle Vertiefung, wenn er später (1734) betonte: das Wesentliche sind nicht die Tatsünden, sondern die Unterlassungssünden. Ihretwegen erfolgt die Verdammung im Gericht.²⁾ Hier berührt er sich unmittelbar mit Luther.³⁾ In dem Briefe, den er kurz vor der Bekehrung niederschrieb, vollzog er die letzte Wendung: hier ist die Sünde unmittelbar auf Gott selbst gerichtet, als Verletzung seiner Ehre verstanden. Zugleich ist der Mensch in seiner gesamten Existenz als Sünder erkannt, den Gott als „verzehrendes Feuer“ (Hebr. 12, 29) vernichten muß.⁴⁾ In der Anfechtung kurz vor der Bekehrung erscheint als die Hauptsünde der Unglaube⁵⁾ — eine ganz mit Luther⁶⁾ übereinstimmende Aussage. Freilich fehlt bei John Wesley wieder die scharfe grundsätzliche Klarheit und folgerichtige Durchführung. Andererseits wird der Glaube von ihm viel stärker psychologisch verstanden.

So führt auch in der Sündenanschauung John Wesley nahe an Luther heran. Freilich bleibt er hinter dem Reformator zurück, wenn er weder die überindividuelle Macht des Bösen, die Erbsünde als Gesamtsünde der Menschheit, noch die Beziehung auf einen persönlichen dämonischen Willen als notwendig erkennt und festhält. Wohl spricht John Wesley auch vom Teufel — im Zusammenhang seiner Anfechtungen⁷⁾ und im Zusammenhang der Bedrohung seines Wer-

¹⁾ Lett. I, 91 19. Juni 1731 an Mrs. Pendarves.

²⁾ Lett. I, 159 15. März 1734 an Richard Morgan.

³⁾ WA. 3, 129, 22: delicta proprie sunt peccata omissionis, que nos intelligere non possumus, etiam dum bene operamur, eo quod ex toto corde et omnibus viribus deum diligere tenemur. 3, 429, 16 ff.: primo itaque consydera omissiones tuas et hoc multipliciter.

⁴⁾ Lett. I, 245.

⁵⁾ Journ. I, 413f. 28. Dezember 1737, I, 415 8. Januar 1738, I, 471 24. Mai 1738.

⁶⁾ WA. 3, 566, 4: nihil enim provocat deum sicut incredulitas, quia omnis talis arguit deum mendacii. quia hoc, quod deus verbo et opere testatur, illi dubitant et non credunt ac sic eum velut falsum et mendacem reputant.

⁷⁾ Journ. I, 414 2. Januar 1738, I, 416 9. Januar 1738.

tes¹⁾ — aber da wiegt der Blick auf Zusammenballungen des Bösen und auf persönliche Angriffe für ihn selbst vor. Es fehlt jede grundsätzliche Ausführung der Linien, es bleibt alles im Bereich der Ahnungen, der Impulse. Das Problem des Bösen im Weltzusammenhang hat er in seiner Jugend flüchtig berührt und rein theoretisch, ohne religiöse oder theologische Leidenschaft erörtert. Er hat da dem freien Willen einen gewissen Bereich zugestanden, die Annahme zweier Prinzipien aber abgelehnt — man merkt, daß die Frage nicht zu Ende gedacht, geschweige behandelt ist.²⁾

Dies gilt von den sachlichen Prämissen des Rechtfertigungszusammenhangs und ihrem inneren Verhältnis. Wie steht es mit dem Vorgang selbst? Was hat John Wesley für einen Glaubensbegriff? Daß der Glaube durch das Wort Gottes kommt, spricht er in der Zeit vor seiner Bekehrung nicht aus, doch steht diese Auffassung hinter seinem Entschluß, zur Heidenmission nach Georgia zu gehen, da die Heiden das ursprüngliche Verhältnis zur christlichen Botschaft haben.³⁾ Bewußt wies ihn erst die Frage Spangenberg's⁴⁾ auf die entscheidende Bedeutung des Glaubens hin. Aus dem Lebensbericht dieses Mannes entnahm er: Glaube ist Gotteskindschaft, tiefe innere Geborgenheit, zugleich innere Bereitschaft, sich ganz in Gottes Dienst zu stellen.⁵⁾ Das zweite Moment war John Wesley nur eine Bestätigung seiner eigenen Auffassung, dagegen bedeutete ihm das erste einen neuen, unerwarteten Anstoß. Seitdem ließ ihn die Frage nach dem rechten Glauben nicht mehr los. Besonders in den Seestürmen auf der Rückreise nach England wurde ihm klar: Glaube ist eine Totalität, die die Gegensätze Leben und Tod übergreift.⁶⁾ Solcher Glaube ist vom heiligen Geist gewirkt und wandelt den Menschen innerlich um. Diese Umwandlung bezeugt dieselbe Allmacht, mit der Jesus die Blinden sehend, die Lahmen gehend machte und den Toten das Leben gab.⁷⁾ Dies alles stand ihm fest, bevor er mit dem Herrnhuter Peter Böhler seine eingehenden Gespräche hatte. Auch die Beziehung des Glaubens auf die

¹⁾ Lett. I, 138 17. August 1733 vom Holy Club, I, 225 22. Juli 1737, I, 228 11. September 1737 von der Heidenmission in Georgia.

²⁾ Lett. I, 44 ff. 19. Dezember 1729 an seinen Vater, I, 63 ff. 11. Dezember 1730 an seinen Vater.

³⁾ Lett. I, 138 ff. 10. Oktober 1735 an Dr. Burton.

⁴⁾ f. o. S. 134. Journ. I, 151 8. Februar 1736.

⁵⁾ Journ. I, 153 ff. 9. Februar 1736.

⁶⁾ Journ. I, 414 28. Dezember 1737.

⁷⁾ Lett. I, 234 17. März 1738 an Lady Cor in Bath.

Rechtfertigung durch Gott in Jesus Christus war ihm bereits in Amerika entgegengetreten: eine theologische Aussprache englischer Pfarrer der Kolonie Südcarolina am 22. April 1737 hatte sich um die Frage: Christus — unsere Gerechtigkeit bewegt.¹⁾ Dies hatte auf John Wesley seinen Eindruck nicht verfehlt, doch es war noch zu sehr von außen gekommen. Erst nachdem — in den inneren Kämpfen unmittelbar vor der Bekehrung — ihm der gesamte religiöse Besitz, der Stolz auf seine Heiligungsstufe wie gerade auch auf seine Leiden, zerbrochen war, nachdem die lebensmäßige Voraussetzung erreicht war, ging ihm der Rechtfertigungsglaube in voller Größe und Wucht auf. Peter Böhler hatte dann die Bedeutung, daß er John Wesley diesen Glauben in beispielhafter Form als gegenwärtige Tatsache zeigte, daß er sowohl aus seiner eigenen Erfahrung wie aus der anderer Herrnhuter Brüder ihm unmittelbare Anschauung gewährte. Am Ende dieser Gesprächsreihe, die sich vorwiegend um die seelische Ausdrucksgestalt des Glaubens bewegte: insbesondere um das Gefühl inneren Friedens und überquellender Freude — steht dann die Bekehrung am 24. Mai 1738. Da wurde alles das, was bisher theoretisch erörtert war, lebensvolle, persönliche Wirklichkeit für John Wesley.

Man könnte vermuten, daß John Wesley — entsprechend seinen eigenen Erfahrungen und seinen pietistischen Einflüssen — das Hauptgewicht auf die seelische Seite des Glaubens gelegt hätte. Doch dem ist nicht so. Glaube bedeutet: Versöhnung mit Gott und Herrschaft über die Sünde. Die sinnensfällige Äußerung dieses Glaubens: Freude und innere Ruhe — enthält Gott seinen Kindern bald vor, bald gewährt er sie ihnen.²⁾ Immer wieder setzten die Anfechtungen an diesem Punkte ein — ein Zeichen, wie tief doch Wesley innerlich auch nach der seelischen Ausgestaltung des Rechtfertigungsglaubens verlangte. Die Gebundenheit an dieses Verlangen entfernt ihn von Luther. Man muß fragen: Wird bei John Wesley die Forderung zu glauben so streng theozentrisch verstanden wie bei dem Reformator, der vom Unglauben sagt, daß er Gott die Ehre raubt? Oder wird sie bei Wesley damit begründet, daß der Mensch Frieden findet? Soll der Mensch glauben um Gottes willen oder um seiner selbst willen? Die wenigen, begrifflich nicht ausgeprägten Äußerungen lassen eine wirkliche Entscheidung nicht zu, aber sie lösen diese Fragen aus. Glaube bedeutet Herr-

¹⁾ Journ. I, 350 22. April 1737.

²⁾ Journ. I, 476 24. Mai 1738.

schaft über die Sünde, das ist mehr als Vergebung der Sünde. Es liegt ein streng gefasster Glaubensbegriff zugrunde: jede sündliche Regung unterbricht sofort die Beziehung zu Gott.¹⁾ Diese im tiefsten urchristlich-paulinisch²⁾ begründete Anschauung entfernt John Wesley von Luther, dessen simul justus simul peccator³⁾ er nicht ohne weiteres hätte wiederholen können. Hier liegt der Ansatzpunkt für perfektionistisches Denken. Trotzdem spricht er sich ausdrücklich gegen diese Konsequenz aus, er lehnt die perseverantia als menschliche Möglichkeit ab⁴⁾ und bezeichnet sich als fellow sinner, als sündhaften Bruder.⁵⁾ Der Glaube bringt den grundsätzlichen Sieg über die Sünde, sie wirkt noch weiter, aber sie bezwingt den Menschen nicht mehr — Wesley stimmt hier mit Zinzendorf überein.⁶⁾

John Wesley steht sachlich zwischen Luther und dem Pietismus als zwei Grundformen der Frömmigkeit.⁷⁾ Der Glaubensbegriff, der um die inhaltlichen Tatsachen: Rechtfertigung, Sünde, Gericht kreist, ringt mit dem formalen, der

¹⁾ Journ. I, 481 f. 31. Mai 1738: Yet on Wednesday did I grieve the Spirit of God not only by not watching unto prayer, but likewise by speaking with sharpness instead of tender love of one that was not sound in faith. Immediatily God hid His face.

²⁾ Röm. 14, 23. Die neutestamentliche Wissenschaft neigt jetzt mehr dazu, die perfektionistischen Ansätze bei Paulus und entsprechend den Unterschied zu Luther zu betonen, vgl. Paul Wernle, Der Christ und die Sünde bei Paulus, 1897. Hans Windisch, Taufe und Sünde im ältesten Christentum bis auf Origene, 1908; dazu Paul Wernle, Th. Litg. 1909, 586 ff. Rudolf Bultmann, Das Problem der Ethik bei Paulus NTW., 1924, 123 ff. Hans Windisch, Das Problem des paulinischen Imperativs, ebda. 265 ff. Werner Georg Kümmel, Römer 7 und die Bekehrung des Paulus, 1930. Theodor Schlatter, Für Gott lebendig in Christi Kraft, Jahrbuch der theologischen Schule Bethel, 1930, 116 ff.; ders.: Tot für die Sünde, lebendig für Gott, ebda. 1932, 19 ff.

³⁾ Vgl. Rudolf Hermann, Luthers These „Gerecht und Sünder zugleich“ Z. syst. Th. 6 (1928), 278—338, 498—537, auch gesondert.

⁴⁾ Lett. I, 255, London, September 28. 1738 an Arthur Bedford, I, 262 f., London, 3. Oktober 1738 an seinen Bruder Samuel.

⁵⁾ Journ. II, 101 s. November 1738, London: In the evening I proclaimed mercy to my fellow sinners at Basingshaw church.

⁶⁾ Vgl. S. Kaillard, Die Stellung der Moral im Leben des Christen nach Zinzendorf, JThA. 14. Jg. (1933) S. 249 ff.

⁷⁾ Vgl. dazu Fritz Blanke, Das Problem des Pietismus. Der Kirchenfreund (Schweiz) 66 (1932), 177 ff. Replik eines Ungenannten (Spörri), Zum Problem des Pietismus ebda. 67 (1933), 5 ff., 17 ff. Blankes Duplik: Grandes Bekehrung, ebda. 67 (1933), 122 ff., 139 ff.

die seelischen Kennzeichen der inneren Ruhe und lebhaften Freude als Eigentümlichkeiten hat. Deutlich siegt der inhaltlich-reformatorische über den pietistischen. An einem andern Punkte läßt sich daselbe beobachten, am Verständnis der Seelsorge. John Wesley trieb seit Orford intensive Seelsorge, aber verstand sie stets — im Einklang mit der lutherischen Auffassung¹⁾ — als Sonderfall der Verkündigung des Wortes Gottes, nicht pietistisch als Seelenpflege.²⁾

Der Glaube wird im Gebet aktualisiert. Es ist die innerste Begegnung mit Gott, in der sich darum das Gottesverhältnis am reinsten darstellen wird. John Wesley hatte hier insofern Hemmungen zu überwinden, als ihn die Ordnung der anglikanischen Kirche an feste, formulierte Gebete band. Schon daß er den Weg zum freien Gebet ging — zuerst in der Form kurzer Ausrufe³⁾, später in ganzen Satzreihen⁴⁾, jedenfalls aus der Situation herausgeboren, bedeutet einen Fortschritt in der persönlichen, existentiellen Wendung des inneren Lebens. Es zeigt, daß er so wenig wie Luther in den überlieferten Formen der Frömmigkeit Genüge fand, sondern sie vielmehr von innen heraus sprengen mußte. Das Gebet begleitete ihn durch seine gesamte innere Entwicklung. Darum kommt der Aufnahme von Glaubensliedern des deutschen Pietismus eine nicht hoch genug zu veranschlagende Bedeutung zu.⁵⁾ In der Zeit seiner größten Enttäuschungen und heftigsten Anfeindungen in Georgia las er außer dem griechischen Neuen Testament und Thomas a Kempis nichts, dafür sang und betete er um so mehr.⁶⁾ Die unmittelbare Begegnung mit Gott wurde in den Anfechtungen aufs stärkste angespannt und gipfelte in der Bekehrungserfahrung am 24. Mai 1738. Dort erfuhr er das Ich-Du-Verhältnis zwischen Gott und dem Sünder in seinem ganzen Gewicht. Darum gab er dem Wörtchen „mein“ den entscheidenden Akzent. Daß mit dieser Einordnung der Rechtfertigung in die sachliche Sphäre des Ge-

¹⁾ Vgl. Werner Elert, *Morphologie des Luthertums*, 1932, I, 317 ff.

²⁾ Lett. I, 110 ff. 3. Oktober 1731 an Ann Granville gipfelt in dem Bibelwort: Alle Dinge sind möglich dem, der glaubt. Mt. 9, 23. Im Briefwechsel mit Richard Morgan Lett. I, 150 ff. 15. Januar bis 15. März 1734 führt John Wesley den Gedankengang auf Bibelworte hinaus, 3. B. I, 159 auf Mt. 28, 41 ff.

³⁾ Journ. I, 48 26. März 1721 (die Jahreszahl ist fraglich), Lett. I, 166 12. Dezember 1730 an Mrs. Granville.

⁴⁾ Journ. I, 327 4. März 1737, I, 448 27. März 1738, I, 448 f. 1. April 1738.

⁵⁾ s. o. S. 11 f.

⁶⁾ Journ. I, 388 Diary. 28. August 1737, vgl. a. Journ. I, 362 Diary. 17. Juni 1737.

bets John Wesley auf der Linie Luthers bleibt, ist nach der vorzüglichen Analyse Rudolf Hermanns¹⁾ deutlich. Es wirkt ganz folgerichtig, daß die erste Frucht der Bekehrung bei Wesley eine Fürbitte für seine Feinde ist.²⁾

Die Gottesbegegnung empfängt ihre Kraft und Stetigkeit aus dem täglichen Umgang mit der Bibel. In Orford und weithin noch in Georgia hörte Wesley aus ihr den Ernst der Existenzfrage heraus, den Klang von Gottes forderndem Willen, er verstand sie als Gesetz. Sie begleitete ihn auf allen Stationen seines Lebensweges. Immer lebendiger wuchs er in das Neue Testament hinein, war es doch das Mittel, die urchristliche Haltung zu verwirklichen. Als Georgia in Sicht war, trafen ihn die Worte des Paulus: eine große machtvolle Tür hat sich aufgetan! (1. Kor. 16, 9.)³⁾ Als mitten im Seesturm ein Kind getauft wurde, kam ihm in den Sinn, daß Jeremia unmittelbar vor der Zerstörung Jerusalems einen Acker kaufte (Jer. 32).⁴⁾ Die Leute der Ansiedlung Frederica, wo er besondere Enttäuschungen erlebte, verglich er mit den tanzenden und spielenden Kindern von Lukas 7, 31—34.⁵⁾ So war die Bezeichnung „the oracles of God“⁶⁾ der tatsächliche Ausdruck seines inneren Verhältnisses zur Schrift. Dies erwies sich noch an einem besonderen Punkte: er übernahm von den Herrnhutern das Lösen, das willkürliche Aufschlagen der Schrift, um sich in schwierigen Entscheidungen den rechten Weg zeigen zu lassen. So tat er es mehrfach in dem Verhältnis zu dem jungen Mädchen, dessen Lösung ihn so tief erschütterte⁷⁾⁸⁾, aber auch in den Anfeindungen, die er in gesammelter Wucht erfuhr.⁹⁾ Ja, er buchte diese Art des Schriftgebrauchs beim Rückblick auf seinen amerikanischen Aufenthalt als wertvollen, neuerworbenen Gewinn.¹⁰⁾ Die Bezeichnung der Bibel als „Gottes

1) Rudolf Hermann, Das Verhältnis von Rechtfertigung und Gebet nach Luthers Auslegung von Röm. 8 in der Römerbriefvorlesung SystTh. 3 (1925/26), 603 ff.

2) Journ. I, 476 24. Mai 1738.

3) Journ. I, 146 4. Februar 1736.

4) Journ. I, 142 25. Januar 1736.

5) Journ. I, 235 f. 23. Juni 1736.

6) Lett. I, 158 15. März 1738 an Richard Morgan I, 253 4. August 1738 an seinen Bruder Charles.

7) f. o. S. 12 f.

8) Journ. I, 325 4. März 1737.

9) Journ. I, 392 f. 9. September 1737, I, 393 10. September 1737.

10) Journ. I, 435 3. Februar 1738.

Orakel“ behielt er auch nach der Bekehrung bei¹⁾, das Lesen übte und empfahl er auch später.²⁾ In diesem Punkte trennte er sich deutlich von Luther, der sich nie so äußerlich an die Schrift gebunden hat. Der Kern dieses Schriftgebrauchs ist das Bemühen, Schrift und eigene Erfahrung in lebendige Wechselbeziehung zu bringen. In diesem Bemühen kommen Wesley und Luther überein, aber die Durchführung bleibt bei Wesley hinter der Absicht zurück. Wenn er auch in den Gesprächen mit Peter Böhler jede von dessen Behauptungen an der Bibel nachprüfte³⁾, so konnten ihm doch — im Unterschied zu dem Reformator auch fremde Glaubenserfahrungen beweiskräftig sein.⁴⁾ Im Verständnis der Schrift rang Wesley unablässig⁵⁾, hier zeigen sich darum die widerstrebenden Kräfte in besonderer Heftigkeit. Mehr und mehr erkannte er die Bibel als Ganzes, Jesus Christus als Mittelpunkt, den rechtfertigenden Glauben als Herzstück urchristlicher Haltung. Er isolierte nicht mehr das einzelne Wort, sondern beachtete den sachlichen Zusammenhang. So gewann er Hilfe in einer Anfechtung, indem er 1. Kor. 3, 1 mit 1. Kor. 3, 9 verband: der schwache Glaube der Korinther war also doch Glaube!⁶⁾ Die Bekehrung vermittelte ihm das innerste Verständnis, das er in folgende geradezu klassischen Worte faßt: „Ich sah mehr als je, daß das Evangelium in Wirklichkeit nichts anderes ist, als eine einzige große Verheißung, vom Anfang bis zum Ende!“⁷⁾ Jedoch wird die für Luther grundlegende Zuordnung von fides und promissio⁸⁾ nicht ausgesprochen. Die Spannung zwischen Wort Gottes und Glaube empfand John Wesley kaum.

Wir blicken zurück. Der Gedankenkreis der Rechtfertigung bei John Wesley weist in seiner Entfaltung im einzelnen starke Verwandtschaft mit Luthers Motiven auf. Besonders trifft dies für die Gottesbegegnung in Gebet und An-

¹⁾ Lett. I, 253 4. August 1738 an seinen Bruder Charles.

²⁾ Vgl. Journ. I, 421 Anm. 1. Curnock verweist auf Wesleys Principles of a Methodist further Explained 1746.

³⁾ Journ. I, 447 23. März 1738.

⁴⁾ Journ. I, 455 25. April 1738.

⁵⁾ Ich erinnere daran, daß er Bengels Gnomon Novi Testamenti übersehte und 1752 als Annotations to the New Testament veröffentlichte.

⁶⁾ Journ. I, 48 26. Juni 1738.

⁷⁾ Journ. I, 431 31. Mai 1738.

⁸⁾ Wl. 6, 514, 13: Ubi enim est verbum promittentis dei, ibi necessaria est fides acceptantis hominis.

sehung zu, dann für Sünde und Glauben, wobei allerdings stets die seelischen Tatsachen ein stärkeres Gewicht haben als bei dem Reformator. Hier kündigt sich bei John Wesley der Beginn der modernen Zeit an, die die Glaubenstat-sachen vorwiegend als seelische Funktionen betrachtet.

Der Unterschied ist am größten in der Beurteilung des Gesetzes. Ihn gilt es noch einmal ins Auge zu fassen und tiefer zu verfolgen. Das Gesetz war Ausdruck für die Tatsache, daß der Mensch nach Gottes Ebenbild geschaffen ist. Dieser Begriff trägt John Wesleys ganzes Denken.¹⁾ Aus diesem Zusammenhang stammt die Formel: holiness is happiness, Heiligkeit ist Glück.²⁾ Diese Formel hat er nie aufgegeben, sie ist die ausdrücklich nachweisbare Konstante in seiner inneren Entwicklung. Nur wird sie nach der Bekehrung auf den heiligen Geist bezogen: Gott selbst verwirklicht durch seinen Geist Heiligkeit und Glück.³⁾ So erweist sich Gott als der alles zur Vollendung führende Schöpfer. Dieser Gottesbegriff hat biblische Wurzeln, vor allem 1. Kor. 15, 28 und liegt, wie Karl Holl gezeigt hat, auch bei Luther zugrunde.⁴⁾ Doch ist er nicht unmittelbar zu gewinnen, sondern nur gebrochen: auf dem Umweg über Gericht und Prädestination, in der Spannung zwischen Deus absconditus und Deus revelatus, zwischen opus proprium und opus alienum Dei.⁵⁾ Erst in dieser Tiefe kann Gott als der Schöpfer und Vollender angesprochen werden, der durch das Gericht seine Gnade, durch den Jorn seine Liebe verwirklicht. Auch bei John Wesley sind Ansätze zu solcher Gotteserkenntnis vorhanden. Aus der Tatsache der Erbsünde schloß er auf Gottes

¹⁾ Vgl. zwei zeitlich weit auseinanderliegende Zeugnisse: Journ. I, 48 (1721—1725, nicht sicher zu datieren): Whenever you are to do an action, consider how God did or would do the like and do you imitate His example. Lett. I, 219, 29. März 1737 an Mrs. Chapman: His will is our sanctification: our renewal in the image of God, in faith and love, in all holiness and happiness.

²⁾ f. o. S. 130, bes. A. 4.

³⁾ Lett. I, 254 4. August 1738 an James Sutton.

⁴⁾ Karl Holl, Luther (Ges. Aufs. I), ⁶ 1932, 44, 122 ff. Vgl. dazu auch Erich Seeberg, Luthers Theologie, Motive und Ideen, I: Die Gottesanschauung, 1929, 140 ff., 157.

⁵⁾ Vgl. Karl Holl a. a. O. 37 ff., 41 und die dort zitierten Stellen aus der Psalmenvorlesung. Darüber hinaus auch WA. 6, 526, 9 vom Sakrament. (Diese Übertragung zeigt, wie geläufig Luther das Begriffspaar war.) Ferdinand Kattenbusch, Deus absconditus bei Luther, Festgabe für Julius Kaftan, 1920, 170 ff. Fritz Blanke, Der verborgene Gott bei Luther, 1928 (mit dem wertvollen Nachweis dieser Problematik beim jungen Luther und ihrer Ausdehnung auf das Schöpfungsverhältnis).

Allmacht, denn es ist ein Wunder, wenn aus soviel Bösem soviel Gutes, aus solcher Finsternis solches Licht (die Erlösung) hervorgebracht wird.¹⁾ Unmittelbar vor der Bekehrung redete er Gott an: Wenn du willst, wird Judas Teufel austreiben.²⁾ Doch es bleiben Ansätze. Daß John Wesley im wesentlichen nur das einlinige Gottesbild erreichte, daß aber der Ausblick auf das Ganze möglich ist, bestimmt Nähe und Abstand seiner Bekehrung zu Luther.

¹⁾ Erich Seeberg a. a. O. 140 ff. Lett. I, 42 19. März 1727 an seine Mutter.

²⁾ Lett. I, 245 24. Mai 1738 an einen Freund.