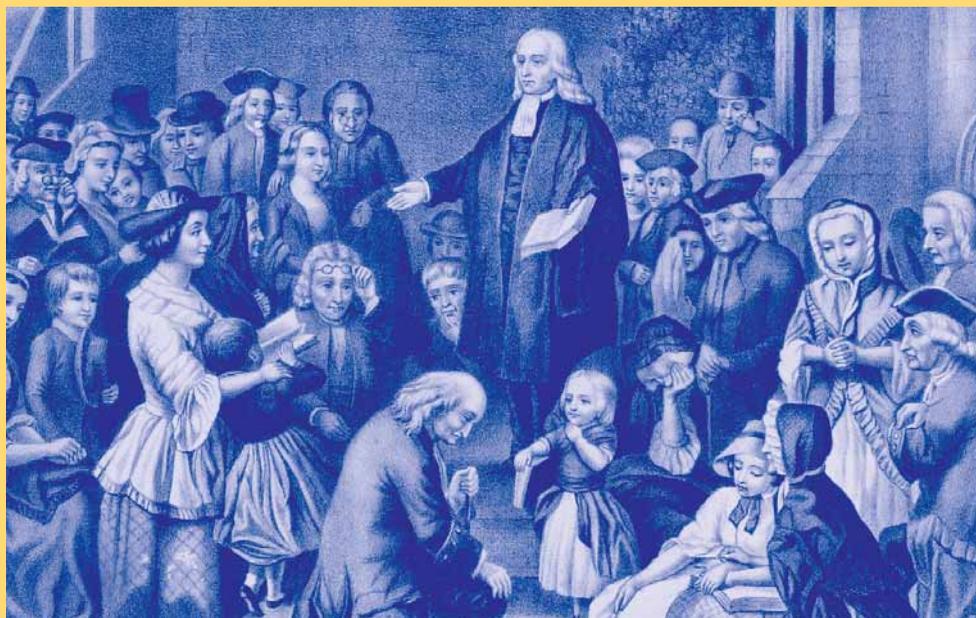


Richard P. Heitzenrater  
**John Wesley**  
**und der frühe Methodismus**







Richard P. Heitzenrater

John Wesley und  
der frühe Methodismus

**Edition**  **Ruprecht**

Inh. Dr. Reinhilde Ruprecht e.K.

Übersetzt aus dem amerikanischen Englisch von Wolfgang Günter  
Mit 68 Abbildungen. Für den Umschlag wurde ein weit verbreiteter zeitgenössischer Stich verwendet, der John Wesley – auf dem Grab seines Vaters stehend – bei einem Gottesdienst unter freiem Himmel zeigt. Weitere Bilder: falls keine näheren Angaben, © Abingdon Press; S. 191 Bridwell Library, Southern Methodist University/USA; Titelbild © Drew University/USA; S. 58, 75, 221, 228, 332 John Rylands Library, Manchester/GB.

Veröffentlichungen der Evangelisch-Methodistischen Kirche in Deutschland.

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Originalausgabe: Wesley and the People Called Methodists © Abingdon Press – 1995  
Veröffentlicht mit Genehmigung des United Methodist Publishing House, Nashville/USA  
© Edition Ruprecht Inh. Dr. R. Ruprecht e.K., Postfach 1716, 37007 Göttingen – 2007  
[www.edition-ruprecht.de](http://www.edition-ruprecht.de)

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk einschließlich seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urhebergesetzes bedarf der vorherigen schriftlichen Zustimmung des Verlags. Diese ist auch erforderlich bei einer Nutzung für Lehr- und Unterrichtszwecke nach § 52a UrhG.

Wissenschaftliche Beratung: Dr. Manfred Marquardt, Reutlingen  
Lektorat und Satz: Susanne Rosenkranz, Leverkusen  
Druck: buch bücher dd ag, Birkach  
Umschlaggestaltung: klartext GmbH, Göttingen

ISBN-13: 978-3-7675-7076-4  
ISBN-10: 3-7675-7076-9

*Meiner Mutter und meinem Vater,  
die mit ihrem Leben und Glauben  
das Erbe Wesleys und der Menschen,  
die man Methodisten nennt, verkörpern.*

(Wörtliche Übersetzung des Originaltitels „Wesley und die Menschen, die man Methodisten nennt“)



# Inhalt

<b>Vorwort</b> .....	9
<b>1. Der Methodismus und das christliche Erbe in England</b> .....	17
Die englische Reformation: Von der Kirche in England zur Kirche von England .....	19
Der Pietismus und die religiösen Gesellschaften .....	36
Die Familie Wesley in Epworth .....	45
<b>2. Das Aufkommen des Methodismus (1725–1739)</b> .....	53
Das erste Aufkommen des Methodismus – Oxford .....	53
Erste Organisationsstrukturen der <i>Oxford Society</i> .....	60
Der Oxford-Methodismus, 1733–1735 .....	70
Das zweite Aufkommen des Methodismus – Georgia .....	82
Das dritte Aufkommen des Methodismus – London .....	97
<i>Peter Böhler und die Suche nach dem Glauben</i> .....	100
<b>3. Die Erweckung beginnt (1739–1744)</b> .....	121
Die Erweckung in Bristol .....	123
Die Vereinigten Gesellschaften .....	128
Auseinandersetzung mit Calvinisten und Herrnhutern .....	131
<i>Spaltungen und die Vereinigte Gesellschaft in London</i> .....	135
<i>Klassen und Leiter</i> .....	144
<i>Fortdauernde Dispute</i> .....	146
Der Auftrag des Methodismus .....	152
<i>Verteidigung und Apologetik</i> .....	157
Der Pfarrbezirk wächst .....	164
<i>Das Netzwerk wächst</i> .....	169
<i>Eine Kontroverse und die Konferenz</i> .....	172
<b>4. Konsolidierung der Bewegung (1744–1758)</b> .....	179
Ein Netzwerk (Connexio) entsteht .....	182
<i>Reisen und Predigen</i> .....	183

## 8 Inhalt

<i>Die wachsende Verlagsarbeit</i> .....	187
<i>Weitere Kontroversen</i> .....	191
<i>Die Erweckung breitet sich aus</i> .....	196
<i>Missions- und Aufbauarbeit</i> .....	200
<i>Hilfe für Körper, Seele und Geist</i> .....	200
<i>Fragen nach Einheit und Uniformität</i> .....	207
<i>Ausbildung der Prediger</i> .....	213
<i>Regeln und Ordnungen der Connexio</i> .....	219
<i>Die Prüfung der Prediger</i> .....	220
<i>Leitung und Einheit</i> .....	226
<i>Trennungsdruck</i> .....	229
<b>5. Die Reifezeit des Methodismus (1758–1775)</b> .....	239
Maßstäbe für Lehre und Disziplin .....	239
<i>Vielfalt und Debatte</i> .....	241
<i>Bemühungen um Einheit mit den anglikanischen Geistlichen</i> .....	243
<i>Probleme mit den Predigern</i> .....	245
<i>Die Kontroverse um die Vollkommenheit</i> .....	250
<i>Maßstäbe für die Einheit</i> .....	252
<i>Die methodistische Mission und die Kirche</i> .....	256
Die Herausbildung einer eigenen Theologie.....	261
Lehre, Ordnung und die Konferenz .....	278
Expansion, Kontroverse und die Führungsfrage .....	288
<b>6. Spannungen und Veränderungen (1775–1791)</b> .....	309
Theologische und politische Polemik .....	309
Konferenz und Dienst .....	332
<i>Die Deklarations-Urkunde</i> .....	333
<i>Eine neue Kirche in der Neuen Welt</i> .....	336
Die Schlussphase .....	345
<i>Die späten Jahre</i> .....	354
Epilog .....	365
Der Methodismus nach Wesley .....	367
Das wesleyanische Erbe .....	374
Register .....	383

# Vorwort

Um die Anfänge einer Bewegung ranken sich stets Mythen und Legenden. Das Christentum soll von Josef von Arimathäa nach England gebracht worden sein. In Glastonbury steckte er einen Stab in die Erde und sagte: „Dies ist der Ort.“ Dieser Stab schlug der Legende nach aus und wuchs zu einem Baum heran. Der menschlichen Leichtgläubigkeit ist es geschuldet, wenn die Reiseführer in Glastonbury heute einen lebendigen Abkömmling dieses Baums mit derselben Sicherheit zeigen, mit der sie die genaue Lage von König Artus' Grab angeben – beide angeblich innerhalb der Mauern der dortigen mittelalterlichen Klosterruine gelegen.

Auch wenn John Wesley natürlich in eine viel spätere Zeit gehört als Josef von Arimatäa oder Artus, bleibt auch die Geschichte seines Einflusses auf das religiöse Leben in England nicht unberührt von Anekdoten, und durch wiederholtes Erzählen klingen sie immer wahrscheinlicher und plausibler. Wesley selbst legte großen Wert darauf, der Geschichtsschreiber seiner eigenen Bewegung zu sein – „Wer wäre für diese Aufgabe besser geeignet?“, fragte er seine Leser. Gewöhnlich verfolgte er dabei die Absicht, die Menschen, die man Methodisten nannte<sup>1</sup>, sowie ihre Rolle bei der Entstehung und Entwicklung ihrer Bewegung nicht nur zu beschreiben, sondern auch zu verteidigen. Seine Kritiker waren eher daran interessiert, die methodistische Bewegung in düsteren Farben zu schildern, und man kann ihnen wahrlich nicht vorwerfen, sie hätten versucht, die Entstehung und Absichten der Metho-

---

1 Der im Buchtitel und an einigen Stellen des Originaltextes verwendete Ausdruck „the people called Methodists“ wurde im Anschluss an Wesleys eigene Ausdrucksweise gewählt, der die Bezeichnung „Methodisten“ nicht selbst ausgesucht hatte. Vielmehr haben – darauf hat er selbst wiederholt hingewiesen – andere Personen seine Anhänger so genannt und ihnen diese Bezeichnung gewissermaßen aufgezwungen. Im Folgenden wird der Ausdruck „Menschen, die man Methodisten nannte“ in der deutschen Übersetzung mit dem Einverständnis des Autors durch den bloßen Namen „Methodisten“ ersetzt. Das gilt nicht von anderen Fremdbezeichnungen, die den Methodisten beigelegt wurden; sie werden an den entsprechenden Stellen des Textes beibehalten.

disten unvoreingenommen zu beschreiben. Wesleys Freunde stellten dagegen ohne rot zu werden die besten Seiten heraus, wenn sie den Methodismus und seine Führungspersönlichkeit schilderten. Wenn man die Fülle von Dokumenten sichtet, die von Wesley und seinen Zeitgenossen hinterlassen wurden, lassen sich Angriff von Verteidigung und Schmähchriften von echter Hingabe leicht unterscheiden. Andererseits ist es nicht immer so einfach, Propaganda und Polemik oder Tatsachen und Einbildung zu entwirren – auf beiden Seiten.

Wesley war sich seiner eigenen geistlichen und theologischen Entwicklung sehr bewusst; gleichermaßen hatte er die religiöse und intellektuelle Entfaltung seiner Anhänger im Blick. Die Geschichte der Wesley-Bewegung im achtzehnten Jahrhundert ist mehr als die Schilderung einer sich ausbreitenden Organisation, einer sich entwickelnden Theologie und einer sich ausweitenden Missionsarbeit. Es ist die Geschichte von Menschen, für die und mit denen Wesley Zeit und Kraft aufwandte. Deshalb werden in diesem Überblick viele Einzelne mit ihren Namen erwähnt, die üblicherweise für nicht bedeutend genug erachtet wurden, um namentlich genannt zu werden. Unglücklicherweise ist in vielen Fällen nicht mehr als ihr Name bekannt. Trotzdem habe ich versucht, sie vor dem Schicksal zu bewahren, zu anonymen Figuren in der Geschichte des Methodismus zu werden.

Dieses Buch also ist keine Wesley-Biografie; viele der klassischen Geschichten aus seinem Leben (vor allen Dingen aus den frühen Jahren) werden hier nicht erzählt: z.B. wie er in seiner Kindheit aus dem brennenden Pfarrhaus gerettet wurde, seine unter einem schlechten Stern stehende Romanze mit Sophy Hopkey und Ähnliches; sie sind in den Standardbiografien zu finden. Hier steht Wesleys Beziehung zu der Bewegung, die später als *geistliche Erweckung unter den Methodisten* charakterisiert werden sollte, im Mittelpunkt.

Ein Teil der Aufgabe der Untersuchung der wesleyanischen Erweckung besteht darin, die Wurzeln wahrzunehmen, aus denen sich die Bewegung entwickelte und von denen sie im Lauf ihrer Entwicklung zehrte. Wesley betonte, als er später über Entstehung und Wachstum des Methodismus nachdachte, die Spontaneität seiner Anfänge und das offene Ende seiner Entwicklung (siehe seine *Short History of Methodism*). Seiner Meinung nach hatte Gott die *Methodisten* zu einer bestimmten und lohnenden Aufgabe berufen, aber auf eine Art und Weise, die nicht unbedingt vorhersagbar oder vorherbestimmt war. Und Wesleys beste Absichten, die Kirche zu reformieren und schriftgemäße Heiligung zu predigen, hatten oft Folgen, die er weder begrüßte noch vorhergesehen hatte.

Wesley neigte in seinen anekdotenhaften Erinnerungen über Entstehung und Entwicklung seiner Bewegung mitunter dazu, die Fakten zu

sehr zu vereinfachen oder zu beschönigen (aus apologetischen oder didaktischen Gründen), doch Form und Inhalt dieser Geschichten haben, nachdem sie von Biografen und Historikern immer wieder erzählt wurden, einen Stamplatz im methodistischen Legendenschatz. Weil diese ständig erzählten Geschichten eine Aura der Wahrheit angenommen haben, ist es schwer, sie von historischen Fakten zu unterscheiden und noch schwerer, sie zu korrigieren, wenn einmal als Legenden identifiziert sind, und sich von diesen volkstümlichen Erzählungen zu lösen.

Der heutige Historiker allerdings kann durch die Rückschau die geschichtlichen Entwicklungen in einer Weise analysieren, wie es für die an den damaligen Ereignissen Beteiligten nahezu unmöglich gewesen wäre (und auf eine Weise, die viele folgende Historiker aus dem konfessionellen Lager nicht interessierte). Das kulturelle Klima, die intellektuelle Atmosphäre, die subtilen Einflüsse und unvorhergesehenen Konsequenzen – all das wird bei Ereignissen vergangener Zeiten von einem Beobachter späterer Tage schärfer wahrgenommen.

Eine sorgfältige Untersuchung der wesleyanischen Erweckung zeigt, dass der Methodismus zwar keine im Voraus geplante *Form* hatte, die Bewegung jedoch in eine festgelegte und ganz bestimmte *Richtung* voranschritt. Und es scheint, dass Wesley eher daran interessiert war, den Schwung der Bewegung in die richtige Richtung zu lenken, als festgelegte Formen zu schaffen oder zu bewahren.

Der Erfolg des Methodismus erklärt sich also nicht aus einem sich entfaltenden „Plan“ Wesleys, sondern vielmehr aus der Dynamik der Bewegung und ihrer Auswirkungen auf das Leben der Menschen. Wichtig ist dabei sowohl der historische Kontext – die *Situation*, die Menschen darin, ihre Probleme sowie die Möglichkeiten und Gaben, die ihnen zur Verfügung standen – als auch die einzelnen Menschen, die mit dieser Situation konfrontiert waren: ihre Erfahrungen und die Art und Weise, wie sie die Probleme auffassten, welche Mittel sie wählten, wie sie ihre Lösungsstrategie in einer konkreten Situation anwandten.

In vielen Fällen war John Wesley zu einer intellektuellen Überzeugung gekommen, was richtig oder wahr sei, bevor er durch seine eigene Erfahrung verifizieren konnte, dass das wirklich der Fall war, und so Bestätigung und Gewissheit erhielt – die empirische Verifikation war wichtig, selbst wenn es um religiöse oder geistliche Wahrheiten ging. Glaube, der von Thesen ausging, und Glaube, der sich in Erfahrungen gründete, waren in mancher Hinsicht kongruent, in anderer Hinsicht konjunktiv, das heißt, sie stießen an einem bestimmten Punkt aufeinander. Sein Aldersgate-Erlebnis war zum Beispiel in mancher Hinsicht die durch Erfahrung gewonnene Bestätigung der Wahrheit, die er sowohl verkündigte wie auch suchte: Man konnte

Gewissheit erlangen, dass Gott einem vergab, und diese Gewissheit besaß eine lebensverändernde Kraft. Die Bedeutung dieses Ereignisses liegt vor allem darin, dass sein geistliches Selbstverständnis sein zentrales Konzept auf den Punkt gebracht wird – das Ereignis selbst (Ort, Zeit, Handlung) hat keinen Eindruck von bleibender Wichtigkeit in Wesleys Gedächtnis hinterlassen; es war kein Erlebnis, dessen Jahrestag er zu feiern pflegte (er spricht viel öfter über seinen Geburtstag). Es war hingegen ein wesentlicher Schritt hin auf ein tieferes Verständnis dessen, wie man die Wahrheit des Evangeliums *wissen und erfahren* kann.

Es ist diese Wahrheit, die er weiterhin feiert, erklärt, verkündigt, zusammen mit einer Reihe von anderen Wahrheiten, die er auf die eine oder andere Weise erfahren hatte. Daraus ergab sich ein Standpunkt zu Gott, zur Errettung und zum christlichen Leben, den er den Menschen seiner Zeit predigen musste, um ihnen seine Vision eines christlichen Lebens zu eröffnen; seine Erfahrung des Evangeliums in seinem Leben sollte im Leben Tausender von anderen Menschen bestätigt werden.

Dieses Buch erzählt die Geschichte vom Aufkommen des Methodismus als Folge von sich entfaltenden Entwicklungssträngen, schildert die daraus folgenden Konsequenzen allerdings erst, wenn sie tatsächlich eintreten. Die Geschichte des frühen Methodismus lässt sich am besten verstehen, wenn man sie im Rahmen von neu hervortretenden und voneinander abhängigen *theologischen, organisatorischen* und *missionarischen* Entwicklungen versteht – jeder dieser drei Aspekte wurde über einen Zeitraum von vielen Jahren geprägt und lässt sich nicht ohne seine Abhängigkeit von den anderen begreifen.

Wesleys eigene Pilgerfahrt des Glaubens ist natürlich in zentraler Weise unauflöslich mit der Entwicklung der Theologie, der Organisation und der Missionsarbeit des Methodismus im 18. Jahrhundert verflochten. Doch das ist weder die einzige noch die ganze Geschichte. Viele der Ideen, die er dem Methodismus einverleibte, stammten von anderen Menschen; viele der für die Bewegung charakteristischen Aktivitäten wurden von anderen ins Leben gerufen. Und obwohl Wesley die Bewegung immer streng unter Kontrolle behielt, reagierte nicht jeder positiv auf seine Richtungsanweisungen. Die Geschichte der wesleyanischen Bewegung im 18. Jahrhundert ist die Geschichte von Wesley und den Methodisten.

Dieses Buch soll wissenschaftlich sein, aber dabei nicht pedantisch; die neuesten Forschungsergebnisse werden einfließen, ohne die neuen Entdeckungen, die die alten Stereotypen revidiert haben, unnötig zu zerreden. Die vorliegende Arbeit hat insbesondere von der jahrzehntelangen Forschungsarbeit vieler Wissenschaftler profitiert, die in

die *Bicentennial Edition of the Works of John Wesley* eingeflossen ist, die, wo immer es möglich war, als Quelle für Wesleys Schriften zitiert wird. Andere Primärquellen werden nach modernen Sammelwerken zitiert, die dem heutigen Leser ohne weiteres zugänglich sind, wie etwa Band 4 von *The History of The Methodist Church in Great Britain*. Wichtige Begriffe (Namen, Orte, Veröffentlichungen, ideengeschichtliche Termini) werden beim ersten Vorkommen oder in einem wichtigen Kontext halbfett gedruckt. Abgekürzte Literaturangaben, die sich auf f im Text angeführte Zitate beziehen, werden am Ende des ersten Kapitels, in dem sie auftauchen, sowie in der Bibliografie am Ende in der ausführlichen Fassung aufgeführt. Auf Quellenangaben, die aus dem Text unmittelbar ersichtlich sind (wie die *Minutes* für ein bestimmtes Jahr oder das *Journal* für ein bestimmtes Datum) wird verzichtet. Das vorliegende Werk wurde mit zahlreichen Holzschnitten aus der Wesley-Zeit und mit Reproduktionen zeitgenössischer Dokumente illustriert; die Copyright-Hinweise sind, soweit nötig, auf der entsprechenden Seite zusammengefasst.

Ich möchte vielen Menschen meinen Dank aussprechen, die die ganze Arbeit oder Teile davon einer kritischen Durchsicht unterzogen haben, besonders Karen Heitzenrater, Wanda Smith, Frank Baker, John Vickers, Kenneth Rowe, Jean Miller Schmidt, Russell Richey, Rex Matthews, Frederick Maser, John Wells und verschiedenen Kursen von Theologiestudenten an der *Southern Methodist University*, *Drew University*, *Ilf School of Theology* und der *Duke University*.

Dieses Buch ist meinen Eltern gewidmet, die mich ein halbes Jahrhundert lang zu hervorragenden akademischen Leistungen angespornt haben.

Ich hoffe, dass sich diese Arbeit als nützliches Hilfsmittel für Menschen im kirchlichen und akademischen Bereich erweist, die versuchen, die Bedeutung des wesleyanischen Erbes für die heutige und auch für zukünftige Generationen zu erkennen.

R. P. H.  
Durham, North Carolina  
2. März 1994







St. Michael's Church in Stanton Harcourt, im Vordergrund der zu Harcourt House gehörige Pope's Tower.

# 1. Kapitel

## Der Methodismus und das christliche Erbe in England

John Wesley lief häufig die zwölf Kilometer von der Universität Oxford, an der er als Dozent lehrte, in das Dorf Stanton Harcourt, um dort für seinen Freund, den Pfarrer John Gambold, den Predigtendienst zu übernehmen. Er hätte nicht vorhersehen können, wie seine Predigten in dieser stillen ländlichen Idylle später als deutlich wahrnehmbares Zusammentreffen von Kräften verstanden werden würde, die in Wesley selbst und der methodistischen Bewegung, die er im zweiten Viertel des achtzehnten Jahrhunderts ins Leben rief, zusammenkommen und ihren Ausdruck finden. Eine dieser Begebenheiten allerdings ist eine historische Randnotiz, die viel von dem Wesen und der Dynamik der wesleyanischen Erweckung einfängt.

An einem Tag im Spätfrühling 1738, als Wesley in dieser kleinen Dorfkirche über „Errettung durch den Glauben“ predigte, flossen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft der englischen Religiosität auf faszinierende Weise zusammen. Die weit in die Vergangenheit zurückreichende englische Kirchentradition traf auf die Kraft der persönlichen Glaubenserfahrung. Eine Institution, die von den und für die führenden Gesellschaftsschichten errichtet worden war, stieß auf die Sorge für Leib und Seele der Entrechteten. Auch wenn der Prediger und sein Gastgeber zu dieser Zeit bereits als Methodisten bekannt waren, konnte niemand aus der kleinen Schar der Gottesdienstbesucher an diesem Sonntag ahnen, dass Gambold, der gastgebende Prediger, schließlich ein Bischof der Herrnhuter Brüdergemeine und Wesley, der Gastprediger, bald der führende Kopf einer vom Evangelium getragenen Erweckungsbewegung werden würde, die sich noch zu seinen Lebzeiten über viele Länder verbreiten und zu einer transatlantischen Bewegung heranwachsen würde.

Die aus dem elften Jahrhundert stammende St.-Michael-Kirche in Stanton Harcourt liegt recht unberührt in der ländlichen Umgebung von Oxfordshire; sie strahlt in ihrer Bauweise die Tradition ihrer römisch-katholischen Stifter aus. Diese Abgelegenheit konnte weder den Glauben ihrer Mitglieder noch das Kirchengebäude selbst vor

dem bilderstürmerischen Eifer der anglikanischen und puritanischen Reformatoren bewahren oder schützen. Die Holzschnitzereien, Stein und Messing litten weniger Schaden als die bunten Glasfenster oder der römische Glaube an die mittelalterlichen Heiligen. Der hölzerne Lettner befindet sich noch heute am angestammten Ort und stellt das älteste erhaltene Exemplar seiner Art in England dar, ein Relikt des mittelalterlichen Katholizismus aus dem dreizehnten Jahrhundert. Doch an den stark beschädigten Steinmetzarbeiten lässt sich deutlich der destruktive Eifer, der für die Reformatoren zur Zeit Heinrichs VI. II. typisch war, ablesen. Viele der monumentalen Messingstatuen blieben intakt, doch etliche Einkerbungen im Stein mit vereinzelt Messingnieten erinnern nachdrücklich an die Eiferer unter Cromwell, die Messing eher für Gewehrkerne als für Begräbnisse verwendeten. Die mittelalterlichen Glasfenster sind verschwunden. Sie sind einigen Generationen von Reformern des sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts unwiederbringlich zum Opfer gefallen, die den typisch protestantischen Wechsel im geistlichen und ästhetischen Empfinden weg von repräsentativen oder mystischen Gegenständen verkörpern.

Als Wesley am 11. Juni 1738 die Stufen zur Kanzel von St. Michael erklimmte, hatte er diese sichtbaren Hinweise auf die Kirchengeschichte vor seinen Augen, Zeichen von Macht und Ruhm, von Stürmen und Schwierigkeiten, von Triumph und Versagen, die die Kirche von England in den vorangegangenen Jahrhunderten erlebt und an denen Wesley selbst im Lauf seiner Pilgerfahrt Anteil gehabt hatte. Feste Wurzeln in der frühchristlichen Tradition, eine meditative Spiritualität, typisch für die Gläubigen des Mittelalters, das unverzagte Festhalten an der anglikanischen Kirche, moralische Überzeugungen, die er aus dem puritanischen Ethos bezogen hatte – all das hatte seine Spuren in Wesleys Herz und Verstand wie auch im Gebäude der St. Michaels-Kirche hinterlassen.

Die Ideen und Kräfte, die dem frühen Methodismus Gestalt und Richtung gaben, werden im Großen und Ganzen in den verschiedenen Umwälzungen des reformatorischen England im sechzehnten und siebzehnten Jahrhundert sichtbar. Um die wesleyanische Bewegung zu verstehen, müssen man zunächst den Boden durchsieben, der ihr das Leben schenkte, die Samen suchen, denen sie entspross, und die Kräfte wahrnehmen, die sie am Leben erhielten und ihr Nahrung gaben.

## Die englische Reformation: Von der Kirche in England zur Kirche von England

England lernte das Christentum im sechsten Jahrhundert durch Augustin von Canterbury kennen, der die Strategie verfolgte, den angelsächsischen König Ethelbert, dessen Gemahlin Bertha Christin war, zu bekehren. Die englischen Monarchen haben seitdem eine wichtige Rolle im religiösen Leben der britischen Inseln gespielt. An den Berührungsfleichen zwischen Religion und Politik ging es ganz gewiss nicht ohne Reibungen ab. Thomas Becket's Kontroversen mit Heinrich II., Anselm's Kompromiss im Investiturstreit, John Ball's Predigt gegen Richard II. und eine Vielzahl von weiteren Zwischenfällen bezeugen das anhaltend gespannte Verhältnis zwischen Kirche und Krone. Doch im Grunde schien diese Beziehung beiden Parteien während des größten Teils der englischen Geschichte notwendig und natürlich, wenn nicht sogar gottgegeben.

Der Einfluss der Kirche von Rom, Augustin's Vermächtnis an das mittelalterliche England, wurde in den Ländern nördlich des Ärmelkanals vielen Prüfungen ausgesetzt. In der Feudalzeit stellte die Monarchie das Vorrecht des Papstes, englische Bischöfe einzusetzen (die de facto Vasallen des Monarchen waren), in Frage; in der Frühzeit des Parlaments führten protektionistische (wenn nicht sogar fremdenfeindliche) Tendenzen zu einigen Gesetzen, die den Einfluss ausländischer Mächte wie des Papstes einschränkten oder es erschwerten, sie um Hilfe anzurufen; das aufkommende Nationalbewusstsein, das von Anfang an durch antifranzösische Ressentiments geprägt war, bewegte John Wycliff, die Bibel als Gegenautorität zum Papst zu verkünden, der (während eines großen Teils des vierzehnten Jahrhunderts) unter französischem Einfluss stand. Das Inseldenkmal durchdrang das Bewusstsein des sich entwickelnden englischen Nationalstaats. Es ist nicht überraschend, dass Thomas Morus die ideale Gesellschaft in seiner Schrift *Utopia* als Inselreich porträtierte. In England liegt die Küste von keinem Ort aus weiter als 130 km entfernt, was dem Nationalbewusstsein der Engländer natürliche Grenzen setzt. So ist es kein Wunder, dass sich hier eine herrschende religiöse Schicht herausbildete, die ungetrübt nationalistisch, gesetzlich in der Monarchie verankert und entschieden antipäpstlich eingestellt war.

Die Monarchie ist bis mindestens zum Ende des achtzehnten Jahrhunderts hindurch das zentrale Charakteristikum der englischen Geschichte. Dies tritt vielleicht während der englischen Reformation zur Zeit Heinrichs VIII., Eduards VI., Marias I. und Elizabeths I. zutage. Obwohl religiöse Reformatoren wegen ihrer Ideen und Programme zu



Die Übersetzung der Bibel in die Umgangssprache wurde zu einem bedeutenden Kennzeichen der englischen Reformation. Henry VIII. unterstützte die Veröffentlichung der „Großen Bibel“ von 1539. Das Titelblatt zeigt ein Porträt, auf dem er durch Thomas Cranmer und Thomas Cromwell das Wort Gottes verbreitet.

einiger Berühmtheit gelangen, vor allen Dingen auf dem europäischen Festland, hing die Umsetzung ihrer Reformen weitgehend von den Wünschen und Launen der politischen Machthaber ab – in vielen Gebieten wie etwa Deutschland, Frankreich und England war das Schicksal der Reformbewegungen an die positive oder negative Einstellung einzelner Monarchen oder Prinzen gebunden. Die Reformation in England durchlief unterschiedliche Phasen, die zum großen Teil vom Standpunkt der Monarchen bestimmt und in gewissem Maß von den Ratschlägen von Höflingen geprägt wurden, auf alle Fälle aber durch vom Parlament verabschiedete und in Kraft getretene Gesetze.

Heinrich VIII. machte den ersten großen Schritt, indem er die englische Kirche von Rom abkoppelte und sie unter die Oberherrschaft des Monarchen stellte. Persönliche und politische Probleme bewogen Heinrich, sich nicht länger als „Verteidiger des Glaubens“ zu verstehen, der das Papsttum gegen Luthers Schriften verteidigte (mit der *Assertion of the Seven Sacraments*, „Bekräftigung der sieben Sakramente“, 1521), um sich ein Jahrzehnt darauf als Oberhaupt der Kirche von England zu proklamieren.

Das Reformationsparlament (1532–1535) führte eine **erastianische** Regierungsform ein; das bedeutet, sie erklärten (durch den **Act of Supremacy**) Henry VIII. zum Oberhaupt der englischen Kirche und des englischen Staates und machten die Kirche von England zur offiziellen Staatsreligion und zu einem unverzichtbaren Bestandteil der politischen Struktur. Dieses Vorgehen steckte für die Zukunft die Grenzen der Macht ab – alle Kirchenangelegenheiten, ob dogmatischer, struktureller oder politischer Natur, mussten vom Parlament gebilligt werden. Zusätzlich zu diesen Schritten, die die kirchliche Unabhängigkeit Englands bestätigten, gab das Parlament (von Heinrichs Ratgeber Thomas Cromwell ermuntert und begleitet) seiner papstfeindlichen Haltung Raum, indem es die Gesetzgebung früherer Parlamente gegen die Einmischung ausländischer Mächte, darunter offensichtlich auch des Heiligen Stuhls, in englische Angelegenheiten noch einmal bekräftigte.

Theologisch war die von Heinrich gegründete Kirche nicht typisch protestantisch im lutherischen oder calvinistischen Sinn. Das erste offizielle Bekenntnis des englischen Glaubens, die **Zehn Artikel** der Religion (1536), war eine relativ kurze Darstellung der traditionellen Glaubenssätze. Die (für diese Zeit) typische protestantische Ablehnung der Transsubstantiation, des Zölibats des Klerus usw. kam nicht zur Sprache. Die zwei deutlichsten Änderungen auf dem Weg von der Kirche *in* England zur Kirche *von* England waren politischer und liturgischer Art – nun war der Monarch anstelle des Papstes Oberhaupt der Kirche, und der Gottesdienst sollte auf Englisch statt

auf Latein abgehalten werden. Eine Revision dieser Darstellung der Lehrsätze von 1539, die **Sechs Artikel**, zeigt eine sogar noch konservativere Tendenz in Heinrichs Kirche auf, indem sie die Lehre der Transsubstantiation bestätigt und die Notwendigkeit zölibatär lebender Kleriker bekräftigt. Die soteriologischen Lehren wie Rechtfertigung, gute Werke, Gnade usw., wie sie im *King's Book* (1543) veröffentlicht wurden, sind typisch für die eher irenischen Kompromisse, die die protestantischen und römisch-katholischen Verhandlungsführer bei den vermittelnden Religionsgesprächen auf dem europäischen Festland (z.B. das „Regensburger Buch“) erreicht hatten.

Diese frühen Versuche, Glaubenssätze zu formulieren, wurden vom Erzbischof Thomas Cranmer, dem religiösen Berater, der Heinrich am nächsten stand, revidiert und ausgeweitet. Sein erster wichtiger Schritt bestand darin, eine Predigt- beziehungsweise Homiliensammlung zu veröffentlichen, die dem Klerus Muster für korrekte Bibelauslegungen an die Hand gab. Das erste **Book of Homilies** (1546) enthielt zwölf Predigten, die von der Kanzel gelesen werden konnten, um sicher zu stellen, dass die Menschen hin und wieder eine solide Interpretation rechtgläubiger Lehren zu hören bekamen, auch wenn der örtliche Priester oder Kurat homiletisch oder dogmatisch nicht auf der Höhe war.

Während der Regierungszeit Eduards VI. wurde der Einfluss der kontinentaleuropäischen Reformatoren deutlicher spürbar, sowohl am Königshof wie auch auf dem Land. Auch an Cranmer selbst ging diese Entwicklung nicht spurlos vorüber. 1532 hatte er heimlich Margaret Osiander geheiratet, eine Nichte des lutherischen Reformators Andreas Osiander, und einige Reformatoren vom Festland nach England geholt, die meisten von ihnen Calvinisten mit deutlichen irenischen Tendenzen wie etwa Martin Bucer oder Petrus Martyr. Die nächste größere Veröffentlichung des Erzbischofs war das offizielle Gebetbuch für die Kirche – das **Book of Common Prayer** (1549, Revision von 1552). Durch ein vom Parlament verabschiedetes Gesetz wurde es zur offiziellen Liturgie der Anglikanischen Kirche. Cranmer war außerdem bei der Überarbeitung des Glaubensbekenntnisses behilflich, den **Forty-Two Articles** („Zweiundvierzig Artikel“), die weitaus protestantischer ausgerichtet waren als jedes von offizieller Seite als rechtgläubig anerkanntes englische Dokument zuvor. Die calvinistische Tendenz dieser Artikel ist an ihrer Bekräftigung der supralapsarischen Prädestination (von Gott vor dem Sündenfall beschlossen) und der klaren Ablehnung guter Werke abgesehen von dem richtigen Glauben an Christus, zu erkennen. Diese Artikel wurden im Juni 1553 vom König gebilligt, weniger als einen Monat bevor Eduard VI. starb und seine Schwester Mary ihm auf den Thron folgte.

Infolge ihrer Geschichte und ihres Wesens sollte die Kirche weiterhin eine Position irgendwo zwischen dem eher radikalen Standpunkt des Protestantismus auf dem Festland und dem traditionellen Standpunkt des Katholizismus einnehmen. Marias Regierungszeit war im Grunde zu kurz, um in England eine dauerhafte Rückkehr zum Katholizismus zu bewirken. Der unter Eduards Regierung entstandene Protestantismus, der in zwanzig Jahren langsam drehender religiöser Winde in England einen Gipfelpunkt erreichte, schien das Land genügend durchdrungen zu haben, um Marias Programm der religiösen Neuorientierung und Umgestaltung – wie gewöhnlich durch vom Parlament verabschiedete Gesetze in die Tat umgesetzt – auf breiter Basis Widerstand zu leisten. Selbst die Tatsache, dass sie sich der Opposition entledigte – mit fester Hand und mit den überlieferten Methoden, die vorher von ihrem Vater und später von ihrer Schwester eingesetzt wurden –, wirkte sich für sie nachteilig aus. Die Menschen, die sie ihrer protestantischen Tendenzen wegen ins Exil gezwungen hatte, kehrten nach ihrem Tod mit einem Reformeifer nach England zurück, der selbst in Heinrichs Kirche die Notwendigkeit zu weiteren Reformen sah. Und die Hinrichtung derer, die in England geblieben waren, diente nicht nur dazu, noch zu Marias Lebzeiten die Solidarität innerhalb der Opposition zu stärken, sondern auch dazu, ihr ein höchst unglückseliges Vermächtnis mitzugeben – den Spitznamen „Bloody Mary“ (Blutige Maria). Insbesondere die Verbrennung dreier Bischöfe, Cranmer, Latimer und Ridley, entzündete dauerhaft die Flamme eines antirömischen Reformgeistes, einer Flamme, die durch die Schriften von John Fox, Thomas Cartwright und anderen noch angefacht wurde.

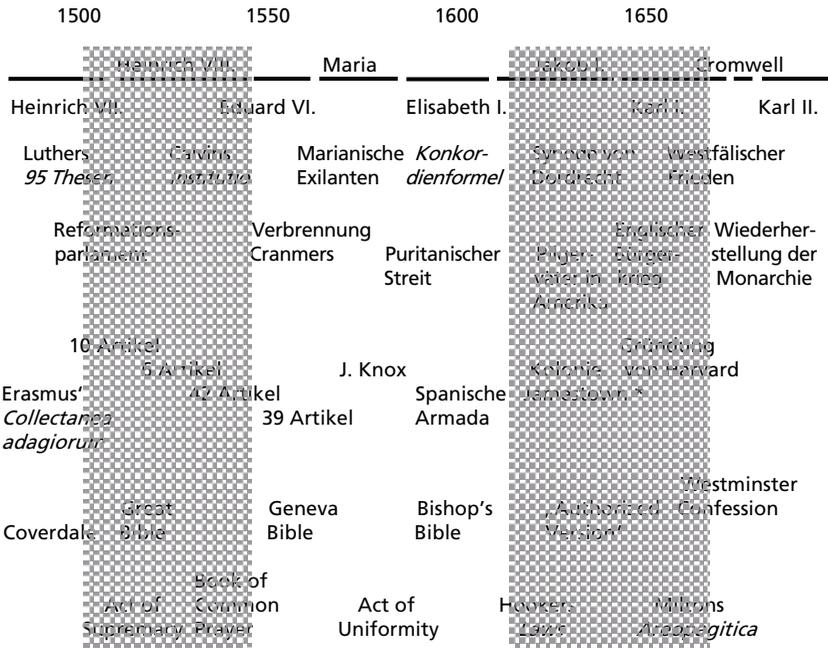
Da Maria nach ihrem frühen Tod keine Erben hinterließ, folgte ihre Schwester Elisabeth ihr auf den Thron. Deren politisches Geschick und religiöse Ansichten (oder auch deren Fehlen) führten zum **Elizabethan Settlement** („Elisabethanische Übereinkunft“) – einer Reihe vom Parlament verabschiedeter Gesetze (1559), die wieder einmal das Wesen und die Beziehung zwischen der englischen Krone und Kirche definierten. Elizabeth sehnte sich danach, die Uhr zurückzudrehen, zurück in die Zeit ihres Vaters Heinrich VIII. Der Lauf der Zeit und die Ereignisse ließen das jedoch nicht zu. In den dazwischen liegenden Jahren war Calvin in Genf zu Bedeutung gelangt und der römisch-katholische Glaube in Trient neu definiert worden. Die Regentin stellte sich beiden Realitäten in ihrem eigenen Land – sie führte den römischen Glauben der Regierungszeit ihrer Schwester ebenso wieder ein wie den neu erstarkenden Calvinismus der zurückkehrenden Exilanten („**Marian Exiles**“). Letztere brachten zwei Bücher mit, die die englischsprachige Welt noch für Generationen beeinflussen

sollten – Fox' *Book of Martyrs* („Buch der Märtyrer“) und die *Geneva Bible* („Genfer Bibel“).

Ersteres enthielt detaillierte Schilderungen vom Martyrium derjenigen, die unter Marias Herrschaft verfolgt worden waren, in der Tradition der Heiligen-Lebensbilder. Der scharf antikatholische Ton dieses Buchs wird am Schluss eines Berichts über eine schwangere Frau beispielhaft deutlich. Sie wurde auf dem Scheiterhaufen verbrannt, als plötzlich ihr ungeborenes Kind in die Flammen stürzte, um zunächst gerettet, dann aber wieder in die Flammen zurückgeworfen zu werden, um, wie Fox sagt, „die Zahl der unzähligen Unschuldigen zu vermehren, die durch ihren tragischen Tod der ganzen Welt die herodianische Grausamkeit dieser gnadenlosen Generation von katholischen Folterern zeigen“. Fox' weit verbreitetes und populäres Werk ist wohl zum großen Teil für heftige antikatholische Ressentiments im englischen Bewusstsein verantwortlich.

**Zeitleiste 1**

**Englische Reformation, Bürgerkrieg und Restauration**

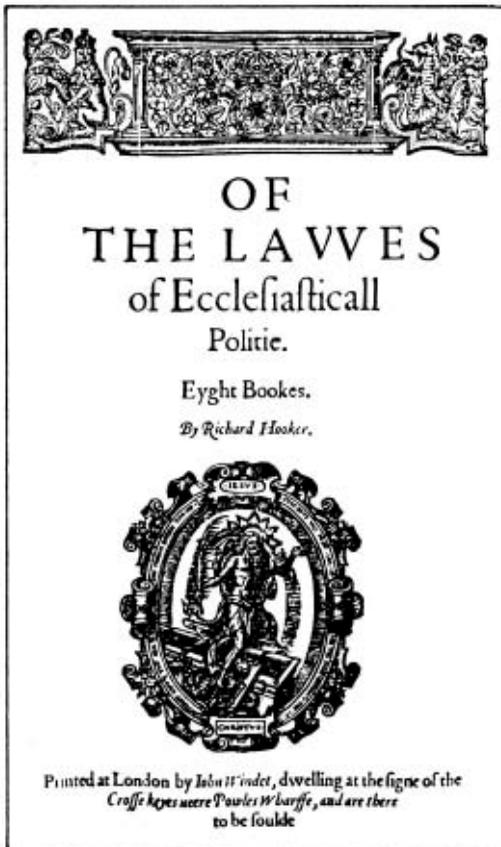


Die unter Maria ins Exil Geflüchteten verstanden ihre calvinistischen Bibeln auch als Handbuch zur Kirchenreform. Die *Geneva Bible* (auch „Hosenbibel“ genannt) – im Vergleich mit den Ausgaben der offiziellen Bischofsbibel kleinformatig, in klaren lateinischen Lettern statt in Fraktur gedruckt und zur besseren Orientierung mit einer Versnummerierung versehen – wurde nicht nur als Textgrundlage für Andacht und Studium sowie für die protestantische (antikatholische) theologische Auslegung verstanden, sondern auch in gut calvinistischem Sinn als ein praktischer Leitfaden zur Kirchenreform. Die heimkehrenden Exilanten hatten bereits im Exil entschieden, dass die Kirche von England, selbst mit der Prägung, die sie unter Heinrich und Eduard erhalten hatte, weitere Reformen brauche, um sie von römisch-katholischen Tendenzen zu befreien. So wurden die englischen Calvinisten unter der Bezeichnung „Puritaner“ bekannt, denn sie bemühten sich um Reformen, die die Kirche von nicht schriftgemäßen Einstellungen reinigen sollten. Sie sahen keine biblische Zustimmung für Dinge wie Priestergewänder in den Gottesdiensten oder Erzbischöfe (geschweige denn Monarchen) in der Leitung der Kirche.

Die Aufgabe der religiösen Einigung unter Elisabeth bestand darin, eine ausgewogene Lösung zu finden, die die Staatskirche, die Heinrich „formiert“ (wenn auch nicht völlig „reformiert“) hatte, vor den traditionell „katholischen“ Ansprüchen Roms auf der einen Seite und den eher radikalen „Reform“-Tendenzen der Puritaner auf der anderen Seite bewahren würde – ein Standpunkt, der traditionell als *via media* („Mittelweg“) zwischen Rom und Genf bezeichnet wurde. Elisabeths Rolle in diesem Prozess wurde nicht so sehr von ihren eigenen religiösen Gefühlen geprägt, wenn sie denn überhaupt welche besaß, als vielmehr von ihrer politischen Wachheit; sie war in dieser Frage (wie in den meisten) durch und durch ein politisch denkender Mensch. Ihr war daran gelegen, ihre Herrschaft zu stärken, nachdem es in der Regierungszeit ihrer Schwester zu Tumulten gekommen war. Ein vereinigtes Land würde auch eine wohlgeordnete Kirche brauchen.

Die Maßnahmen des Parlaments, die unter Elisabeth die religiöse Frage regelten, nutzten die Kirche Heinrichs als Modell und bildeten das grundlegende Gerüst, an dem sich die englische Kirche in den nächsten Generationen orientieren sollte. Ein neuer **Act of Supremacy** („Gesetz zur Vormachtstellung“, 1559) setzte Elisabeth als Staatsoberhaupt und „Supreme Governor“ („Oberste Regentin“) der Kirche ein. Diese Bezeichnung war mit Bedacht gewählt und deutete an, dass man (im Licht von Eph 5,23 und Kol 1,18) die Probleme zur Kenntnis genommen hatte, die Heinrich entstanden waren, als er sich selbst zum „Oberhaupt“ der Kirche ausgerufen hatte. Der **Act of Uniformi-**

ty („Gesetz zur Vereinheitlichung“) setzte die Maßstäbe für Liturgie und Lehre fest. Es forderte die Gemeinden auf, das **Book of Common Prayer** (BCP) zu gebrauchen, verlangte vom Klerus und anderen offiziellen Würdenträgern, sich die Lehren in den **Neununddreißig Artikeln** zu eigen zu machen und lieferte die Standardauslegung von akzeptierten Lehren in einem erweiterten Homilienbuch, dem **Book of Homilies**, das im ganzen Reich regelmäßig von den Kanzeln gelesen werden sollte. Diese drei grundlegenden Quellen der theologischen Identität stammten hauptsächlich aus der Feder von Thomas Cranmer und waren ein Jahrzehnt alt; das BCP und die Artikel waren gegenüber dem edwardianischen Gebetbuch und Artikeln nur leicht revidiert worden; die Homilien waren gegenüber der 1546 gedruckten Erstaussage auf das Doppelte erweitert worden.



Titelseite der Erstaussage von Hookers *Lawes*, in denen er Politik und Staatswesen der elisabethanischen Einigung ausführte.

Weder die Puritaner noch die Katholiken nahmen diese Entwicklung freundlich auf. Als die Anzahl der Puritaner (die vom Festland zurückkehrten waren und Bekehrte gewonnen hatten) stieg, protestierten sie gegen die politischen und theologischen Strukturen, die Elisabeth und ihre Berater eingeführt hatte, und ihr Temperament kochte in den Kontroversen der 1570er und 80er Jahre, in denen es um Liturgie, Leitungsfragen und Lehre (Thomas Cartwright, Walter Strickland, die Marprelate-Traktate usw.) ging, über. Papst Pius V. exkommunizierte Elisabeth im Jahr 1570 und rief ihre Untertanen auf, sie abzusetzen. Dies zwang die englischen Katholiken, sich zu entscheiden, ob sie loyal zur Königin stehen (womit sie die päpstliche Autorität verleugnet hätte) oder dem Papst Gehorsam leisten wollten (womit sie dem Verrat an England zugestimmt hätten).

Im Angesicht dieser Spannungen unternahm es Richard Hooker, 1595 eine Darstellung der Kirchenpolitik und -lehre mit dem Titel *Of the Laws of Ecclesiastical Polity* vorzulegen, die zur definitiven Erklärung des *Elizabethan Settlement* wurde. In seiner Arbeit wirft Hooker zunächst die entscheidende Frage auf, welche Autoritäten für die Beantwortung grundlegender Fragen zu Struktur und Lehre der Kirche bestimmend seien. Er gab eine dreifache Antwort – eine Gratwanderung zwischen den bestimmenden Denkschulen seiner Zeit und so ein Muster für die vermittelnde Tradition der Kirche von England, der *via media*: (1) Die **Schrift**, (doch nicht im Sinne der Puritaner, liefert uns die Hauptquelle der Wahrheit und den Prüfstein der christlichen Wahrheitsfindung, sollte aber nicht auf die Art der Puritaner mit ihrem Verständnis von *sola scriptura* gebraucht werden – die Bibel war kein Handbuch, das detaillierte Antworten auf alle Fragen lieferte, die man buchstabengetreu befolgen musste: alle Dinge tun, die dort vorbuchstabiert wurden, und alles lassen, was dort nicht erwähnt wurde. Hooker regte an, dass die Bibel, die wichtigste Quelle der Wahrheit, als Ganzes betrachtet werden sollte, und wies darauf hin, dass sie Richtlinien für Denken und Handeln in vielen Bereichen liefern konnte. (2) Die **Tradition**, doch nicht im Sinne der Katholiken, zeigt, wie in den ersten Jahrhunderten des Christentums gelebt und gedacht wurde. Die ersten Christen stehen der Reinheit des apostolischen Zeugnisses am nächsten und stellen in ihrem Konsens am ehesten eine authentische Reflexion und Erklärung des biblischen Zeugnisses dar. Ganz gewiss darf man, wie das Konzil von Trient festgelegt hatte, die Tradition *nicht* so verehren wie die Bibel; auch muss man sie auf jeden Fall auf die ersten Jahrhunderte der Kirche begrenzen und die „Innovationen“ der mittelalterlichen Kirche ausschließen. Hooker sah den Wert der Tradition in der frühen und maßgeblichen Auslegung biblischer Wahrheiten. (3) Der **Verstand** (doch nicht im Sinn der Platoni-

ker) liefert das Werkzeug, mit dem denkende Menschen Bibel und Tradition erforschen und verstehen können – die offenbarte Wahrheit übersteigt zwar manchmal den Verstand, doch wird ihm niemals widersprechen. Hooker war bereit, Beziehungen zwischen Offenbarung und Verstand als Quelle und Maßstab der Wahrheit anzunehmen, um daraus Lehren zu entwickeln, die schlüssig und glaubhaft waren.

Hookers Kommentar zu Theologie und Staatswesen lieferte den folgenden Generationen die maßgebliche Darstellung und Verteidigung der *via media* des **Elizabethan Settlement**. Im achtzehnten Jahrhundert war Hooker zur maßgeblichen Autorität geworden. Samuel Wesleys *Advice to a young clergyman* („Rat an einen jungen Geistlichen“, 1735) geht davon aus, dass jeder aufstrebende Geistliche mit Hooker vertraut sei, und John Wesleys eigene Überlegungen dazu, was als Autorität gelten sollte und was nicht, schulden Hookers Blickwinkel, der zu seiner Zeit Allgemeingut geworden war, offensichtlich eine ganze Menge. Die Spannungen zwischen Calvinismus und Katholizismus, die Hooker angesprochen hatte, wurden bald von einem wachsenden Antagonismus zwischen Puritanern und Arminianern abgelöst – einem Streit, der zum ersten Mal um die Wende des siebzehnten Jahrhunderts als inner-calvinistische Auseinandersetzung ausgebrochen war.

Ende des sechzehnten Jahrhunderts hatte Jacob Arminius (1560–1609) die Richtung der calvinistischen Theologie kritisiert, die unter dem Einfluss von Theodor Beza und anderen den göttlichen Determinismus (Prädestination) betont hatte. Calvins Denken gründete sich in der Tat auf die Vorstellung von Gottes Souveränität, die Allwissenheit, Allmacht, Allgegenwart und andere Eigenschaften der totalen Macht und Kontrolle umfasste. Arminius befürchtete, dass eine Überbetonung der göttlichen Souveränität also das, was er als Wirklichkeit der menschlichen Wahlmöglichkeit verstand, zerstören würde – wie könnte man in einer vorherbestimmten Welt von menschlicher Verantwortlichkeit reden? Um den freien Willen des Menschen wieder ins Spiel zu bringen, ohne die göttliche Souveränität zu verleugnen, stellte Arminius die These auf, dass Menschen echte und freie Entscheidungen treffen und dass Gott solche Entscheidungen zwar nicht bewirke, doch im Voraus wisse, was geschehen werde. Dieses Vorherwissen ersetzt so die göttliche Vorherbestimmung auf der Grundlage von Gottes souveräner Beziehung zur Schöpfung und Menschheit. Diese Auseinandersetzung scheint sich letzten Endes um sich widersprechende Auffassungen von Gott zu drehen, ob nämlich seine Souveränität notwendigerweise einschließt, dass er auch alle Dinge bewirkt; doch für traditionelle Calvinisten war die eigentliche Streitfrage, was solch eine Auffassung von Wesen und Rolle der Menschheit

für den Prozess der Errettung bedeute. Wenn man einen freien Willen postulierte und ihn mit der Frage der Errettung in Verbindung brachte, schien daraus zu folgen, dass ein Mensch mit seinem eigenen freien Willen etwas für seine Errettung *tun* könne. Der Schlachtruf der Reformatoren hatte *sola gratia* und *sola fide* gelautet – *allein durch Gottes Gnade* sind wir gerettet, und diese Errettung wird *allein durch den Glauben* bewirkt. Sowohl Luther als auch Calvin hatten sich die Prädestination als grundlegende Glaubensüberzeugung zu eigen gemacht: dass Gott die Menschen erwählt, denen er Errettung schenken will, und dass niemand irgendetwas dazu beitragen kann, sich dieses Geschenk zu verdienen. Die einzig mögliche Handlung, nämlich im Glauben zu antworten, ist denen vorbehalten, denen Errettung widerfahren wird (den „Erwählten“). Arminius zweifelte diese Sicht der Dinge an, aus der ja folgt, dass Christus nur für die Erwählten starb. Seine Sicht, die Universalversöhnung (Christus starb für alle) stellte bei dieser Frage den menschlichen Willen in den Mittelpunkt – jeder, der sich dazu *entschloss*, im Glauben zu antworten und Gottes Gnadengeschenk anzunehmen, würde gerettet werden.

Extreme Calvinisten reagierten, indem sie das arminianische Zugeständnis eines freien Willens und der Möglichkeit des Menschen zu handeln als eine weitere Form semi-pelagianischer Werkgerechtigkeit anprangerten. Arminius behauptete selbstverständlich niemals, dass ein Mensch *durch* seine Entscheidungen, Werke oder irgendeine andere Handlung gerettet würde. Doch die Bedrohung der traditionellen calvinistischen Auffassung von Gott, Menschheit und Errettung, wie man sie in der sich verbreitenden Lehre des Arminius sah, genügte für die Einberufung der Synode von Dordrecht 1619 (Niederlande). Arminius selbst war bereits gestorben; seine Anhänger (die Remonstranten) unterlagen in jedem einzelnen Punkt. Die Synode definierte und bekräftigte das Menschenbild des „orthodoxen“ Calvinismus in fünf Artikeln: Völlige Verderbtheit, bedingungslose Erwählung, begrenzte Versöhnung, unwiderstehliche Gnade und Beharrlichkeit der Heiligen. Der erste Punkt, der auf der Lehre von der Erbsünde fußte, war für Arminianer nicht schwer zu akzeptieren, doch die anderen vier, welche die Prädestinationslehre stützen, sollten in den darauf folgenden Jahren von vielen bekämpft werden, die die „schrecklichen Dekrete“ der Prädestinationslehre nicht akzeptieren wollten. Diejenigen, die sich entschlossen, sich der Prädestinationslehre entgegenzustellen, die behaupteten, dass es einen freien Willen gebe, die von der Universalversöhnung überzeugt waren oder die Verantwortung des Menschen betonten, wurden von ihren calvinistischen Gegnern als „Arminianer“ bezeichnet – ob sie nun eine theologische Position vertraten, die mit der des Jacob Arminius völlig übereinstimmte, oder