

- ¹⁷ Gaßmann, a.a.O. 120–133.
- ¹⁸ The Meanings of Unity. Faith and Order Paper No. 82 (O.S.), New York and London 1937.
- ¹⁹ Vgl. A Syllabus for Study Groups: From Lausanne to Edinburgh. Faith and Order Paper No. 77 (O.S.), 1936, 6f.
- ²⁰ Leonard Hodgson (Hrsg.), Das Glaubensgespräch der Kirchen. Die Zweite Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung, Zürich 1940, 322.
- ²¹ Hodgson, a.a.O. 324–328.
- ²² Willem A. Visser't Hooft (Hrsg.), Neu-Delhi 1961, Stuttgart 1962, 130.
- ²³ Hanfried Krüger und Walter Müller-Römheld (Hrsg.), Bericht aus Nairobi 1975, Frankfurt 1976, 26.

Die Aldersgate-Erfahrung John Wesleys

VON MICHAEL WEYER

John Wesleys geistliche Erfahrung am Abend des 24. Mai 1738¹ während einer Versammlung der unter herrnhuterischem, d.h. pietistisch-lutherischem Einfluß² stehenden „religiösen Gesellschaft“³ der Londoner Aldersgate-Straße fand in einem Kontext statt, den wir heute als ökumenisch bezeichnen würden. Der Anglikaner, dessen Leben beim Hören kerniger Sätze aus Luthers Vorrede zum Römerbrief eine entscheidende Wende nahm, war wie ein Sammelbecken von Anliegen mehrerer christlicher Traditionen, die alle noch heute wirksam sind und zur Vielfalt der ökumenischen Landschaft beitragen.⁴ In diesem Ereignis pflegt der Methodismus seinen eigenen Geburtstag zu sehen, weil er davon ausgeht, daß Wesley kaum als methodistische Gründergestalt in die Geschichte eingegangen wäre ohne die innere Befreiung und die geistliche Dynamik, die jener Abend bei ihm bewirkt und ausgelöst hat.⁵ Was geschah denn in „Aldersgate“?

In seinem Artikel zur „Bekehrung“⁶ schreibt P. Löffler: „Es gibt die lange Reihe klassischer Bekehrungen von Paulus über Augustin, Luther, Calvin, Zinzendorf, John Wesley bis heute, die aber jeweils ihr eigenes biographisches Gepräge haben. Das Anliegen der Bekehrung durchläuft die Kirchengeschichte wie ein roter Faden, ihre Gestalt und ihre theologische Deutung jedoch wechseln und erscheinen oft verschwommen.“ Das ist richtig, aber mit dieser Einreihung der Aldersgate-Erfahrung John Wesleys unter die großen „Bekehrungen“ der Kirchengeschichte könnte Löffler selber einiges zur beklagten Verschwommenheit beitragen. In der neueren Zeit wird der Begriff „Bekehrung“ für das Aldersgate-Geschehen unter metho-

distischen Theologen immer seltener verwendet,⁷ weil er irreführend ist. Im deutschsprachigen Methodismus jedenfalls ist es nicht üblich, den Begriff so weit zu fassen, daß er auf das zutreffen könnte, was Wesley damals widerfahren ist. Wenn man in der „Bekehrung“ die durch Gottes Gnade bewirkte „Umkehr aus der Gottentfremdung und Sünde zu Gott“⁸ sieht und sie als das Wunder der Gnade versteht, die dem Menschen „zuvorkommt“, ihn „umdreht“ und dann befähigt, den Weg des Lebens bewußt einzuschlagen und in eigener Entscheidung „das Ja zu Jesus Christus (zu sprechen), das zugleich das Nein der Buße zu dem einschließt, was bisher sein Leben bestimmt hat“⁹, kann man schwerlich „Aldersgate“ als Wesleys „Bekehrung“ deuten. Wo das trotzdem geschehen ist, hat man sich nicht selten durch das verführen lassen, was Wesley selbst unter dem unmittelbaren Eindruck des Ereignisses geschrieben hat.¹⁰ In seinem sehr strukturiert und konstruiert wirkenden autobiographischen Rückblick auf seine Pilgerfahrt zum „wahren“ Glauben klagt Wesley bekanntlich darüber, daß er nach Amerika gesegelt sei, „um die Indianer zu bekehren“, wo er doch selber „nicht bekehrt“, sondern „ein Kind des Zornes“ gewesen sei. Eines blieb dabei lange unberücksichtigt: die spätere Korrektur dieser Aussagen. Als der ältere Wesley 1771 sich entschloß, im Rahmen einer Gesamtausgabe seiner Schriften die in ihrer dramatischen Struktur stark an Augustins „Bekenntnisse“ erinnernde geistliche Autobiographie neu zu veröffentlichen, versah er sie mit einigen Anmerkungen, die ihrerseits an Augustins „Retractationes“ erinnern. Ohne den entscheidenden Charakter dessen, was ihm in Aldersgate widerfahren war, auch im geringsten in Frage zu stellen, gab er dem Geschehen eine andere Deutung als damals in seinen jungen Jahren. Wo er sich früher als unbekehrter Mensch ohne Glauben bezeichnet hatte, bemerkt er jetzt: „Ich glaube es nicht. Ich war damals ein Knecht, aber aus dem Knecht wurde ein Sohn.“

Diese reifere Interpretation des Erlebten verdient fraglos unsere ganze Aufmerksamkeit. Sie lehrt uns, den Aldersgate-Bericht kritischer zu lesen, als es in den traditionellen Wesley-Biographien geschehen ist.¹¹ In Aldersgate begann für Wesley bestimmt kein neues Leben im engeren Sinne einer Bekehrung. Schon seine Kinderjahre waren stark christlich geprägt worden durch die puritanische Frömmigkeit,¹² die im Elternhaus, einem anglikanischen Pfarrhaus, herrschte. Nicht zuletzt hatte er geistlich entscheidende Impulse von einer außerordentlichen Mutter bekommen, die selber in der Welt der romanischen Mystik zu Hause war. Eine wichtige Zäsur läßt sich jedoch beobachten, als der 22jährige Oxford Student sich entschloß, den Weg ins geistliche Amt der Kirche von England einzuschlagen. Erzählt er

doch selber, wie er 1725 anfang, die ganze Art seines bisherigen Lebenswandels zu ändern und mit allem Ernst danach zu trachten, den erkannten Willen Gottes zu erfüllen. Neben der Bibel suchte er damals eine Hilfe in der steten Meditation von zwei Werken, die für seine geistliche Weiterentwicklung von Bedeutung geworden sind. Das eine war die „Nachfolge Christi“ des spätmittelalterlichen deutschen Mystikers Thomas a Kempis, das andere die „Regel und Übungen für ein heiliges Leben und Sterben“ des anglikanischen Bischofs Jeremy Taylor († 1667). Nach seiner Ordination und Wahl zum „Fellow“, d.h. Tutor am „Lincoln College“ der Oxforder Universität (1726) hatte sich Wesleys Trachten nach einer Heiligkeit des Denkens und des Lebens noch erheblich gesteigert. Damit stand er deutlich in der „holy living tradition“ seiner anglikanischen Kirche, die nie aufgehört hatte, dieses typisch altkirchliche Heiligkeitsideal besonders zu pflegen. Durch die Begegnung mit dem Gedankengut William Laws, eines zeitgenössischen Privatgelehrten, der sich in der Sphäre der Mystik bewegte, hatte Wesleys geistliche Suche nach gottwohlgefälligem Leben immer deutlicher mystische Züge angenommen. Daß dies bei ihm zu keiner quietistischen Passivität geführt hatte, zeigt die erstaunliche karitative Tätigkeit, die er im Rahmen des Oxforder „heiligen Klubs“ in diesen Jahren entwickelte. Es ist daher nicht verwunderlich, wenn Wesley-Forscher wie A. Léger und M. Piette¹³ mit großem Nachdruck die „offizielle wesleyanische Legende von Aldersgate“ (Piette) kritisiert und die entscheidende Wende in Wesleys Leben nicht am 24. Mai 1738, sondern im Jahre 1725 angesetzt haben. Ob die neuen Deutungen von „Aldersgate“, die sie vorgeschlagen haben, zutreffend sind, ist allerdings eine andere Frage. Der belgische Franziskaner Maximien Piette reduziert bekanntlich die Bedeutung des Ereignisses auf ein kaum zu unterschreitendes Minimum: nichts als ein Tropfen im großen Strom der geistlichen Erfahrungen, die Wesley sein Leben lang zu machen nicht aufhörte, ein emotioneller Ausbruch, den er wahrscheinlich vergessen hätte, wenn er zum Zeitpunkt des Geschehens und unter dessen starkem Eindruck nicht so ausführlich in seinem Tagebuch davon berichtet hätte! Diese These ist unhaltbar, wie wir noch sehen werden. Befriedigender ist A. Légers Erklärung, die in „Aldersgate“ die „evangelische“ Bekehrung Wesleys sehen will.

Es ist in der Tat kaum zu übersehen, daß es bei Wesley nicht zu „Aldersgate“ gekommen wäre ohne die theologische Begegnung mit der reformatorischen Botschaft, die er zum erstenmal bei lutherischen Pietisten in ihrer Wirksamkeit beobachten durfte und in einer theologischen Einbettung vorfand, die es ihm möglich machte, auf sie zu hören. Man hat manchmal dar-

aus gefolgert, daß „Aldersgate“ eine theologische Revolution gewesen sei, die Revolution eines Denkens, das sich bisher in den Kategorien einer „katholischen“ Werkgerechtigkeit bewegt hätte.¹⁴ Bei der älteren Wesley-Deutung läßt sich die Tendenz beobachten, zu undifferenziert einem „katholischen“ Wesley aus der Zeit vor „Aldersgate“ einen nun „evangelisch“ gewordenen Wesley gegenüberzustellen. Mit Recht ist von methodistischer Seite her gegen diese zu große Vereinfachung des Sachverhalts Einwand erhoben worden.¹⁵ Und doch ist es nicht abzustreiten, daß bei Wesley in Zusammenhang mit „Aldersgate“ eine vorher nie gekannte Konzentration auf die reformatorische Botschaft stattgefunden hat. Von 1738 bis zu den 60er Jahren wird Wesley dezidiert in den Bahnen einer klar „evangelischen“ Denkweise predigen.¹⁶ Immer wieder wird er behaupten, er sei früher im Grunde ein „Katholik“ gewesen, „ohne es zu wissen“¹⁷, und er habe lange nicht deutlich gesehen, „daß wir durch Glauben gerettet werden“¹⁸.

Auch ist es sehr symptomatisch, daß er in seiner ersten Universitätspredigt nach der Aldersgate-Erfahrung das für ihn nun grundlegende Thema der „Rettung aus Gnade durch Glauben“ behandeln wird, mit dem ausdrücklichen Hinweis auf Martin Luther, den „Streiter des Herrn, der dieses Evangelium zum Leben wieder erweckt hat“¹⁹. Das klingt etwas merkwürdig, wenn man bedenkt, daß Wesley Pfarrer einer Kirche war, deren Glaubensbasis die 39 Glaubensartikel waren, die doch voller reformatorischer Substanz sind. Er konnte auch kaum die kontroversen Diskussionen ignoriert haben, die in Oxford stattgefunden hatten zwischen Vertretern der streng evangelischen Tradition und den Verteidigern eines Evangeliums der moralischen Korrektheit, welches sich in der Kirche von England weitgehend durchgesetzt hatte.²⁰ Nur konnte der hochkirchlich und arminianisch gesinnte Wesley schwerlich Sympathie empfinden für eine dezidiert evangelische Position, die damals in England von Calvinisten vertreten war, die sie mit einem schroffen Prädestinationsglauben verbanden. Das reformatorische „sola gratia, sola fide“ war für Wesley wie für die Mehrheit seiner anglikanischen Zeitgenossen synonym für engen Calvinismus. Was er im landläufigen praktischen Moralismus seiner Kirche an theologischem und geistlichem Tiefgang vermißte, suchte er deshalb nicht in der reformatorischen, sondern in der mystischen Tradition.²¹ Bis zu seiner theologischen Wende unter dem Einfluß der Herrnhuter suchte er den Glauben, der wirklich trägt und glücklich macht, allein auf dem schon beschriebenen Weg. Kurz vor seiner Abfahrt nach Amerika vertraute er noch seinem privaten Tagebuch an: „Fac quod in se est, et Deus aderit bonae tuae voluntati“

(„Tue, was in deiner Macht liegt, und Gott wird deinem guten Willen helfen“). Die Formulierung erinnert natürlich an das berühmte spätmittelalterliche „Facere quod in se est“, das Luther so leidenschaftlich bekämpft hat, weil hier im Endeffekt das Heil von den frommen Anstrengungen des Menschen abhängig gemacht wird. Jedenfalls merkte Wesley während seines amerikanischen Aufenthaltes, daß auf diesem Weg der feste, fröhlich und glücklich machende Glaube, nach dem er sich seit jeher sehnte, nicht zu erreichen war. Während sein Weg ihn in immer größere Frustrationen führte, beobachtete er bei den Herrnhutern einen ruhigen, sicheren Glauben, der ihm immer noch fehlte. Im theologischen Gespräch mit Spangenberg²² wurde er zum erstenmal mit der Frage der persönlichen Heilsgewißheit direkt konfrontiert. Wir wissen, daß Luther „die Sache des Glaubens in einer zuvor nie gekannten Schärfe auf die Frage der Glaubensgewißheit zugespitzt“ hatte.²³ Spangenberg überzeugte ihn davon, daß Gewißheit zum Wesen des Glaubens gehört, daß sie mit dem Glauben dem Menschen geschenkt wird, der auf Christus und sein Werk blickt. Die pietistische Variante, in welcher die reformatorische Rechtfertigungsbotschaft ihn nun erreichte, hatte genau den mystischen Beigeschmack, der sie für Wesley faszinierend machen konnte. Er stand regelrecht im Bann dieser Kombination von bekannter und geschätzter mystischer Frömmigkeit und evangelischer Behauptung, daß die ersehnte geistliche Festigkeit nur durch die Konzentration auf die Person und das Werk Christi möglich wird, und zwar durch das innere Zeugnis des Geistes, der dann unserm Geist Zeugnis gibt, daß wir in der Gnade stehen.

Als Wesley die Versammlung der Aldersgate-Straße an jenem Abend aufsuchte, war er also schon theologisch-intellektuell davon überzeugt, daß das Entscheidende nur als ein Geschenk des gnädigen Gottes glaubend empfangen werden kann. Er wußte, daß seine lutherischen Freunde das Herz des Neuen Testaments trafen, als sie ihm versichert hatten, daß allein ein Wunder Gottes das bewirken kann, was er auf dem Weg des Gehorsams und des Gesetzes oder – in verfeinerter Form – auf dem Weg der mystischen Selbstdisziplinierung zu erreichen suchte: die beglückende Gemeinschaft mit Gott. „Aldersgate“ ist dieses Wunder Gottes gewesen, welches das theologisch Erkannte auf die Ebene der Existenz versetzt hat. Es geschah in Zusammenhang mit dem verkündigten „Wort“. In dem Ausschnitt aus Luthers Vorrede zum Römerbrief, der an jenem Abend vorgelesen wurde, war die Rede vom Glauben, „welcher eine lebendige kühne Zuversicht auf Gottes Gnade ist“, „so gewiß, daß er tausendmal darüber stürbe“. Dieser Glaube, so hieß es noch, sei „ein göttlich Werk in uns, das

uns wandelt und neu gebiert aus Gott“. Auch vom Heiligen Geist ist an dieser Stelle die Rede, „welcher erneuert, freudig und lebendig macht“, ja „das Herz entzündet“. Was diese Worte bei Wesley bewirkten, können wir im berühmten Passus seines Tagebuchs nachlesen: „Wo er die Umwandlung beschreibt, die Gott durch den Glauben an Jesus Christus im Herzen bewirkt, fühlte ich mein Herz seltsam erwärmt, und ich fühlte, daß ich für das Heil meiner Seele wirklich auf Christus vertraute, auf Christus allein. Dazu wurde mir die Gewißheit geschenkt, daß er meine Sünden weggenommen – ja gerade die meinigen – und mich vom Gesetz der Sünde und des Todes erlöst habe.“ Zweifellos ist der biblische Begriff, der Wesleys Erfahrung am klarsten beschreibt, der der Wiedergeburt.²⁴ Hier entstand neues Leben, vom Geist Gottes „im Herzen“ bewirkt und vom Menschen als solches wahrgenommen.

Das „ich fühlte“, das in Wesleys Tagebuch oft vorkommt, meint in Wesleys Sprache eher eine intuitive Erkenntnis als einen emotionalen Ausbruch.²⁵ Auch wenn Wesley unmittelbar nach diesem Abend eine Zeitlang in Gefahr geschwebt hat, einem ungesunden Gefühlschristentum das Wort zu reden, dürfen wir deshalb seine Erfahrung nicht als Gefühlsduselei disqualifizieren. Hier wurde ein im Grunde sehr vernünftig veranlagter Mensch²⁶ sich in der Tiefe seiner Seele der liebevollen Zuwendung Gottes bewußt. Es war ein Erlebnis mystischer Natur, insofern die Mystik jenseits ihrer vielfältigen Erscheinungsformen als das Urphänomen der Bewußtwerdung der Gegenwart Gottes und als die in unmittelbarer Intuition erlebte Gegenwart der Liebe Gottes bezeichnet werden kann.²⁷ Bei aller Bekämpfung der mystischen Ausschreitungen, die ihm Wesentliches zu gefährden schienen,²⁸ hat Wesley nie aufgehört, sein mystisches Erlebnis von Aldersgate als eine christliche Grunderfahrung zu betrachten, nach welcher zu streben es sich lohnt.

Glücklicherweise hat Wesley nicht seine Erfahrung zum Inhalt seiner Verkündigung gemacht. Es ist sogar auffällig, wie selten er das Ereignis später erwähnen wird – auch dort, wo wir mit guten Gründen einen solchen Hinweis auf den Abend des 24. Mai 1738 erwarten würden. Das bedeutet jedoch nicht, wie Piette meinte, daß „Aldersgate“ aus seinem Horizont verschwunden wäre. Im Gegenteil: er hatte die Überzeugung gewonnen, daß die konsequente Verkündigung des Evangeliums vom rechtfertigenden und neues Leben schenkenden Gott zur beglückenden Erfahrung der Heilsgewißheit führt. Das Erlebte versuchte er so bald wie möglich zu reflektieren, lehrmäßig zu formulieren und vor Mißverständnissen und Anfeindungen zu schützen. So entstand eine wesleyanische „Lehre vom unmittelbaren

Zeugnis des Heiligen Geistes“²⁹, die einen so wichtigen Stellenwert in der methodistischen Erweckungsbewegung bekommen hat, daß es nicht übertrieben ist, mit J. Schempp zu behaupten: „Auf Heilsgewißheit war das gesamte Werk Wesleys, die Predigt, der Aufbau der Gemeinschaften und die mannigfachen seelsorgerlichen Mittel angelegt.“³⁰ Diese Lehre darzustellen und zu diskutieren, würde den Rahmen dieser kurzen Würdigung der Geisterfahrung Wesleys sprengen.

In einem berühmten Passus hat Wesley seinen Methodisten die Verkündigung des gewissen Glaubens besonders dringend ans Herz gelegt,³¹ weil er hier für die Christenheit die Chance sah, nicht bei der „Form der Religion“ zu verbleiben, sondern bis zu ihrer „Kraft“ hindurchzudringen. Die Methodisten haben allem Anschein nach nie aufgehört, hier tatsächlich die Quelle der Lebendigkeit zu erblicken.³² Sie haben aber auch die mit diesem Erbe verbundene Last kennengelernt. Es fällt ihnen nämlich nicht leicht, über Generationen hinweg die Botschaft vom „seltsam erwärmten Herzen“ weiterzugeben, ohne zu erleben, wie das Erbe zu degenerieren droht.³³ Die Geisterfahrung bleibt immer – wo sie echt ist – ein Geheimnis und eine freie Schöpfung Gottes. Wo man „Aldersgate“ kopiert und inszeniert, treibt man Unfug mit dem Heiligen Geist. Gerade „Aldersgate“ ist der Beweis dafür, daß neues Leben nur Geschenk sein kann. Zur Last des Erbes gehört auch die Erkenntnis, daß es den Erben nicht immer gelungen ist zu verhindern, daß aus Wesleys „Religion des Herzens“ eine Sache der menschlichen Gefühlszustände geworden ist, so daß Pusey, der Mann der Oxforder Bewegung des endenden 19. Jahrhunderts, spöttisch meinen konnte, die Methodisten würden die „Rechtfertigung durch die Gefühle“ predigen. Ebenso wenig konnte vermieden werden, daß die starke Konzentration auf die persönliche Heilserfahrung oft zu einem bedenklichen Heilsegoismus und zu einer problematischen Privatisierung des Glaubens führte. Wesley hatte wohl versucht, die Gefahr des Individualismus dadurch zu bannen, daß er die Erweckten sofort in die sehr verbindliche Gemeinschaft der sogenannten „Klassen“ eingliederte. Auch stellte er ihnen stets das Endziel des neuen Lebens vor Augen: eine christliche „Vollkommenheit“, die ohne einen sehr konkreten Gehorsam in allen Bereichen des Lebens nicht zu erlangen war. Trotzdem blieb das Ganze nach heutigem Urteil „unheilbar individualistisch“³⁴, auch wenn bemerkenswerte missionarische und karitative Leistungen zu verzeichnen sind. Das wachsende Bewußtsein der Gefahrenmomente und Defizite einer Theologie und eines kirchlichen Lebens ganz im Zeichen von „Aldersgate“ führte die Erben Wesleys dazu, zunehmend Ausschau nach dem zu halten, was sie von anderen kirchlichen

Traditionen lernen könnten.³⁵ Bei aller Bewunderung für die erstaunliche soziale Praxis Wesleys, deren Wurzeln offenbar bis in das in „Aldersgate“ „erwärmte Herz“ reichen,³⁶ ist sich die heutige methodistische Theologie auch der Schwächen seiner Sozialethik bewußt.³⁷ Sie weiß jedenfalls, daß neben der Bekehrungserfahrung, die man „die persönliche Revolution“ genannt hat,³⁸ eine „Bekehrung der Strukturen“ nicht minder nötig ist. Die Frage bleibt jedoch: Woher soll uns die Kraft, die Liebe, die innere Freiheit kommen, die wir brauchen, um Werkzeuge Gottes bei der Umwandlung der Strukturen sein zu können? Darum bleibt „Aldersgate“ eine brennende Frage an alle unsere Traditionen und Theologien. Es ist die Frage nach der Lebendigkeit und der Vollmacht unseres Glaubens, Zeugnisses und Dienstes. Eine Frage, die auch ganz konkret lauten könnte: „Brauchen wir eine erweckliche Verkündigung?“ Daß ein Lutheraner, der dem Frühmethodismus, in welchem er das Modell der erwecklichen Verkündigung sieht, durchaus nicht unkritisch gegenüber ist, diese Frage freimütig an ein akademisches Publikum stellen konnte,³⁹ ist ein Zeichen dafür, daß der Geist von „Aldersgate“ immer noch weht.

ANMERKUNGEN

- ¹ Aus der Fülle der Studien zu diesem Ereignis verweise ich auf zwei besonders lesenswerte Monographien: J. E. Rattenbury, *The Conversion of the Wesleys*, London 1938; M. Schmidt, *John Wesleys Bekehrung*, Bremen 1938. Neuerdings auch in M. Weyer, *Die Bedeutung von „Aldersgate“ in Wesleys Leben und Denken*, in: M. Weyer et al., *Im Glauben gewiß. Die bleibende Bedeutung der Aldersgate-Erfahrung John Wesleys*, Stuttgart 1988 (= Beiträge zur Geschichte der Evangelisch-methodistischen Kirche, 32), 7-39 u. 65-72.
- ² Das besondere Gewicht, welches die Theologie Luthers in diesem auf Zinzendorf zurückgehenden Zweig des deutschen Pietismus gewonnen hatte, dürfte bekannt sein: s. z.B. E. Beyreuther, Zinzendorf und Luther, in: *Luther-Jahrbuch* 1961, 1ff; M. Schmidt, Zinzendorf und die *Confessio Augustana*, in: *ThLZ* 93 (1968), Sp. 801ff. Wie es zu einer Tätigkeit der Herrnhuter in England kam, beschreibt G. A. Wauer, *Die Anfänge der Brüderkirche in England*, Leipzig 1900; s. auch: M. Schmidt, *England und der deutsche Pietismus*, in: *Ev Theol* 13 (1953), 205-224; J. Hutton, *The Moravian Contribution to the Evangelical Revival, 1742-53*, in: T. F. Tout (Hg.), *Historical Essays by Members of Owen's College*, Manchester 1902. Einen Überblick über die verschiedenen Phasen des (theologischen) Verhältnisses Wesleys zu den Herrnhutern vermittelt L. O. Hynson, *John Wesley and the „Unitas Fratrum“: A Theological Analysis*, in: *Methodist History* 18 (1979), Heft 1, 26-59.
- ³ Über diese Institution der „religious societies“ als Erneuerungsinstrument der damaligen Kirche von England und als Ausgangspunkt der methodistischen Erweckungsbewegung informieren J. S. Simon, *John Wesley and the Religious Societies*, London 1921; M. Schmidt, *Der Missionsgedanke des jungen Wesley auf dem Hintergrund seines Zeitalters*, in: *Theologia Viatorum* 1 (1948/49), 82ff; Th. Funk, *Die Anfänge der Laienmitarbeit im Methodismus*, Bremen 1941, 15ff.

- ⁴ Vgl. M. Schmidt, Die ökumenische Bedeutung John Wesleys, in: ThLZ 78 (1953), 449-460; J. A. Newton, The Ecumenical Review XXIV/2 (1972), 160-175; K. E. Rowe (Hg.), The Place of Wesley in the Christian Tradition, Metuchen, N.J. 1976, ²1980.
- ⁵ Das bleibt wahr, auch wenn um der geschichtlichen Korrektheit willen gesagt werden muß, daß der Geist schon vor „Aldersgate“ wehte und der „evangelical revival“, von dem der „wesleyanische Methodismus“ im Grunde nur ein (beträchtlicher) Teil geworden ist, bereits im Gange war: s. G. Rupp, Religion in England 1688-1791, Oxford 1986, 325ff.
- ⁶ P. Löffler, Art. „Bekehrung“, in: EKL³, I, 405.
- ⁷ Vgl. K.-H. Voigt, Hat John Wesley sich am 24. Mai 1738 „bekehrt“?, Stuttgart 1988 (=EmK heute, Heft 57). Einen vollständigeren Einblick in die Diskussion gewährt F.E. Maser, Rethinking John Wesley's Conversion, in: The Drew Gateway (Winter 1978), 29-56.
- ⁸ So der frühere methodistische Katechismus: Th. Spörri, Leitfaden für den Katechismus-Unterricht, Zürich 1930, 38.
- ⁹ K. Steckel, Zur Theologie der Evangelisch-methodistischen Kirche, in: Ders./C. E. Sommer (Hg.), Geschichte der Evangelisch-methodistischen Kirche, Stuttgart 1982, 265.
- ¹⁰ Der autobiographische Rückblick steht in The Works of J. Wesley, 3. Ausg., hg. v. Thomas Jackson, London 1829-1831, Bd. 1, 72-104. Einen Einblick in die historisch-kritische Problematik dieses Textes gewährt M. Weyer, Die Bedeutung von „Aldersgate“ in Wesleys Leben und Denken, in: M. Weyer et al., Im Glauben gewiß . . . , a.a.O.
- ¹¹ Für einen Überblick über die Wesley-Forschung und über das tradierte „Bild“ Wesleys s.: A. C. Outler, A New Future for Wesley Studies: An Agenda for Phase III, in: M. D. Meeks (Hg.), The Future of the Methodist Theological Traditions, Nashville 1985, 34ff; R. P. Heitzenrater, The Elusive Mr. Wesley, Nashville 1984, Bd. 2, 161-212.
- ¹² Vgl. J. Newton, Susanna Wesley and the Puritan Tradition in Methodism, London 1969.
- ¹³ A. Léger, La jeunesse de John Wesley. L'Angleterre religieuse et les origines du Méthodisme, Paris 1910; M. Piette, La réaction wesleyenne dans l'évolution protestante, Bruxelles 1925 (engl. Übers.: John Wesley in the Evolution of Protestantism, London 1937).
- ¹⁴ Vgl. W. R. Cannon, Theology of John Wesley, New York 1946, 67f.
- ¹⁵ A. S. Yates, The Doctrine of Assurance. With special reference to John Wesley, London 1952, 9.
- ¹⁶ Zu der wichtigen theologischen Akzentverschiebung der 60er Jahre bei Wesley: M. Weyer, Die Bedeutung . . . , a.a.O., 33ff.
- ¹⁷ The Works of J. W., Bd. 1, 218-219.
- ¹⁸ Ebd. Bd. 7, 317; 8, 11; 10, 403.
- ¹⁹ Ebd. Bd. 5, 7ff (Lehrpredigt Nr. 1). Zur Rolle Luthers: M. Schmidt, Die Bedeutung Luthers für John Wesleys Bekehrung, in: Luther-Jahrbuch 20 (1938), 125-159; J. T. McNeill, Luther at Aldersgate, in: London Quarterly & Holborn Review 164 (1939), 200-217. Zur späteren, kritischen Stellung Wesleys zu Luther: J. L. Walls, John Wesley's Critique of Martin Luther, in: Methodist History XXX/1 (1981), 29-41.
- ²⁰ Vgl. C. F. Allison, The Rise of Moralism: The Proclamation of the Gospel from Hooker to Baxter, New York 1966.
- ²¹ Vgl. R. G. Tuttle, The Influence of the Roman Catholic Mystics on John Wesley, theol. Diss. Bristol 1969.
- ²² Vgl. M. Schmidt, John Wesley. Eine theologische Biographie, Frankfurt/M-Zürich 1952/1966, Bd. 1, 131ff.
- ²³ So G. Ebeling, Gewißheit und Zweifel, in: ZThK 64 (1967), 282.
- ²⁴ Vgl. W. Klaiber, Bekehrung und Heilserfahrung in der Bibel, in: M. Weyer et al., Im Glauben gewiß . . . , a.a.O., 45.
- ²⁵ Grundlegend zum Verständnis der Gefühle bei Wesley im Vergleich zum modernen Verständnis des Wortes: G. S. Clapper, John Wesley on Religious Affections, phil. Diss. Emory Universität, Atlanta/USA 1985. S. auch: Rex D. Matthews, „With the Eyes of

- Faith“. *Spiritual Experience and the Knowledge of God in the Theology of John Wesley*, in: Th. Runyon (Hg.), *Wesleyan Theology Today*, Nashville 1981, 406-415.
- ²⁶ Zur Rolle der Vernunft bei Wesley, besonders in ihrem Verhältnis zum Glauben und zur religiösen Erfahrung: R. D. Matthews, *Reason and Religion: A Study in the Theology of John Wesley*, phil. Diss. Yale/USA 1987.
- ²⁷ So Richter im Art. „Mystik“ I, in: RGG³ IV, Sp. 1237.
- ²⁸ Gute Darstellung der Kritik Wesleys an der Mystik bei E. W. Baker, *A Herald of the Evangelical Revival. A critical inquiry into the relation of W. Law to John Wesley and the beginnings of Methodism*, London 1948.
- ²⁹ Vgl. die beiden Lehrpredigten Wesleys Nr. 10 und Nr. 11 (Works, Bd. 5). Darstellungen der Entstehung, Modifizierung und Verteidigung der Lehre bei Yates, *The Doctrine of Assurance*, a.a.O. und neuerdings Th. Leßmann, *Rolle und Bedeutung des Heiligen Geistes in der Theologie J. Wesleys* (= *Beiträge zur Geschichte der Evangelisch-methodistischen Kirche*, 30), Stuttgart 1987.
- ³⁰ J. Schempp, *Seelsorge und Seelenführung bei John Wesley*, Stuttgart 1949, 84.
- ³¹ Lehrpredigt 11, I,4.
- ³² Wie man noch heute zu diesem Thema innerhalb des deutschen Methodismus predigen kann, zeigt D. Sackmann, *Heilsgewißheit heute. Predigt zu Römer 8,16*, in: M. Weyer et al., *Im Glauben gewiß . . .*, a.a.O., 58ff.
- ³³ Vgl. W. Klaiber, *Bekehrung und Heilserfahrung in der Bibel*, a.a.O., 48.
- ³⁴ J. Miguez Bonino, *Wesley's Doctrine of Sanctification From a Liberationist Perspective*, in: Th. Runyon (Hg.), *Sanctification and Liberation. Liberation Theologies in Light of the Wesleyan Tradition*, Nashville 1981, 49-63.
- ³⁵ Vgl. z.B. R. E. Davies, *What Methodist Theology has to learn from Ecumenical Theology*, in: J. Deschner et al. (Hg.), *Our Common History as Christian*, New York 1975, 23-45.
- ³⁶ Vgl. V. Schneeberger, *Theologische Wurzeln des sozialen Akzents bei John Wesley*, Zürich 1974.
- ³⁷ Vgl. M. Marquardt, *Praxis und Prinzipien der Sozialethik John Wesleys*, Göttingen 1977, bes. S. 163ff.
- ³⁸ B. Graham, *Conversion – A Personal Revolution*, in: *The Ecumenical Review* XIX (1967), 271-290.
- ³⁹ Per Lønning, *Brauchen wir eine erweckliche Verkündigung?*, in: *ZThK* 77, 1980, 239-250.