

Markus Krause

Heiligungsverständnis und Verkündigung
bei Robert Pearsall Smith

M.A.-Masterarbeit

ctl4000

CTL gemeinützige GmbH

Erstbetreuer: Dr. Thorsten Dietz

Abgabedatum: 10.01.2012 (nach Verlängerung)

† In hoc signo vinces

Inhaltsverzeichnis

Abstract	1
Vorwort	2
1 Einleitung	3
2 Leben von Robert Pearsall Smith	7
2.1 Vom Kartografen zum Heiligungsprediger	7
2.2 Erfolg in Großbritannien	16
2.3 Broadlands und die Konferenz in Oxford	19
2.4 Triumphreise in Deutschland	22
2.5 Brighton, Skandal und Rücktritt	27
2.6 Leben zwischen den Kontinenten	32
3 Heiligung bei Robert Pearsall Smith	35
3.1 Theologische Prägungen	35
3.1.1 John Wesley	35
3.1.2 Poebe Palmer	37
3.1.3 Oberlin Perfektionismus	39
3.1.4 Persönliches Umfeld und Erfahrungen	41
3.2 Stufen der Heiligung	42
3.2.1 Rechtfertigung	43
3.2.2 Völlige Heiligung	44
3.2.3 Sieg über die Sünde	46
3.2.4 Widersprüchlichkeit und Mangel an Reflexion	49
3.2.5 Bedürfnisorientierung	50
3.3 Verständnis von Sünde	51
3.3.1 Sündlosigkeit	51
3.3.2 Differenzierung zwischen bewussten und unbewussten Sünden	53
3.3.3 Latenter Perfektionismus	54
3.4 Geistestaufe	55
3.5 Wille, Glaube und Emotion	57
3.5.1 Voluntativer Glaube	57
3.5.2 Wille versus Emotion	59
4 Verkündigung bei Robert Pearsall Smith	61
4.1 Die Person	61

4.2	Predigtanalyse	63
4.2.1	Allgemeine homiletische Situation	64
4.2.2	Struktur der Predigt am 02.09.1874 11:45 Uhr	66
4.2.3	Struktur der Predigt am 05.09.1874 19:45 Uhr	68
4.2.4	Form der Predigt	70
4.3	Emotion als Mittel der Verkündigung	74
4.3.1	Smiths Verständnis der Emotion	74
4.3.2	Negative Emotionen	76
4.3.3	Positive Emotionen	77
4.4	Inszenierung und Performance	79
4.4.1	Regulierte Emotionalität	80
4.4.2	Emotionalisierung durch gemeinsame Performance	81
4.5	Korrelation von Heilungsverständnis, Verkündigung und Emotion	83
4.5.1	Emotion als Basis der Willensentscheidung	83
4.5.2	Erfahrungstheologische Vermittlung der völligen Heiligung	85

5 Fazit **87**

Literaturverzeichnis **91**

Abstract

Robert Pearsall Smith played an important role within the Holiness Movement. Within a few years his teachings about "Holiness through faith" spread through Europe and had an important impact on movements like Keswick and the German "Heiligungsbewegung". The purpose of this master thesis is to show the influence of his understanding of holiness on his preaching. Due to the importance for the further analysis of his thoughts on holiness, which were often governed by his experiences, an outline of the Smith's life is given to get the historical background. Afterwards Smith's understanding of holiness regarding his view on sin, separation of justification and sanctification and spiritual baptism is discussed, including other prominent opinions of the holiness movement. With these results his preaching is examined with an emphasis on the rhetorical analysis of two sermons and the significance of emotion, staging and performance. A correlation between his preaching and his understanding of holiness can be found in Smith's use of emotion in his sermons in contrast to his theoretical concept of will based on faculty psychology. From a modern perspective this could have led to the fact, that the audience of Smith, who had experienced emotions in the performative act of a spiritual baptism, felt manipulated after Smith lost his credibility in the scandal of Brighton 1875.

Vorwort

Der Anstoß für diese Arbeit kam von Dr. Frank Lüdke, der im Rahmen der Forschungsstelle Neupietismus der EH Tabor mich auf Robert Pearsall Smith und seine Frau Hannah Whittall Smith hingewiesen und mich zu dieser Arbeit ermutigt hat.

Bedanken möchte ich mich bei Dr. Stephan Holthaus, der mir Zugang zu seinen Forschungsunterlagen und seiner reichhaltigen Bibliothek zur Heiligungsbewegung gewährt hat und bei Pastor Karl Heinz Voigt für seine Informationen zu Robert Pearsall Smith.

Auch danke ich Dr. Thorsten Dietz, der diese Arbeit betreut und mir viele hilfreiche Ratschläge gegeben hat. Für viele kleinere Unterstützungen danke ich Frau Zeitler und Herrn Bilert.

Schließlich gehört der größte Dank meiner Frau Valerie, die diese Arbeit ermöglicht hat.

1

Kapitel 1

Einleitung

Als im Jahr 1875 Robert Pearsall Smith Deutschland für seine Rundreise besuchte, löste er Begeisterungstürme aus. Alleine die hohe Anzahl der Besucher in den Veranstaltungen in den verschiedenen Städten Deutschlands und die Berichterstattung in der Presse zeigen, dass Smith, der damals als der Kopf der sogenannten „Oxforder-Bewegung“ bezeichnet wurde, einen starken Eindruck hinterlassen hatte.

Zu diesem Zeitpunkt konnte Robert Pearsall Smith bereits auf eine kurze, aber beachtliche Karriere als Heiligungsprediger zurückblicken. Aus einfachen Anfängen mit informellen Treffen entwickelte sich eine umfassende Predigtstätigkeit auf diversen Konferenzen in Großbritannien und auch Deutschland, die beachtliche Größenordnungen von bis zu 6000 Personen erreichten. Als er 1873 aus gesundheitlichen Gründen nach Europa kam, war nicht abzusehen, dass sich eine derartige Entwicklung vollziehen würde.

Smith war zu einem der wichtigsten Verkünder der Higher-Life-Bewegung aufgestiegen. Seine Bücher wie „Holiness through faith“ und „Walk in the light“ hatten weite Verbreitung gefunden und waren sogar auf Deutsch erschienen.

Robert Pearsall Smith hatte in England wie auch in Deutschland durch seine Verkündigung und seine zahlreichen Publikationen einen hohen Bekanntheitsgrad erreicht. Es ging so weit, dass man in Deutschland zum Beispiel das Heiligungsverständnis der Higher-Life-Bewegung als „Smithsche Theorie“¹ bezeichnete, und in einigen Kreisen sah man in Smith den Beginn einer neuen Reformation.²

Robert Pearsall Smith hinterließ als Verkündiger des Gedankens von „Holiness through faith“ bleibende Spuren. So entwickelte sich aus der Higher-Life-Bewegung in England die Keswick-Bewegung, in deren Rahmen noch heute Konferenzen stattfinden. In Deutschland prägte Smith die Anfänge der Heiligungsbewegung, die später einen großen Einfluss auf die Gemeinschaftsbewegung hatte.

Dies alles lässt vermuten, dass über Robert Pearsall Smith schon umfassend wissen-

¹ Vgl. Anonym, Aus Württemberg, 353.

² Vgl. Anonym, Mr. Pearsall Smith's Zug, 323.

schaftlich gearbeitet wurde. Jedoch ist der Name Robert Peasall Smith heute in Vergessenheit geraten. Er wird in Deutschland zwar mit den Anfängen der Heiligungsbewegung in Verbindung gebracht, aber neuere Untersuchung zu seinem Leben und seinem Heiligungsverständnis sind nicht zu finden.

Meines Erachtens fehlt eine exakte Biografie von Smith und Analysen seines Heiligungsverständnisses aus einer heutigen Perspektive. Denn viele Abhandlungen über Smiths Heiligungsgedanken sind damals in der direkten Auseinandersetzung mit ihm entstanden und neigen deswegen zur Polarisierung, was jedoch nicht bedeutet, dass sie von schlechter theologischer Qualität sind.

Beispiele dafür sind Benjamin Warfield mit seinen „Studies on Perfection“ und Paul Fleisch mit seinem Buch „Die Heiligungsbewegung“. Diese Werke sind zwar älteren Datums, geben aber einen guten Einblick in die damalige theologische Bewertung des Heilungsverständnisses von Smith.

Neuere Arbeiten zu Smith sind selten zu finden. Am bekanntesten ist Melvin Dieter mit seinem Buch „The holiness revival of the nineteenth century“ und Allan Ekholm mit seiner Arbeit „Theological roots of the Keswick-Movement“. Jedoch ist bei beiden Smith nicht das Zentrum des Forschungsinteresses.

Für das Wirken von Smith im Rahmen seiner „Triumphreise“ in Deutschland hat Karl Heinz Voigt das Buch „Die Heiligungsbewegung zwischen Methodistischer Kirche und Landeskirchlicher Gemeinschaft“ verfasst, das Smiths Aufenthalt detailreich und genau darstellt.

Außerdem sind über die Higher-Life-Bewegung und ihre Wurzeln in der amerikanischen Holiness-Movement zahlreiche Arbeiten erschienen³, die einen guten Überblick liefern und mit deren Hilfe Smith in den historischen Kontext eingeordnet werden kann.

In dieser Arbeit soll ein Beitrag geleistet werden, Smiths Heilungsverständnis aus einer heutigen Perspektive zu untersuchen. Dabei wird diese Arbeit der Frage nachgehen, wie das Heilungsverständnis von Smith dessen Verkündigung beeinflusst hat.

Diese Analyse des Heiligungsverständnisses unter Betrachtung der Verkündigung von Smith wurde aus folgenden Gründen gewählt:

Erstens kommt diese Zielvorgabe dem theologischen Konzept von Smith am nächsten. Smiths Heilungsverständnis muss im Zusammenhang mit seiner Verkündigung gesehen werden. Es hat sich während und durch seine Predigtstätigkeit entwickelt und war von ihm grundsätzlich für die Verkündigung bestimmt und nicht als systematisch-theologische Auseinandersetzung mit dem Thema Heiligung gedacht.

Zweitens können durch den Schwerpunkt auf der Bewertung des Heiligungsverständnisses die Quellen differenziert ausgewählt werden. Denn die Eckpunkte seiner Heili-

³ Zum Beispiel: Bebbington, *Evangelicalism in modern Britain*; Kostelecky, *History Dictionary of the Holiness Movement*; Schmid, *Amerikanische Heiligungsbewegung*.

gungsgedanken, die Smith in seiner Verkündigung verwendet, können größtenteils aus den beiden wichtigsten Schriften von Smith herausgearbeitet werden.⁴

Drittens kann durch die Verknüpfung mit der Verkündigung ein Gegenwartsbezug hergestellt werden. Schriften und Predigten von Smith können im Rahmen moderner Homiletik untersucht werden, was von Vorteil für eine weitere Deutung ist, und das Ergebnis kann in die momentane homiletische Diskussion eingebracht werden.

Die Arbeit wird im ersten Kapitel zuerst das Leben von Smith darstellen und zwar durch die Analyse diverser Quellen.⁵ Dabei ist anzumerken, dass von Smith selbst kaum eigenes biografisches Material vorhanden ist.⁶ Deswegen werden hier hauptsächlich Briefe seiner Ehefrau Hannah Whitall Smith und biografische Arbeiten über sie verwendet, um Informationen über das Leben von Smith zu erhalten.

Insgesamt ist die Quellenlage problematisch, da vieles davon aus der Perspektive von Hannah Whitall Smith geschildert ist oder von einer bewussten Selbstdarstellung durch Robert Pearsall Smith geprägt ist, die teilweise nicht den historischen Fakten entspricht.

Da für die Verkündigung von Smith seine Lebensumstände entscheidend waren, sind sie eine Hilfe für die Interpretation der Predigten und zudem bei der Auswertung des Heiligungsverständnisses von Nutzen.

Bei der biografischen Darstellung des Lebens von Smith wird ein Schwerpunkt auf die Zeit vor seiner Karriere als Heiligungsprediger liegen, da hierzu bis jetzt nur wenig gebündelte Informationen vorhanden sind. Zudem wird der Skandal von Brighton 1875 analysiert. Dessen Begleitumstände werden beschrieben und neuere Erkenntnisse zu diesem Fall werden präsentiert. Auch hier können viele deutschen Quellen entweder keine Erklärungen liefern oder sie geben eine allgemeine Beschreibung und Auswertung der damaligen Umstände wieder.

Das Heiligungsverständnis von Smith wird im zweiten Kapitel behandelt. Zuerst werden die allgemeinen Einflüsse auf Smith ausgewertet, indem das Konzept der Heiligung diverser Autoren im Umfeld der amerikanischen Holiness Movement untersucht wird. Die daraus gewonnenen Ergebnisse fließen dann in die Analyse der Gedanken von Smith ein. Hier wird anhand seiner Schriften sein Verständnis der Heiligung dargestellt und ausgewertet. Außerdem werden Untersuchungen anderer Autoren über die

⁴ In der Arbeit wird auch auf andere Literatur von Smith zurückgegriffen, jedoch liegt der Schwerpunkt auf „Holiness through faith“ und „Walk in the light“. Im Rahmen dieser Arbeit war es auch nicht möglich, alle Ausarbeitungen von Smith zu erhalten, da diese teilweise nur noch in Großbritannien vorhanden und nicht mehr ausleihbar sind.

⁵ Wörtliche Zitate werden in dieser Arbeit mit der in der Quelle vorliegenden Formatierung wiedergegeben. Das heißt Kursiv- oder Fettdruck oder andere Hervorhebungen in Zitaten wurden übernommen und sind grundsätzlich keine Markierungen oder Hervorhebungen durch den Verfasser dieser Arbeit. Eventuelle Änderungen in Groß- und Kleinschreibung werden durch eckige Klammern markiert.

⁶ Es gibt einige Briefe, die im Archiv des Asbury Theological Seminary zu finden sind. Außerdem hat die National Library of Congress wenige Briefe und Kartenmaterial von Smith in ihrem Besitz. Auf diese Quellen konnte nicht zugegriffen werden.

Heiligung bei Smith miteinbezogen und diskutiert. Hier sind besonders Warfield, Parker und Ekholm zu erwähnen.

Im dritten Kapitel wird dann die Verkündigung von Smith erörtert. Hierfür werden zwei Predigten von Smith mit einer rhetorischen Analyse ausgewertet. Außerdem wird kurz auf die Person und Persönlichkeit von Smith eingegangen und die homiletische Situation der beiden Predigten wird wiedergegeben.

Die Ergebnisse fließen dann in diverse Schlussfolgerungen hinsichtlich der Verkündigung von Smith ein. Es wird besonders auf die Rolle von Emotionen eingegangen. Dafür wird vergleichend mit einer Analyse von John Corrigan über ein Revival in Boston Mitte des 19. Jahrhunderts gearbeitet. Zusätzlich wird in die Bewertung der Verkündigung die allgemeine Situation der beiden Predigten während der Oxford-Konferenz 1874 einbezogen. Es wird auf persönliche Berichte von Teilnehmern zurückgegriffen und die Predigten und Rahmenbedingungen werden auf Inszenierung und auf Performativität untersucht. Danach wird die Korrelation zwischen Heiligungsverständnis und Verkündigung erörtert und die bis dahin erarbeiteten Ergebnisse hinsichtlich der Frage einer Beeinflussung der Verkündigung durch das Heiligungsverständnis präsentiert. Abschließend werden die Ergebnisse in einem Fazit zusammengefasst, welches die Rollen von Willen und Emotion für das Heiligungsverständnis und die Verkündigung von Smith bewertet und die daraus resultierende Problematik für das Wirken von Smith als Prediger in der Higher-Life-Bewegung erörtert.

Kapitel 2

2 Leben von Robert Pearsall Smith

Die deutsche Heiligungsbewegung ist ohne den Namen Robert Pearsall Smith nicht denkbar. Seine „Triumphreise“ durch Deutschland war ein Katalysator für den Start der Bewegung. Betrachtet man die deutschen Quellen oberflächlich, entsteht der Eindruck, dass sich sein Wirken hauptsächlich auf seine Tätigkeit als Heiligungsprediger begrenzte. Diese Phase seines Lebenslaufs umfasst jedoch nur einen sehr kurzen Zeitraum.

Bei einer genauen Begutachtung seines Lebens stellt man fest, dass es sehr facettenreich war. Er lebte in den USA und Europa, übte diverse Berufe aus und wurde schließlich als geborener Quäker zu einem Laienprediger in der Holiness Movement¹. In dieser Bewegung feierte er große Erfolge, bis er sich aufgrund eines Skandals völlig aus dem öffentlichen Leben zurückzog.

Im Folgenden werden die wichtigsten Stationen und Ereignisse im Leben von Robert Pearsall Smith skizziert.

2.1 Vom Kartografen zum Heiligungsprediger

Robert Pearsall Smith wurde am 1. Februar 1827 in Philadelphia geboren. Seine Mutter kam aus der Pearsall Familie, die in Flushing auf Long Island ansässig war und sich dort für die Verbreitung des Quäkertums einsetzte. Sein Vater John Jay Smith stammte aus einer angesehenen Quäkerfamilie, zu deren Vorfahren James Logan (1674–1751), der Sekretär von William Penn, zählte. John Jay Smith arbeitete als Herausgeber und

¹ Um eine gewisse Unterscheidung zu erreichen, werde ich in dieser Arbeit für die amerikanische Heiligungsbewegung das Wort „Holiness Movement“ verwenden, für die britische Vorläuferbewegung von Keswick „Higher Life“ und im deutschen Rahmen das Wort „Heiligungsbewegung“.

war 24 Jahre lang Bibliothekar der „Library Company“ in Philadelphia.²

Smith wuchs als drittes Kind der Familie mit zwei Brüdern und drei Schwestern in einem intellektuellen Umfeld auf und wurde zur weiteren Ausbildung auf das Haverford College³ geschickt. 1844 brach er das College ohne zu graduieren ab⁴ und ging 1845 mit seinem Vater auf eine Rundreise durch Europa. Ärzte hatten dem Vater geraten, aus gesundheitlichen Gründen für beide eine Seereise anzutreten.⁵ Diese Reise führte durch folgende europäischen Länder: England, Irland, Schottland, Frankreich, die Schweiz, Deutschland und Belgien.⁶

John Jay Smith nutzte diese Europatour nicht nur als Erholungsreise, sondern ging auch seiner Leidenschaft für Verlagswesen und Buchdruck nach. Gemeinsam mit Robert informierte er sich z.B. in London in einer Vorlesung über das anastatische Druckverfahren.⁷ Eine direkte Folge der Reise war, dass Jay Smith Anfang 1846 eine Lizenz für die USA für das anastatische Druckverfahren aus Deutschland erhielt. Aufgrund des steigenden Bedarfs an Kartenmaterial⁸ gründete er eine kleine Druckerei in Philadelphia. Es sollten besonders Architekten, Künstler, Bauzeichner und Spediteure angesprochen werden, da man günstig Karten und Pläne drucken konnte. Jay Smith machte mittels seines Bibliothekarsposten in der Libary Company die Werbung und Robert leitete den Betrieb.

Ein Jahr später entschied man, dass das anastatische Druckverfahren auf Dauer finanziell nicht rentabel war. Die Druckerei wurde geschlossen. Smith aber hatte Gefallen am Drucken und Veröffentlichen von Karten gefunden. In diesem einen Geschäftsjahr hatte er gute Kontakte zu Lithografen, Vermessern und Herausgebern aufgebaut. 1848 gründete er mit der finanziellen Unterstützung seines Vaters einen eigenen Kartenverlag. Smith konzentrierte sich hauptsächlich auf das Verlegen von Karten. Das Drucken und die notwendigen Verwaltungstätigkeiten lagen ihm nicht.⁹

Auch in den 1850er Jahren blieb Smith im Kartengeschäft tätig.¹⁰ 1851 heiratete er Hannah Whitall, die älteste Tochter von John Whitall¹¹, einer der Besitzer der Whitall-Tatum Glass Company. Sie zogen in eine kleine Wohnung nach Germantown und grün-

² Vgl. Parker, A family of friends, 24.

³ Das College wurde 1832 von Quäkern gegründet, vgl. Garrett (Hg.), A history of Haverford College. Es gilt heute als eines der besten Colleges für freie Künste in den USA.

⁴ Ristow, The map publishing, 186.

⁵ Vgl. Smith, A summer's jaunt, 16.

⁶ Die von John Jay Smith verfassten Reiseberichte und Briefe wurden von seinem Sohn Llyod Pearsall zusammengefasst und in zwei Bänden unter dem Titel „A Sommer's Jaunt Across the Water“ herausgeben, vgl. Ristow, The map publishing, 17.

⁷ Vgl. a.a.O., 175f. Auf der gleichen Seite findet sich auch eine genaue Erklärung des Druckverfahrens.

⁸ Lloyd Smith, der älteste Bruder von Smith, hatte einen Buchladen mit Schwerpunkt auf Rechtsliteratur eröffnet und war durch Kommentare von Anwälten auf den Bedarf nach gutem und preiswertem Kartenmaterial in Pennsylvania aufmerksam geworden, vgl. a.a.O., 178.

⁹ Vgl. a.a.O., 185.

¹⁰ Ein genauer Überblick über die von ihm herausgegebenen Karten findet sich bei a.a.O.

¹¹ Seine Lebensgeschichte findet sich in dem Buch, Smith, John M. Whitall.

deten eine Familie. Am 10. August 1852 wurde das erste Kind, Eleanor Smith, genannt Nelly, geboren. Zwei Jahre später kam der älteste Sohn Franklin zur Welt. Die ersten Ehejahre der beiden waren deswegen von den beiden Kindern und Smiths geschäftlicher Tätigkeit geprägt, für die er oft Reisen unternahm.¹²

1857 zogen sie zurück nach Philadelphia, da sie dadurch näher an Smiths Kartenverlag wohnten. In diesem Jahr starb die Tochter Nelly. Dieser Tod brachte Smith psychisch aus dem Gleichgewicht. Gleichzeitig begann seine Frau, sich mit religiösen Strömungen außerhalb des Quäkertums zu befassen. Ihr Interesse entstand aus dem persönlichen Schicksalsschlag und wurde durch die Erweckung in den Jahren 1857/58 verstärkt. In dieser Zeit kam es in vielen Städten Neu Englands, zum Beispiel in Boston oder Philadelphia, zu großen religiösen Umwälzungen.¹³ 1858 bekehrten sich beide.¹⁴ Sie besuchten Gottesdienste, Bibelstunden und diverse Veranstaltungen in anderen Kirchen, von denen viele methodistisch geprägt waren. Schließlich verließen beide die Quäkergemeinschaft. Hannah ließ sich 1859 in der First Baptist Church in Pottsville taufen. Robert, der gegenüber der religiösen Umorientierung seiner Frau offen war, schloss sich in dieser Zeit den Presbyterianern an.¹⁵ Die Taufe von Hannah und der damit verbundene Austritt aus der Gemeinschaft der Quäker führte zu einem kurzen Zerwürfnis mit der Familie von Hannah, insbesondere mit ihrem Vater.

1861 kam der Kartenverlag von Smith durch die Folgen des Sezessionskriegs¹⁶ in den USA in finanzielle Schwierigkeiten und ging im Winter bankrott. Dies hatte eine schwerwiegende Umstellung der Lebensumstände der Familie zur Folge. Sie zogen aus dem Haus in eine günstigere Pension und mussten das Kindermädchen aufgeben. Im Februar 1864 kam das dritte Kind Mary zur Welt. Für Smith brachte das Jahr große Umstellungen. Sein Kartenverlag hatte sich nur teils finanziell erholt und Smith war immer noch verschuldet. Deswegen kam es zu einer Absprache zwischen Smith und John Whitall, durch die Smith zum Manager der Glasfabrik von Whitall Tatum in Millville wurde.¹⁷

Hinsichtlich der beruflichen Laufbahn sind die Quellen widersprüchlich. Oft wird Robert Pearsall Smith als Glasfabrikant aufgeführt oder es wird beschrieben, dass er ab

¹² Vgl. Henry, *The secret life*, 26ff.

¹³ Siehe dazu Long, *The Revival of 1857–58*.

¹⁴ Vgl. Möller, *Robert Pearsall Smith*, 8f. Hannah schildert ihr Bekehrungserlebnis in Smith, *The unselfishness of god*, 152f. Von Robert gibt es einen Bericht aus einer Ansprache in Oxford: „I had been a "religious man" for ten long and toilsome years, when one day, in the railway carriage, I for the first time saw in the Scripture what the blood of Christ had done for me.“ Vgl. Smith (Hg.), *Account of the Union Meeting*, 168.

¹⁵ Vgl. Strachey, *Remarkable relations*, 25. Es hat den Anschein, dass seine Loslösung von den Quäkern unproblematisch war, da der Vater von Smith, obwohl er ein bekannter Quäker war, im Wesentlichen eher eigene Interessen verfolgte und für diese bereit war, mit Traditionen der Quäker zu brechen.

¹⁶ Während des Krieges nahm nur Llyod Smith an der Schlacht von Gettysburg teil, Robert und sein jüngerer Bruder Horace pflegten Verwundete in Harrisburg.

¹⁷ Vgl. Strachey, *Remarkable relations*, 28f.

der Hochzeit als Verkäufer bei Whitall-Tatum gearbeitet hätte.¹⁸ Wahrscheinlich ist jedoch, dass Smith erst als selbstständiger Verleger für Karten gearbeitet hatte und später aufgrund seiner finanziellen Schwierigkeiten Manager in Millville wurde.¹⁹ Smiths Sohn Logan fasste die beruflichen Erfolge seines Vaters nüchtern zusammen: „My father after several unsuccessful business adventures had, owing to his marriage to my mother, been given a partnership”.²⁰

Die vier Jahre in Millville waren für Smith ruhig und konfliktfrei. Er konnte sich finanziell sanieren und war beruflich stark in der Glasfabrik seines Schwiegervaters eingebunden. Insgesamt kann man Millville als eine Art „Exil“ betrachten. Die Stadt war circa eine Tagesreise mit dem Zug von Philadelphia entfernt und bot aufgrund ihrer Größe nicht viel Abwechslung. Während der Zeit in Millville wurden am 25. Oktober 1865 sein zweiter Sohn Logan geboren und 1867 die dritte Tochter Alys. Hinsichtlich der Kinder ist noch die vierte Tochter Rachel zu erwähnen, die aber 1873 bei der Geburt verstarb.

Da Millville als Kleinstadt nicht die Möglichkeiten für ein religiöses Leben bot, das dem der Stadt Philadelphia entsprach, kam Smith durch den Verlust seines gewohnten christlichen Hintergrundes in Kontakt mit Arbeitern der Glasfabrik, die methodistisch erwecklich geprägt waren. Er lud häufig Arbeiter und andere Gäste zu sich nach Hause ein, um dort über religiöse Themen zu diskutieren oder um gemeinsam in der Bibel zu lesen. Die Arbeiterschaft beschäftigte sich zu diesem Zeitpunkt mit Glaubensfragen zum Thema Heiligung. Diesen Schwerpunkt griffen Robert und seine Frau auf und vertieften sich in die Heiligungstheologie. Ein baptistischer Student, der 1866 als Tutor für den ältesten Sohn Franklin angestellt wurde, brachte den Heiligungsgedanken weiter in die Familie ein.²¹

Für Smith war die Beschäftigung mit dem Heiligungsgedanken kein theoretisches Nachdenken, sondern ein religiöses Erleben, das ihn z.B. bei den verschiedenen Treffen mit den Arbeitern überkam. „On one occasion, he told Hannah, he was shaken from head to foot, by what seemed like a magnetic thrill of heavenly delight and floods of glory seemed to pour through him.”²²

Er begann Camp Meetings der „National Camp Meeting Association for the Promotion of Christian Holiness” zu besuchen. 1867 war er auf dem ersten Meeting in Vineland, New Jersey, und hatte dort ein Heiligungserlebnis, durch das er zur „völligen Heili-

¹⁸ Z.B. bei Möller, Robert Pearsall Smith oder bei Parker, A family of friends.

¹⁹ Eventuell lässt sich diese frühzeitige Nennung als Mitarbeiter bei Whitall dadurch erklären, dass er bereit während seiner Tätigkeit als Verleger Geschäfte für Whitall-Tatum abschloss, da sich dies gut mit seiner Reisetätigkeit als Verleger verbinden ließ.

²⁰ Vgl. Smith, Unforgotten years, 28. Er beschreibt ihn aber als sehr talentierten Verkäufer, der auf Kunden sehr überzeugend gewirkt hat. Der berufliche Misserfolg ist sicher einer der Gründe, warum in den Quellen nur wenig über das Berufsleben von Robert Pearsall Smith vor seiner Zeit bei Whitall-Tatum berichtet wird.

²¹ Vgl. Smith, The record of, 37.

²² Strachey, Remarkable relations, 32.

gung“ durchbrach und eine Geistestaufe erlebte.²³

Smith entwickelte in dieser Zeit immer mehr Interesse an der Holiness Movement. Er besuchte das zweite Camp Meeting in Manheim, Pennsylvania, und zusammen mit seiner Frau Hannah nahm er am dritten Camp Meeting in Round Lake, New York teil.²⁴ Im Rahmen dieser Camp Meetings traf er auf William Boardman²⁵, der Smith als Laienprediger bei den Camp Meetings einführte. Da er ein begabter Redner war und viel Zustimmung bekam, führte seine zunehmende Predigertätigkeit zu weiteren Heiligungserfahrungen.²⁶

1867 war das Jahr, in dem Smith zu einem überzeugten Anhänger der Holiness Movement wurde. Genau lässt sich dieser Moment nicht mehr datieren, da es für dieses Jahr einige Berichte über außerordentliche Heiligungserlebnisse von Robert gibt. Smith brachte sich außerordentlich engagiert in die Bewegung ein. Diese Tendenz zeigte sich bereits bei seinen ersten Kontakten mit den methodistischen Arbeitern in Millville und verstärkte sich zunehmend.

1868 wird Smith in das Hauptquartier von Whitall-Tatum zurückversetzt. Ein Grund für die Versetzung war, dass sich das angespannte familiäre Verhältnis zu John Withall beruhigt hatte. Der familiäre Kontakt wurde intensiviert, da Smith in ein Haus direkt neben seinen Schwiegereltern in Philadelphia zog.²⁷

Für die nächsten drei Jahre gibt es nur wenig Information aus dem Leben von Robert

²³ Smith scheint in seinem Leben immer wieder ekstatische Erlebnisse durch den Heiligen Geist gehabt zu haben. 1871 hatte er nach eigenen Angaben eine Geistestaufe oder Geisterfüllung. Auch während anderer Camp Meetings wird derartiges von Smith berichtet. Deswegen ist eine Datierung seiner Geistestaufe schwierig, da sich die Angaben widersprechen. Außerdem hat Smith in seinen Schriften nicht exakt zwischen einer Geistestaufe und der Erfüllungen mit dem Heiligen Geist differenziert. Bei Schmid, Amerikanische Heiligungsbewegung, auf Seite 137 wird die Geistestaufe auf das Camp Meeting in Manheim 1868 datiert. Jedoch ist fraglich, ob Schmid's Argumentation stimmig ist, da ihm die Briefe von Hannah fehlten und er seine Argumentation auf den biografischen Roman von Marie Henry stützt. Auch Strachey, Remarkable relations, 32 berichtet von einem Heiligungserlebnis vor 1868. Das Zitat, dass sie verwendet, stammt aber von der Bekehrung Smiths. Nach einem Briefverkehr mit ihrer Schwester Sally soll Robert 1867 zur Geistestaufe durchgebrochen sein, vgl. Meneghel, Becoming a "heretic", 175. Es scheint, dass das Ehepaar Smith in dieser Zeit in der Erwartung einer Geistestaufe oder besonderer Erlebnisse mit dem Heiligen Geist lebte und dadurch mit diesen Begriffen sehr freizügig umging. Die häufige Erwähnung von Erlebnissen, die als Geistestaufe verstanden werden könnten, führt schließlich zu den Datierungsschwierigkeiten. Zum Beispiel schreibt Hannah in einem Brief von 1867, dass sie bereits die Geistestaufe erhalten hat, vgl. Smith, The Christian's secret, 54. Dennoch soll sie ihren richtigen Durchbruch zur Geistestaufe erst zwei Jahre später gehabt haben.

²⁴ Vgl. Meneghel, Becoming a "heretic", 174.

²⁵ Boardman (1810–1886), ein Presbyter, schrieb das Buch „The Higher Christian Life“ das vielfach aufgelegt wurde und in England einen großen Einfluss auf die Erweckungsbewegung von 1858 hatte. Er legte mit seinen Lehren den Grundstein der Higher Life Movement, deren Schlüsselfiguren Robert Pearsall und Hannah Whitall Smith werden sollten. Gemeinsam mit Smith trat er bei der Heiligungskonferenz in Oxford 1874 auf, bewegte sich aber außerhalb des Fokus der öffentlichen Aufmerksamkeit. Das Buch „The Higher Christian Life“ wurde ein wichtiger Faktor für den Transfer des Gedankenguts der methodistischen Revivalbewegung in nicht-methodistische Kirchen und Gemeindebewegungen, vgl. Dieter, The holiness revival of the nineteenth century, 49f.

²⁶ Vgl. Parker, A family of friends, 33.

²⁷ Vgl. Strachey, Remarkable relations, 32.

Pearsall Smith. Allen Anschein nach arbeitete er weiter bei Whitall-Tatum, konzentrierte sich jedoch stärker auf seine Mitarbeit in der Holiness Movement. Er begann in amerikanischen und englischen Zeitschriften in den USA und England zu veröffentlichen und gab Bücher heraus, wie zum Beispiel 1870 „Holiness through faith“. Im Zuge seiner sich ausweitenden Predigtstätigkeit zog er sich aus seinem Berufsleben zurück. Während seines Engagements in der Post-Sezessionskrieg Holiness Movement machte er die Bekanntschaft mit Edgar Levy²⁸ und Charles Cullis²⁹. Smith wurde bis in das Jahr 1870 gemeinsam mit diesen und Boardman zu einem der führenden Köpfe der Bewegung.³⁰

Smiths Engagement für die Holiness Movement steigerte sich zunehmend. Im August 1872 wurde es durch den Tod seines Sohns Franklin Smith unterbrochen.³¹ Kurze Zeit darauf erlitt er einen nervösen Zusammenbruch. Smith hatte bereits damals eine Neigung zu depressiven Phasen. Diese familiäre Tragödie war wahrscheinlich die Ursache für eine schwere Depression. Der Zusammenbruch wurde durch seine psychisch und physisch ausgelaugte Konstitution aufgrund seines übersteigerten Enthusiasmuses und seines kräfteaubenden Einsatzes für die Holiness Movement begünstigt. Man kann davon ausgehen, dass der Tod von Frank nur noch der auslösende Faktor für den Zusammenbruch von Smith war, da sich Symptome einer Depression bereits im Vorfeld angekündigt hatten.³²

Nach einer Erholungsreise mit der Familie zu den Niagara-Fällen kam Smith in das Sanatorium Clifton Springs bei New York, das von Dr. Forster³³ geleitet wurde. Clifton Springs, das von Bekannten aus der Holiness Movement empfohlen worden war, zeichnete sich durch seine starke christliche Prägung aus, und Henry Foster war überzeugt, dass er Smith helfen konnte. In Clifton Springs wohnte er mit der Familie und alle hielten sich an einen strikten Tagesablauf, der geistliches Programm, körperliche Übungen, medizinische Betreuung und diverse Badeanwendungen beinhaltete.

²⁸ Edgar M. Levy (1822–1906), war ein baptistischer Pastor, der nach seiner „entire sanctification“ 1871 die Anliegen der Holiness Movement innerhalb baptistischer Kreise verbreitete, vgl. Kostelevy, *History Dictionary of the Holiness Movement*, 160.

²⁹ Charles Cullis (1833–1892) war Arzt und gründete nach einer eigenen Heilungserfahrung nach einem Gebet ein Heilungsheim für Kranke, um diese geistlich und körperlich zu versorgen. Er gilt als einer der wichtigsten Vertreter der frühen amerikanischen Heilungsbewegung, war zusätzlich stark vom Heiligungsgedanken beeinflusst und hatte eine Geistestaufe erlebt, vgl. Schmid, *Amerikanische Heiligungsbewegung*, 109.

³⁰ Vgl. Dieter, *The Smiths*, 16.

³¹ Das kurze Leben von Franklin Smith verarbeitet seine Mutter in dem Buch „Record of a happy life“. Franklin Smith war ein vielversprechender junger Princeton Student, der dem Heiligungsgedanken, den seine Eltern propagierten, verinnerlichte. Dies zeigt die Korrespondenz zwischen ihm und seinen Eltern, die in dem Buch teilweise veröffentlicht wurde.

³² Vgl. Strachey, *Remarkable relations*, 33f.

³³ Henry Forster (1821–1901) war selbst stark von der Heiligungsbewegung beeinflusst und hatte eine Geistestaufe erlebt. Als Arzt legte er seinen Schwerpunkt auf Wasserheilkunde, wobei ihm auch das geistliche Wohl seiner Patienten wichtig war. Deswegen gab es in Clifton Spring eine Kapelle mit eigenem Pastor, und Forster selbst betete häufig mit seinen Patienten. Sein Leben und Wirken wird in Adams, *Life of Henry Foster*, dargestellt.

Nach den Beschreibungen seiner Frau hat Smith anfangs nicht auf die medizinische Behandlung angesprochen und sein psychischer Zustand war besorgniserregend:

„Robert is miserable [she wrote home]... [sic!] worse than he has ever been. I think, and this is very depressing. Dr. Forster says it is chiefly owing to his liver, and he has directed his attention chiefly to that, with the result thus far of making him worse. Some nights he scarcely sleeps at all, and he says that he suffers untold agonies. My very heart aches for him, and yet I can do nothing to relive him.”³⁴

Nachdem der Aufenthalt in Clifton Springs anfangs problematisch für die gesamte Familie war, akklimatisierte man sich nach einiger Zeit. Hannah baute Kontakt zu anderen Gästen auf und Smiths fragiler Gesundheitszustand verbesserte sich ein wenig. Gerade das geistliche Programm, das durch Dr. Forster gefördert wurde, hatte einen positiven Einfluss auf ihn. So schrieb Hannah „Dr. Forster believes as much in praying as in using remedies and he prays with Robert nearly every day, wonderful prayers, Robert says”.³⁵

Dr. Forster hatte einen starken Einfluss auf Robert und Hannah. Als Anhänger methodistischer Heiligungstheologie verkündigte er eine Sonderlehre über die Verlobung mit Christus, also die bewusste Vereinigung des Gläubigen mit dem Bräutigam Christus. Diese tiefe Vereinigung mit Gott sollte mit körperlichen Empfindungen einhergehen. Forster verstand dieses Phänomen als die Taufe mit dem Heiligen Geist, die wiederholt bei Gläubigen eintreten kann.

Diese Lehre reflektierte Hannah Jahre später in ihren Aufzeichnungen über Fanatismus³⁶ und distanziert sich davon. Aufgrund einer gemeinsamen Anfrage mit einer Freundin bei Dr. Forster soll dieser ihnen das „Geheimnis“ im Auftrag Gottes mitgeteilt haben, damit sie dies prüfen konnten. Forster soll sein Erlebnis folgendermaßen beschrieben haben:

„He began telling us that the Baptism of the Holy Spirit was a physical thing, felt by delightful thrills going through you from head to foot, and that no one could really know what the Baptism of the Spirit was who did not experience these thrills. He said that this had been revealed to him in the following manner. He had been praying to the Lord to give him the Baptism of the Holy Spirit, and he found whenever he prayed especially earnestly he had physical thrills which he thought belonged to earthly passions.”³⁷

³⁴ Strachey, Remarkable relations, 34.

³⁵ A.a.O., 34.

³⁶ Diese Aufzeichnungen wurden von Barbara Strachey unter dem Titel „Religious Fanaticism“ und „Group movements of the Past“ herausgegeben.

³⁷ Smith, Religious fanaticism, 167f.

Forster war sich nicht sicher, ob seine Lehre, die er auf Eph 5, 23–32 und dem typologischen Bild des Bräutigams aus dem Hohelied begründete, richtig war, da er die körperlichen Reaktionen mit sexuellen Gefühlen in Verbindung brachte. Jedoch wurde seine Lehre nach eigenen Angaben durch ein weiteres Offenbarungshandeln Gottes bestätigt:

„One day, however, when, during an earnest season of prayer, these sensations were particularly strong, an inward voice seemed to say, ‚These sensations which you so much condemn are really the divine touch of the Holy Spirit in your body.‘ He said it was very hard for him to believe this, but it seemed to come with such a divine authority that he dared not reject it.”³⁸

Robert und Hannah, die sich gegenüber der Lehre zwar skeptisch zeigten, übernahmen diese Inhalte und lehrten sie auch teilweise. Im Kern ging es darum, dass man durch körperliche Berührungen, z.B. indem man jemanden umarmte, Emotionen auslösen wollte, die ein geistliches Erleben fördern sollten, das wiederum eine Geistes- taufe unterstützen könnte. Hannah war zurückhaltender und vermied es, sich offiziell zu der Lehre zu äußern. Robert hingegen war aufgrund seiner eigenen Erfahrungen gegenüber dieser Lehre offen und wird später von Hannah in einem Brief gewarnt, mit diesen Inhalten vorsichtig umzugehen.³⁹

1872 markiert im Leben Robert Pearsall Smith eine tiefe Krise, deren Folgen die nächsten Jahre stark beeinflussten. Smiths psychische Gesundheit blieb labil. Er hatte zeit seines Lebens immer wieder mit manischen und depressiven Phasen zu kämpfen.⁴⁰

Als Ursache für die nervöse Erkrankung wird in manchen Quellen auch ein Sturz vom Pferd angegeben, der sich bereits 1861 ereignet haben soll.⁴¹ Bei diesem Reitunfall soll er sich eine schwere Kopfverletzung zugezogen haben. Dies wird jedoch später von seinem Sohn Logan bezweifelt. Wahrscheinlich war der Reitunfall eine gute Mög-

³⁸ Smith, *Religious fanaticism*, 168.

³⁹ Vgl. Meneghel, *Becoming a "heretic"*, 200f.

⁴⁰ Es ist sehr wahrscheinlich, dass Robert Pearsall Smith an einer bipolaren Störung erkrankt war, die damals noch nicht richtig diagnostiziert und behandelt werden konnte. Die vorliegenden Schilderungen seines Krankheitsbildes mit Schlaflosigkeit, Unruhephasen, übersteigter Aktivität und wiederkehrenden depressiven Einbrüchen weist stark in diese Richtung. Ein weiteres Indiz für die Erkrankung sind die im familiären Umfeld auftretenden bipolaren Störungen, da diese Erkrankung vererbbar ist. Nach Aussagen von Smith selbst sollen schon sein Urgroßvater, Großvater, Vater, zwei Onkel und eine Tante an den „Nerven“ erkrankt gewesen sein. In der folgenden Generation war auch sein Sohn Logan von dem Krankheitsbild betroffen, vgl. a.a.O., 197.

⁴¹ Vgl. Möller, *Robert Pearsall Smith*, 10.

lichkeit, Smiths gesundheitliche Probleme gesellschaftlich anerkannt zu erklären.⁴²

Aufgrund der anhaltenden psychischen Probleme traten Spannungen innerhalb der Ehe von Hannah und Robert auf. Hannah konnte nicht in dem Maß auf die emotionalen und sexuellen Bedürfnisse von Robert eingehen, wie dieser es sich wünschte. Hannah, die vernunftorientiert und wenig emotional war, versuchte sich in ihren Mann hineinzufühlen und auf ihn einzugehen. In einem Brief an ihn zeigt sich dies. Jedoch waren diese Versuche nur teils erfolgreich.

Die Zeit der psychischen Erkrankung markiert den Beginn eines Abnabelungsprozesses von Hannah gegenüber Robert.⁴³ Schon in der Zeit in Millville emanzipierte sie sich aufgrund der vielen Geschäftsreisen von Robert. Auch theologisch entwickelte sie sich selbstständig und ihre Eigenständigkeit sollte in den nächsten Jahren noch weiter zunehmen, da Hannah Roberts Ansprüche auf Dauer nicht erfüllen konnte und die wiederkehrenden psychischen Störungen ihre Ehe zusätzlich belasteten.

Zu Weihnachten 1872 kehrte die Familie mit einem teilweise gesunden Robert nach Philadelphia zurück. Es war schon im Vorfeld überlegt worden, ihn im folgenden Jahr zurück nach Clifton Springs zu schicken, damit er sich weiter erholen konnte. Diese Planungen wurden verworfen, als Smith nach einer kurzen Phase daheim einen Rückfall erlitt. Man beschloss, ihn auf eine Erholungsreise zu schicken, damit er sich von seiner Arbeit, der Familie und seinen religiösen Aktivitäten losgelöst vollkommen regenerieren konnte. Ziel der Reise war zuerst Männedorf in der Schweiz. Dorothea Trudel leitete dort ein Erholungsheim, in dem es bereits zu diversen Heilungen von psychischen Erkrankungen durch Gebet und Handauflegungen gekommen war. Falls dieser Aufenthalt nicht den gewünschten Erfolg bringen würde, sollte Smith nach Ägypten gehen und an einer Schiffsreise auf dem Nil teilnehmen. Dies galt damals als probates Heilmittel für psychische Erkrankungen.⁴⁴

⁴² Vgl. Smith, *Unforgotten years*, 52. Eventuell hatte Smith wirklich einen Reitunfall, aber dessen Auswirkungen können nicht so schwerwiegend gewesen sein. Die Darstellung der Folgen des Reitunfalls scheint ein Versuch gewesen zu sein, Smith von dem Makel einer psychischen Erkrankung zu befreien und wurde auch als Erklärung für den Abbruch seines Wirkens in England verwendet. Jedoch bleiben Details widersprüchlich und lassen sich nicht plausibel in den Lebenslauf von Smith eingliedern. So beschrieb Smith den Reitunfall und die Auswirkungen mit einem starken religiösen Unterton auf der Konferenz in Oxford, vgl. Smith (Hg.), *Account of the Union Meeting*, 134f. Nach eigenen Angaben hat sich Smith 1861 nach dem Reitunfall eine Zeit lang allein im Inneren Südamerikas befunden, um dort zu gesunden. Jedoch wird in keinen anderen Quellen von dieser Reise berichtet, und es besteht die Möglichkeit, dass es sich hierbei um eine reine Geschäftsreise von Smith handelte. Eine derartige Erholungsreise lässt sich nur schwer im Jahr 1861 erklären, da zu diesem Zeitpunkt der Sezessionskrieg ausbrach und der Kartenverlag von Smith bankrott ging. Auch in Pollock, *The Keswick Story*, 14 wird auf den Reitunfall verwiesen, durch den Smith wiederkehrende starke Kopfschmerzen hatte. Pollock führt aber den labilen Gesundheitszustand von Smith auf dessen starke Dauerbelastung durch die Leitungsposition bei Whittall-Tatum und der gleichzeitigen Predigtstätigkeit zurück. Bei Möller, *Robert Pearsall Smith*, 11 wird ebenfalls von dem Reitunfall berichtet, aber hier wurde nur der Bericht von Oxford aufgegriffen. Überhaupt ist Möllers Biografie von fraglicher Qualität, da sie eher einer Hagiografie ähnelt.

⁴³ Vgl. Henry, *The secret life*, 60.

⁴⁴ Vgl. a.a.O., 62.

2.2 Erfolg in Großbritannien

Im Februar 1873 brach Robert Pearsall Smith zu der Reise in die Schweiz auf, bei der ein kurzer Zwischenstopp in London geplant war. Jedoch begann er gleich nach seiner Ankunft in London, seinen Kontakten zu erwecklichen Kreisen nachzugehen, und setzte die geplante Reise nicht fort. Es scheint, dass er von Anfang an geplant hatte, den kurzen Aufenthalt in London im Rahmen der Holiness Movement zu nutzen. Er hatte einige Empfehlungsschreiben und begann gleich nach seiner Ankunft Geistliche, Politiker und Adligen zu treffen.⁴⁵ Bereits vor dem Reiseantritt hatte Smith vermehrt Kontakte nach England aufgebaut und z.B. in der Zeitschrift „The King’s Highway“, die sich stark dem methodistischen Heiligungsgedanken widmete, veröffentlicht.⁴⁶

In gewissen Kreisen in Großbritannien herrschte damals eine große Offenheit gegenüber der Botschaft der Holiness Movement. Dazu beigetragen hatten zum Beispiel Phoebe Palmer mit ihrem langen Aufenthalt in den 1860er Jahren in England, William Pennefather⁴⁷ mit den Mildmay Konferenzen⁴⁸, aber auch das Buch von William Boardman „The Higher Christian Life“ und methodistische Kreise, die grundsätzlich am Thema Heiligung interessiert waren. Beinahe gleichzeitig mit Smith begannen auch Sanky und Moody ihr Wirken in Großbritannien. Vom Juni 1873 bis August 1875 führten beide Evangelisationsveranstaltungen durch, die sehr erfolgreich waren. Dies war für Smith ein Türöffner, da die Methodik Moodys mit zum Beispiel Großveranstaltungen, dem Gesang von Sankey, Musik und Evangelisation in neutralen Räumen dem Aufbau der Veranstaltungen der Holiness Movement ähnelte. Zwar war Moody nicht von der Holiness Movement beeinflusst, auch wenn Smith diese im Überschwang damals behauptete.⁴⁹ Er stand der Bewegung neutral gegenüber, um seine Evangelisationstätigkeit nicht zu beeinflussen. „I do not think you had better get in with any clique – Smith has a party but he does not carry the church with him and I find it is better to keep free to do one thing to preach the simple gospel.“⁵⁰

⁴⁵ Vgl. Pollock, *The Keswick Story*, 14.

⁴⁶ Vgl. Bebbington, *Evangelicalism in modern Britain*, 155. Richard Cope Morgan, der die Schriften von Smith in Großbritannien verlegte und 1867 schon Artikel aus der Zeitschrift *Revival* in dem Buch „The way to be holy“ veröffentlichte, hatte die Familie Smith bereits 1869 besucht und am Camp Meeting in Round Lake teilgenommen, vgl. Bundy, *Keswick and the Experience of Evangelical Piety*, 122f.

⁴⁷ Pennefather (1816–1873) war anglikanischer Priester und Dichter diverser geistlicher Lieder, vgl. Braithwaite, *The Life and Letters*.

⁴⁸ Die Mildmay Konferenzen wurden von Pennefather 1859 organisiert. Sie begannen zuerst in Barnet und fanden ab 1864 in Mildmay Park statt. Die Konferenzen widmeten sich dem Thema Heiligung. Auf den Konferenzen, die in den 1860er und 1870er Jahren bis zu 1000 Besucher hatten, sprach zum Beispiel 1869 Boardman und Smith im Juli 1873. Zwar war Mildmay auch kritisch gegenüber den Lehren des Higher Life, es wurden auch Referenten eingeladen, die eine gegensätzliche Meinung vertraten, aber durch die Konferenzen entstand ein Netzwerk an Heiligung Interessierter, das die Higher Life Movement unterstützte. Die Mildmay Konferenzen sind bis in das 20. Jahrhundert durchgeführt worden und hatten bis zu 3500 Teilnehmer, vgl. Bebbington, *Evangelicalism in modern Britain*, 159f.

⁴⁹ Vgl. a.a.O., 162ff.

⁵⁰ Pollock, *The Keswick Story*, 18f.

An eine Fortsetzung der Reise war nicht zu denken, denn es boten sich für Smith viele Möglichkeiten, seine Heiligungsbotschaft weiterzugeben. Was als Erholungsreise gedacht war, war längst eine Promotionsreise in Sachen Heiligung. Den dringlichen Rat seiner Frau, seine ausufernde Arbeit zu beenden, ignorierte er. Sie schrieb ihm: „[The doctor] [sic!] told me I must *command* thee to stop instantly. I replied I had long ago made up my mind never to waste my commands where I knew absolutely they would be utterly disobeyed.”⁵¹

Selbst das Wissen um seine labile Psyche konnte Smith nicht aufhalten, da aus den kleinen Anfängen eine Bewegung geworden war. Nach den informellen Treffen mit wenigen, oft einflussreichen Personen begann Smith Gebetsfrühstücke zu veranstalten, sprach auf diversen Konferenzen in Südengland und seine Tätigkeit weitete sich aus. Noch beschränkte sich sein Publikum auf die gehobene gesellschaftliche Schicht. Dies zeigt sich besonders an den zu überwindenden Sünden, die Smith predigte: Dabei ging es z.B. um wütende Blicke oder Ungeduld gegenüber dem Dienstpersonal.⁵² Die dadurch gewonnenen Befürworter waren hilfreich bei der weiteren Ausbreitung seiner Botschaft.

Während dieser Anfänge baute Smith bereits Kontakte zu führenden Personen der späteren Keswick-Bewegung auf, mit denen er sich im September 1873 in Chamonix in der Schweiz zu gemeinsamen Bergtouren und Bibelstunden traf.⁵³ Dem Treffen in der Schweiz war eine kurze Reise Smiths durch Europa, die im Juni startete, vorausgegangen, die dem eigentlichen Zweck seines Europaaufenthalts diente. Er besuchte das Heilungsheim in Männedorf, wo Samuel Zeller ihm die Hände auflegte, um für die Heilung seiner Erkrankung zu beten. Dies soll zu einer zeitweisen Verbesserung des Gesundheitszustands geführt haben.⁵⁴

Im September traf Boardman in London ein⁵⁵ und gemeinsam mit diesem begann Smith die Verkündigung des Higher-Life Gedankens auszuweiten. Auch Asa Mahan, Cullis und Henry Varley⁵⁶ beteiligten sich an diesen Treffen. Diese Kombination von Verkündigern, die teils aus den USA und aus verschiedenen nichtmethodistischen Denominationen kamen, halfen dabei, die Botschaft der Heiligung in Kreise zu bringen,

⁵¹ Strachey, Remarkable relations, 37.

⁵² Vgl. Pollock, The Keswick Story, 15f.

⁵³ Vgl. a.a.O., 16.

⁵⁴ Vgl. Holthaus, Heil – Heilung – Heiligung, 39.

⁵⁵ Vgl. Boardman, Life and labours, 155. Interessant ist, dass Boardman unter einem Erschöpfungszustand litt, der ihn dazu zwang im Sommer 1872 von seiner Verkündigungstätigkeit zu pausieren, um seine Gesundheit nicht weiter zu gefährden. Seine Frau berichtete in seiner Biografie, dass sie mit ihrem Mann und Dr. Cullis 1873 nach Bad Ems in Deutschland reiste, um dort eine Erholungskur zu machen. Diese Kur war nur teilweise erfolgreich und Boardman musste sich weiter schonen, als er mit Smith gemeinsam die Ideen des Higher Life in England propagierte. Wahrscheinlich ist seine angeschlagene Gesundheit ein Grund dafür, dass er nicht so in die Öffentlichkeit trat wie Smith.

⁵⁶ Henry Varley (1835–1912) wurde einer der bekanntesten Prediger Englands. Vor seiner Bekanntschaft mit Smith war er schon in Heiligungskreisen aktiv und hatte z.B. auf den Konferenzen in Mildmay gepredigt.

die diese sonst abgelehnt hätten.⁵⁷ Die Frau von Boardman beschrieb, dass es bis zu zweimal täglich zu diversen Treffen im Herbst und Winter in London und in verschiedenen Orten Englands kam. Teilweise waren bis zu 700 Personen anwesend.⁵⁸

Im Januar 1874 machte sich Roberts Frau⁵⁹ mit den Kindern auf den Weg nach England. Robert hatte ihr mehrmals geschrieben, dass sie sich seinen erfolgreichen religiösen Aktivitäten⁶⁰ in England anschließen sollte. Er war der Überzeugung, dass hinter seinem Wirken in Großbritannien eine göttliche Berufung stand, und wollte seine Familie an seiner Seite haben. „Our other privileges and influence have been as nothing compared with this. It seems to me a glorious prospect for thee to gain a hundredfold harvest in this field of Great Britain-sheaves for eternity.”⁶¹

Hannah war von dieser Reise nach Großbritannien nicht begeistert. Sie befürchtete, dass Robert gesundheitlich wieder einbrechen würde. Außerdem war es zu Differenzen zwischen beiden gekommen, nachdem Robert eigenmächtig zusammen mit dem Verleger an der britischen Auflage von „The happy life of Frank Whitall Smith” redaktionelle Änderungen vorgenommen hatte. Trotz der Vorbehalte beteiligte sie sich jedoch sofort nach ihrer Ankunft an Bibelstunden und Treffen der Higher Life Bewegung.⁶²

Im Rahmen des Erfolgs der Higher Life Movement begann Smith zusammen mit Boardmann im Februar 1874 die Zeitschrift „The Christian Pathway to Power” herauszubringen. Smith war sehr geschickt darin, Artikel oder Predigten in Zeitschriften zu veröffentlichen. Er fasste diese später in Büchern oder kleinen Schriften zusammen, die in kurzer Zeit hohe Auflagen erreichten. Zudem forderte er seine Frau auf, für seine Zeitschrift Artikel zu schreiben, und unterstützte dadurch die schriftstellerische Karriere seiner Frau. Sie übertraf im Laufe der Zeit die Auflagen von Robert bei Weitem.⁶³ Nach knapp einem Jahr Wirksamkeit stand die Bewegung kurz vor dem Durchbruch. Man war in weiten Teilen der kirchlichen Landschaft bekannt geworden und hatte Unterstützer in den höchsten gesellschaftlichen Kreisen gewonnen.

⁵⁷ Vgl. Dieter, *The holiness revival of the nineteenth century*, 137.

⁵⁸ Vgl. Boardman, *Life and labours*, 157f.

⁵⁹ Nach dem Verlust der Tochter Allys im August, die tot geboren wurde, konnte sich Hannah nicht mehr auf eine Schwangerschaft als Hindernis für die Reise berufen, vgl. Meneghel, *Becoming a "heretic"*, 209.

⁶⁰ Niebuhr, *Sechzehn Tage in England*, gibt einen Einblick, wie Smiths Aktivitäten aussahen. Die sechzehn Tage, die dort geschildert werden, sind gefüllt mit Predigtaktivitäten, Besuchen auf kleineren Konferenzen, Verfassen von Artikeln für den „Christian Pathway of Power” und Treffen mit Geistlichen oder anderen Interessierten. Es entsteht der Eindruck, dass Smith für die Sache der Higher Life Bewegung andauernd unterwegs war und eine Vielzahl von Veranstaltungen und Treffen wahrnahm. Das erklärt zum Teil die Geschwindigkeit der Ausbreitung der Botschaft des Heiligungsgedanken. Die führenden Köpfe der Bewegung waren mit extremem Kraft-, Zeit- und Finanzeinsatz im ständigen Einsatz für ihre Sache.

⁶¹ Meneghel, *Becoming a "heretic"*, 209.

⁶² Vgl. Henry, *The secret life*, 68.

⁶³ Vgl. Dieter, *The holiness revival of the nineteenth century*, 136f.

2.3 Broadlands und die Konferenz in Oxford

Im Mai 1874 befand sich Smith in Cambridge auf einem Union Meeting for Consecration.⁶⁴ Er traf sich dort mit Dozenten und Studenten. Als er während dieser Tage die sommerlichen Camp Meetings in den USA erwähnte, weckte dies den Wunsch nach einem derartigen Treffen bei seinen Zuhörern. Als Folge beschloss William Cowper-Temple⁶⁵, der Smith und die Higher Life Movement unterstützte und dadurch in England viele Türen öffnete⁶⁶, sein Anwesen Broadlands für eine kleine sechstägige Konferenz im Juli bereitzustellen. Diese Konferenz sollte für Gebet und die Weitergabe des Heiligungsgedankens genutzt werden.⁶⁷

Vor dem Treffen auf dem Anwesen der Cowper-Temples reiste Smith gemeinsam mit seiner Frau im Mai nach Paris, um dort zu predigen und Théodore Monod⁶⁸ zu treffen. Diese kurze Europareise hatte ebenfalls das Ziel, den Heiligungsgedanken zu verbreiten. Smith hatte zu diesem Zeitpunkt bereits einen derartigen Bekanntheitsgrad in England, dass er sogar Zutritt zu den königlichen Höfen in Belgien und Holland bekam und Audienzen bei den Monarchinnen hatte.⁶⁹

Vom 17. – 23. Juli fand die Broadlands Konferenz⁷⁰ statt, die von den beiden Smiths und dem Gedankengut der amerikanischen Camp Meetings geprägt war. Es kamen etwa 100 Personen zu diesen Treffen.

Die meisten Veranstaltungen fanden im Freien statt. Das Programm begann um sieben Uhr mit einem Gebetstreffen unter den Bäumen. Anschließend war die Möglichkeit für Austauschrunden, die von Smith geleitet wurden. Außerdem fanden weitere Gebetsrunden unter der Anleitung von Cowper-Tempel statt. Bewusst wurde in diesen Tagen

⁶⁴ Diese Union Meetings waren Vorläufer der Keswick-Bewegung mit ihren Treffen in England. Sie dauerten bis zu drei Tage und fanden z.B. in der Midmay Conference Hall und in den Hanover Square Rooms in London statt. Aber auch in anderen Städten wie Manchester, Dublin und Leicester, vgl. Harford, *The Keswick Convention*, 25.

⁶⁵ William Cowper-Temple (1811–1888) britischer Politiker der Liberal Party, verheiratet mit Georgiana Cowper-Tempel, mehr Informationen finden sich bei Gregory, *Reformers, Patrons and Philanthropists*.

⁶⁶ Logan Smith beschrieb in seinem Buch „Unforgotten years“, wie es zu dieser Freundschaft zwischen den Smiths und Cowper-Temples gekommen war. Es handelte sich dabei hauptsächlich um eine freundschaftliche Beziehung zwischen den beiden Frauen, die bis zum Tod von Georgiana Cowper-Temple 1901 hielt: Im Lauf der Tätigkeit des Ehepaars Smith in England wurde Hannah aufgrund gewisser Gerüchte befragt, welche Meinung sie über die Hölle hätte. Nachdem sie einen umstrittenen allversöhnerischen Ansatz präsentierte, äußerte sich Georgiana Cowper-Temple positiv über das Gehörte und ein Eklat wurde damit vermieden, vgl. Smith, *Unforgotten years*, 37f.

⁶⁷ Vgl. Dieter, *The holiness revival of the nineteenth century*, 138.

⁶⁸ Théodore Monod (1836–1921) war Franzose und wurde von seiner englischen Mutter zweisprachig erzogen. Er arbeitete als Prediger unter französischen Kanadiern und kam 1863 nach Frankreich und war wichtiger Redner der europäischen Heiligungsbewegung, vgl. Holthaus, *Heil – Heilung – Heiligung*, 36.

⁶⁹ Vgl. Smith, *Unforgotten years*, 49.

⁷⁰ Teilnehmer dieser Konferenz waren Rev. Boardman, Douglas, Wilberforce, Hopkins, Thornton, W. Arthur, Fox the Earl of Chichester, Samuel Morley, S. A. Blackwood und aus Frankreich Théodore Monod, Baron Hart, Rivier, M. St. Hilaire, vgl. Smith (Hg.), *Account of the Union Meeting*, 20.

viel Freiraum für Stille und persönliches Gebet gelassen.⁷¹

In einen Brief erwähnt Smith, dass es zu Geistestauften kam und das Leben von Geistlichen und anderen Teilnehmern erneuert wurde.⁷² Nach dem Konferenzende kam von einigen Teilnehmern der Vorschlag, ein solches Treffen in einem größeren Rahmen zu wiederholen. Diese Aufforderung fiel auf fruchtbaren Boden, denn bereits im Vorfeld hatte Smith angemerkt, dass ein zu kleines Treffen kaum „Erfolg“ bringen würde. Auch seine Frau riet den Cowper-Tempels, der Konferenz einen eindeutigen Titel und damit ein klares Programm zu geben.⁷³ Diese Anmerkungen zeigen, dass das Broadlands-Treffen nur als ein Vorläufer gedacht war. Es wurde auf das Bedürfnis der Studenten aus Cambridge eingegangen und erprobt, ob der Camp-Meeting-Stil zu den englischen Gepflogenheiten passte.

Da durch den Erfolg der Broadlands-Konferenz weitere Vorbehalte gegen die Higher Life Movement abgebaut wurden, wurde eine weitere Konferenz im August in Oxford vereinbart. In Oxford standen durch die Semesterferien genügend Räume zur Verfügung und es wurde sofort mit den Planungen begonnen. Als Hauptverantwortlicher der Konferenz war Smith vorgesehen, und zusätzlich waren weitere Redner eingeladen, die vertiefend zum Thema Heiligung sprechen sollten. Redner waren zum Beispiel Boardman, Asa Mahan, Théodore Monod, Henry Varley, die verschiedene Predigten, Bibelarbeiten und Ansprachen in den diversen Veranstaltungen hielten.⁷⁴ Besonders zu erwähnen ist, dass auch Roberts Frau Hannah täglich Bibelarbeiten hielt, die nur für Frauen gedacht waren, aber auch von Männern besucht wurden.⁷⁵

Die Einladung zu der Oxford-Konferenz erfolgte am 8. August 1874 durch Smith. Er hatte bei einem weiteren größeren Heiligungstreffen im Stile der Broadlands-Konferenz in Langley die letzten Planungsdetails für Oxford abgesprochen.⁷⁶ Vom 29. August bis zum 7. September fand dann in Oxford das „Union Meeting for the Promotion of Scriptural Holiness“ statt.⁷⁷ Es wird berichtet, dass mindestens 800 – 1000 Personen an den Veranstaltungen teilnahmen.⁷⁸ Die zehn Tage orientierten sich an dem amerikanischen

⁷¹ Vgl. Smith (Hg.), *Account of the Union Meeting*, 20.

⁷² Vgl. Niebuhr, *Sechzehn Tage in England*, VII.

⁷³ Vgl. Pollock, *The Keswick Story*, 20.

⁷⁴ Eine genaue Zusammenfassung der Konferenz von Oxford findet sich in Smith (Hg.), *Account of the Union Meeting*. In diesem Konferenzüberblick ist das komplette Programm der Tage enthalten und es wird ein sehr detaillierter Überblick der diversen Ansprachen gegeben. Dieser Konferenzüberblick ist auch in einer gekürzten Fassung auf Deutsch erhältlich siehe: Smith (Hg.), *Segenstag in Oxford*.

⁷⁵ Vgl. Smith (Hg.), *Account of the Union Meeting*, 65.

⁷⁶ Vgl. a.a.O., 32.

⁷⁷ Unter den herausgehobenen Teilnehmern finden sich wieder viele Namen, z.B. Cowper-Temple, Arthur, Blackwood, Chapman, usw., die bereits im Vorfeld eine wichtige Rolle für Smith in der Verbreitung des Heiligungsgedankens gespielt haben. Außerdem wird im Zuge der Einladung die Teilnahme von Geistlichen aus der Schweiz, Frankreich und Deutschland angekündigt, so werden hier von Niebuhr (preußische Adelsfamilie im diplomatischen Dienst) und Paul Kober-Gobat (ein Schwager von C. H. Rappard) genannt, vgl. a.a.O., 32.

⁷⁸ Vgl. a.a.O., 95. Andere Angaben sprechen sogar von 1200 bis zu 1500 Teilnehmern bei den öffentlichen Veranstaltungen.

Vorbild der Camp Meetings, die auch auf zehn Tage ausgelegt waren. Das Programm bestand aus verschiedenen Gebetstreffen, Bibelarbeiten und privaten Frühstückstreffen.⁷⁹

Das Selbstverständnis der Konferenz bestand darin, dass man sich im Stil der Camp Meetings als eine Vermittlungsinstanz für Heiligung sah. Es war der Wunsch der Veranstalter, dass möglichst viele Teilnehmer ein persönliches Heiligungserlebnis erlebten. Deshalb wurden Regeln empfohlen, die einen starken Anklang an das amerikanische Vorbild hatten. Die Teilnehmer sollten von Beginn an damit rechnen, dass Gott sie persönlich besonders segnen möchte, eigene Lektüre sollte sich nur auf die Bibel konzentrieren, bei Meinungsverschiedenheiten sollte man miteinander beten, man sollte früh zu Bett gehen, moderat essen, sich einfach kleiden und sich täglich daran erinnern, dass jede Sünde durch das Blut Jesu reingewaschen war. Dies alles hatte eine tiefere Hingabe an Gott zum Ziel.⁸⁰

Die Teilnehmer kamen aus allen Konfessionen und allen Gesellschaftsschichten. Smith betonte in seinen Ansprachen immer wieder, dass es nicht um die Vermittlung einer methodistischen Heiligungslehre ginge, sondern dass man sich rein auf biblische Tatsachen stütze. Mit der Veranstaltung sollte überkonfessionell das Thema der Heiligung verbreitet werden, um damit christliche Kreise zu stärken und erweckliche Tendenzen zu fördern. Jedoch war die Oxford-Konferenz nicht so überkonfessionell und gesellschaftsübergreifend, wie man vermittelte. Eine große Anzahl der Teilnehmer kam aus methodistisch beeinflussten Kreisen und war eher aus der gehobenen Schicht.⁸¹

Dennoch waren die Tage von Oxford ein großartiger Erfolg. Viele der Teilnehmer, darunter viele Geistliche⁸², hatten ein persönliches Heiligungserlebnis. Sie begannen das Gehörte durch Predigten, Artikel und Bücher in ihren Gemeinden zu verbreiten. In vielen Zeitschriften und Zeitungen wurde äußerst positiv berichtet. Das Programm und die Theologie der Higher Life Movement zog große Kreise, da in den nächsten Monaten weitere Konferenzen durchgeführt wurden.⁸³ Als Smith 1873 nach England kam,

⁷⁹ Das volle Tagesprogramm begann in der Regel um 7:00 Uhr mit einem ersten Gebetstreffen. Ab 8:30 Uhr war Zeit für das Frühstück, das oft für informelle Treffen genutzt wurde und für privates Gebet. Ab 9:30 Uhr fanden diverse Austauschrunden statt, die von verschiedenen führenden Personen des Higher Life geleitet wurden. Ab 11:45 Uhr war ein allgemeines Treffen mit Ansprachen und Gebet. Ab 13:30 Uhr war Mittagspause und um 15:00 Uhr startete das Programm wieder mit diversen Gebetstreffen und der Bibelarbeit von Hannah Whitall Smith. Ab 16 Uhr war ein weiteres allgemeines Treffen, das um 17.30 Uhr zum Tee endete. Um 18 Uhr fand dann ein öffentliches Treffen statt, zu dem jeder kommen konnte, und um 19:45 Uhr begann die letzte Veranstaltung, wieder ein allgemeines Treffen mit dem Schwerpunkt auf Ansprachen und Gebet, das um 21:15 Uhr endete, vgl. Smith (Hg.), *Account of the Union Meeting*, 78.

⁸⁰ Vgl. a.a.O., 47. Um die Hingabe weiter zu verinnerlichen, wurde sogar empfohlen, folgendes Gebet immer wieder zu wiederholen: „Lord, I am Thine, entirely Thine, Purchased [!sic] and saved by love divine. With full content Thine I will be, And [!sic] own Thy sovereign right with me.”

⁸¹ Vgl. Dieter, *The holiness revival of the nineteenth century*, 140.

⁸² Zum Beispiel erlebte Harford-Battersby, der der Initiator für die ersten Keswick Konferenz 1875 war, sein Heiligungserlebnis in Oxford, vgl. Pollock, *The Keswick Story*, 26ff.

⁸³ Vgl. Warfield, *Perfectionism*. Volume II, 471.

war der Heiligungsgedanke auf eine kleine Personengruppe begrenzt, die dem methodistischen Spektrum zugeordnet war. Nach Oxford brach sich eine Bewegung Bahn, die überdenominationell war und viele kirchliche Kreise in Großbritannien erreichte. Broadlands und Oxford legten das Fundament für die Keswick-Bewegung, die in den nächsten Jahrzehnten einen großen Einfluss auf das evangelische Leben in Großbritannien und auch in Europa haben sollte.

Oxford steht für die weitere Verbreitung der Higher Life Movement in Kontinentaleuropa. Die aus Deutschland gekommenen Teilnehmer⁸⁴ waren begeistert vom Thema der Heiligung und luden Smith zu einer Vortragsreise durch Deutschland ein. Aufgrund des Erfolgs der Konferenz wurde vereinbart, dass 1875 eine Nachfolgekonzferenz in Brighton stattfinden sollte. Ende September verließ Smith zusammen mit seiner Familie England, um den Winter in den USA in Philadelphia zu verbringen.⁸⁵ Diese Zeit in den USA nutzte er hauptsächlich für seine verlegerischen Tätigkeiten im Rahmen der Heiligungsbewegung.⁸⁶

2.4 Triumphreise in Deutschland

Im Februar reiste Smith wieder nach Europa. Seine Frau war mit den Kindern in den USA geblieben und es war vereinbart, dass man sich im Vorfeld von Brighton in England träfe. Zuerst besuchte er kurz England, um weitere Details für die Konferenz in Brighton Ende Mai abzuklären. Danach reiste er nach Belgien und Holland, wo er Vorträge hielt.⁸⁷ Die darauf folgende Reise durch Deutschland, die ihn auch in die Schweiz und nach Frankreich führte, war ein Erfolg, mit dem niemand, auch Smith nicht, gerechnet hatte. Warfield, der sich äußerst kritisch mit Smith auseinandersetzt, schreibt über die Reise:

„[E]verywhere arousing the greatest enthusiasm and leaving permanent results – although he could address his audiences only through an interpreter, and could only shout to them as his battle cry a single sentence in their own language, the refrain of a hymn composed for the meetings by Pfarrer Gebhardt of Zurich – *„Jesus errettet mich jetzt, Jesus saves me now.“*“⁸⁸

⁸⁴ Auf der Tagung waren C. H. Rappard, sein Schwager Paul Kober-Gobat, Otto Stockmayer, Theodor Jellinghaus, Arnold Bovet, Christoph Johann Riggenbach, Oskar Pank, O. Müller, Dettloff Prochnow, Friedrich Fabri, J. de le Roi, Julius von Gemmingen, vgl. Voigt, Die Heiligungsbewegung, 20.

⁸⁵ Vgl. Smith, *The Christian's secret*, 141. Während seiner Abwesenheit wurden durch Boardman, Cullis und auch Asa Mahan weitere Konferenzen mit bis zu 2500 Teilnehmern der Higher-Life-Bewegung in verschiedenen Städten Großbritanniens durchgeführt, vgl. Boardman, *Life and labours*, 161–175.

⁸⁶ So wurde z.B. das Buch seiner Frau *„The Christian's secret of a happy life“* in dieser Zeit aus dem Material ihrer Bibelarbeiten in Oxford zusammengestellt und 1875 veröffentlicht. Auch die Zusammenfassung der Oxford Konferenz wurde von Smith in dieser Zeit vorgenommen.

⁸⁷ Vgl. Besson, *Le Réveil d'Oxford*, 220.

⁸⁸ Warfield, *Perfectionism*. Volume II, 505.

Smith hatte schon im April 1874 geplant, Deutschland wieder zu besuchen.⁸⁹ Durch die Veröffentlichung seiner Schriften auf Deutsch⁹⁰ und durch Kontakte zu verschiedenen führenden Personen⁹¹, der beginnenden Heiligungsbewegung auf dem Kontinent hatte er die Grundlage für seine Rundreise durch Deutschland geschaffen, deren Stationen sich zum Teil durch deutsche Pastoren, die Teilnehmer in Oxford waren und Einladungen aussprachen, ergaben. Es herrschte in Deutschland wie in England eine große Offenheit gegenüber den Inhalten der Higher Life Movement. Es war bereits im Vorfeld im deutschsprachigen Raum zu diversen Heiligungskonferenzen gekommen, die sich am Beispiel Oxford orientierten.⁹² Man hoffte, dass die erwecklichen Inhalte die Gemeinden fördern und einen positiven Einfluss auf die schwierige kirchenpolitische Lage ausüben würden.

Smith erste Station auf seiner „Triumphreise“⁹³ war Berlin. Vom 31. März bis zum 5. April 1875 hielt er sich in der Stadt auf. Die Einladung erfolgte durch den Hofprediger Wilhelm Baur. Ohne diese hätte die Deutschlandreise von Smith wahrscheinlich nicht stattgefunden.⁹⁴

Die Veranstaltungen in Berlin orientierten sich an dem Vorbild aus Oxford. Nur lud man nicht zu einer durchgehenden Konferenz ein. Es fanden einzelne Treffen im evangelischen Vereinshaus statt. Da schon zur ersten Abendveranstaltung um die 2000 Besucher kamen, wickelte man mit der Genehmigung des Kaisers in die Garnisonskirche aus. Neben den öffentlichen Veranstaltungen nutzte Smith die Zeit für private Treffen mit Personen, die der Bewegung positiv gegenüberstanden.⁹⁵

Bei einer Betrachtung der Berichte aus Berlin entsteht der Eindruck, dass Smith und auch seine deutschen Anhänger bemüht waren, möglichst keinen Anlass zur Kritik zu

⁸⁹ Vgl. Niebuhr, Sechzehn Tage in England, 96.

⁹⁰ Sein Hauptwerk „Heiligung durch den Glauben“ wurde bei Spittler 1874 veröffentlicht und auch viele weitere Schriften von Robert und Hannah wurden in den Jahren 1874/75 herausgegeben. Außerdem begann Rappard 1874 mit der Herausgabe der Zeitschrift „Des Christen Glaubensweg“, die ein Pendant zu „The Christian Pathway of Power“ war und für die Smith diverse Artikel schrieb.

⁹¹ Besonders C. H. Rappard ist hier hervorzuheben. Anfangs war er skeptisch gegenüber dem methodistischen Einschlag der Heiligungsbewegung. Nach Oxford wurde er ein Förderer der Bewegung, was im süddeutschen Raum und in der Schweiz zu lokalen Aufbrüchen führte, vgl. Voigt, Die Heiligungsbewegung, 26.

⁹² Ein Überblick über diese Konferenzen findet sich bei Schmid, Amerikanische Heiligungsbewegung, 266.

⁹³ Über die Reise wird in dieser Arbeit nur ein Überblick gegeben. Sehr ausführlich wird sie in Voigt, Die Heiligungsbewegung und in Holthaus, Heil – Heilung – Heiligung, 59 – 90 beschrieben.

⁹⁴ Es kann der Eindruck entstehen, dass Smith aufgrund des Überschwangs an Emotionen und der enthusiastischen Reaktion der deutschen Teilnehmer in Oxford nach Deutschland gereist ist. Briefwechsel zwischen Bauer und Smith zeigen jedoch, dass Smith die Reise systematisch vorbereitet hatte und ohne diese offizielle Einladung nicht gekommen wäre. Die offizielle Einladung scheint aufgrund eines Besuchs im Vorfeld durch Lord Radstock, der enge Beziehungen zu Smith pflegte, in Berlin erfolgt zu sein. Radstock schlug auch Baedeker als Übersetzer vor, vgl. Voigt, Die Heiligungsbewegung, 45f. Smith scheint sehr viel Sorgfalt in die Planung gelegt zu haben, so hat er sich schon während seines Aufenthalts im Winter in den USA bei deutschen Einwanderern über die Lage in Deutschland informiert, vgl. a.a.O., 42f.

⁹⁵ Vgl. Anonym, R. Pearsall Smith in Berlin, 115f.

geben. Zum Beispiel wurden statt englischen Heiligungsliedern deutsche Choräle gesungen.⁹⁶ Smith versuchte in seinen Reden⁹⁷ auf die deutsche Situation einzugehen, indem er z.B. auf ein Buch von Tholuck verwies.⁹⁸ Er knüpfte an erweckliche Erwartungen an, wenn er aus Großbritannien berichtete, wie dort Menschenmassen zu christlichen Veranstaltungen strömten.⁹⁹ Wiederholt betonte er, dass er lehrtechnisch nichts Neues bringe.¹⁰⁰ Selbst der Aufruf zu einem gemeinsamen stillen Gebet am Ende der Tage, in dem für eine Geistestaufer gebetet werden sollte, wurde bereits nach kurzer Zeit mit einem lauten Gebet beendet.¹⁰¹

Der Besuch in Berlin war ein Erfolg, da sich weit mehr Besucher einfanden als erhofft worden war. Die Veranstaltungen wurden in der Presse und im kirchlichen Raum positiv aufgenommen. Natürlich gab es kritische Stimmen, die zum Teil aus dem lutherischen Bereich kamen und eine zu große Nähe zum Methodismus und ein mangelndes Sakramentsverständnis anmerkten. Smith jedoch war von seiner ersten Station begeistert.

Von Berlin reiste Smith nach Basel¹⁰², um dort vom 6. bis zum 11. April an der schon seit zwei Tagen laufenden Konferenz teilzunehmen. C. H. Rappard hatte das Treffen in Basel gut vorbereitet. Die Konferenz stand auf einer breiten kirchlichen Basis, da viele Gruppen und Gemeinden sich an dieser „Allianzkonferenz“¹⁰³ beteiligten. Man orientierte sich auch hier am Vorbild von Oxford, indem auf ähnliche Programmstrukturen¹⁰⁴ zurückgegriffen wurde. Zum Beispiel wurde das Liedgut¹⁰⁵ der Holiness Movement verwendet, und wechselnde Prediger¹⁰⁶ hielten die einzelnen Bibelstunden, Besprechungsstunden und Gebetsstunden.

Anfänglich kamen um die 500 – 600 Personen zu den Treffen. Diese Anzahl steigerte sich kontinuierlich im Lauf der Konferenz. Nachdem Smith sich am Programm beteiligte, erhöhte sich die Zahl sogar auf 2000 Teilnehmer. An den vier letzten Abenden musste man aus dem Saal des Vereinshauses in die St. Peter-Kirche ausweichen, da

⁹⁶ Vgl. Baur, R. Pearsall Smith in Berlin, 4.

⁹⁷ Das Wort Predigt wurde möglichst vermieden, da Smith ein nicht ordiniertes Laie war, was man z.B. am Sammelband seiner Ansprachen in Barmen erkennen kann. Es wird hier extra im Vorwort darauf hingewiesen, dass die Reden übersetzt und von Theologen revidiert wurden, vgl. Smith, R. Pearsall Smith's Reden, Angabe neben dem Titel.

⁹⁸ Vgl. Baur, R. Pearsall Smith in Berlin, 7.

⁹⁹ Vgl. a.a.O., 6.

¹⁰⁰ Vgl. Anonym, Mr. Pearsall Smith, 351.

¹⁰¹ Vgl. Anonym, Die Versammlung, 3. Es wird berichtet, dass dieses Warten auf die Geistestaufer selbst seinen Freunden peinlich war, vgl. Anonym, Mr. Pearsall Smith, 363.

¹⁰² Eigentlich sollte er zuerst nach Halle und nach Frankfurt reisen, vgl. Anonym, Ohne Titel, 365. Gründe für diese Routenänderung und den Ausfall von Halle als Veranstaltungsort sind nicht zu finden.

¹⁰³ Ein Überblick über die Tage wird in den „Brosamen aus den Allianz-Versammlung“ gegeben.

¹⁰⁴ Selbst die „Regeln“ für die Konferenz ähnelten den Hinweisen für die Teilnehmer in Oxford, vgl. Rappard, Die Allianz-Versammlung, 81.

¹⁰⁵ Vgl. Voigt, Die Heiligungsbewegung, 87f. Rappard hatte bereits im Vorfeld ein Buch mit „Glaubensliedern“ herausgegeben, das auf Material der Holiness Movement zurückgriff.

¹⁰⁶ Neben Smith sprachen z.B. Rappard und Stockmeyer. Eine detaillierte Liste der Redner findet sich bei Holthaus, Heil – Heilung – Heiligung, 70ff.

3000 – 4000 Personen kamen.¹⁰⁷ In Basel schöpfte Smith reichlich aus dem Heiligungsrepertoire, ohne auf theologische Empfindlichkeiten Rücksicht nehmen zu müssen. Aufgrund dieser Situation war die Konferenz bewusst auf einen Abschluss mit einem Gebet um die Geistestaufe ausgelegt, das Smith am letzten Tag sprach. „Herrn Smith’s Aufforderung zufolge kniete sich die große Versammlung nieder, um im stillen Gebet auf die Kraft aus der Höhe zu warten. Es herrschte 10 Minuten lang eine ergreifende Stille, und die Segensströme ergossen sich, wie aus manchen Bekenntnissen zu hören war, in die Herzen derer, die da glaubten.“¹⁰⁸

Basel hatte im Vergleich zu Berlin eine nachhaltigere Wirkung. Spätere führende Personen der deutschen Heiligungsbewegung bekamen eine Plattform, und die Selbstverständlichkeit, mit der mit der Theologie und den praktischen Gepflogenheiten der Higher Life Movement umgegangen wurde, sollte richtungsweisend für den deutschsprachigen Raum werden.

Die nächste Station der Reise war Zürich, vom 12. – 13. April.¹⁰⁹ Danach reiste Smith nach Karlsruhe und hielt dort vom 14. – 16. April Ansprachen mit Ernst Gebhardt als Sänger, der in diesen Tagen das Lied „Jesus, errette mich jetzt“ dichtete.¹¹⁰ Vom 17. – 18. April war Smith in Korntal bei der Evangelischen Brüdergemeinde.¹¹¹ Die nächste größere Veranstaltung folgte in Stuttgart vom 19. – 25. April. Hier sollen an den Abendveranstaltungen bis zu 6000 Personen teilgenommen haben.¹¹² In Stuttgart versuchten landeskirchliche Kreise, die Veranstaltungen in gemäßigten Bahnen zu halten. So durfte Gebhardt keine Sologesänge bringen, die Veranstaltungen wurden nur von Pfarrern geleitet und selbst Rappard, der ein Mitinitiator der Tage war, spielte keine größere Rolle.¹¹³ Zwar konnte Smith auch hier ein Gebet für die Geistestaufe sprechen und vonseiten der Teilnehmer kam es auch zu Reaktionen, aber von offizieller Seite gab es viel Widerstand gegenüber der Botschaft von Smith.¹¹⁴ Trotz dieser Hindernisse waren die Tage allein aufgrund der hohen Teilnehmerzahlen ein Erfolg für Smith. Nach Stuttgart reiste Smith nach Frankfurt und hielt dort vom 26. – 27. April Ansprachen, zu denen wesentlich weniger Teilnehmer¹¹⁵ kamen, da in Frankfurt

¹⁰⁷ Vgl. Rappard, Die Allianz-Versammlung, 82.

¹⁰⁸ Anonym, Brosamen, 190.

¹⁰⁹ Es sind nur wenige Quellen vorhanden, da die Veranstaltungen allein von den Methodisten bestritten wurden und deswegen nur wenig berichtet wurde, vgl. Voigt, Die Heiligungsbewegung, 99ff.

¹¹⁰ Vgl. a.a.O., 101ff.

¹¹¹ Auch hier hat die allgemeine Berichterstattung diese außerlandeskirchlichen Veranstaltungen ignoriert, vgl. a.a.O., 106ff.

¹¹² Vgl. Smith, R. Pearsall Smith’s Reden, 20.

¹¹³ Er war „nur“ als Übersetzer eingesetzt.

¹¹⁴ Die AELK hält sich mit einer Kritik der Tage nicht zurück. Sie bezeichnet die Tage als methodistisch und den Camp Meetings entsprechend, schon allein aufgrund der vielen und lang andauernden Veranstaltungen. Auch lehrtechnisch kritisiert sie, dass Smith Lehre verwirrend und hinsichtlich der Rechtfertigung und ihrer Folgen problematisch ist, vgl. Anonym, Pearsall Smith in Stuttgart, 404f.

¹¹⁵ Die NEK spricht von einigen Hundert Teilnehmern, vgl. Anonym, Mr. Pearsall Smith’s Zug, 336. Bei Voigt, Die Heiligungsbewegung, 116 wird von 1500 Besuchern trotz widriger Umstände berichtet.

die Verantwortung bei den Methodisten lag und sich deswegen die landeskirchlichen Gemeinden nicht beteiligten. Trotzdem sollen die Tage gesegnet gewesen sein, und Smith hinterließ aufgrund seiner Art und Persönlichkeit einen positiven Eindruck.¹¹⁶ Vom 28. – 29. April hielt sich Smith in Heidelberg auf, wo er aber mit seinen Veranstaltungen auf wenig Akzeptanz traf. Es sollen sich um 800 Menschen eingefunden haben, aber man musste in den Saal eines Gasthofes ausweichen, nachdem von kirchlicher Seite jegliche Mitarbeit abgelehnt wurde.¹¹⁷ Die letzte Station¹¹⁸ seiner Reise war Wuppertal vom 30. April bis zum 3. Mai 1875. Auch hier waren die Versammlungen¹¹⁹ unter der Leitung landeskirchlicher Pastoren. Man versuchte, wie in Berlin und Stuttgart, „schwärmerische“ Tendenzen bei Smith zu unterdrücken. Auch gab es eine Versammlung für Arbeiter, wie schon in Basel und Stuttgart. Aber im Vergleich zu den anderen längeren Aufenthalten von Smith waren die Veranstaltungen nicht so gut besucht und eine freikirchliche Beteiligung fehlte, was für Barmen und Elberfeld eher verwunderlich war.¹²⁰ Nach den Stationen in Deutschland reiste Smith über Brüssel nach England, um in die Vorbereitungen der Brighton-Konferenz einzusteigen. Für Smith waren die Tage in Deutschland ein absoluter Erfolg, allein aufgrund der überwältigenden Teilnehmerzahlen von bis zu 6000 Personen¹²¹. Auch die Rückmeldungen aus der Presse und von Teilnehmern müssen bei ihm den Eindruck erweckt haben, dass Deutschland völlig offen für die Gedanken der Higher Life Movement war.

Sicher ist, dass Smith einen starken Eindruck hinterlassen hat. Er hat der beginnenden deutschen Heiligungsbewegung eine gewaltige Starthilfe gegeben. Denn Smith wirkte auf höchste Gesellschaftskreise ein und erreichte eine gewaltige öffentliche Wirkung, wodurch die Legitimation des Heiligungsgedankenguts unterstützt wurde. Jedoch muss auch erwähnt werden, dass Smith die konfessionellen Verwicklungen in Deutschland kaum überblickte. Er folgte größtenteils seinem bereits durch seine vorherigen Erfahrungen festgelegten Heiligungsprogrammschema und ging kaum auf deutsche Besonderheiten ein. Zum Beispiel stieß die Betonung seiner Überkonfessionalität mit der einhergehenden Nähe zu methodistischer Theologie in kirchlichen Kreisen auf extreme Skepsis. Diese führte dazu, dass Smith im Lauf der nächsten Jahre zu einer Polarisationsfigur wurde. Man lehnte ihn entweder völlig ab und verwarf damit auch viele positiven Neuerungen der Bewegung, oder man überhöhte ihn, was teilweise zu

¹¹⁶ Vgl. Anonym, Mr. Pearsall Smith's Zug, 336.

¹¹⁷ Vgl. Voigt, Die Heiligungsbewegung, 126ff.

¹¹⁸ Holthaus erwähnt noch einen eventuellen Aufenthalt in Düsseldorf, und es gibt noch Hinweise auf Aufenthalte in Bonn und Köln, die aber nicht überprüfbar sind, vgl. Holthaus, Heil – Heilung – Heiligung, 88f.

¹¹⁹ In dem Buch Smith, R. Pearsall Smith's Reden sind die Ansprachen von Smith zusammengefasst und es gibt einen Überblick über die Veranstaltungen.

¹²⁰ Vgl. Holthaus, Heil – Heilung – Heiligung, 84ff.

¹²¹ Die Teilnehmerzahlen in England hatten bis dahin etwa 1000 Personen erreicht.

einer seltsamen Art von Heiligenverehrung führte.

In Deutschland war Smith im Dauereinsatz. Vier bis fünf Termine an einem Tag waren normal und Smith machte den Eindruck, dass er dies völlig souverän meisterte.¹²² Wenn man jedoch seinen Arbeitsumfang¹²³ in den letzten beiden Jahren überblickt, kann man davon ausgehen, dass dieser nicht zu seiner psychischen Stabilität beigetragen hat. Die extremen Erfolge, mit denen Smith seit Großbritannien konfrontiert war, scheinen zu einer gewissen Selbstüberschätzung geführt zu haben. So hat er bei der Konferenz in Brighton vom Rednerpult aus „All Europe is at my feet!“¹²⁴ gerufen. Diese Faktoren haben die nach Brighton folgende Katastrophe sicher begünstigt.

2.5 Brighton, Skandal und Rücktritt

Vom 29. Mai bis zum 7. Juni 1875 fand die Konferenz von Brighton statt. Im Vorfeld war es zu Unstimmigkeiten zwischen Blackwood¹²⁵ und Smith gekommen. Es ging hauptsächlich um Hannah, die in ihren Vorträgen allversöhnerische Tendenzen gezeigt hatte. Dem und ihrer Lehrtätigkeit als Frau begegnete man mit Skepsis, aber man einigte sich im Vorbereitungsteam, Hannah in Brighton sprechen zu lassen.¹²⁶ Trotz des unglaublichen Erfolgs, den Smith zu diesem Zeitpunkt hatte, muss man anmerken, dass er in den Kreisen der Higher Life Movement aufgrund der theologischen Auseinandersetzungen um Hannah und gewisser persönlicher Konflikte nicht völlig unumstritten war. Jedoch war der Kritikerkreis sehr klein und unter den gegebenen Umständen zu vernachlässigen.¹²⁷

Smith fungierte in Brighton erneut als Chairman der zehntägigen¹²⁸ Veranstaltung. Viele der Persönlichkeiten, die bereits in Oxford teilgenommen hatten, waren wieder anwesend.¹²⁹ Die Stadt Brighton hatte verschiedene Veranstaltungsorte kostenlos zur Verfügung gestellt, und so sollen bis zu 6000 Teilnehmer gekommen sein.¹³⁰ Brighton war Oxford in einem größeren Stil. Es sprachen sogar zum großen Teil die gleichen

¹²² Vgl. Anonym, Pearsall Smith in Stuttgart, 404.

¹²³ In einem Brief von Hannah kurz vor Brighton zeigt sich, dass Hannah die Gesundheit ihres Mannes überwachte. Sie merkte an, dass er sehr viel arbeitete, aber dass sein Zustand zu dem Zeitpunkt gut schien, vgl. Smith, *A Religious Rebel*, 26.

¹²⁴ Warfield, *Perfectionism*. Volume I, 321.

¹²⁵ Sir Stephenson Arthur Blackwood (1832–1893), Gründer der Civil Service Prayer Union.

¹²⁶ Vgl. Strachey, *Remarkable relations*, 43f.

¹²⁷ Vgl. Meneghel, *Becoming a "heretic"*, 224f.

¹²⁸ Die zehn Tage waren natürlich mit Bedacht gewählt und symbolisierten das Warten der Jünger auf die Ausschüttung des Heiligen Geistes nach der Himmelfahrt Christi.

¹²⁹ Einen Überblick über die Veranstaltungen gibt der Konferenzbericht, der alles sehr detailliert darstellt, vgl. *Record of the Convention*.

¹³⁰ Vgl. Ekholm, *Theological roots*, 109f. Andere Quellen sprechen sogar von 8000–10000, vgl. Smith, *The Christian's secret*, 145.

Redner¹³¹, das Programm war ähnlich aufgebaut und selbst Inhalte und Zielsetzung waren vergleichbar.

Der Unterschied zwischen Oxford und Brighton bestand darin, dass der Schwerpunkt mehr auf pneumatologischen Themen lag. Es gab zum Beispiel jeden Tag eine Einheit über die Geistestaufe, die Asa Mahan leitete. Die Teilnehmer sollten während der Konferenz auf alle Fälle eine Geistestaufe erfahren. Ein weiterer Unterschied lag in der Internationalisierung der Konferenz. Bis zu 400 Teilnehmer aus dem europäischen Ausland sollen gekommen sein. Bei einem Blick in die Tagungszusammenfassungen erkennt man, dass für diese Teilnehmer besondere Meetings anberaumt waren.¹³² Besonders die Deutschen waren eine herausgehobene Gruppe, zu denen Smith eine besondere Beziehung durch seine „Triumphreise“ hatte. Viele der anwesenden Deutschen wurden stark von Brighton beeinflusst und empfingen dort die Geistestaufe.¹³³

Nach zehn Tagen mit diversen Gebetstreffen und großen Versammlungen beendete Smith die Konferenz mit folgenden Worten: „The Brighton Convention has now ended, and the blessings from the Convention have begun.”¹³⁴ Brighton war ein Segen für die Higher Life Bewegung. Ein breites Publikum war erreicht worden, das sich nicht nur auf die Oberschicht begrenzte. Viele der Teilnehmer hatten prägende Erfahrungen gemacht, die Presse berichtete im großen Stil über die Veranstaltungen und eine weitere Ausbreitung der Bewegung – auch in Europa – zeichnete sich klar ab.

Doch verhinderten die folgenden Ereignisse den erwarteten Segen für die Higher Life Bewegung. Smith, der die Zentralfigur¹³⁵ der Bewegung war, sollte Anfang Juli auf der ersten Konferenz in Keswick sprechen, die Battersby organisierte. Jedoch wurden zwei Wochen nach Brighton Gerüchte publik, dass Smith zu einem dringenden Treffen mit acht seiner Unterstützer¹³⁶ gerufen worden war. Zudem gab es während der Mildmay Konferenz, die kurz nach Brighton stattfand, einen Aufruf zum Gebet: „[F]or God to advert an impending calamity to the Church”¹³⁷. Dies verstärkte die bereits vorhandene Unsicherheit im Bezug auf Smith weiter. Nachdem sich dann herausstellte, dass Smith sich von der Teilnahme an der folgenden Broadlands-Konferenz und von der

¹³¹ Redner waren z.B. Smith, Varley, Mahan, Monod, Blackwood, vgl. Record of the Convention. Boardman fehlte, da er Verpflichtungen in den USA nachging.

¹³² Nach Wangeman waren aus Deutschland, Holland, Belgien, Frankreich, Spanien, Italien, Schweden, Norwegen und der Schweiz 200 Geistliche angereist und hatten freie Verpflegung erhalten, vgl. Wangemann, Pearsall Smith, 6.

¹³³ Ein genauer Überblick mit vielen Hintergründen und Erklärungen über die anwesenden deutschen Geistlichen findet sich bei Holthaus, Heil – Heilung – Heiligung, 97–105.

¹³⁴ Record of the Convention, 359.

¹³⁵ Er wurde vor Brighton durch die Vermittlung von Copwer-Temple sogar zu einem Frühstück mit Gladstone, dem Expremierminister, eingeladen, vgl. Smith, A Religious Rebel, 23.

¹³⁶ Dieser Kreis bestand aus S.A. Blackwood, Evan H. Hopkins, Markus Martin, Donald Matheson, R. C. Morgan, Lord Radstock, T. B. Smithies, Henry Varley und war auch maßgeblich an der Planung der ersten Keswick-Konferenz beteiligt.

¹³⁷ Pollock, The Keswick Story, 34.

Keswick-Konferenz zurückzog, überschlugen sich die Gerüchte.¹³⁸

Smith hatte zu diesem Zeitpunkt aufgrund eines Vorfalls mit dem Achterkreis vereinbart, von allen öffentlichen Tätigkeiten Abstand zu nehmen. Es wurde beschlossen, die Absprachen nicht der Öffentlichkeit mitzuteilen. Diese Verschwiegenheit heizte die Lage weiter an. Es kursierten Nachrichten, dass Smith Ehebruch begangen oder Irrlehren von sich gegeben hätte.¹³⁹ Trotzdem kam es zu keinem aufklärenden Statement, was dazu führte, dass sich Kritiker der Higher Life Movement massiv zu Wort meldeten.

Smith trafen die Anschuldigungen und die Umstände der Angelegenheit empfindlich. Sein Gastgeber berichtete, dass sich Smiths psychischer Zustand massiv verschlechterte, er Angstzustände hatte und sich kurz vor dem Kollaps befand.¹⁴⁰ In dieser eskalierenden Situation versuchte Smith, seine Frau in der Schweiz zu erreichen, die dort mit einigen Freunden einen Erholungsurlaub machte. Jedoch kollabierte er in Paris und seine Frau erhielt bei ihrer Ankunft in Großbritannien in Dover ein Telegramm, dass Smith krank in Paris wäre.

Als sie nach einer Nachtfahrt in Paris ankam, fand sie ihn in einem desolaten Zustand in einem Hotel. Sie beschreibt die Situation kurz darauf in einen Brief:

„It is a complete break down, and a threatening of the same nervousness from which he sufferd so fearfully two years ago, and I am sure nothing but a long rest and a thorough change of scene and occupations will be of any avail. (...) [sic!] I then brought Robert on here to rest and be quiet until the day for sailing come. He has lost 20 lbs. already, and is suffering very much from almost constant nausea, and from his head.“¹⁴¹

Hannah brachte ihren Mann nach Nord Wales, um dort auf die Überfahrt in die USA zu warten, die am 14. Juli stattfinden sollte. Smith war immer noch davon überzeugt, dass er einen göttlichen Auftrag in England hätte. Aufgrund seiner gesundheitlichen Probleme war er aber bereit, mit seiner Frau nach Philadelphia zu gehen.¹⁴²

Weiter blieb unklar, was zu dieser überstürzten Abreise der beiden Smiths geführt hatte, die beinahe den Zusammenbruch der ersten Keswick-Konferenz als Folge gehabt hatte. Es gab bereits Statements aus dem Kreis der Acht, dass der Grund der Abreise in Smith schlechtem Gesundheitszustand, der aus seinem Sturz vom Pferd resultierte, läge. Auch Hannah schrieb zu diesem Zeitpunkt an Lady Cowper-Temple einen Brief über die Krankheit von Robert und die deswegen nötige Abreise.¹⁴³ Da bereits viele

¹³⁸ Vgl. Roberts, *Evangelicalism and Scandal*, 443f.

¹³⁹ Vgl. Pollock, *The Keswick Story*, 35.

¹⁴⁰ Vgl. a.a.O., 34.

¹⁴¹ Smith, *The Christian's secret*, 147.

¹⁴² Vgl. Strachey, *Remarkable relations*, 47.

¹⁴³ Vgl. Die Hintergründe zum Sturz vom Pferd finden sich in der Fußnote 42 auf Seite 15. Es ist eine gewisse Ironie, dass Smiths Gesundheitszustand, der die Folge seiner Absetzung war, als Erklärung für die Beendigung seines Wirkens in England herangezogen wird.

Gerüchte kursierten und der Kreis der Acht in dieser Situation sich unbeholfen bewegte, konnten diese vagen Aussagen die Lage nicht beruhigen.

Als Ende des Jahres in einem Zeitungsartikel klar davon gesprochen wurde, dass ein Evangelist im Schlafzimmer einer jungen Verehrerin aufgefunden worden war, gab der Kreis der Acht eine offizielle Erklärung¹⁴⁴ ab. In ihr wurde von Lehrverirrungen und von Verhaltensweisen ohne jegliche böse Absichten berichtet, die zum Rücktritt geführt hatten. Um welche Irrlehren oder Verfehlungen es sich handelte, ging aus dieser Erklärung nicht hervor. Smith wurde aufgrund dieser Aussagen antinomistischer Tendenzen verdächtigt, was hinsichtlich mancher Inhalte der Higher Life Bewegung nicht verwunderlich war. Auch die Spekulationen über einen sexuellen Fehltritt seinerseits weiteten sich aus. Diese Erklärung, in der der Name von Smith nicht genannt wird und die wiederum sehr vage war, führte zu weiteren Spekulationen.

Nachdem sich das öffentliche Interesse weiter auf diesen ungeklärten Vorfall konzentrierte und die Integrität führender Personen der Bewegung gefährdete, sah sich Blackwood im Januar 1876 gezwungen, in der Zeitung „The Record“ nochmals eine Stellungnahme zu dem Vorfall abzugeben. Er entkräftete die wildesten Mutmaßungen hinsichtlich krimineller Handlungen oder mormonischer Tendenzen, indem er Bezug auf sie nahm und Smith von derartigen Beschuldigungen freisprach. Aber schließlich erklärte er, dass er nicht weiter ins Detail gehen wolle, weil dies die öffentliche Moral gefährden würde. Durch diese Aussage schaffte er es im viktorianischen Großbritannien, die Diskussion zum Erliegen zu bringen.¹⁴⁵

Für Smith, der sich in den USA befand und sich deswegen nicht verteidigen konnte, bedeuteten die Erklärung der Acht und Blackwoods Stellungnahme das endgültige Ende seiner Karriere in Großbritannien. Obwohl nie geklärt wurde, was wirklich geschehen war, zerstörte der öffentliche Umgang mit dem Vorfall den Ruf von Smith. Seine Gönner hatten ihn mit ihrer viktorianischen Verschwiegenheit, obwohl sich Smith eine klare Stellungnahme gewünscht hatte, und mit ihrer Berufung auf den viktorianischen Moralkodex, als Person und als Gallionsfigur der Higher Life Bewegung demontiert. Denn die gemachten Aussagen legten nahe, dass Smith schwere moralische Verfehlungen begangen hatte und fragliche Lehrtendenzen aufwies.

Erst circa 90 Jahre später wurde die Angelegenheit aufgeklärt, als ein Brief von Smith mit der Schilderung des Vorfalls aus seiner Sicht an Lord Cowper-Temple gefunden

¹⁴⁴ „Some weeks after the Brighton Convention it came to our knowledge that the individual referred to had on some occasions, in personal conversations, inculcated doctrines which were most unscriptural and dangerous. We also found that there had been conduct which, although we were convinced that it was free of all evil intention, was yet such as to render action necessary on our part. We therefore requested him to abstain at once from all public work, and when the circumstances were represented to him in their true light, he entirely acquiesced in the propriety of this course.” Siehe Strachey, *Remarkable relations*, 47f.

¹⁴⁵ Vgl. Roberts, *Evangelicalism and Scandal*, 450f. In dem Artikel zeigt Roberts sehr gut, welche Rolle viktorianische Moralvorstellungen in dem Skandal spielten und wie diese instrumentalisiert wurden.

wurde. In diesem Brief beschrieb Smith, dass eine junge Verehrerin namens Hattie Hamilton¹⁴⁶ auf sein Zimmer gekommen war. Er hätte in seelsorgerischer Absicht wie ein Vater mit ihr gesprochen, dabei legte er seinen Arm um sie. Sein Anliegen war es, dass sie in Gottes Liebe völlige Ruhe fände. Dieses Gespräch geschah aus Gedankenlosigkeit in seinem abgeschlossenen Zimmer und war ohne jeglichen sexuellen Hintergedanken. Die Version von Smith gibt nur teilweise die ganze Angelegenheit wieder. In einem anderen Brief an Cowper-Temple, der als Reaktion auf die Schilderung des Zwischenfalls durch Smith verfasst wurde, wird davon berichtet, dass Hattie Hamilton auf dem Schoß von Smith saß und er sie wiederholt küsste.¹⁴⁷

Die Briefe von Hannah Whitall Smith und ihr Buch „Religious fanaticism“ tragen noch weiter zur Aufklärung des Vorfalls bei: Smith muss bei diesem Gespräch die Lehre von der „Verlobung mit Christus“, die von Dr. Forster stammte, vermittelt haben. Allem Anschein nach wollte er durch die Berührung von Mrs. Hamilton ein geistliches Erleben auslösen. Dabei war Smith nur an dem geistlichen Wohlergehen von Mrs. Hamilton interessiert. Nie hatte er andere Absichten und hätte das Gespräch abgebrochen, falls sich Mrs. Hamilton dabei unwohl gefühlt hätte.¹⁴⁸

Zusammenfassend führten drei Faktoren dazu, dass dieser Zwischenfall Smiths Karriere beendete:

(1.) Irrlehrerische Tendenzen. Alleine, dass Smith sich auf die Lehre von der Verlobung mit Christus berief, die er aus seiner erfahrungstheologischen Sicht begründete und damit sexuelle oder körperliche Empfindungen mit der Geistestaufer verband, brachte ihm von Seiten seiner Gönner¹⁴⁹ den Vorwurf ein, nicht schriftgemäß zu sein. Zusätzlich nahm Smith für sich in Anspruch, er sei in seinem geheiligten Zustand zu keiner Sünde fähig gewesen. Deswegen sei das Gespräch mit Mrs. Hamilton absichtsfrei, selbst wenn eine gewisse körperlichen Nähe bestanden hätte. Dies zeigt seine hamartiologischen Schwächen auf und brachte ihm den Vorwurf des Antinomismus ein.

(2.) Verletzung öffentlicher Moralvorstellungen. Smith versuchte ständig den Vorwurf, sein Motiv sei von sexuellen Absichten geprägt gewesen, zu entkräften. Jedoch gelang ihm dies nicht. Die Anwesenheit einer Frau in seinem abgeschlossenen Zimmer alleine mit ihm war im viktorianischen Zeitalter ein Skandal, der dadurch verstärkt wurde, dass Smith eine Person des öffentlichen Interesses war. Seine Vater-Tochter-Version des Vorfalls wirkt unbeholfen, da bei der Sonderlehre von der Verlobung mit

¹⁴⁶ Hannah berichtete in einem Brief, dass Hamilton Smith in Brighton überschwänglich begrüßte und sogar küsste, vgl. Smith, *The Christian's secret*, 149.

¹⁴⁷ Vgl. Roberts, *Evangelicalism and Scandal*, 445f.

¹⁴⁸ Vgl. Smith, *The Christian's secret*, 149.

¹⁴⁹ Siehe hierzu auch Roberts, *Evangelicalism and Scandal*, 456, der über die Sicht auf die Irrlehre durch die Gönner folgendes schreibt: „What it did achieve, however, was to alert a key network of patriarchal males to the challenge that ‚American-style‘ introduction of ‚sensuality‘ into religious practice might pose to bedrock cultural assumptions about gender.“ Smiths Irrlehre wurde auch deswegen verworfen, weil sie im männlich dominierten Großbritannien religiöse Geschlechterrollen aufweichte.

Christus, die er schon wiederholt bei Frauen angewendet hatte, ein sexueller Unterton mitschwingt.¹⁵⁰ Möglich ist, dass diese Sonderlehre im Kulturkontext der USA unproblematischer war, da man hier im zwischenmenschlichen Umgang freizügiger war. In der englischen Kultur hatten Küsse und Berührungen einen eindeutig sexuellen Charakter, der durch die Situation, in der sich Smith befand, noch verstärkt wurde.

(3) Persönliche Differenzen. Wären damals alle Gönner von Smith überzeugt gewesen, wäre der Vorfall sicher nicht weiterverfolgt worden. Man hätte Smith verteidigt, wenn es nicht bereits Anfang des Jahres zu Differenzen mit Blackwood und anderen Personen gekommen wäre. Smith war aufgrund seiner Neigung zu einer gewissen Selbstüberschätzung nicht so unumstritten, wie er glaubte. Die Angelegenheit mit Hamilton, die für seine Gönner skandalös war, kompromittierte ihn in seinem Unterstützerkreis. Es gab in Großbritannien bereits antiamerikanische Tendenzen¹⁵¹ hinsichtlich der Higher Life Bewegung, und nach dem Vorfall war man um so gewillter, Smith die Unterstützung zu entziehen. Dies zeigt sich schließlich in der für den abwesenden Smith desaströsen Öffentlichkeitsarbeit der Gönner.

Endgültig wird nie zu klären sein, was in dem Zimmer wirklich passierte, denn alle Erklärungen sind vom starken Eigeninteresse der Berichtenden gefärbt. Eindeutig ist, dass Smith nicht Opfer einer Verschwörung war und seine Karriere nicht durch einen unbedeutenden Zwischenfall beendet wurde. Sein Verhalten, Auftreten und Umgang mit der englischen Kultur hat sicher maßgeblich zu diesem Skandal beigetragen, wenn man ihn im Rahmen der viktorianischen Gesellschaft betrachtet.

2.6 Leben zwischen den Kontinenten

In den USA kehrte Smith mit Unterstützung seines Schwiegervaters zu seinem Leben als Mitarbeiter bei Whittall-Tatum zurück. Er ließ sich mit seiner Familie in Philadelphia nieder und begann sich von seinem Kollaps zu erholen.¹⁵² Smiths Gesundheit stabilisierte sich. Dennoch kämpfte er bis zum Ende seines Lebens mit seiner labilen Psyche und den hieraus resultierenden depressiven Phasen.

1876 kam es durch die Vermittlung von Cullis zu einer erneuten Predigtstätigkeit, die er und seine Frau in Massachusetts auf einem Heiligungstreffen wahrnahmen. Das Treffen war von Cullis als eine Möglichkeit zur Rehabilitation von Smith gedacht.¹⁵³ Gläubige erlebten auch auf dieser Konferenz durch Smith Durchbrüche zur vollen Hei-

¹⁵⁰ Hannah ermahnte Robert sogar, vorsichtig mit dieser Sonderlehre umzugehen, da sie darin eine Irreführung sah, die Exzesse begünstigt. Vgl. Smith, *The Christian's secret*, 132.

¹⁵¹ Interessant ist, dass nach dem Vorfall alle Leitungspositionen in der folgenden Keswick-Bewegung von englischen Geistlichen wahrgenommen werden – der Einfluss von Laien wurde zurückgedrängt. Außerdem begann man sich von amerikanischen Modernisierungsansätzen loszulösen, vgl. Roberts, *Evangelicalism and Scandal*, 453.

¹⁵² Vgl. Parker, *A family of friends*, 51.

¹⁵³ Vgl. Smith, *A Religious Rebel*, 32.

ligung, und die Tage wurden als ein großer Segen wahrgenommen. Der Erfolg war mit Oxford und Brighton vergleichbar, wenn man die geringe Teilnehmerzahl in Relation setzt. Cullis ging sogar so weit, dass er behauptete, dass es die beste Tagung bis jetzt gewesen wäre, bei der Smith mitgewirkt hatte.¹⁵⁴

Für Smith war dieser „Erfolg“ aber eine weitere Bestätigung seines Zweifels an der Aufrichtigkeit der ganzen Bewegung. Er war auf das Meeting ohne jegliche Vorbereitung gefahren und hatte die Predigten ohne jegliche innere Anteilnahme gehalten.¹⁵⁵

Für Smith und seine Frau bedeutete dieses Treffen den endgültigen Rückzug von der Heiligungsbewegung oder, wie Hannah in einem Brief schrieb: „I was completely unmoved; and both Robert and I came away more confirmed than ever in our feeling of entire relief from everything of the kind. We are done! Somebody else may do it now.“¹⁵⁶

Es gibt keine weiteren Berichte über eine Predigtstätigkeit von Smith.¹⁵⁷ Von diesem Zeitpunkt an löst sich Smith vom christlichen Glauben. 1877 stirbt der Schwiegervater und hinterlässt der Familie Anteile an Whitall-Tatum, die ein sorgenfreies Leben ermöglichen.¹⁵⁸ So finden sich in den Quellen vermehrt diverse Reiseberichte. In den nächsten Jahren vollzieht sich ein Wandel im Leben von Smith. Er lebte das Leben eines gut gestellten Privatmanns, der diverse Künstler, Schriftsteller und Intellektuelle unterstützte.

Die Ehe der Smith wurde zu einem reinen Zweckbündnis, da eine Trennung nicht möglich war. Hannah hatte sich durch ihre Tätigkeiten in der Frauenbewegung von ihrem Mann emanzipiert. Außerdem war sie über ihren Mann äußerst verärgert, der ihr durch den Brighton-Skandal anfangs jegliche Möglichkeit für ein öffentliches Auftreten zerstört hatte. Zudem schien Smith sich durch seine psychische Erkrankung und durch die massive Enttäuschung in England weiter von seiner Frau entfremdet zu haben. 1882 hatte er allem Anschein nach eine Affäre¹⁵⁹ und die Briefe seiner Frau vom Anfang des Jahres zeigen deutlich, dass sie nicht mehr viel von dieser Ehe erwartete.¹⁶⁰

1885, nach der Hochzeit der Tochter Mary, beginnt für die gesamte Familie eine Phase des Lebens zwischen den beiden Kontinenten. Aus den Briefen Hannahs kann man entnehmen, dass man sich in den Jahren 1885–89 auf zahlreichen Europareisen befand, mit Zielen wie Prag, Rom, Venedig, und nach den Reisen zwischen London und Germantown in den USA pendelte. Smith förderte in dieser Phase die Karriere von Walt

¹⁵⁴ Vgl. Smith, *The Christian's secret*, 149f.

¹⁵⁵ Vgl. a.a.O., 149.

¹⁵⁶ A.a.O., 152.

¹⁵⁷ Seine Frau Hannah wird in den nächsten Jahren zu einer gefragten Rednerin und Schriftstellerin werden, die sich stark von ihrem Mann emanzipiert.

¹⁵⁸ Vgl. Henry, *The secret life*, 97.

¹⁵⁹ Vgl. Strachey, *Remarkable relations*, 184.

¹⁶⁰ Vgl. Smith, *The Christian's secret*, 209f.

Whitmann, für den er 1887 einen Empfang gab.¹⁶¹

1889 ließen sich Robert und Hannah Smith in England nieder. Smith verbringt die letzten zehn Jahre seines Lebens in einem depressiven, enttäuschten Zustand. Er hatte in diesen Jahren jegliches Interesse am Glauben verloren.¹⁶² Sein Sohn Logan beschreibt dies. Er schildert, dass sein Vater bei Besuchen von Anhängern der Heiligungsbewegung mimte, dass er vom Heiligungsgedanken immer noch völlig überzeugt sei.¹⁶³ Smith erkrankt in seinen letzten Jahren häufig, zum Beispiel 1897 schwer an einer Influenza, als er sich auf einer Reise in Frankreich befand, und war in einer schlechten psychischen Verfassung. Er verstarb in London am 17. April 1898.¹⁶⁴

¹⁶¹ Vgl. Parker, *A family of friends*, 63f.

¹⁶² Es wird sogar beschrieben, dass Smith sich als Buddhist bezeichnete, vgl. a.a.O., 129.

¹⁶³ Vgl. Smith, *A Religious Rebel*, 62. Interessant ist, dass in Deutschland Smith aufgrund dieser Vortäuschung von falschen Tatsachen immer noch als gläubiger, aufgrund seiner Erkrankung inaktiver Erweckungsprediger gesehen wurde, was ein Nachruf auf Smith von Jellinghaus zeigt, vgl. Jellinghaus, *Entschlafen*, 23.

¹⁶⁴ Vgl. Strachey, *Remarkable relations*, 187.

3 Kapitel 3

Heiligung bei Robert Pearsall Smith

Im folgenden Kapitel wird das Heiligungsverständnis von Robert Pearsall Smith analysiert. Dafür werden zuerst seine theologischen Prägungen herausgearbeitet und anschließend diverse Bereiche wie zum Beispiel die Trennung von Rechtfertigung und Heiligung, sein Verständnis von Sünde oder die Rollen von Emotion und Willen erörtert.

3.1 Theologische Prägungen

Smith hat sein Heiligungsverständnis, dessen grundsätzliche Züge in den Werken „Holiness through faith“ und „Walk in the light“ zusammengefasst sind¹, aus verschiedenen Quellen und Einflüssen entwickelt, die in den folgenden Punkten dargestellt werden. Um Smiths Heiligungsverständnis zu verstehen, ist es wichtig, sich die Frage nach seiner theologischen Prägung zu stellen. Welche Einflüsse hat Smith verarbeitet? Es wird an dieser Stelle nicht geklärt, auf welche Quellen sich Smith genau bezieht. Sondern es werden Grundmotive hinsichtlich der Heiligung präsentiert, die von diversen Theologen und Autoren entwickelt wurden, deren Ansätze sich bei Smith wiederfinden lassen und die in der Holiness Movement Mitte des 19. Jahrhunderts aufgegriffen wurden.

3.1.1 John Wesley

Der Rahmen für das Heiligungsverständnis von Smith ist die Theologie von John Wesley, der sich stark mit dem Aspekt der Heiligung beschäftigte.² Wesley, der in seiner

¹ Smith hat noch weiteres Material verfasst, das zum Teil auch aus Ansprachen besteht, jedoch geben diese Schriften ähnliche Gedanken wieder und gehen auf einzelne Punkte seiner Heiligungstheologie ein und präzisieren diese.

² John Wesley (1703–1791) fasst seine Heiligungstheologie in dem Buch „A plain account of christian perfection“ zusammen.

Soteriologie prozessorientiert denkt, trennt Rechtfertigung und Heiligung chronologisch voneinander. Nach dem Akt der Rechtfertigung folgt eine zweite Stufe, die er völlige Heiligung³ nennt. Zwar kann diese völlige Heiligung zeitgleich mit der Rechtfertigung eintreten, aber normalerweise ist sie „not so early as justification; for justified persons are to ,go on unto perfection.“⁴ Obwohl dies dauern kann, macht Wesley deutlich, dass dieser Zustand der völligen Heiligung noch im Leben des Gläubigen erreicht werden kann.⁵

In seiner Predigt „On Perfection“ versteht Wesley unter dem Zustand der völligen Heiligung Folgendes: 1. Die völlige Liebe zu Gott und den Mitmenschen. 2. Christusgesinnung. 3. Die Furcht des Geistes besitzen. 4. Wiederherstellung der Gottesebenbildlichkeit 5. Nach innen und außen gerichtete Hingabe an den Willen Gottes. 6. Völlige Heiligung des Geistes, der Seele und des Körpers durch Gott. 7. Lebendiges Opfer für Gott. 8. Andauernde Hingabe aller Gedanken, Worte und Taten als spirituelles Opfer an Gott durch seinen Sohn. 9. Erlösung von der Sünde.⁶

Wesley differenziert in seinem Heiligungsverständnis zwischen einer graduellen und einer sofortigen Heiligung. Die graduelle Heiligung sieht er als das erste Gnadenhandeln Gottes nach der Rechtfertigung. Das heißt, durch die Gnade Gottes beginnt der Christ, in seiner Heiligung zu wachsen. Später kann es dann zu der sofortigen Heiligung kommen, die ähnlich wie die Rechtfertigung bei Wesley punktuell zu verstehen ist. Dadurch wird der Christ in den Zustand der völligen Heiligung gehoben. Jedoch kann ein Christ durch Gottes Gnade jederzeit völlig geheiligt werden. Dadurch kann der temporäre Abstand der graduellen Heiligung zwischen Rechtfertigung und völliger Heiligung verkürzt werden, sogar so weit, dass eben Rechtfertigung und völlige Heiligung zusammenfallen können.⁷

Für Wesley ist allein der Glaube für den Akt der Rechtfertigung und Heiligung entscheidend. Jeder, der glaubt, wird geheiligt werden: „Faith is the condition and the only condition for sanctification, exactly as it is of justification.“⁸ Wesleys Zustand der völligen Heiligung beinhaltet eine Erlösung von der Sünde. In diesem Zustand hat der Mensch die Möglichkeit, sich bewusst vom Sündigen fernzuhalten. Wesley versteht dies als eine Erlösung von willentlichen Sünden. Unwillentliche Sünden, die Wesley nicht als Sünden bezeichnen möchte, da nach seiner Definition Sünde „transgression of

³ Wesley bezeichnet diese in seine Schriften z.B. als „entire sanctification“ oder „full salvation“, um damit die völlige Loslösung von der Sünde zu markieren. Jedoch verwendet er auch noch Begriffe wie „second blessing“ oder „second chance“, um die Heiligung der Rechtfertigung nachzuordnen, oder „perfect love“, „pure love“ und „holiness“, um die ethische Dimension der Heiligung auszudrücken, vgl. Moyer, *The doctrine of Christian perfection*, 26f.

⁴ Wesley, *A plain account of Christian Perfection*, 55.

⁵ Vgl. a.a.O., 55.

⁶ Vgl. Wesley, *Sermons on several occasions*, 397f.

⁷ Vgl. Wesley, *A plain account of Christian Perfection*, 37.

⁸ Wesley, *Sermons on several occasions*, 218.

the law” ist, bleiben im Leben des Christen immer bestehen.⁹ Für Wesley bleibt grundsätzlich die Fehlbarkeit des Menschen und damit die Sündhaftigkeit der menschlichen Natur erhalten. Auch im Zustand der vollkommenen Heiligung verliert der Mensch diesen Zustand nicht.¹⁰

Insgesamt lehnt Wesley in seiner vollkommenen Heiligung einen absoluten Perfektionismus ab. „Absolute perfection belongs not to man, nor to angels, but to God alone.”¹¹ Überhaupt ist sein Vollkommenheitsgedanke positiv definiert und zeigt sich in der „perfekten” Liebe gegenüber Gott und den Menschen und den daraus folgenden moralischen Konsequenzen.¹² Vollkommenheit ist „neither more nor less than pure love; love expelling sin, and governing both the heart and life of a child of God. The Refiner’s fire purges out all that is contrary o love”¹³. Das heißt Wesleys Vollkommenheitsgedanke wird von einer gewissen Spannung zwischen der perfekten Liebe und dem Reinigen von Sünden getragen. Der positiven Haltung der perfekten Liebe steht der negative Aspekt der Reinigung gegenüber: Perfekte Liebe kann es ohne das Entfernen der Sünden nicht geben, jedoch ist dafür letztendlich das Wirken der Liebe notwendig.

Smiths Heiligungsverständnis fußt auf Wesley, jedoch ist Smith mehr von den methodistischen Weiterentwicklungen im 19. Jahrhundert beeinflusst, die ihm insbesondere bei den Camp Meetings vermittelt wurden. Die Theologie der Camp Meetings ist ein Sammelbecken aus älterer wesleyanischer Theologie und den Einflüssen der methodistischen Laienbewegung, in der insbesondere Phoebe Palmer eine wichtige Rolle spielte.

3.1.2 Phoebe Palmer

Phoebe Palmer¹⁴ popularisierte mit ihren Konzepten zur Heiligung Teile der Theologie Wesleys. In ihren Schriften beruft sie sich auf Wesley, jedoch ist sie insgesamt von den Weiterentwicklungen der wesleyanischen Theologen Fletcher und Clarke abhängig, da sie Gedanken wie die Altartheologie oder die Geistestaufe von diesen beiden übernimmt und sie an ihr vereinfachtes Heiligungskonzept anpasst.¹⁵

Palmers Bekanntheitsgrad, ihre schriftstellerische Tätigkeit und ihr Verkündigungsdienst hatten einen großen Einfluss auf die Holiness Movement in den USA. Ihre leicht verständlichen Ausführungen hinsichtlich der Heiligung wurden aufgegriffen und zum

⁹ Vgl. Wesley, *A plain account of Christian Perfection*, 27.

¹⁰ Vgl. a.a.O., 55.

¹¹ A.a.O., 55.

¹² Ebd.

¹³ Wesley, *The Work of the*, 416.

¹⁴ Phoebe Palmer (1807–1874) verfasste 18 Bücher, viele Artikel und verkündigte insbesondere zum Thema Heiligung in den USA und auch in Großbritannien. Ihr wichtigstes Buch über Heiligung lautet „*The Way of Holiness*”, vgl. Naselli, *Let go and let god*, 87.

¹⁵ Vgl. a.a.O., 87.

Teil bei den Camp Meetings weitergegeben. Dadurch ist Smith sicher mit Phoebe Palmers Heiligungstheologie in Berührung gekommen.

Palmers Heiligungsverständnis ist von dem Gedanken geprägt, dass die vollkommene Heiligung schneller erreicht werden kann: „Yes, brother, THERE IS A SHORTER WAY! O! I am sure this long waiting and struggling with the powers of darkness is not necessary.”¹⁶ Im Gegensatz zu Wesley betont sie allein die sofortige Heiligung, die an sich am Beginn des christlichen Leben steht. Ein graduelles Wachstum der Heiligung lehnt sie ab.¹⁷

Palmer sieht den Schlüssel zur völligen sofortigen Heiligung in Röm 12,1–2. Der Christ soll sich auf dem Altar Gottes als lebendiges Opfer hingeben, was sie als „entire consecration” oder „total surrender” bezeichnete. Da nach Mt 23,19 der Altar sein Opfer heiligt und nach Heb 8,10 Christus mit dem Altar identifiziert wird, erreicht der Christ durch diesen Akt die völlige Heiligung, wenn er nur daran glaubt. Im Zustand der völligen Heiligung wird der Christ, ähnlich wie bei Wesley, vor der Sünde bewahrt.¹⁸

Wobei ihr Verständnis von Glaube von einem willentlichen Entschluss geprägt ist. Der Christ entscheidet sich für die „entire consecration” und dadurch wird er geheiligt. Palmer präsentiert hier einen voluntativen Schwerpunkt, Gefühle und Emotionen sind für die Heiligung und für den Glauben nicht weiter wichtig, da sie eine Folge des Glaubens sind.¹⁹ Jedoch bleibt dieser willentliche Entschluss widersprüchlich, da sie keine klaren Kriterien für die „entire consecration” nennt. Die „entire consecration” als ein Selbstopfer geht mit emotionalisierenden Handlungen einher, wie zum Beispiel mit dem darauf folgenden Zeugnis.

Nach Palmer muss der völlig geheiligte Christ von seiner Heiligung Zeugnis abgeben. Denn nur so vermag er in dem Zustand der völligen Heiligung zu bleiben. Dieses Zeugnisgeben ist also nicht wie bei Wesley eine Folge der völligen Heiligung, sondern ist eine Bedingung.²⁰

Insgesamt findet sich bei Palmer eine Verschiebung zu einem krisenhaften Heiligungserlebnis. Bekehrung und „entire consecration” werden voneinander getrennt, und die völlige Heiligung wird zu einer akthaftung Handlung, auf die die sofortige Antwort Gottes auf die komplette Hingabe des Menschen folgt. Problematisch an dem Heiligungsverständnis von Palmer ist, dass sie es aus einem theologischen Syllogismus herleitet. Ihre erste Prämisse ist, dass die Bibel fordert, dass der Mensch völlig geheiligt sein soll, und dass der Altar die Gabe heiligt. Die zweite Prämisse, dass der Christ sich als Gabe auf dem Altar darbietet, führt zu der Schlussfolgerung, dass dadurch der

¹⁶ Palmer, *The way of holiness*, 5.

¹⁷ Vgl. a.a.O., 32ff.

¹⁸ Die Altartheologie wird in a.a.O., 63–70 genau beschrieben.

¹⁹ Vgl. a.a.O., 58.

²⁰ Vgl. Park, *Concepts of holiness*, 47.

Christ geheiligt wird.²¹

Palmers Theologie nimmt eine Vermittlungsrolle ein. Durch die Betonung einer voluntativen Entscheidung zur Heiligung und ihrer engen Beziehungen zu Charles Finney und Asa Mahan kommt es zu einer Verbindung zwischen popularistischen methodistischen Tendenzen und der New School of Calvinism, die insbesondere das Oberlin College prägte.²² Einflüsse der Heiligungsansätze des Oberlin College lassen sich auch in den Schriften von Smith wiederfinden.

3.1.3 Oberlin Perfektionismus

Der Oberlin Perfektionismus ist von Finney und Mahan²³ geprägt. Finney²⁴, der mit Mahan den Oberlin Perfektionismus begründete, ist von den arminisierenden calvinistischen Ansätzen von Nathaniel Taylor beeinflusst. Das heißt, er legt weniger Gewicht auf die Sündhaftigkeit des Menschen und sein Fokus verschiebt sich auf den menschlichen Willen und seiner moralischen Verantwortung.²⁵

Deswegen lehnt Finney die völlige Verderbtheit des Menschen ab. „To talk of a sinful nature, or sinful constitution, in the sense of physical sinfulness, is to ascribe sinfulness to the Creator, who is the author of nature.”²⁶ Daraus folgert sich für Finney „sin and holiness must be free and voluntary acts and states of mind”²⁷.

Diese Betonung des menschlichen Willens gewinnt Finney aus seiner Unterscheidung zwischen dem physikalischen Gesetz, also das, was unweigerlich in diesem Universum geschieht, und dem moralischen Gesetz, das vorgibt, was geschehen soll. Dabei geht er davon aus, dass beiden Gesetzen jeweils eine physikalische Herrschaft und eine moralische Herrschaft, die den menschlichen Willen kontrolliert, vorstehen. Gott regiert aufgrund seiner Attribute und seiner Natur die moralische Herrschaft.²⁸

Für den Menschen heißt das, dass er Gott gehorchen muss, da ein Wollen, das dem moralischen Gesetz entspricht, mit der natürlichen Fähigkeit des Gehorsams gegenüber Gott einhergeht.²⁹ Sünde wird damit bei Finney zu einem willentlichen Ungehorsam gegenüber Gott. Unwillentliche Sünden sind nach dieser Definition keine Sünde.

Völlige Heiligung ist letztendlich der völlige Gehorsam gegenüber dem moralischen Gesetz und damit gegenüber Gott. Jeder Gläubige kann diesen Zustand der völligen

²¹ Vgl. Augello, *The American Wesleyan*, 116.

²² Vgl. Naselli, *Let go and let god*, 96.

²³ Asa Mahan (1799–1889), erster Präsident des Oberlin College und veröffentlichte zum Beispiel „*Scripture Doctrine of Christian Perfection*”.

²⁴ Charles Grandison Finney (1792–1875) zweiter Präsident des Oberlin College, verfasste „*Lectures on revivals of religion*” und „*Lectures on systematic theology*”. Er war als Erweckungsprediger bei evangelistischen Großveranstaltungen tätig.

²⁵ Vgl. Park, *Concepts of holiness*, 62f.

²⁶ Finney, *Lectures on Systematic Theology*, 695.

²⁷ A.a.O., 13.

²⁸ Vgl. Naselli, *Let go and let god*, 95.

²⁹ Vgl. Finney, *Lectures on Systematic Theology*, 945.

Heiligung erreichen, indem er seinen autonomen Willen diesem völligen Gehorsam unterordnet und damit nicht mehr willentlich sündigt. Für Finney, der die Heiligung der Rechtfertigung nachordnet, ist völlige Heiligung zuerst punktuell zu verstehen als ein Akt der Unterordnung: „In the sense of present, full obedience, or entire consecration to God”³⁰. Jedoch bleibt die völlige Heiligung prozessorientiert, da sie eine „continued, abiding consecration or obedience to God”³¹ erfordert und hier auch eine weitere Zunahme an Heiligung möglich ist. Im Zustand der „entire sanctification” verliert der Christ nicht die Möglichkeit zu sündigen, aber „he does not, and will not sin”³².

Finney konzentriert sich so auf die Heiligung, dass er die Rechtfertigung abschwächt. Für den Christen ist dringend notwendig, dass er sich völlig heiligt, denn nur so kann er sündiges Verhalten ablegen. „Half-way believers are the greatest stumbling-blocks in religion. They profess to embrace Christ, and to be religious, and yet fail of having grace enough to overcome sin.”³³

Das heißt letztendlich, wenn auf die Rechtfertigung keine Heiligung folgt, die vom Christen selbst im Glauben ergriffen werden muss, fehlt das entscheidende rettende Element: „Many have hope who are not really saved in any proper sense of the word. They are neither saved from sin now, nor will they be saved from hell hereafter.”³⁴

In dem Zustand der völligen Heiligung erfährt der Christ auch die Geistestaufe, die ein krisenhaftes Erlebnis ist, dass für den Gläubigen eine Vergewisserung der Permanenz seiner völligen Heiligung ist.³⁵

Asa Mahan vertrat im Wesentlichen die gleichen Inhalte wie Finney: Der Wille ist entscheidend für die Heiligung, Gefühle spielen dabei keine Rolle, Heiligung ist von der Rechtfertigung getrennt und völlige Heiligung kann noch in diesem Leben als Christ erreicht werden. Nur hinsichtlich der Geistestaufe weicht Mahan ab.³⁶

Mahan entwickelte seine Überlegungen zur Geistestaufe größtenteils in den Jahren 1860–70 und hatte damit einen großen Einfluss auf die Higher Life Bewegung.³⁷ In „Doctrine of the baptism of the Holy Spirit” stellte er seine Grundsätze vor. Die Heiligung des Menschen ist ohne das Wirken des Heiligen Geistes nicht möglich.³⁸ Als Vorbild für die Geistestaufe sieht Mahan Christus selbst, der nachdem er inkarniert war

³⁰ Finney, *Lectures on Systematic Theology*, 1178.

³¹ Ebd.

³² Ebd.

³³ Finney, *Jesus, A Savior from Sinning*, 67.

³⁴ Ebd.

³⁵ Vgl. Naselli, *Let go and let god*, 95.

³⁶ Vgl. a.a.O., 97. Naselli vermerkt an dieser Stelle, dass sich Finney und Mahan in gewissen Kerngedanken unterscheiden sollen. Darauf kann in dieser Arbeit nicht eingegangen werden. Insgesamt zeigen sich Parallelen zwischen beiden, jedoch haben sich die theologischen Systeme von beiden stark weiterentwickelt, was sicher zu Abweichungen geführt hat. Finney orientierte sich stärker am pelagianischen Lager, während Asa Mahan wesleyanischer wurde, vgl. Dayton, *Asa Mahan*, 60f.

³⁷ Vgl. Schmiederer, *Geistestaufe*, 175.

³⁸ Vgl. Mahan, *The Baptism of the Holy Spirit*, 11.

von Gott eine Geistestaufer erhielt, um seinen Auftrag auf dieser Welt durchzuführen: „[H]e ,was in all respects made like unto his brethren,’and had the same need of the baptism of the Spirit that we have, and obtained ,power from on high’ on the same conditions on which the same blessing is promised to us.”³⁹ Die Geistestaufer selbst findet erst nach der Bekehrung statt, als Beleg führt Mahan folgende Bibelstellen an: Act 19,1–6; Act 8,14–17; Act 10,44–47.⁴⁰ Auch tritt die Geistestaufer nicht einfach ein, sondern ist von dem Gläubigen zu erwarten und zu suchen.⁴¹ Außerdem müssen gewisse Bedingungen vom Gläubigen für die Geistestaufer erfüllt werden: Er muss bewusst zwischen dem Empfang des Heiligen Geistes und der Geistestaufer unterscheiden und darf außerdem andere göttliche Manifestationen in seinem Leben nicht der Geistestaufer zuordnen. Als Gläubiger, der Buße getan hat und an Gott glaubt, muss er sich darüber im Klaren sein, dass für ihn der Empfang der Geistestaufer möglich ist. Dies muss sich in einem Bitten und Flehen um die Geistestaufer äußern. Falls eine Gemeinde oder eine größere Gruppe von Gläubigen die Geistestaufer gemeinsam empfangen möchte, muss jeder einzelne von ihnen die vorherigen Bedingungen erfüllen.⁴² Nach Mahan verändert die Geistestaufer den Gläubigen, so kommt es zu einer Reinigung und Heiligung des Gläubigen, aber auch dessen Vollmacht wird erhöht. Für den Gläubigen ist die Geistestaufer eindeutig datierbar und die Folgen der Taufe sind augenblicklich.⁴³

Wesley, Palmer, Finney und Mahan hatten mit ihren theologischen Ansätzen einen entscheidenden Einfluss auf die amerikanische Holiness Movement und damit auf Smith, der sich am Beginn seiner Tätigkeit in der Holiness Movement engagierte.

3.1.4 Persönliches Umfeld und Erfahrungen

Smiths Heiligungsverständnis ist von seinem Umfeld und seinen persönlichen Kontakten, die er im Lauf seiner Karriere als Laienprediger der Holiness Movement und in Kreisen der Higher Life Bewegung kennenlernte, abhängig. Denn Smith entwickelte sein Heiligungsverständnis nicht selbst, sondern er rezeptierte die in der Holiness Movement vorhanden popularisierenden Strömungen, die sich aus den zuvor beschriebenen theologischen Ansätzen entwickelt hatten. Entscheidend war für Smith sein Einstieg in die Heiligungsthematik durch die National Camp Meeting Association. Die Camp Meetings, die von dem Methodistenpastor John Inskip verantwortet wurden, basierten auf den Gedanken Phoebe Palmers, und Smith bekam hier das Fundament seiner Heiligungstheologie vermittelt: Den Grundgedanke einer sofort möglichen voll-

³⁹ Mahan, *The Baptism of the Holy Spirit*, 23.

⁴⁰ Vgl. a.a.O., 37ff.

⁴¹ Vgl. a.a.O., 40.

⁴² Vgl. a.a.O., 56f.

⁴³ Vgl. Schmiederer, *Geistestaufer*, 177f.

kommenen Heiligung und einen praktisch theologischen Ansatz mit Zeugnissen, Gebeten und Gesängen, der alleine dazu diente, das Ziel der Heiligung zu verfolgen.⁴⁴

Auch traf Smith durch die Camp Meetings auf Boardman und übernahm Teile dessen Heiligungsansatzes, der vom Oberlin Perfektionismus geprägt war, auch wenn es an einigen Stellen wie z.B. beim Verständnis der Geistestaufe zu Unterschieden kommt.⁴⁵

Gerade hinsichtlich der Geistestaufe bekam Smith durch Asa Mahan viele Impulse. Smith und Mahan traten z.B. gemeinsam in Brighthelm auf, und bei einer Analyse ihrer Aussagen geht Warfield so weit, dass er keinen Unterschied zwischen beiden sieht.⁴⁶

Eine weitere wichtige Person für theologische Inhalte ist Smiths Frau Hannah. Hannah hat ihrem Mann häufig Lehrinhalte vermittelt⁴⁷ und hat sogar zusammen mit ihm veröffentlicht.⁴⁸

Smith, der keine theologische Ausbildung besaß, untermauerte seine Heiligungsansätze aus seinen Erfahrungen heraus. Sein erfahrungstheologischer Hintergrund lässt sich gut in seinen Büchern und Predigten beobachten, wenn Smith häufig Lehrinhalte durch biographische Beispiele aus seinem Leben erklärt.⁴⁹

3.2 Stufen der Heiligung

Innerhalb der Holiness Movement findet eine zeitliche Trennung von Rechtfertigung und Heiligung statt. Die Grundlagen dafür lassen sich schon bei John Wesley⁵⁰ finden und werden innerhalb der Holiness Movement so weit differenziert, dass eine Heiligung des Christen erst nach einem Heiligungserlebnis beginnt. Im Folgenden soll dargestellt werden, wie Smith Rechtfertigung und Heiligung definiert.⁵¹

⁴⁴ Vgl. Messenger, Holy Leisure, 12.

⁴⁵ Eine Analyse ihrer Ansätze findet sich bei Ekholm, Theological roots, ab Seite 159.

⁴⁶ Vgl. Warfield, Perfectionism. Volume II, 513f.

⁴⁷ Eines der deutlichsten Beispiele ist die Lehre von der Verlobung mit Christus, siehe 2.1 auf Seite 13.

⁴⁸ Vgl. Smith, Walk in the light, X.

⁴⁹ Zum Beispiel in Smith, Holiness through faith, 24ff, wo Smith sein Heiligungserlebnis beschreibt, oder auf den Seiten 64–67, wo er im Vorfeld zeigt, dass seine Heiligungslehre schriftgemäß ist und dann das Überwinden seines Zweifels schildert oder das sofortige Eintreten der Heiligung, die er mit einem Seelsorgegespräch untermauert, vgl. 94–96.

⁵⁰ Vgl. 3.1.1 auf Seite 35.

⁵¹ Smiths Heiligungsverständnis ist umstritten, deswegen werden hier zu Beginn die wichtigsten Kritiker genannt. Im englischsprachigen Raum sind hier der reformierte Theologe Benjamin Wafiel (1851–1921) aus Princeton und der anglikanische Bischof John Charles Ryle (1816–1900) zu nennen. In Deutschland sind es Paul Fleisch und Johannes Jüngst, der fast gleichzeitig zum Wirken Smiths eine differenzierte Bewertung veröffentlichte.

3.2.1 Rechtfertigung

Smith trennt zwischen Rechtfertigung und Heiligung.⁵² Zuerst erfolgt die Rechtfertigung und davon abgesetzt findet die Heiligung statt, die von einer Sehnsucht des Christen nach einem geheiligten Leben abhängt. Für Smith ist die Rechtfertigung mit einer Bekehrung verbunden: „Wenn Du Dich Gottes Händen übergeben hast, dann bleib in Ihm und bringe Ihm, was immer in dir aufsteigen mag.“⁵³ Durch die Bekehrung erfährt der Mensch „righteousness, peace, and joy, in the Holy Ghost“⁵⁴.

Die Stufe der Rechtfertigung ist bei Smith die Grundlage für alle weiteren Entwicklungen als Christ. Er sieht die Rechtfertigung als einen reinen Glaubensakt an, durch den zu der alten sündigen Natur (Fleisch) eine neue hinzukommt, die zu einem gottgefälligen Lebenswandel anleitet.⁵⁵ Für Smith ist hinsichtlich der Rechtfertigung Römer 3 entscheidend. Paulus geht nach Smith hier von „the complete ruin by works, and the complete justification by faith“⁵⁶ aus. Rechtfertigung kommt also allein aus dem Glauben, der Glaube selbst aber entsteht durch die bewusste Hinwendung des Menschen zu Gott.⁵⁷ Die Grundlage der Rechtfertigung sieht Smith darin, dass „our adorable Lord became sin, which He was not, neither could be, in Himself, that we might become, even now, that righteousness which we were not, neither could be, in ourselves.“⁵⁸

Da Smith die Heiligung zeitlich abtrennt, fehlt diese im gerechtfertigten Zustand. Deswegen ist für Smith wichtig, dass nicht nur gepredigt wird, dass Christus für uns gekreuzigt ist, sondern, dass betont wird, dass Christus für uns gekreuzigt ist und der Christ dadurch der Sünde gestorben ist.⁵⁹ Denn um gegen die Sünde als rein Gerechtfertigter anzukämpfen, sind große Anstrengungen nötig, und doch gelangen nur kleine Erfolge.⁶⁰ Insgesamt ist dieser Zustand frustrierend, da der Christ den Anforderungen Gottes nicht genügt, der erwartet, dass er heilig ist.

Normalerweise führt dieses gerechtfertigte Sünderdasein zu einer Sehnsucht nach einer völligen Heiligung, die alleine von Gott kommt und im Glauben angekommen sein muss. „Every complaint of leanness, failure, or sinning, is but a confession of want to belief.“⁶¹ Jedoch kann es dauern, bis ein Christ in diese Krise kommt und dann zur Heiligung durch den Glauben durchbricht. Smith schildert, dass es bei ihm Jahre dauerte, bis er diese Erfahrung hatte.⁶²

⁵² Vgl. Warfield, *Perfectionism*. Volume II, 511. Auch Packer, *Keep in Step*, *Fleisch*, *Die Heiligungsbe-
wegung und Jüngst*, *Amerikanischer Methodismus* sind dieser Meinung.

⁵³ Smith, *Glaube an den Herrn*, 15.

⁵⁴ Smith, *Holiness through faith*, 9.

⁵⁵ Vgl. a.a.O., 11f.

⁵⁶ A.a.O., 21.

⁵⁷ Vgl. Smith, R. Pearsall Smith's Reden, 130.

⁵⁸ Smith, *Through death to life*, 8.

⁵⁹ Vgl. Smith, *Walk in the light*, 20.

⁶⁰ Vgl. Smith, *Holiness through faith*, 47f.

⁶¹ A.a.O., 49.

⁶² Vgl. a.a.O., 64.

Hier entspricht Smith einem Konzept von Finney. Die Rechtfertigung bleibt ohne eine folgende völlige Heiligung unvollständig. Der Christ lebt als Sünder, was nicht den Verheißungen Gottes entspricht. Erst durch den Durchbruch zur völligen Heiligung ergreift er die Gnade Gottes vollständig.⁶³

3.2.2 Völlige Heiligung

Für Smith ist Römer 6,6 für die völlige Heiligung entscheidend.⁶⁴ Nach seiner Interpretation dieser Stelle und des Kontextes ist es der Wille Gottes, dass man nicht mehr der Sünde dient und deswegen auch nicht mehr sündigt. Dies führt in ein Dilemma, denn der Christ darf auf keinen Fall in der Sünde verharren. Mit dem Verständnis, dass ein Christ auf keinen Fall mehr sündigen darf, greift Smith einen Gedanken von Finney auf, den dieser sogar mit der Stelle in Röm 6 belegt.⁶⁵

Er muss also gegen sein sündiges Wesen angehen⁶⁶, aber eine völlige Heiligung ist nicht durch eigene Anstrengungen zu erreichen, sondern nur durch Glauben:⁶⁷ „[A]fter having in vain sought it by efforts of your own, you found it in faith, apart from all effort, a simple receiving from God.“⁶⁸ Dem Gerechtfertigten fällt es aber schwer, aufgrund seiner Erfahrungen und Heiligungslehren, die Bemühung propagieren, zu glauben, dass Gott ihn nur aus Glauben heiligen möchte.⁶⁹

Wenn der Christ sich im Gebet völlig Jesus als „lebendiges Opfer“ hingibt und ihn darum bittet, ihn vor Sünde zu bewahren, erreicht er den Zustand der völligen Heiligung durch den Glauben.

„When you have done this, do not shrink from owning yourself among the holy brethren, who lift up holy hands without wrath or doubting to the holy God, from whom you have that command – possible to faith only, but to faith surely possible – ,BE YE HOLY, FOR I AM HOLY.“⁷⁰

Hier zeigt sich der Einfluss von Phoebe Palmer auf Smiths Verständnis der völligen Heiligung.⁷¹ Smith verwendet sogar die gleiche Altarterminologie wie Palmer „the

⁶³ Vgl. 3.1.3 auf Seite 40.

⁶⁴ Seine Auslegung des sechsten Kapitels des Römerbriefs findet sich in Smith, *Through death to life*. Überhaupt bildet die Auslegung der Kapitel 6–8 die biblische Grundlage für Smiths Heiligungstheologie. Das 6. Kapitel ist die Aufforderung zur Heiligung, im 7. Kapitel wird der an der Sünde gescheiterte Christ beschrieben, und das 8. Kapitel behandelt den Christen, der über die Sünde gesiegt hat, vgl. Smith, *Walk in the light*, 20 ff.

⁶⁵ Vgl. Finney, *Lectures on Systematic Theology*, 924. Siehe auch 3.1.3 auf Seite 40.

⁶⁶ Vgl. Smith, *Jesus der Befreier*, 16.

⁶⁷ Zum Glaubensbegriff bei Smith siehe 3.5 auf Seite 57.

⁶⁸ Smith, *Holiness through faith*, 41.

⁶⁹ Vgl. a.a.O., 45f.

⁷⁰ A.a.O., 63f.

⁷¹ Vgl. 3.5 auf Seite 57.

whole being as a living scarifice laid upon Golds altar.”⁷² Der Übergang zur völligen Heiligung ist ähnlich akthhaft. So schildert Smith häufig, dass die Heiligung sofort geschieht und dann anhält. „After some hours of prayer, the longed-for heartknowledge of the chapter [sc. Römer 6;M.K.] received, with faith to grasp ist wonderful priviliges.”⁷³ Die Bedingungen für das Erringen der völligen Heiligung sind auf einen Glaubensentschluss reduziert, der sofort zur „entire consecration” führt. Es ist „believe without a sign”⁷⁴.

Die Heiligung durch den Glauben ist also nach Smith keine langsame andauernde Transformation. Sobald sie von Jesus aus Gnade geschenkt wird, ist der Beschenkte in dem Zustand einer vollkommenen, völligen Heiligung. Deswegen betont Smith das „Jetzt” der Heiligung. „„And are you ready to trust Christ for a full sanctification?’ was asked. ‚I feel that I am,‘ he responded. Then came the searching question, ‚WHEN?’ to which he replied, ‚Now!’”⁷⁵ Wenn der Gläubige willentlich um Heiligung bittet, erhält er sie im gleichen Moment.⁷⁶

Dabei ist der Heilige Geist im Leben des Gerechtfertigten entscheidend. Ohne ihn kann die vollkommene Heiligung nicht erreicht werden. Aber endgültig mit diesen erfüllt wird er erst im Geschehen der völligen Heiligung, da sich hier eine Geistestaufe ereignet.⁷⁷

Im Zustand der völligen Heiligung kämpft nicht mehr der Christ gegen die Sünde, sondern Christus in ihm und hält Versuchung und Sünde ab. Der Christ lebt jetzt in einem Zustand der dauernden Heiligung, den er durch weitere Hingaben an Christus aufrechterhält oder wieder erreicht.⁷⁸ Diesen Zustand muss er verstandesmäßig nicht begreifen oder erklären können, sein Glaube reicht aus.⁷⁹ Dieser Glaube wird von Smith als eine Art willentlicher Entschluss verstanden, er ist zuerst alleiniges Fürwahrhalten, dass der Gläubige durch Jesus geheiligt wird.⁸⁰ Hinsichtlich der Heiligung geht Smith nicht nur von einer einzigen Glaubensentscheidung aus, sondern diese muss immer wieder wiederholt werden, wobei hier der eigene Wille eine wichtige Rolle spielt. In einem

⁷² Smith, *Holiness through faith*, 113. Ansätze der Altartheologie lassen sich auch noch auf den Seiten 63, 109, 139 finden.

⁷³ Smith, *Through death to life*, 45. Ähnliche Schilderung dieser sofortigen Heiligung finden sich z.B. in Smith, *Holiness through faith*, 30, 48f., 67, 81f., 85 an dieser Stelle wird besonders das „Now” betont, 97, 118f.

⁷⁴ A.a.O., 97.

⁷⁵ A.a.O., 154.

⁷⁶ Vgl. a.a.O., 95.

⁷⁷ Diese Geistestaufe ist auf dem Hintergrund von Act 10 und 15,9 zu sehen. In Act 15,9 wird das Reinigen als Akt der Heiligung und nicht der Rechtfertigung verstanden, vgl. Warfield, *Perfectionism. Volume II*, 514. Smith verbindet die völlige Heiligung von Anfang an mit der Geistestaufe, vgl. Smith, *Holiness through faith*, 67 o. 82, aber präzisiert seine Aussagen zur Geistestaufe im Lauf der Jahre, was sich besonders in seinem Buch „Walk in the light” zeigt.

⁷⁸ Vgl. a.a.O., 65f.

⁷⁹ Vgl. a.a.O., 57, o. 64, o. 127.

⁸⁰ Vgl. a.a.O., 50. Der Glaubensbegriff bei Smith ähnelt stark dem Verständnis von Palmer, vgl. 3.1.2 auf Seite 38 und Finney, vgl. 3.5.1 auf Seite 58.

Beispiel schreibt Smith sogar davon, dass sich der Christ im geheiligten Zustand jeden Morgen neu Christus und seinem Heiligungshandeln hingibt.⁸¹

Ein Blick auf folgendes Zitat zeigt, mit welchen Begriffen, die Liste ist nicht vollständig, Smith Heiligung verbindet „Now substitute ‚purity of heart,‘ ‚holiness,‘ ‚being filled with the Spirit,‘ whole-hearted ‚love to god and your neighbours‘ or ‚righteousness,‘ for the pardon you once felt the need of“⁸².

Für Smith führt die völlige Heiligung zum „Higher Life“, das er auch mit folgenden Begriffen beschreiben kann: „Abiding in Christ, Deliverance from Sin, the Rest of Faith, Full Salvation, Christ formed within, or Walking in the Spirit.“⁸³

Zusammenfassend ist Heiligung bei Smith ein von der Rechtfertigung getrenntes Ereignis, das wiederholte Glaubensakte benötigt und sich völlig aus einem Gnadenhandeln Gottes heraus vollzieht und zu einem völlig geheiligten Status führt. In dieser Vollkommenheit kann der Gläubige sich der Sünde entziehen. Dies kann aber der Christ nicht selbst bewerkstelligen, sondern nur aufgrund seiner Bitte hält Christus alle Sünden von diesem fern.⁸⁴ Ohne diese Kraft Gottes würde der Christ sündigen, denn „Even angels found sin and ruin when they ceased to depend on God’s sustaining power.“⁸⁵ Außerdem beinhaltet die sofortige Heiligung eine Geistestaufe, die mit emotionalen Phänomenen einhergehen kann.

3.2.3 Sieg über die Sünde

Im Zustand der völligen Heiligung erreicht der Christ den „Sieg über die Sünde“. Nach Smith bedeutet dies, dass der völlig geheiligte Christ nicht mehr willentlich sündigt. Jedoch ist Smith in seinen Beschreibungen hinsichtlich des Zeitpunktes des Eintretens des Sieges über die Sünde widersprüchlich. Einerseits entsteht der Eindruck, dass sofort mit der völligen Heiligung der Sieg über die Sünde einhergeht. Gerade in Beispielgeschichten wird immer wieder betont, dass mit der völligen Heiligung die Sünde überwunden ist.⁸⁶

Andererseits beschreibt Smith, dass ein Sieg über die Sünde erst nach einer Entwicklung im völlig geheiligten Zustand eintritt. Für Smith schenkt Gott den geheiligten Christen immer mehr Erkenntnis, „and as the Spirit enlightens the conscience (or *consciousness*) from time to time faith gives the victory.“⁸⁷ Das heißt, Smith unterscheidet

⁸¹ Vgl. Smith, *Holiness through faith*, 65 o. 130.

⁸² A.a.O., 41.

⁸³ Smith, *Walk in the light*, Vf.

⁸⁴ Vgl. Smith, *Holiness through faith*, 65.

⁸⁵ Smith, *Walk in the light*, 9, Wie Smith diesen sündenfreien Zustand versteht, wird im folgenden Abschnitt beschrieben.

⁸⁶ Vgl. Smith, *Holiness through faith*, 47–50 oder 133f.

⁸⁷ Vgl. a.a.O., 57.

beim „Sieg über die Sünde“ zwischen dem faktischen Sieg bei der völligen Heiligung, damit besitzt der Christ die Möglichkeit, nicht mehr zu sündigen, und je nach Erkenntnisstand meidet er auch schon Sünde, und einem graduellen „Sieg über die Sünde“. Hier schreitet der Christ innerhalb der völligen Heiligung fort und erkennt immer mehr, was Sünde in seinem Leben ist, und diese wird im Glauben durch die Hilfe Christi völlig aus dem Leben getilgt.

Bei diesem graduellen Verständnis vom „Sieg über die Sünde“ greift Smith Motive von Wesley auf, der eine weitere Reinigung des völlig geheiligten Christen betont.⁸⁸ Aber auch Finneys Gedanke, dass die völlige Heiligung fortschreitend ist, wird hiermit integriert.⁸⁹ Trotzdem bleibt immer ein Schwerpunkt auf dem palmerschen Motiv des „shorter Way“, dass völlige Heiligung und deren Resultate einmalig und sofort ohne jegliches graduellen Wachstum zu erreichen sind.⁹⁰

Durch diese Hintergründe ist das Verständnis von Smith über den „Sieg über die Sünde“ von der Bandbreite zwischen dem faktischen Sieg und einem graduellen Fortschritt geprägt und es lässt sich nicht festlegen, wie und wann ein endgültiger „Sieg über die Sünde“, das heißt, dass ein graduellen Fortschreiten damit beendet wird, eintritt.⁹¹ Erschwert wird die Unterscheidung dadurch, dass in den Veröffentlichungen Smiths keine klaren zeitlichen Abläufe dargestellt werden, sondern durch den beispielhaften Charakter seiner Darstellungen wechselt er häufig zwischen den diversen Zuständen, ohne sie exakt voneinander abzugrenzen.⁹²

Insgesamt entsteht aber der Eindruck, dass Smith den Sieg über die Sünde als einen sich verstärkenden Prozess betrachtet, der nach der vollkommenen Heiligung beginnt und mit einer tiefer gehenden Geisteserfüllung, dem Angleichens des eigenen Willen an den Willen Gottes, einen immer tieferen Verständnis des Gnadenhandelns Gottes und schließlich in einer Art Sündlosigkeit endet.⁹³

In dem Vorwort zu „Walk in the Light“ beschreibt Smith die Eckpunkte diese Zustandes:

⁸⁸ Vgl. 3.1.1 auf Seite 36. Wesley sieht auch, dass es im völlig geheiligtem Zustand zu einer weiteren Reinigung von Sünde kommt.

⁸⁹ Vgl. 3.1.3 auf Seite 40. Gerade, dass der Christ dann nicht mehr sündigen will, ist eine Betonung, die sich so auch bei Smith wiederfinden lässt.

⁹⁰ Vgl. 3.1.2 auf Seite 38.

⁹¹ Durch diese Unklarheiten wird der „Sieg über die Sünde“ häufig als eine Art dritte Stufe verstanden, Vgl. Packer, Keep in Step, 147, oder Ekholm, Theological roots, 180.

⁹² „Man wird sagen müssen, daß hier zwei Vorstellungsreihen durcheinander gehen, nach der einen werden im Heiligungserlebnis in fast magisch-physischer Weise die sündhaften Triebe verschlungen, der Mensch substantiell umgewandelt, in einen neuen übernatürlich geschaffenen Zustand versetzt. Nach der anderen tritt er in ein neues innigeres persönliches Verhältnis zu Gott, wodurch sich der Wille umstellt.“ Siehe Fleisch, Die Heiligungsbewegung, 34f.

⁹³ Ein Hinweis auf diesen Fortschritt findet sich in Smith, Walk in the light, 38. Die folgenden Keswick-Bewegung ist hinsichtlich des Prozesses bereits wesentlich differenzierter. Sie unterscheidet zwischen dem Beginn der Heiligung, der punktuell ist, und der daraus resultierenden fortlaufenden Heiligung, vgl. Naselli, Let go and let god, 187f.

„He walks in the light of God, who, without evasion, brings every action, emotion, and thought into the all-searching light of the presence of God. What the light reveals as evil, the soul rejects, and so ,our fellowship is with the Father and with His Son Jesus Christ,’– a fellowship in light. A walk in the light always leads to the blood, and we become conscious that all which the light shows of evil in our nature becomes effectually cleansed by the blood.”⁹⁴

In seiner Argumentation stützt sich Smith stark auf das 1. Kapitel des 1. Johannesbriefs, besonders den 7. Vers. Die Stelle wird von ihm so verstanden, dass Sünde nicht nur vergeben wird, sondern vielmehr wird der Christ sowohl von innen als auch von außen von der Sünde gereinigt und vollzieht keine bewussten Sünden mehr.⁹⁵

Wenn der Christ in seinem Heiligungsprozess fortschreitet, ist er immer stärker mit Christus beschäftigt und die Versuchungen und Sünden nehmen ab.⁹⁶ Jedoch ist der Prozess in dem geheiligten Zustand, in dem sich der Christ jetzt befindet, nicht von Niederlagen und Scheitern geprägt. Sondern der Christ wird durch die Inanspruchnahme von Christus vor Sünden bewahrt. Bei diesem Prozess geht es also nicht um Anstrengung, sondern um ein sich Verlassen auf das Gnadenhandeln Christi.⁹⁷

Nach Smith gibt es auch Gefahren auf diesem Weg. So kann z.B. die Abhängigkeit von Christus zu einem Vertrauen auf sich selbst werden, denn eigentlich gilt, dass „We are called to glory, not by self-glorying, but by glorifying God”⁹⁸. Eine Selbstverherrlichung wird in Sünde enden.⁹⁹ Deswegen ist es wichtig, dass der Christ seine Seele völlig auf Christus zentriert und darum bittet, dass Jesus ihm die ersten Anzeichen von Bösem offenbart.¹⁰⁰ Außerdem muss er sich immer wieder der reinigenden Kraft des Blutes Christi anvertrauen, wodurch jegliche Versuchungen und Sünden abgewehrt werden, denn „a true walk in the light brings to the blood, and that cleanses, effectually cleanses, from all sin.”¹⁰¹

Wenn der Christ auf diesem Heiligungsweg bleibt, erreicht er den Zustand des Sieges über die Sünde, der folgende Kennzeichen besitzt: „Living out of the sight of sin”, „Trusting for everything”, „Implicit obedience”, „Prayer and supplication with thanksgiving”, „Witnessing for Christ”.¹⁰² Zusätzlich können mit diesem Zustand besondere pneumatologische Erfahrungen einhergehen.¹⁰³

⁹⁴ Smith, Walk in the light, VI.

⁹⁵ Vgl. a.a.O., VII.

⁹⁶ Vgl. a.a.O., 41f.

⁹⁷ Vgl. a.a.O., 43.

⁹⁸ A.a.O., 60.

⁹⁹ Vgl. a.a.O., 60.

¹⁰⁰ A.a.O., 60f.

¹⁰¹ A.a.O., 61.

¹⁰² Vgl. a.a.O., 66–78.

¹⁰³ Vgl. a.a.O., 145. Siehe auch in Punkt 2.4 dieser Arbeit.

3.2.4 Widersprüchlichkeit und Mangel an Reflexion

Aufgrund des Entwurfs vom Sieg über die Sünde stellt sich die Frage, ob die Widersprüchlichkeit, die sich dort finden lässt, nicht auch andere Bereiche seines Heiligungsverständnisses betrifft. Denn das Heiligungsschema von Smith ist die Präsentation einer Entwicklung, die im Laufe seines Wirkens innerhalb der Holiness Movement in den USA und später im Higher Life stattfand. Zum Beispiel ist auffällig, dass Smith in seinem Buch „Walk in the light“ (1873) die Geistestaufe als essenziell für den Geheiligten ansieht, während sie in „Holiness through faith“ (1870) noch ein Nebenschauplatz ist. Ein Grund ist sicher, dass sich „Walk in the light“ an Christen wendet, die ein Heiligungserlebnis hatten.¹⁰⁴ Aber es ist wahrscheinlich, dass Smith hier insbesondere durch Asa Mahan und Boardman beeinflusst wurde, die ihm Gedanken der Geistestaufe bei ihrer Zusammenarbeit verstärkt vermittelten.¹⁰⁵

Diese theologischen Entwicklungen, die Smith vollzieht, führen dazu, dass er in seinen Begriffen unscharf wird. Diese Unschärfe zeigt sich zum Beispiel darin, mit wie vielen Worten alleine er den Zustand des Higher Life ausdrückt: „Abiding in Christ, Deliverance from Sin, the Rest of Faith, Full Salvation, Christ formed within, or Walking in the Spirit.“¹⁰⁶

Theoretisch versteht er unter diesen Begriffen das Higher Life, also den Eintritt in einen völlig geheiligten Zustand. Aber häufig drückt er mit den diversen Begriffen unterschiedliche Sachverhalte aus. Dadurch fällt es schwer, eine Ordnung herzustellen, da der Terminus „Higher Life“ ein variierendes Bedeutungsspektrum bekommt, das zum Beispiel eine aktive sowie eine passive Seite beinhaltet. Zum Beispiel wird „Rest of Faith“ häufig verwendet, um zu betonen, dass der Christ für die Heiligung nur auf die Gnade Christi angewiesen ist und diese sich rein passiv vollzieht. Dem gegenüber steht der Begriff „Abiding in Christ“, der die Aktivität des Christen und dessen Anstrengungen für die Heiligung hervorhebt.¹⁰⁷

Diese Unschärfe nimmt weiter dadurch zu, dass Smith viele theologische Begriffe einseitig füllt. Glaube wird z.B auf einen Willensakt minimiert¹⁰⁸, Heiligung ist die Abwesenheit von Sünde, die zu einem inneren Frieden führt¹⁰⁹, und der Sündebegriff ist problematisch.¹¹⁰ Das führt dazu, dass Erklärungen zuerst eindeutig wirken, aber bei einer genauen theologischen Betrachtung betonen sie nur einen kleinen Ausschnitt des gesamtbiblischen Zeugnisses und sind schlussendlich eine Engführung.¹¹¹

Smith verstärkt die Ungenauigkeiten und Widersprüchlichkeiten seiner Begriffe durch

¹⁰⁴ Vgl. Smith, Walk in the light, V.

¹⁰⁵ Siehe zur Zusammenarbeit 3.1.4 auf Seite 42.

¹⁰⁶ Vgl. Smith, Walk in the light, Vf.

¹⁰⁷ Vgl. a.a.O., 146.

¹⁰⁸ Vgl. 3.5 auf Seite 57.

¹⁰⁹ Vgl. Packer, Keep in Step, 153.

¹¹⁰ Vgl. 3.3 auf Seite 51.

¹¹¹ Vgl. Ryle, Holiness, XVIII.

fehlende methodische Überlegungen und oft reiht er seine Erkenntnisse nur aneinander. Überhaupt entsteht der Eindruck, dass man teilweise die Kapitel in Smiths Schriften auch anders anordnen könnte, da es oft abgeschlossene Einheiten sind, die sich nur teils aufeinander beziehen.¹¹²

Außerdem erschwerend für ein Nachvollziehen des Heiligungsverständnisses von Smith ist der Faktor, dass seine theologischen Erklärungen nicht aus einer klaren Exegese oder einer systematischen Auseinandersetzung mit anderen theologischen Ansätzen entsteht. Smith verwendet zwar zur Klärung seiner Ausführungen Bibelstellen, aber diese sind nicht Grundlage seiner Argumentation, sondern bekräftigen häufig nur bereits bestehende Aussagen. Dies kann man hinsichtlich seiner Argumentation zur Geistestaufe beobachten. Smith greift hier auf Stellen in der Apostelgeschichte zurück, diese werden jedoch schon grundsätzlich in Richtung einer besonderen Geistestaufe ausgelegt.¹¹³ Auch im Rahmen der völligen Heiligung verwendet Smith ein Beispiel aus Josua und legt die Geschichte von Kadesch Barnea und dem Volkes in der Wüste allegorisch aus, um sein Verständnis von Heiligung weiter zu erläutern.¹¹⁴

Die beiden Beispiele zeigen, dass die Auswahl von Bibelstellen bei Smith eklektisch und ihre Interpretation schwer nachvollziehbar ist.¹¹⁵

Smith besaß nicht das Interesse an theologischer Reflexion. Das begründet sich auch darin, dass Smith der Ansicht war, viele Theologen hätten nichts von der Heiligung im Glauben verstanden. „Most Christian professors, while conscious of loving the Lord Jesus and of desiring to obey Him, are also painfully aware that they do not abide in Him.“¹¹⁶

3.2.5 Bedürfnisorientierung

Eine weitere Ursache für die Beliebtheit der Ansätze von Smith innerhalb der Laienbewegung lag dran, dass Smith sich mit seinem Heiligungsgedanken an einem Bedürfnis orientierte, dass damals in weiten kirchlichen Kreisen in Großbritannien vorhanden war¹¹⁷, aber sicher immer zu einem Grundthema des christlichen Glaubens gehörte: Wie kann man mit dem Dilemma der Sünde umgehen und ein vollmächtiges Glaubensleben besitzen, das sich für das Gute und nicht das Böse entscheidet? Wie kann ein christliches Leben ernsthaft geführt werden und nicht nur in Traditionen verhaftet sein?¹¹⁸

¹¹² Vgl. Ekholm, *Theological roots*, 170.

¹¹³ Vgl. Smith, *Walk in the light*, 135ff.

¹¹⁴ Vgl. a.a.O., 54 f. oder Smith, *Holiness through faith*, 142.

¹¹⁵ Vgl. Ekholm, *Theological roots*, 163f. Sehr harsch kritisiert Darby: „Der Verfasser gebraucht öfters die Heilige Schrift in einem Sinne, den sie offenbar nicht haben kann“ siehe Darby, *Brief an einen Freund*, 20.

¹¹⁶ Smith, *Walk in the light*, 16.

¹¹⁷ Vgl. Pollock, *The Keswick Story*, 12f.

¹¹⁸ Vgl. Packer, *Keep in Step*, 168.

Seine Ausführungen am Anfang des Buches „Holiness through faith“ zeigen, dass Smith auf diese Sehnsüchte abzielt, wenn er fragt „would it not be the greatest blessing of your life, beyond all earthly gifts, if there were some means of your receiving and grasping the rest of soul, the full victory over sin, and the hourly communion with the Lord, with these claims to have received by faith?“¹¹⁹ Er versichert umgehend, dass er darauf eine praktikable Antwort hat. Nämlich die Heiligung aus dem Glauben, für die sich der Christ nur entscheiden muss. Vom Christen ist keine Anstrengung gefordert, es ist nur die völlige Selbstaufgabe nötig.¹²⁰ Gerade diese passive Heiligung, die ohne jegliches Zutun funktioniert, ist auf den ersten Blick eine befreiende Botschaft. Heiligung ist nach Smith nicht mehr ein Glaubenskampf, sondern ein Ruhen in Christus. Insgesamt verdeutlicht Smith ständig die Simplizität und Praktikabilität seines Ansatzes. Wenn man den reinen Schlagwörtern folgt, steht man einem Glaubensentwurf gegenüber, der leicht durchzuführen scheint und der in aller Konsequenz Christus verherrlicht, da man sündlos lebt und dies alleine im Vertrauen auf Christus erreicht. Ohne Anstrengung und Werksgerechtigkeit erreicht man „the Rest prepared for the people of God, – the soul’s inward Sabbath-keeping, – in unlimited consecration and trust.“¹²¹ Problematisch ist jedoch, dass die Passivität nur eine scheinbare ist, da vom Christen eine ständige willentliche Entscheidung gefordert ist. Smiths Heiligungsverständnis ist ein quietistisches System, das trotzdem in seiner Logik letztendlich Anstrengungen fordert, oder, wie Warfield es schreibt: „He [sc. Christ;M.K.] will keep us, if we will only keep ourselves: He will keep us in the way if we will only keep ourselves in the Way.“¹²²

3.3 Verständnis von Sünde

Da Smith den Status der völligen Heiligung damit definierte, dass der Christ in ihm frei von Sünde ist, entwickelt er eine besondere harmatologische Betrachtungsweise, auf die in den folgenden Punkten eingegangen wird.

3.3.1 Sündlosigkeit

Für Smith stellt sich die Frage: "How shall we that are dead to sin live any longer therein?"¹²³ Es ist für ihn nicht denkbar, dass der geheiligte Christ weiter sündigt. Beim Erreichen des völlig geheiligten Zustands hört der Christ auf, sündige Taten zu vollziehen. Smith meint dazu: „We boast not of yesterday, nor make vows for tomorrow.

¹¹⁹ Smith, Holiness through faith, 10f.

¹²⁰ Vgl. a.a.O., 44.

¹²¹ Smith, Walk in the light, 19.

¹²² Warfield, Perfectionism. Volume II, 532.

¹²³ Smith, Holiness through faith, 152.

The blood of Christ *now* cleanseth, the bread come down from heaven *now* sustains, and the faith once delivered to the saints *now* gives the victory.”¹²⁴

Damit dieser andauernde Sieg über die Sünde nicht eine Verharmlosung von Sünde zur Folge hat, versucht Smith, einen Sündenbegriff zu definieren, der sowohl die Ernsthaftigkeit von Sünde wahrnimmt, als auch auf die Möglichkeit eines „Nichtsündigen“ eingeht. Sünde und Heiligkeit stehen im Gegensatz zueinander: „A condition necessarily imperfect in even the knowledge of what is evil, and which is capable of hourly progress in holiness, is scarcely, in the accepted meaning of words, to be therefore called sinful and unholy.”¹²⁵

Das heißt, für Smith gibt es einen Zustand, in dem der Christ sündigt. Dieser ist nach der Rechtfertigung. Zwar ist damit der Christ kein Sünder mehr, er begeht nur sündige Taten, aber er ist dadurch unheilig, was erst mit der völligen Heiligung beendet wird. Smith versucht dadurch, die Problematik der Sünde zu betonen. Sünde kann nicht einfach verschwinden und hat eine Konsequenz im Leben des Christen, nämlich dessen Unheiligkeit, die Gott nicht gefällt.

Auch lehnt Smith ab, dass ein Christ einen Status erreichen kann, in dem seine sündige Natur ausgelöscht ist. Hier orientiert sich Smith am Verständnis von Wesley, der im Gegensatz z.B. von Finney¹²⁶ die sündige Natur des Menschen betont.¹²⁷

Das heißt, die Möglichkeit zu sündigen bleibt auch im völlig geheiligten Zustand bestehen. Jedoch wird ebenso darauf verwiesen, dass ein Christ, der sich vom Blut Christi reinigen lässt, frei von Sünde ist, zwar nicht in seiner Natur, aber in seinem Vollzug des christlichen Lebens.¹²⁸ Das bedeutet, falls sich ein Christ völlig hingibt und „im Licht wandelt“, ist die Möglichkeit zu sündigen eine rein theoretische. Denn jetzt ist man völlig auf den Willen Gottes abgestimmt und vom Heiligen Geist erfüllt und kann jeder Sünde widerstehen. Weder moralische oder persönliche Schwächen können ein Anstoß zu sündigem Verhalten sein.

Besonders betont wird an dem Zustand des Siegs über die Sünde, dass die Unmöglichkeit zu sündigen allein durch das Handeln Gottes ermöglicht wird. Eigene Anstrengung bewirkt genau das Gegenteil und führt in die Sünde. Nur wenn im Glauben ständig die Reinigung durch Christus angenommen wird, besteht die Möglichkeit zur Sündlosigkeit.¹²⁹

In seinem Sündenverständnis geht Smith davon aus, dass ein Christ eine alte Natur hat, die sündig ist, und eine neue, die von Gott ist und in der der Schlüssel zur Sündlosigkeit liegt.¹³⁰ Wenn man das Heiligungsverständnis genau betrachtet, geht Smith

¹²⁴ Smith, *Holiness through faith*, 152.

¹²⁵ A.a.O., 93.

¹²⁶ Vgl. 3.1.3 auf Seite 39.

¹²⁷ Vgl. 3.1.1 auf Seite 37.

¹²⁸ Vgl. Smith, *Holiness through faith*, 74.

¹²⁹ Vgl. a.a.O., 76.

¹³⁰ Vgl. a.a.O., 11.

davon aus, dass sich beide Naturen nicht verändern. Es werden in Christus sozusagen nur die Rahmenbedingungen verändert. Das heißt, der Christ wächst nicht in der Heiligung. Er selber kann nicht mit der Zeit der Sünde besser widerstehen, sondern nur das Wirken Jesu, hält Sünde ab. Sobald der Christ sich aus dieser Verbindung zu Jesus löst, verliert er allen Fortschritt in der Heiligung. Er kann diesen aber auch durch eine erneute Hingabe an Jesus wiedergewinnen. Der Christ wächst nur in seiner sofortigen und tiefen Hingabe in Christus, das heißt, er vertraut sich immer mehr und schneller der sündenvermeidenden Kraft Christi an.

3.3.2 Differenzierung zwischen bewussten und unbewussten Sünden

Um die Plausibilität der Sündlosigkeit im Zustand des Sieges über die Sünde weiter zu stärken, unterscheidet Smith zwischen bewussten und unbewussten Sünden. Diese Gewichtung findet sich bereits bei Wesley¹³¹ und später auch bei Finney.¹³²

Unbewusste Sünden, also Sünden, die der Heilige Geist im geheiligten Zustand dem Christen noch nicht aufgedeckt hat, sind keine Sünde. „In what sense this unseen, unknown evil is or is not sin, I leave as a metaphysical question, and use the term in its obvious generally understood meaning,— that which brings a sense of condemnation or impurity.”¹³³

Das bedeutet für Smith, nur das ist Sünde, was das Herz des Christen bedrückt und ihn zu einer Änderung seiner selbst auffordert. Mit diesem Verständnis wird der Sündenbegriff oder das, was Smith als Sünde bezeichnet, auf eine Tatabene reduziert. Alles andere, was dem Christen nicht bewusst wird, stört dessen geheiligten Zustand nicht. Das Vertrauen zu Gott bleibt ungestört, der Christ verharrt in seinem Heiligungszustand und ist damit durch das andauernde Wirken Gottes sündenfrei. Erst wenn der Christ weiter in seiner Heiligung wächst, wird der Heilige Geist auch diese unbewussten Sünden aufdecken und den Christen damit Schritt für Schritt von allen Sünden reinigen.¹³⁴

Bewusste Sünden sind also ein Fehlverhalten, welche dem Christen durch den Heiligen Geist aufgezeigt werden. Diese bewussten Sünden beenden den geheiligten Zustand des Christen, kommen aber eigentlich nicht vor, da ein völlig Geheiligter solchen Sünden im Vorfeld durch die Kraft Christi grundsätzlich widerstehen kann: „[I]n the cleansing blood, the sanctifying Word and the indwelling Spirit, ample to preserve us from all consciousness of transgression.”¹³⁵

¹³¹ Vgl. 3.1.1 auf Seite 37.

¹³² Vgl. 3.1.3 auf Seite 39.

¹³³ Smith, Walk in the light, VIII.

¹³⁴ Vgl. a.a.O., VII.

¹³⁵ A.a.O., 97.

An dieser Stelle unterscheidet sich Smith von seinen Wurzeln bei Wesley. Während Wesley davon ausgeht, dass jedes Anzeichen von Sünde den Status der Vollkommenheit beendet, hat der Christ bei Smith die Möglichkeit zu sündigen, kann aber jederzeit zu dem Status der völligen Heiligung durch Buße zurückzukehren. Smith geht davon aus, indem er 1. Joh 1,7 präsentisch versteht, dass das Reinigen von Sünde ein andauernder Prozess ist und bereits in diesem Reinigungsprozess erreicht der Christ einen vollkommenen Status.¹³⁶

3.3.3 Latenter Perfektionismus

Mit seinen Ausführungen zur Sündlosigkeit und der Unterscheidung in bewusste und unbewusste Sünden rückt Smith eindeutig in die Nähe von perfektionistischen Tendenzen, die Sündlosigkeit für den Menschen selbst erreichbar halten. Smith verneint jedoch diese Neigung und schreibt in seinem zusammenfassenden Kommentar zur Konferenz in Oxford: „[T]hat while this is what Scripture calls 'a perfect heart,' – an entire loyalty – it was human imperfection all through, and at an infinite distance from our only standard, – Christ. It is the antithesis of 'perfectionism.'”¹³⁷

Wenn Smith den Sieg über die Sünde beschreibt, dann ist er sich sicher, dass dieser alleine aus dem Vertrauen auf Jesus und durch dessen Handeln geschieht. Er geht sogar davon aus, dass jemand, der im Licht wandelt, keinen perfektionistischen Gedanken nachgeht. Denn in diesem Zustand deckt Jesus allmählich alle unbewussten Sünden auf, und in der Erkenntnis dieser wird sich der Christ seiner Unvollkommenheit bewusst. Obwohl hier der Eindruck entstehen könnte, dass der Christ doch wieder sündigt, ist dies beim Wandel im Licht nicht mehr der Fall, denn Christus verhindert dies. Denn die Sünde kann durch die Hilfe Christi keinen Raum im Leben des Christen annehmen, weil er jede durch Christus aufgedeckte Sünde sofort bekennt. Es bleibt aber bei einem ständigen Bewusstwerden der Unvollkommenheit. Der Christ ist damit weit von jedem Perfektionismus entfernt, er selber ist nicht perfekt, wird aber von Christus perfekt gemacht.¹³⁸

Diese Aussage ist widersprüchlich, denn eigentlich ist Smiths völlige Heiligung damit nicht völlig. Smith vollzieht an dieser Stelle einen logischen Zirkelschluss, oder, wie Warfield bemerkt: „In order to vindicate the perfection of the Christian the perfection of his perfection is sacrificed.”¹³⁹

Auch das Erreichen des vollkommenen Zustands, das alleine durch Christus möglich ist, ist letztendlich nach Smith dennoch vom Christen abhängig. Er knüpft den Zustand des Sieges über die Sünde und damit den Perfektionismus an die Willensentscheidung

¹³⁶ Vgl. Warfield, *Perfectionism*. Volume II, 521.

¹³⁷ Smith (Hg.), *Account of the Union Meeting*, 332.

¹³⁸ Vgl. Smith, *Walk in the light* 106.

¹³⁹ Warfield, *Perfectionism*. Volume II, 528f.

des Christen. Obwohl diese völlig ohne Anstrengung stattfinden soll, scheint es doch Situationen zu geben, wo ein Glaubenskampf des Christen gefordert ist¹⁴⁰ und wo Zweifel überwunden werden müssen.¹⁴¹

Smith dreht sich in seinen Ausführungen im Kreis. Im Glauben soll der geheiligte Zustand erreicht werden, der durch Zweifel an diesen beendet wird, aber diese Zweifel können mit dem Glauben an den geheiligten Zustand ausgeräumt werden. Letztendlich führt der Sieg über die Sünde in einen Perfektionismus. Entweder geht man einen antinomistischen Weg, der in Smiths Unterscheidung zwischen bewussten und unbewussten Sünden schon angelegt ist, um das Kriterium der Sündlosigkeit zu erreichen oder man wird legalistisch und versucht durch eigene Anstrengungen Sünde zu vermeiden.

3.4 Geistestaufe

Es ist zu beobachten, dass an entscheidenden Stellen wie bei der völligen Heiligung oder beim Sieg über die Sünde der Heilige Geist eine wichtige Rolle spielt. Nach Smith gehört zu dem Heiligungsgeschehen auch das Erlebnis einer Geistestaufe. Zwar betont er, dass man nach dem Gebet für Heiligung zuerst nichts fühlen oder bemerken muss und dass die faktische Tatsache für die Heiligung ausreicht.¹⁴² Er geht aber davon aus, dass als Folge der völligen Heiligung eine Geistestaufe als Akt des Glaubens eintritt.¹⁴³

„When God by the Spirit leads any one into this humble and clean condition, where the whole power of the atonement is by faith received, then, emptied of all else, he can be filled with the Spirit. What is needed is this emptying of all self-merit, self-effort, self-worship, self-guidance, self-praying, and self-acting. As the air rushes into a vacuum, so the Spirit must fill the soul emptied of self.”¹⁴⁴

In der zeitlichen Einordnung der Geistestaufe nach der Heiligung entspricht Smith Asa Mahan.¹⁴⁵ Überhaupt orientiert sich Smith an dem Konzept der Geistestaufe, das sich in Asa Mahans Buch „The baptism of the Holy Ghost” findet. Jedoch gibt Smith in „Walk in the light” keine genaue Definition dessen, was er als Geistestaufe betrachtet, sondern schildert vielmehr das Phänomen der Geistestaufe.¹⁴⁶

¹⁴⁰ Vgl. Smith, Walk in the light, 55.

¹⁴¹ Vgl. a.a.O., 33.

¹⁴² Vgl. a.a.O., 150.

¹⁴³ In der Schilderung seiner eigenen Glaubensgeschichte beschreibt er, dass die Taufe durch den Heiligen Geist erst einige Monate nach seinem Heiligungserlebnis eingetreten ist, a.a.O., 138.

¹⁴⁴ Smith, Holiness through faith, 64.

¹⁴⁵ Vgl. 3.1.3 auf Seite 40.

¹⁴⁶ Das Kapitel findet sich in Smith, Walk in the light, 135–151.

Nach Smith muss der Gläubige die Taufe durch den Geist erwarten und für sie beten.¹⁴⁷ In Smiths Beschreibungen der Geistestaufe, die sich teilweise auf den Empfang des Heiligen Geistes durch die Jünger in der Apostelgeschichte¹⁴⁸ bezieht, schildert Smith seine Ergriffenheit:

„My whole being seemed unutterably full of the God upon whom I had long believed. The perceptions of my senses could bring no such consciousness as was now mine. I understood the super-sensual vision of Isaiah, Ezekiel, and Paul. No created thing was now so real to my soul as the Creator Himself. It was awful, yet without terror. I lost no part of my senses, and yet they were all wrapped up in the sublime manifestation.“¹⁴⁹

Deutlich hervorgehoben wird bei dieser Beschreibung die tiefe innige Verbindung mit Gott, jedoch behält der Gläubige die Kontrolle über sein Bewusstsein.¹⁵⁰ Zusätzlich setzt Smith einen Schwerpunkt auf emotionale Erfahrungen. Dabei ist diese Emotionalität nach innen gerichtet. Sie wird nur von dem Christen selbst erfahren und ist mit einer andauernden inneren Freude und einem tiefen Bewusstsein der Gegenwart Gottes verbunden.¹⁵¹ In seinen Beschreibungen vergleicht er die Geistestaufe mit dem Tau und sieht sie nicht über den Christen als eine Art Sturzbach hineinbrechen.¹⁵²

Dennoch betont Smith die Emotionalität, und weitere Schilderungen der Geistestaufe an anderen Stellen zeigen, dass sich diese Taufe zwar in einem kontrollierten inneren Gefühlsrahmen abspielt, aber für den einzelnen auch ekstatischen Charakter annehmen kann.

Im Vergleich zu Mahan sieht Smith aber die Geistestaufe nur als einen Zusatz zur Stufe der völligen Heiligung.¹⁵³ Es muss also nicht sein, dass mit der völligen Heiligung grundsätzlich eine Geistestaufe einhergeht, „but in the larger number of instances coming under my own observation, an entrance upon a life of perfect trust has been by simple faith alone, without immediate strong emotion, or the baptism of the Holy Spirit.“¹⁵⁴

Aufgrund seines narrativen Konzeptes der Geistestaufe finden sich Elemente, die so bei Mahan nicht vorhanden sind. So lassen sich wiederkehrende pneumatologische Erleb-

¹⁴⁷ Vgl. Smith, *Walk in the light*, 138. Dieses Erwarten wird von Mahan auch gefordert. Das heißt, die Geistestaufe wird nicht zufällig erlangt, sondern ist ein bewusster Akt des Christen.

¹⁴⁸ Die Argumentation mit Verweisen auf die Apostelgeschichte ist bei Smith verkürzt, inhaltlich gibt sie aber das wieder, was Mahan in „*The Baptism of the Holy Spirit*“ schildert, vgl. 3.1.3 auf Seite 40.

¹⁴⁹ Smith, *Walk in the light*, 138f.

¹⁵⁰ Zum Umgang mit Emotion bei Smith siehe 3.5.2 auf Seite 59. Gerade die Betonung, dass der Christ sein Bewusstsein kontrolliert, zeigt, dass Smith sich hier am Oberlin Perfektionismus orientiert, da sich bei Finney ähnlich Aussagen hinsichtlich des Bewusstseins finden lassen.

¹⁵¹ Vgl. Smith, *Walk in the light*, 147.

¹⁵² Vgl. a.a.O.

¹⁵³ Für Mahan ist die Geistestaufe essenziell für die Heiligung, vgl. 3.1.3 auf Seite 40.

¹⁵⁴ Smith, *Walk in the light*, 149f.

nisse finden. Sie sind nicht der Geistestaufe gleichgesetzt, sondern sind Begegnungen mit der Kraft des Heiligen Geistes, während der Christ den Zustand des Sieges und damit eine Geistestaufe bereits erreicht hat.

Smith verwendet für diese Ereignisse die Begriffe „baptized with fire“ und „filled with the spirit“. Diese erneute besondere Begegnung mit dem Heiligen Geist ist als eine Verstärkung der Geistestaufe zu verstehen und geht mit starken emotionalen Phänomenen einher.¹⁵⁵ Da Smith dieses Phänomen alleine auf eine Anekdote gründet, fehlen weitere Ausdifferenzierungen. Sicher kann man sagen, dass diese Feuertaufe einen starken emotionalen Charakter hatte und dass durch die Geistestaufe gegebene Erfülltsein mit dem Heiligen Geist weiter verstärkte oder sogar vervollkommnete.

Smiths Interesse ist es nicht ein schlüssiges Konzept für die Geistestaufe zu entwickeln. Er schildert zeugnishaft die Auswirkungen, gibt Kriterien wie und wann der Christ diese Taufe erlangen kann, und vermittelt durch den beispielhaften Charakter seiner Ausführungen, welche erfahrbaren Elemente mit einer Geistestaufe einhergehen. Klar ist eine Abhängigkeit von Mahan zu erkennen, wobei Smith größtenteils die komplexeren Überlegungen zur Geistestaufe, die sich bei Mahan in „The baptism of the Holy Ghost“ finden lassen, weglässt.

3.5 Wille, Glaube und Emotion

Da Smith vom Oberlin Perfektionismus beeinflusst wurde, spielen die Begriffe Wille, Glaube und Emotion eine wichtige Rolle in seinem Heiligungsverständnis. Es stellt sich die Frage, wie Smith mit dieser Beeinflussung umging und die Elemente aus Oberlin integriert und weiterentwickelt hat. Dies soll im Folgenden gezeigt werden.

3.5.1 Voluntativer Glaube

Nach Smith ist die willentliche Entscheidung unabdingbar für das Eintreten in den geheiligten Zustand. Der Gläubige entscheidet sich, die Heiligung durch den Glauben anzunehmen. Zwar stellt Smith diese Entscheidung als einen Akt des Glaubens dar und versucht, Gottes Handeln in den Vordergrund zu stellen, aber am Beginn der Heiligung steht eindeutig das Handeln und besonders das Wollen des Gläubigen.¹⁵⁶ Smith umschreibt diesen Eintritt in die Heiligung und dann ihre Aufrechterhaltung in seinen Büchern häufig mit Begriffen wie Hingabe, Reinigen, täglicher Wandel im Licht und erweckt den Eindruck, dass es sich dabei um ein reines Wirken Gottes handelt. Jedoch geht auch diesen Begriffen immer eine willentliche Entscheidung voraus, die zwar so

¹⁵⁵ Vgl. Smith, *Walk in the light*, 142ff.

¹⁵⁶ Vgl. Smith, *Holiness through faith*, 45f.

nicht dezidiert benannt wird, aber von Smith eindeutig impliziert wird.¹⁵⁷

Wenn Smith das Wort Glaube verwendet, ist es für ihn ein bewusster, intellektueller Akt des Fürwahrhaltens, dass die völlige Heiligung und Befreiung der Sünden durch Jesus möglich ist, und ein bewusstes Vertrauen und Hingeben an die ständige heiligende und reinigende Kraft Christi.¹⁵⁸

Was den Glaubensbegriff angeht, weist Smith eine große Übereinstimmung zur Theologie Finneys auf. Finney betont in seiner Systematik besonders die Rolle des Willens: „Observe, faith is the yielding and committal of the whole will, and of the whole being to Christ.”¹⁵⁹

Ähnlich wie Finney beschreibt Smith Glauben größtenteils als einen voluntativen Akt, das zeigt auch die Annahme, dass der Grad der Heiligung anscheinend von der Stärke des Glaubens abhängig ist. So schreibt Smith: „Full faith gives the full deliverance; partial faith the partial victory.”¹⁶⁰ Die Stärke des Glaubens zeigt sich aber in der Entscheidung, ob man die Versprechungen Gottes für sich völlig in Anspruch nimmt.¹⁶¹ Finney ist in seinen Ausführungen hinsichtlich der Glaubensstärke radikaler als Smith, indem er Christen mit einem schwachen Glauben als äußerst problematisch ansieht und an ihrer Rechtfertigung zweifelt.¹⁶² Aber eine ähnliche Tendenz lässt auch bei Smith entdecken. Für ihn leben diese Christen „under a painful sense of their lack of love and obedience to God.”¹⁶³

Smiths Umgang mit dem Willen und Glauben des Menschen führt dazu, dass ein ständiger Willensakt des Menschen nötig ist, um in den geheiligten Zustand zu gelangen und in ihm zu bleiben.

Jedoch betont er gleichzeitig, dass in diesem Zustand jegliches weiteres Handeln und jegliche Entscheidung des Menschen unnötig, wenn nicht sogar schädlich sind.¹⁶⁴ Mit diesen Aussagen löst sich Smith von dem Heiligungsschema bei Finney, der betont: „Passive holiness is impossible. Holiness is obedience to the law of God, the law of love, and of course consists in the activity of the creature.”¹⁶⁵

An diesem Punkt ist Smith widersprüchlich, da er einerseits den Willen und damit das

¹⁵⁷ Vgl. Warfield, *Perfectionism. Volume I*, 514f. Warfield ist der Meinung, dass Smiths Heiligungsmodell an der Stelle völlig von Asa Mahan abhängt und die willentliche Entscheidung des Menschen propagiert. Für ihn ist die Reinigung durch Glauben, von der Smith schreibt, eine reine Worthülse. Er sieht hier eine Werkgerechtigkeit mit pelagianischen Tendenzen. Diese starke implizite Betonung des Willens bei Smith lässt sich aus seiner Abhängigkeit von Asa Mahan und damit auch Finney erklären. Welche Rolle Finney dem Willen in der Heiligung zugesteht, siehe 3.1.3 auf Seite 39.

¹⁵⁸ Vgl. Packer, *Keep in Step*, 147.

¹⁵⁹ Finney, *Lectures on Systematic Theology*, 1094.

¹⁶⁰ Smith, *Holiness through faith*, 49.

¹⁶¹ Vgl. a.a.O., 50. Auch hier wird von Smith der entscheidende Faktor des Willens nicht benannt, aber eindeutig impliziert.

¹⁶² Vgl. 3.1.3 auf Seite 40.

¹⁶³ Smith, *Holiness through faith*, 100.

¹⁶⁴ Vgl. Smith, *Walk in the light*, 57f.

¹⁶⁵ Finney, *Lectures on Systematic Theology*, 825.

aktive Handeln des Christen betont, aber andererseits dieses ablehnt und zu einer Passivität aufruft. Diese Passivität ist für Smith eine befreiende Botschaft, denn sobald der Christ völlige Heiligung erreicht, ist er nur noch vom Gnadenhandeln Jesu abhängig. Er vergleicht den geheiligten Zustand mit einer Sabbatruhe des Christen vor Gott in tiefer Hingabe und Vertrauen.¹⁶⁶ Wenn der Christ alles an Jesus abgibt, dann wird dieser ihn in der Heiligung bewahren und diese fortführen.¹⁶⁷

Das Heiligungssystem von Smith ist zentral von der willentlichen Entscheidung des Christen abhängig. Denn „Holiness through faith“ ist eigentlich eine „Holiness by will“, da der Glaube letztendlich mit dem Willen gleichgesetzt wird. Falls der Christ sich für die völlige Heiligung im Glauben entscheidet, erreicht er einen völlig passiven Zustand, in dem er nur noch von Gott abhängig ist. In dieser Passivität findet dann die Heiligung des Christen statt. Vom Christen ist nur noch die wiederholte willentliche Entscheidung zu dieser Heiligung notwendig.

3.5.2 Wille versus Emotion

„President Edwards’ teaching of the affections governing the will I believe to be untrue. The will governs the affections.“¹⁶⁸ Mit dieser Aussage wird deutlich, welchen Stellenwert Smith den Emotionen einräumt. Für sein Heiligungsverständnis spielen sie keine weitere Rolle. Die völlige Heiligung durch den Glauben ist eine Tatsache, selbst wenn emotionale Auswirkungen fehlen und der Gläubige nichts verspüren sollte. Falls er im Glauben beschlossen hat, die völlige Heiligung in Anspruch zu nehmen, wird er sie durch die Gnade Christi erhalten, „not in an emotion, but *in the Lord Jesus Christ through faith*“¹⁶⁹.

Hinsichtlich der Emotionalität orientiert sich Smith an Aussagen, die sich bei Palmer, Finney und Mahan wiederfinden lassen. Emotionen werden als problematisch angesehen und sind keine Grundlage für Entscheidungen im Glauben: „That the will, or heart, may be right, while the affections, or emotions, are wrong.“¹⁷⁰ Alleine, dass Smith sich gegen Edwards äußert, zeigt, welche Prägung er durch die Oberlin Theologie erfahren hat. Finney und Mahan gehen in ihren theologischen Ausführungen auf die Affektenlehre von Edwards ein und verwerfen diese.¹⁷¹

Für Smith ist also der Wille der entscheidende Faktor. Jedoch ist im Vorfeld der Heiligung das Gefühl ein wichtiger Faktor. In vielen seiner Beschreibungen von Personen,

¹⁶⁶ Vgl. Smith, *Walk in the light*, 19.

¹⁶⁷ Vgl. Warfield, *Perfectionism*. Volume II, 532. Warfield wirft Smith hier quietistische Tendenzen vor und sieht im Hintergrund wieder den Willen als entscheidenden Faktor, denn der Christ muss sich entscheiden, alles abzugeben.

¹⁶⁸ Smith (Hg.), *Account of the Union Meeting*, 134.

¹⁶⁹ Smith, *Holiness through faith*, 42.

¹⁷⁰ Finney, *Lectures on Systematic Theology*, 307.

¹⁷¹ Vgl. a.a.O., 978 u. Mahan, *Doctrine of the Will*, 69ff.

die zur völligen Heiligung durchgedrungen sind, gehe Smith darauf ein, dass sie im Vorfeld ein alarmierendes, trauriges oder störendes Gefühl hatten.¹⁷² Es entsteht der Eindruck, dass dieses Gefühl ein wichtiger Indikator für eine Suche nach der völligen Heiligung ist: „God created in his soul deep longings for personal holiness, with a feeling of intense need”¹⁷³.

Auch in den Beschreibungen der Heiligung und auch der Geistestaufe wird zwar jegliche Emotionalität abgelehnt. Theoretisch sollen sie keine Rolle spielen. Dennoch führt Smith immer wieder aus, welche Freude die völlige Heiligung mit sich bringt. Alleine die Formulierungen, die er hier gebraucht, drücken eindeutig aus, dass mit dem Entschluss zur Heiligung emotionale Phänomene einhergehen. „He who has thus taken Christ finds a sweetness in communion never before experienced”¹⁷⁴.

Smith ist in seinen Ausführungen zum Willen und zur Emotion inkonsistent. Faktisch steht für ihn fest, dass Emotionen im Rahmen der völligen Heiligung und auch der Geistestaufe¹⁷⁵ nicht notwendig sind, trotzdem sind Emotionen in seinen Beschreibungen wichtige Indikatoren dafür, ob der Gläubige wirklich zur völligen Heiligung durchgedrungen ist. Letztendlich gelten die Emotionen doch als latenter Beweis für die völlige Heiligung. Wobei anzumerken ist, dass die bei Smith beschriebene Emotionalität nach innen gerichtet ist. Es lassen sich kaum Beschreibungen extrovertierten Verhaltens finden und die Emotionalität wird äußerst kontrolliert ausgelebt.

¹⁷² Vgl. Smith, *Holiness through faith* z.B. 34, 47, 86 und 146.

¹⁷³ A.a.O., 147.

¹⁷⁴ A.a.O., 89. Ähnliche Formulierungen emotionaler Inhalte finden sich auf den Seiten 97, 135, 142.

¹⁷⁵ Gerade hinsichtlich der Geistestaufe zeigt sich diese Widersprüchlichkeit, denn Emotionen haben hier einen hohen Stellenwert, vgl. 3.4 auf Seite 56.

4 **Kapitel 4**

Verkündigung bei Robert Pearsall Smith

Im folgenden Kapitel wird die Verkündigung von Smith untersucht. Dabei wird zuerst auf seine Person eingegangen, da ein Verständnis der Person von Smith wichtig für eine Deutung seiner Verkündigung ist. Als nächstes werden zwei Predigten analysiert, die Smith während der Konferenz in Oxford gehalten hat. Danach wird auf seine Verwendung von Emotionen in der Verkündigung eingegangen und welchen Einfluss der Ablauf der Konferenz und die gruppendynamische Prozesse auf seine Predigten hatte. Abschließend wird dann eine Verbindung von Verkündigung und Heiligungstheologie mit den Schwerpunkten auf Wille, Emotion und Erfahrungstheologie erörtert.

4.1 Die Person

Das Predigtgeschehen kann nicht ohne ein Verständnis für die Person des Predigers betrachtet werden. Durch die Person wird dem Predigtgeschehen eine subjektive Note zuteil, durch die die Verkündigung des Wortes Gottes individuell und einzigartig wird.¹ Da eine Predigt immer eine inkarnatorische Mitteilung ist, das heißt, Gottes Wort wird in dem Wort des Predigers gefasst, sind die subjektiven Elemente, die sich daraus ergeben, unvermeidlich. Sie tragen aber beim Zuhörer dazu bei, die Predigt anzunehmen und sie als inkarniertes Wort Gottes aufzufassen.²

Deswegen wird im Folgenden die Person von Robert Pearsall Smith untersucht, indem verschiedene Hintergründe und Meinungen zu seiner Person präsentiert werden. Dies ist eine Rekonstruktion seiner Person und Persönlichkeit, die notwendigerweise lückenhaft ist, da die Quellen nur gewisse Wahrnehmungen weitergegeben haben und durch subjektive Eindrücke verfälscht wurden. Da das Interesse dieser Arbeit aufgrund ihres Schwerpunktes auf der Verkündigung Smiths liegt, konzentriert sie sich

¹ Vgl. Engemann, Einführung in die Homiletik, 15

² Vgl. a.a.O.

auf Quellen, die Informationen hinsichtlich seiner Predigtstätigkeit oder seines Auftretens als Verkündiger berichten.³

Smith galt als ein herausragender Prediger, dem es gelang, einen starken Eindruck bei seinen Zuhörern zu hinterlassen. Mit 46 Jahren als großbürgerlicher Familienvater nach England gekommen, war er durch seine Anstellung zu Reichtum gekommen und konnte deswegen seinem Engagement in der Hihger Life Bewegung nachgehen. Im Rahmen seiner Tätigkeiten in dieser wird er von vielen Zeitgenossen als gebildeter, gepflegter Mann beschrieben, der wusste, sich in höheren Gesellschaftskreisen zu bewegen.⁴ Eine der Beschreibungen lautete, „ein Mann in Christo trat uns entgegen: Jene Sicherheit des Benehmens, wie sie dem gebildeten Wohlstand eigen zu sein pflegt, die Klugheit des Geschäftsmannes in die Einfalt des Gotteskindes aufgenommen.“⁵

Sein Sohn Logan schildert Smith als „[r]uddy, handsome, with fine whiskers“⁶. Smith wird als „[e]in Gentleman von echt englischem Gepräge“⁷ bezeichnet, dessen Wesen von einer tiefen Demut geprägt war. So sollen ihm Standesdünkel fremd gewesen sein und er konnte höher gestellten Personen mit einem gewinnenden Respekt begegnen.⁸ Smith hatte ein gewinnendes Wesen, wie in vielen Quellen bemerkt wird. So berichtet zum Beispiel von Niebuhr, die sechzehn Tage in England bei der Familie Smith verbracht hatte, von ihrer ersten Begegnung: „Mr. Smith selbst ist mir gleich mit väterlicher Liebe entgegengetreten, keine Spur von Gefühl des Fremdseins kann sich ihm gegenüber einschleichen“⁹ Sein Sohn Logan berichtete auch von der gewinnenden Art seines Vaters im Rahmen von dessen Tätigkeit als Verkäufer von Whitall-Tatum als „the gifts of persuasion and blandishment, almost hypnotization“¹⁰.

Über den Charakter seines Vaters schrieb er: „My father was a man of fine presence, and of a sanguine, enthusiastic temperament, too impulsive to manage his affairs by himself“¹¹. Smith war, was seine Lebensgeschichte zeigt, ein emotionaler Mensch, dessen Charakter zwischen äußerst enthusiastischen, aber auch depressiven Stimmungen wechseln konnte. Dies zeigte sich extrem in seinen Zusammenbrüchen und seiner psychischen Erkrankung.¹²

³ Problematisch ist, dass Smith über sich nur in einigen wenigen Predigtbeispielen und Erzählungen in seinen Büchern berichtet. Biografische Briefe, Tagebucheinträge oder Ähnliches fehlen von ihm, deswegen sind die Eindrücke hier aus zweiter Hand. Sie sind repräsentativ für das, was zum Beispiel in vielen Zeitschriftenartikeln zu Smith berichtet wurde.

⁴ Vgl. Niebuhr, Sechzehn Tage in England, 34.

⁵ Baur, R. Pearsall Smith in Berlin, 3.

⁶ Smith, Unforgotten years, 48f. Smith muss nach damaligem Empfinden sehr gut ausgesehen haben, ein Indiz dafür ist die Anzahl der verkauften Potraitfotografien von ihm. Es gab damals einen Auftrag über 2000 Bilder, vgl. Smith, A Religious Rebel, 26.

⁷ Anonym, Pearsall Smith, 400.

⁸ Vgl. Zehrer, Reaktionen auf die Heiligungsbewegung aus den evangelischen Landeskirchen, 5f.

⁹ Niebuhr, Sechzehn Tage in England, 14.

¹⁰ Smith, Unforgotten years, 28.

¹¹ Ebd.

¹² Vgl. 40 auf Seite 14.

In vielen Beschreibungen wird der labile Gesundheitszustand¹³ von Smith erwähnt. Dieser wird jedoch nicht als ein Makel für seinen Predigtendienst wahrgenommen, sondern als Bestätigung des außerordentlichen Einsatzes von Smith:¹⁴ „[T]he American’s courtesy and graciousness under pain merely emphasized what he had come to impart”.¹⁵ Trotz der vermeintlichen Kopfschmerzen und der damit einhergehenden Schwäche opferte sich Smith in den Augen vieler Anhänger der Higher Life Bewegung für die Sache auf.

Smith verstand es, sich in der Öffentlichkeit zu präsentieren. Neben seiner liebenswürdigen Art wusste er seine Herkunft und seine finanzielle Mittel dezent einzusetzen. Das Bild, das er so erzeugte, war das eines reichen Fabrikanten, der sich mit allen Kräften als Heiligungsprediger einsetzte und von einer tiefen Frömmigkeit geprägt war. Es entstand der Eindruck, dass er vorbildhaft lebte, was er predigte. Selbst das Glaubensleben in seiner Familie wird zu einem positiven Beispiel dafür, welche Veränderungen die völlige Heiligung mit sich bringt.¹⁶

Auch im Rahmen seiner Predigtstätigkeit wusste er zu überzeugen. Er konnte auf seine Zuhörer eingehen und sich in der Verkündigung an sie anpassen. Zum Beispiel konnte er bei einer Ansprache an Arbeiter in Barmen auch auf deren Arbeitsbedingungen eingehen.¹⁷ Die Beurteilungen seiner Ansprachen auf der Deutschlandreise zeigen, dass diese, „rednerischen Prunkes, jeder Gewandtheit und Mannigfaltigkeit in der Ausdrucksweise entbehrend“¹⁸, einen großen Einfluss auf die Zuhörer hatten.

Smith kann als eine charismatische Persönlichkeit verstanden werden, die wusste, wie sie sich in Szene setzte. Dies war auch notwendig, da er dadurch die nötige Anerkennung in den Kreisen der Higher Life Bewegung bekam. Durch seinen offensichtlichen Erfolg konnte er in der Higher Life Bewegung eine Führungsrolle einnehmen und aufgrund dieses Charismas für sich und seine Verkündigung in Anspruch nehmen, dass er Veränderungen und Neuerungen brachte.¹⁹

4.2 Predigtanalyse

Im diesem Teil der Arbeit werden die Ergebnisse der Analyse von zwei Predigten, die Robert Pearsall Smith im Rahmen der Konferenz von Oxford 1874 gehalten hat, vorgestellt. Das Ziel der Analyse ist es, Verbindungen zum Heiligungsverständnis von Smith nachzuweisen und festzustellen, inwiefern dieses einen Einfluss auf den Aufbau

¹³ Vgl. zum Beispiel Baur, R. Pearsall Smith in Berlin, 1, oder Möller, Robert Pearsall Smith.

¹⁴ Das lag sicher daran, dass der Gesundheitszustand von den meisten damals als eine Folge eines Reitunfalls gesehen wurde, vgl. Fußnote 42 auf Seite 15.

¹⁵ Pollock, The Keswick Story, 12.

¹⁶ Vgl. Niebuhr, Sechzehn Tage in England, 14.

¹⁷ Vgl. Smith, R. Pearsall Smith’s Reden, 175f.

¹⁸ Berndt, Pearsall Smith, 18.

¹⁹ Vgl. Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, 140ff.

und die Form der Predigten hatte.²⁰

Die Predigten dieser Konferenz wurden ausgewählt, da sie in einer vergleichbaren homiletischen Situation stattfanden und eine repräsentative Momentaufnahme des Predigtstils von Smith sind. Denn als Smith die Predigten in Oxford gehalten hatte, beinhalteten sie bereits die meisten theologischen Entwicklungen, die er vollzogen hatte.²¹ Sie zeigen ihn zwar in einer Situation als Heiligungsprediger, die sicher außerordentlich war. Aber im Vergleich mit dem folgenden Jahr, das mit dem Karriereschub und dem Zusammenbruch von Smith einherging, entspricht die Situation in Oxford noch am ehesten den Rahmenbedingungen, die Smith gewohnt war.

Ein weiterer Grund für die Auswahl der Predigten ist, dass sie in einer Textfassung vorliegen, die von Smith selber bearbeitet wurde.²² Zudem liegen die Predigten in der Muttersprache von Smith vor und geben damit die Form seiner Predigten am originalgetreuesten wieder.²³

Bei der Predigtanalyse wird auf die Methodik der rhetorischen Analyse von Otto²⁴ zurückgegriffen. Deshalb wird zuerst die homiletische Situation untersucht, in der sich Smith befand, um die Voraussetzungen und Bedingungen für die Predigten herauszuarbeiten.²⁵

Zudem wird die Gliederung der Predigten und ein kurzer Umriss des Inhalts vorgestellt. Anschließend wird auf die Form eingegangen, dabei werden sprachliche Merkmale, wie narrative Strukturen oder die Verwendungen von Zeugnissen analysiert.²⁶

4.2.1 Allgemeine homiletische Situation

Smith hat seine Predigten nicht in einem zeit- und situationslosen Bezugsrahmen gehalten, sondern er sprach direkt zu den Menschen und wusste sich auf diese einzustellen. Darum wird an dieser Stelle kurz die allgemeine Situation untersucht, damit ein Bild von den hauptsächlich formalen Bedingungen entsteht, auf die Smith in seinen

²⁰ Da eine rhetorische Analyse ohne Zielsetzung problematisch ist, vgl. Wörle, Predigtanalyse. Methodische Ansätze - homiletische Prämissen - didaktische Konsequenzen, 144, wird sich hier auf das genannte Ziel konzentriert.

²¹ Smith hat 1874 die Einflüsse von Asa Mahan und auch Boardman größtenteils in seine Theologie integriert, vgl. 3.1.4 auf Seite 42 und 3.2.4 auf Seite 49.

²² Die Predigten finden sich in dem „Account of the Union Meeting“, der von Smith selbst herausgegeben wurde.

²³ Es gibt auch deutschsprachige Predigten von Smith zum Beispiel in: Smith, R. Pearsall Smith's Reden oder die Brosamen. Jedoch sind diese Mitschriften der Simultanübersetzung und es finden sich Angaben auf eine redaktionelle Bearbeitung, vgl. a.a.O. Gleich neben der Titelseite findet sich dieser Hinweis. Da unklar ist, ob andere auf Deutsch übersetzte Predigen von Smith auch bearbeitet wurden und dies sich im Rahmen dieser Arbeit nicht klären lässt, werden hier in der Analyse nur englische Texte verwendet.

²⁴ Siehe dazu Otto, Rhetorische Predigtlehre. Eine Kurzdarstellung findet sich auf Seite 149.

²⁵ Zur Person des Predigers siehe 4.1 auf Seite 61

²⁶ Vgl. Engemann, Einführung in die Homiletik, 307–316. Sprachlich-literarische Betrachtungen werden nicht durchgeführt, da sie dem Ziel der Analyse kaum dienen und eine literarische Beurteilung eines englischen Text aus dem 19. Jahrhundert in dieser Arbeit nicht erfolgen kann.

Predigten achten und auf die er eingehen musste.²⁷

Die Oxford-Konferenz war die erste größere Konferenz der Higher Life Movement in England. Sie war auf zehn Tage ausgelegt, die von einem Programm zum Thema Heiligung ausgefüllt waren. Das Programm begann meistens morgens gegen 7 Uhr, es endete um circa 21 Uhr und bestand aus diversen größeren und kleineren Treffen, die von wechselnden Predigern geleitet wurden.

Die kleineren Zusammenkünfte waren häufig auf eine Interaktion der Teilnehmer untereinander und mit dem Leiter ausgelegt. Sie waren ein prägender Bestandteil der Konferenz. Es waren „Prayer Meetings“, informelle „Breakfast Meetings“ und „Conversational Meetings“. Sie ermöglichten einen Dialog zwischen Teilnehmern und Verkündigern. Die Teilnehmer konnten eine Rückmeldung zu Predigten und Inhalten der Hauptversammlungen, den „General Meetings“, geben. Diese Dialogizität ermöglichte es, dass die Teilnehmer im Rahmen der Konferenz partizipieren und ihre Positionen einbringen konnten.

Die Prediger erfuhren durch diese Meetings die Erwartungshaltung und die Sichtweisen der Teilnehmer zum Thema Heiligung. Dieser Dialogprozess im Rahmen der Konferenz führte dazu, dass Prediger und Teilnehmer sich in einem ständigen gegenseitigen Austausch befanden. Dadurch wurde das Thema der Heiligung sowohl den Hörern als auch den Predigern ständig vergegenwärtigt.²⁸

„General Meetings“ fanden normalerweise zweimal am Tag statt. Der Schwerpunkt lag hier auf den Predigten. Diese Großversammlungen waren klar strukturiert und in diverse Blöcke, wie zum Beispiel gemeinsamer Gesang, Predigt, Gebete, Lesungen, Zeugnisse und Kurzandachten, aufgeteilt, die häufig von unterschiedlichen Personen übernommen wurden.

Die zehn Tage der Oxford-Konferenz hatten eine klare Zielrichtung, die auch von Anfang an so benannt wurde. Während der Tage sollte auf eine Geistestaufe vorbereitet werden. Das Programm war deshalb auf dieses Ziel hin ausgerichtet und besaß eine sich steigernde Dramatik. Bei den hier vorgestellten Predigten lässt sich das erkennen. In seiner ersten hier analysierten Predigt geht Smith nur auf das Problem von Sünde im christlichen Leben ein. Er zeigt dann in Ansätzen, wie diese überwunden werden kann.

Die zweite analysierte Predigt beinhaltet den Aufruf zur Geistestaufe. Diese Steigerung lässt sich insgesamt im Programm der Konferenz feststellen. Die ersten Tage der Konferenz behandelten in ihren thematischen Einheiten die Sehnsucht der Christen nach Erweckung oder eben das Problem von Sünde. Die Einheiten in den letzten Tagen vertieften das Thema der völligen Heiligung, wie man diese erlangt, und die Geistestaufe. Smith war also bei beiden Predigten in der Situation, dass seine Zuhörer thematisch

²⁷ Vgl. Engemann, Einführung in die Homiletik, 371f.

²⁸ Vgl. a.a.O., 313.

vorbereitet waren und auch eine tiefer gehende Auseinandersetzung mit dem Thema erwarteten. Smith wusste aufgrund des dialogischen Prozesses während der Konferenz, wo er bei seinen Zuhörern anknüpfen konnte. Außerdem konnte er bei den Predigten schon auf das Vorwissen seiner Hörer zum Thema Heiligung zurückgreifen.²⁹

4.2.2 Struktur der Predigt am 02.09.1874 11:45 Uhr

Smith hielt die Predigt³⁰ im „General Meeting“, der ersten großen Veranstaltung des Tages. Bereits im Vorfeld an dem Tag fand früh am Morgen ein Prayermeeting statt. Eventuell hatten Teile der Zuhörer noch eines der „Breakfast Meetings“ und eine der Gesprächsrunden besucht. Im Gegensatz zu dieser Interaktivität stand das „General Meeting“, dessen Schwerpunkt auf der Verkündigung lag.

Gliederung

- (10 – 37) Einleitung mit Motivnennung Ruhen in der Heiligung
- (46 – 57) Frageblock „Haben Zuhörer diese Ruhe?“ und Problemanzeige
- (57 – 77) Illustration der Problemanzeige mit Bild der Braut
- (78 – 97) Biblisch narrative „Kadesch Barnea“ Begründung für Glaubensgehorsam
- (98 – 121) Aufforderung zur Inanspruchnahme der Verheißungen
- (122 – 137) Illustration des Glaubensgehorsams mit persönlichem Zeugnis
- (138 – 165) Leben unter dem Joch Jesu
- (166 – 181) Abschluss mit Aufforderung zur völligen Hingabe

Inhalt

Bevor Smith seine Predigt begann, wurde der Psalm 46 gelesen, der das Thema der Ruhe vor Gott beinhaltete. Damit wurde ein Leitmotiv der Predigt vorweggenommen. Nach der Psalmlesung betete Smith.

Die Predigt beginnt mit einer kurzen Einleitung (1: In the midst – 9: trial and conflict.³¹) In dieser geht Smith auf Psalm 46 ein und nennt das Thema seiner Predigt, nämlich Ruhe im Sinne der Heiligung zu erreichen.

Dann folgt ein Block, der eine Art Problemanzeige ist (10: now let us – 37: law or constraint). In diesem Abschnitt alleine stellt Smith neun Fragen an die Zuhörer. Im Rest der Predigt folgen noch drei. Er greift kurz Mt 6,28–30 auf, geht aber in der schriftlichen Version nicht weiter darauf ein. Die Fragen, die Smith stellt, behandeln das Thema, ob seine Zuhörer „Rest in Christ“ also „Ruhe in Christus“ haben oder

²⁹ Weitere Details zur Konferenz in Oxford finden sich bei 2.3 auf Seite 20.

³⁰ Sie findet sich in Smith (Hg.), Account of the Union Meeting, 121–127.

³¹ Zur Orientierung werden die Nummerierungen der Zeilen und die ersten oder letzten drei Wörter in der angegebenen Zeile verwendet.

nicht. Mit den Fragen zielt Smith auf das Problem ab, ob Christen nach ihrer Rechtfertigung erlebt haben, dass ihre Nachfolge mit der Zeit an Vollmacht abgenommen hat und ob sie sich nach dem Zustand direkt nach ihrer Bekehrung sehnen. Das Problem, das er schildert, ist das eines sündigen schwachen Christen, der nicht in der Heiligung fortschreitet.

Um diese Problemanzeige zu illustrieren, verwendet Smith ein Beispiel von der Liebe der Braut zu ihrem Bräutigam (39: So long as – 45: of love). Mit der Zeit nimmt bei der Braut die Liebe zu ihren Mann ab. Nur wenn sie sich entscheidet, auf die Liebe ihres Mannes zu vertrauen, kann sie ihre Liebe wieder erneuern.

Danach stellt Smith vor, wie es zu diesem Problem kommt (46: There are two – 57: law and sinning). Er stellt zwei Argumentationsketten von je drei Begriffen gegenüber: „Under the law, in the flesh, sinning“ versus „Under the grace, in the Spirit, holiness“. Für Smith ist klar, dass man als Christ nur noch eine dieser Ketten leben kann. Damit baut er einen Gegensatz auf: Entweder lebt man in Sünde oder man ist geheiligt.

Dann beginnt er die Lösung des Problems mit einem Zeugnis von sich selbst vorzubereiten (57: Before I had – 77: but of love). Er schildert seinen Zustand vor der völligen Heiligung. Evangelistische Aktionen wie Traktate verteilen waren der reine Zwang für ihn, jetzt aber, nachdem er ein „life of obedience by maintaining an inward surrender“ führt, verteilt er sehr gerne Traktate.

Als Nächstes folgt die biblische Begründung der Problemlösung „Gehorsam aus Glauben“ (78: It is not – 97: grasp its privileges). Smith illustriert dies mit der Geschichte des Volkes in Kadesh Barnea. Diese Geschichte gebraucht er häufig, um die Entscheidung vom ungeheiligten Glaubensleben zum geheiligten Glaubensleben zu markieren. Sein Fazit ist, dass der Christ nur die versprochenen Verheißungen für sich in Anspruch nehmen muss.

Danach folgt die Aufforderung von Smith an seine Zuhörer, diese Verheißung jetzt für sich in Anspruch zu nehmen (98: You came with – 121: to be yoked). Dies verdeutlicht er mit dem Joch Christi, das die Zuhörer jetzt tragen sollen, um dadurch die völlige Hingabe zu erreichen. Dann führt er noch aus, wie dieses Leben in totaler Hingabe und damit in völliger Heiligung aussieht.

Schließlich folgt noch eine Bestätigung (122: Have you thus – 137: an easy yoke) in der Smith seinen Zuhörern zusagt, wenn sie sich willentlich entscheiden, werden sie das leichte Joch Gottes auf sich nehmen. Anhand eines persönlichen Beispiels bekräftigt er diese Aussage.

Dann führt Smith aus, wie dieses Leben unter dem Joch Christi aussieht (138: Now pause, and – 165: little as praise). Er führt länger aus, wie wichtig es ist, demütig zu sein.

Während des Predigtabschlusses (166: And lowly of heart – 181: time, but now) fragt Smith, ob man sich nun völlig hingeeben hat. Er versichert seinen Zuhörern, dass sie

Ruhe in Christus finden werden und das sofort nach ihrer Hingabe.

Im Anschluss an die Predigt folgte ein Lied, das gemeinsam gesungen wurde. Danach griff Boardmann die Inhalte der Predigt von Smith auf und vertiefte sie in einem weiteren Verkündigungsblock.

4.2.3 Struktur der Predigt am 05.09.1874 19:45 Uhr

Die Predigt hielt Smith am Samstag als letzte Predigt des Tages. Um ihre Wichtigkeit zu betonen, wurde sie später zum neunten Kapitel, das eigentlich für den folgenden Tag, einen Sonntag, gedacht war, hinzugefügt. Zu den Rahmenbedingungen wird im Vorfeld nichts ausgesagt. Im 18-Uhr-Meeting gab es diverse Zeugnisse. Die Predigt gehört zu den letzten Predigten der Konferenz. Aufgrund des Zehn-Tage-Schemas der Konferenz war an dem Abend den Teilnehmern bewusst, dass entweder jetzt oder am Tag darauf eventuell zu einer Geistestaufe hingeleitet werden würde. Deswegen kann man davon ausgehen, dass an diesem Abend alle Konferenzteilnehmer anwesend waren und Smith wahrscheinlich zu über tausend Personen predigte.

Gliederung

(1 – 29) Einleitung mit Betonung der Wertschätzung des Heiligen Geistes

(82 – 146) Abhandlung über die Erwartung und Voraussetzungen einer Geistestaufe

(147 – 202) Narrativ biblische Lehrinhalte zur Geistestaufe

(203 – 256) Persönliches Zeugnis von Smith zur Geistestaufe

(257 – 275) Schluss mit „Aufforderung“ zur Geistestaufe

Pause – Stilles Gebet der Teilnehmer – Empfang der Geistestaufe

Kurze Erklärungen und Abschlussgebet

Inhalt

Smith beginnt seine Predigt, indem er Joh 14 und die eine Wahrheit in Jesus anspricht (1: There never was – 29: estimated his value). In seiner Einleitung stellt Smith viele Fragen an seine Zuhörer, besonders hinsichtlich des Heiligen Geistes, und bemerkt dann, dass zu viel über Rechtfertigung gesprochen wird und dass der Heilige Geist mehr in das Zentrum der Verkündigung rücken müsste. Man sollte den Heiligen Geist so schätzen, wie Jesus ihn geschätzt hat.

Danach folgt eine länger Abhandlung über die Erwartung einer Geistestaufe (30: Now it ist – 81: conceived possible before). Smith erzählt, wie die Jünger den Heiligen Geist empfangen haben und die Geschichte wird durch Fragen mit der Lebenswelt der Zuhörer verknüpft Er macht deutlich, dass nur, wer sich reinigt und den Heiligen Geist erwartet, auch eine Geistestaufe erfahren kann. Dieses Reinigen wird mit dem Bild

des Tempels verbunden. Jeder Christ ist ein Tempel des Heiligen Geistes, nur wenn er gereinigt ist, kann er mit dem Geist gefüllt werden. Smith bezieht sich hier auf II. Chr 24,16–18. Warten und Gehorsam sind der Schlüssel für die Geistestaufe.

Es folgt eine thematische Einheit über das Warten auf den Heiligen Geist (82: Dear Christian, have – 146: see and hear). Smith stellt hier die Frage, ob die Anwesenden schon zehn Tage auf Gott gewartet hätten, oder zehn Stunden oder nur zehn Minuten. Wieder betont er, wie wichtig es ist, dass das Herz des Einzelnen gereinigt ist. Dann beginnt er mit einer Nacherzählung der Geistestaufe aus der Apostelgeschichte 2. Am Ende der Erzählung vermittelt Smith, dass es eine Dreistufigkeit im Glaubensleben eines Christen gibt. Zuerst die Buße, für die Johannes der Täufer steht, dann die Rechtfertigung durch Jesus und schließlich die Heiligung durch den Heiligen Geist.

Als Nächstes bringt Smith in einem längeren Block Lehrinhalte (147: Beloved Christian, let – 202: give inward quiet). Zuerst fragt er seine Zuhörer, ob sie die Geistestaufe wirklich so empfangen haben, wie es die Bibel beschreibt. Darauf erklärt er biblisch-narrativ anhand von Apostelgeschichte 4 Details zur Taufe. Smith zeigt, dass die Taufe mit dem Heiligen Geist schriftgemäß ist und eine hohe Priorität besitzt. Außerdem erklärt er, dass die Taufe ohne Emotionen abläuft und bei jedem anders aussieht. Sie vollzieht sich eher im Stillen.

Darauf bezeugt Smith, wie er selbst die Geistestaufe empfangen hat (203: The baptism comes – 256: has himself seen). In einer längeren Schilderung erzählt er, wie er auf einem zehntägigen Meeting durch den Glauben die Taufe empfing. Es sind viel praktische Details, die er vermittelt, zum Beispiel wie er in einer Gruppe von Christen kniend Gott angebetet hat oder wie sich die Geistestaufe angefühlt hat. Auch weist er darauf hin, dass man nicht darüber argumentieren kann, ob er geisterfüllt lebt, dies erweise sich in seinem Leben. Abschließend betont er nochmals, dass das Erleben einer Geistestaufe für jeden anders aussehen kann.

Schließlich lädt Smith am Ende seiner Predigt dazu ein, gemeinsam die Geistestaufe zu empfangen (257: Now do you – 275: Him in silence). Er stellt klar die Frage an seine Zuhörer, ob sie die Geistestaufe möchten. Wollen sie alles Gott hingeben? Falls dem so ist, müssen sie von ihren Sünden gereinigt sein, da dies, wie bereits angemerkt, die Bedingung ist. Nochmals fordert Smith auf, die Geistestaufe in Empfang zu nehmen. Er verwendet hierfür wieder das Bild des gereinigten Tempels. Dann ruft Smith zum Warten in der Stille auf.

Von diesem Aufruf wird beschrieben, dass danach alle Teilnehmer sich still und betend auf den Knien befanden. In einem Augenzeugenbericht wird geschildert, „a feeling of inexpressible sweetness and awe filled many hearts“³², und viele Anwesende empfingen die Geistestaufe. Es soll keine Emotionen oder andere sichtbare Zeichen gegeben haben. Abgeschlossen wurde mit einem Lied. Dann gab es noch eine kurze Anwei-

³² Smith (Hg.), Account of the Union Meeting, 254.

sung, dass man auf den Effekt der Taufe warten solle, und es wurde gebetet. Danach ging die Versammlung nach dem Segen schweigend auseinander.

4.2.4 Form der Predigt

Die beiden Predigten vermitteln eindeutig Inhalte des Heiligungsverständnisses von Smith, da sie an das Leitmotiv der Konferenz angepasst sind und sich deswegen zu Themen wie völlige Heiligung und Geistestaufe äußern. Es stellt sich hier die Frage, wie Smith gewisse Inhalte seines Verständnisses durch die Form akzentuiert und eine klare thematische Betonung schafft.

Anrede

Auffällig ist die häufige Verwendung von Fragen in den beiden Predigten. In der ersten Predigt verwendet Smith zwölf Fragen, davon neun im ersten Drittel. In der zweiten sind es zehn. Fragen finden sich bei beiden Predigten immer an entscheidenden Stellen, zum Beispiel, um den Christen zum Nachdenken über sein abgeflachtes Glaubensleben zu bewegen: „Have you less communion with God now than you had?“³³ Oder die Frage „[a]re you ready to surrender *all* to God?“³⁴, um die Zuhörer vor die Entscheidung hinsichtlich einer Geiststaufe zu stellen.

Smith stellt seine Fragen nicht, um in einen Dialog mit seinen Zuhörern zu treten oder sie zu einer differenzierten Reflexion anzuregen, da seine Fragen meistens nicht ergebnisoffen sind. Sie sind negativ zielgerichtet und weisen die Hörer auf einen Mangel hin. Zwar besteht für die Hörer die Möglichkeit, ihre eigene Situation zu reflektieren, und sie können eine Position zu dem vorgetragenen Heiligungsverständnis entwickeln. Aber aufgrund der programmatischen Zielrichtung der Fragen ist dies nur in dem von Smith vorgegeben Rahmen möglich, den er negativ bestimmt hat.

Zum Beispiel erreicht Smith durch eine Akkumulation von Frage in der ersten Predigt, dass bei den Hörern ein Problembewusstsein eintritt. Sie sollen erkennen, dass christliche Nachfolge dringend die völlige Heiligung benötigt. Danach bietet er im Rest seiner Predigt die Lösung zu diesem Problem an. Mit seinen Fragen löst Smith ein Dilemma aus und gibt darauf eine Lösung.³⁵

Smith vermittelt hier in der ersten Predigt durch die Problematisierung klar sein Stufenmodell der Heiligung. Die alleinige Rechtfertigung wird als nicht ausreichend dargestellt. Als Lösung wird für die Hörer die Entscheidung zur völligen Heiligung angeboten.³⁶

Weiter nutzt Smith diese Fragen, um eine Zuspitzung seiner Thematik ermöglichen,

³³ Smith (Hg.), *Account of the Union Meeting*, 121.

³⁴ A.a.O., 234.

³⁵ Vgl. Long, *The witness of preaching*, 127.

³⁶ Vgl. 3.2 auf Seite 42.

und um seine Zuhörer in eine Entscheidungssituation zu bringen. Sie sollen eine Entscheidung für die völlige Heiligung oder eine Geistestaufe treffen, da der willentliche Entschluss eine der Grundlagen für den Vollzug der beiden Elemente ist. An dieser Fragetechnik zeigt sich, wie Smiths Verkündigung durch die voluntativen Grundlagen seines Heiligungsverständnisses beeinflusst ist.³⁷

Mit seinen Fragen bewegt sich Smith in einer gesetzlichen Grauzone. Vordergründig betont er, dass alles nur aus dem Glauben heraus geschehen soll. Die angebotene Lösung, also eine komplette Hingabe, ist ein starker Imperativ, der auf den Willensentscheid und das Handeln des Einzelnen abzielt.³⁸

Narrative Strukturen

In beiden Predigten kommen häufig narrative Blöcke vor, die sich mit zum Beispiel kurzen Lehrinhalten oder allgemeinen Erklärungen von Smith abwechseln.³⁹ Smith verwendet Erzählungen normalerweise für längere in der Predigt vorkommenden Bibeltexte, persönliche Zeugnisse und beispielhafte Lebensgeschichten.

So präsentiert er in seiner Predigt zur Geistestaufe seinen Hörern nicht das Ergebnis einer Exegese der Bibelstellen in der Apostelgeschichte, sondern nimmt sie mit einer Erzählung hinein in die damaligen Geschehnisse. Dadurch sind seine Auslegungen leicht verständlich und man kann ihnen gut folgen. Die Fantasie der Hörer wird geweckt und sie durchleben selbst, wie eine Geistestaufe in neutestamentlichen Zeiten ablief. Diese Erzählungen sind Identifikationsangebote an den Hörer. Er kann sich damit aus seiner eigenen Situation herauslösen und wird antizipatorisch mit in die Geistestaufe hineingenommen.

Smith muss sich damit nicht die Mühe machen argumentativ Ergebnisse einer Exegese darzustellen und diese eventuell zu verteidigen. Durch das sich wiederholende Abwechseln von Lehrinhalten, die Smith hinsichtlich der Geistestaufe vertritt, mit biblischer Geschichte verbinden sich beide. Es entsteht der Eindruck, dass das, was den Jüngern in der Apostelgeschichte widerfahren ist, mit den Aussagen von Smith übereinstimmt. Die Schlussfolgerungen von Smith erscheinen als glaubhaft und er erzeugt mit der narrativen Einflechtung des Bibeltextes eine emotionale Sicherheit. Folgende Frage am Ende eines Narrativblockes „have you had this baptism, the promise of the father, as your expectations prominently as the Scriptures place it?“⁴⁰ suggeriert geradezu die Übereinstimmung der Aussagen von Smith mit der Bibel.

³⁷ Vgl. 3.5 auf Seite 57. Eine ähnliche Zielrichtung in der Anrede findet sich auch bei Finney, der seine Zuhörer durch diese auch zu einer Willensentscheidung auffordert, vgl. Jordan, *What are the things*, 83f.

³⁸ Zwar hat es den Anschein in den Predigten, dass Smith den Indikativ betont, aber mindestens genauso stark betont er den Imperativ, siehe zur gesetzlichen Predigt Bukowski, *Predigt wahrnehmen*, 132.

³⁹ Zu narrativen Inhalten vgl. a.a.O., 110f. u. Engemann, *Einführung in die Homiletik*, 307–312.

⁴⁰ Smith (Hg.), *Account of the Union Meeting*, 250.

Wenn Lehrinhalte bei Smith in den Predigten häufig durch Narration vermittelt werden, spiegelt sich darin eine grundsätzliche Prämisse seines Heiligungsverständnisses. Smith hatte wenig Interesse an theologischer Auseinandersetzung. Es finden sich in seinen Predigten keine Diskurse von Lehrinhalten. Smith teilt seine Überzeugungen mit, die er durch seine theologische Prägung und Erfahrung gewonnen hat.⁴¹

Da Smith biblische Erzählungen mit seinem Heiligungsverständnis verknüpft, kann er es bildlich vermitteln und verstärkt dadurch die Identifikationsmöglichkeiten der Zuhörer. Das zeigt sich an der Geschichte von Kadesh Barnea, die Smith⁴² verwendet. Der Zuhörer wird mitgenommen in die Situation und steht mit vor der Wahl das gelobte Land im Glauben einzunehmen oder weiter in der Wüste zu bleiben. Dieses Bild verwendet Smith für die Heiligung im Glauben und stellt damit den Hörer auch vor die Wahl, die Versprechen Gottes im Glauben einzunehmen oder weiter einen zweitklassigen Glauben zu leben.

Mit solche Formulierungen wie „we always ‚provoke God in the wilderness‘ if we stay there by unbelief and consequent failure“⁴³ emotionalisiert er die Geschichte für seine Hörer. Nicht auf das Angebot der Heiligung einzugehen, bedeutet Gott zu verärgern. Sich nicht willentlich dafür zu entscheiden ist Ungehorsam. Finney soll ähnlich bei der Auslegung von Bibeltexten vorgegangen sein. Er hat bewusst in diesen die emotionalen Elemente betont, um dann auf eine Willensentscheidung seiner Zuhörer zu drängen.⁴⁴

Letzendlich ist dieses Abzielen auf den Willen in der Überzeugung von Smith begründet, dass es für die völlige Heiligung einer klaren Willensentscheidung bedarf.⁴⁵

Persönliches Zeugnis

An entscheidenden Stellen in den beiden Predigten greift Smith auf Beispiele aus seinem eigenen Leben zurück. Aufgrund seiner Lebensgeschichte passen diese Beispiele gut zu Eckpunkten seiner vermittelten Inhalte.⁴⁶ Diese Selbstbotschaften machen Smith angreifbar und fordern eine Erwiderung heraus. In der Predigt zur Geistestaufe⁴⁷ bezeugt Smith, dass diese bei ihm eingetreten ist und dass es sich dabei um etwas Selbstverständliches für einen Christen handelt. Durch diese Zeugnisse haben die Hörer die Möglichkeit, diese mit ihren eigenen Erfahrungen abzugleichen. Sie können sich bewusst hinterfragen, warum sie Derartiges noch nicht erlebt haben und ob sie für den Empfang einer Geistestaufe bereit wären.⁴⁸

⁴¹ Vgl. 3.2.4 auf Seite 49.

⁴² Vgl. Smith (Hg.), Account of the Union Meeting, 124.

⁴³ A.a.O., 124.

⁴⁴ Vgl. Jordan, What are the things, 111.

⁴⁵ Vgl. 3.5 auf Seite 57.

⁴⁶ Smith (Hg.), Account of the Union Meeting, 250.

⁴⁷ Vgl. a.a.O., 252f.

⁴⁸ Vgl. Engemann, Einführung in die Homiletik, 225.

Das Zeugnis über die eigene Geistestaufe ist jedoch keine sachliche Darstellung. Sondern Smith berichtet seine Zweifel, wie er anfängt diese zu überwinden und schließlich, wie er selbst, auf Knien betend, die Geistestaufe empfängt. Die Beschreibung der Effekte der Geistestaufe und deren Ablauf nehmen den folgenden Aufruf zur Geistestaufe und dessen Folgen vorweg. Die Hörer können sich dadurch bereits in der Verkündigung emotional auf die zu erwartende Geistestaufe einstellen, denn durch Smith als Identifikationsfigur kennen sie jetzt die Phänomene, die mit der Geistestaufe einhergehen.

Das persönliche Zeugnis hat ähnliche Effekte wie die narrativen Strukturen. Beide unterstützen den Argumentationsgang von Smith. Damit vermittelt er sein Heiligungsverständnis nicht als eine Theorie, sondern in Form seiner Person liefert er den praktischen Beweis für dessen Richtigkeit und Umsetzbarkeit. Das hat auch hier zur Folge, dass Smith nicht weiter auf Inhalte eingehen muss: „These things are not to be argued about – we live them.“⁴⁹

Überhaupt wird hier deutlich, wie sehr Smiths Heiligungsverständnis und seine Predigt mit seiner Person verbunden sind. Seine Gedanken zur völligen Heiligung und auch zur Geistestaufe spiegeln das wider, was er persönlich erfahren hat. Nur dadurch haben sie für ihn Gültigkeit und deswegen kann er sie mit der nötigen Überzeugungskraft weitergeben. Da Smith sich in seinen Zeugnissen auf die Interpretation seiner eigenen Erlebnisse konzentriert und er mit diesen seine eigenen Intentionen zur Heiligung verifiziert, verwendet er in seinen Predigten hauptsächlich das verifikatorische Ich. Die Gefährdungen dieses Ich-Profiles werden bei Smith offensichtlich, denn er neigt dazu, sein Leben zum Erweis der Wahrheit zu instrumentalisieren. Ebenso zeigt sich bei ihm eine gewisse Neigung zur Selbstüberschätzung, was sich anhand seiner Lebensgeschichte nachvollziehen lässt.⁵⁰

Das persönliche Zeugnis wird zu einem essenziellen Bestandteil der Verkündigung von Smith, da es in einer leicht verständlichen Fassung die fundamentalen Glaubensbekenntnisse von Smith vermittelt. Das so in die Predigt integrierte persönliche Zeugnis greift eine Forderung der Holiness Movement auf, die sich bei Phoebe Palmer findet und, wie sich an den Predigten zeigt, auch von Smith verinnerlicht wurde. Nämlich die völlige Heiligung erweist sich erst dann als vollzogen, wenn sie im persönlichen Zeugnis bekannt wird. Deswegen erfüllt Smith in seiner Verkündigung mit dem Zeugnis einen normativen Bestandteil der Holiness Movement.⁵¹

In Form und Aufbau der Predigten spiegelt sich Smiths Heiligungsverständnis wider. Narrative Lehre, Zeugnischarakter, Willensbetonung, eine Gliederung, die auf die Unterscheidung von Rechtfertigung und Heiligung eingeht, sind Elemente, die sich aus

⁴⁹ Smith (Hg.), *Account of the Union Meeting*, 253

⁵⁰ Vgl. Engemann, *Einführung in die Homiletik*, 227f.

⁵¹ Vgl. 3.1.2 auf Seite 38.

Smiths Überlegungen und Überzeugungen zur Heiligung ergeben. Interessant ist, dass Emotionen in seinen Predigten unterschwellig einen großen Stellenwert besitzen, denen er im Rahmen seines Heiligungsverständnisses keinen Platz einräumt.

Wie Robert Pearsall Smith Emotion in seinen Predigten verwendet, wird im nächsten Punkt analysiert.

4.3 Emotion als Mittel der Verkündigung

Obwohl Smith in diesen beiden Predigten betont, dass es bei der Heiligung nur um den Glauben⁵² geht und dass die Geistestaufe emotionsfrei ablaufen kann⁵³, verwendet er Emotionen, um seine Hörer zu beeinflussen. Es lässt sich nicht klären, ob er diese in seinen Predigten bewusst einsetzte, zumindest predigte er nicht extrovertiert mit großen Gesten oder mit einer herausragenden Rhetorik.⁵⁴

Die Emotionen werden durch den Aufbau der Predigten, durch die Anrede des Publikums, durch Beispiele und die allgemeine Konferenzsituation ausgelöst. Smith bewegt sich dabei in einem abgesteckten Rahmen. Er überschreitet keine emotionalen Grenzen, die zum Beispiel eine offensichtliche extrovertierte Reaktion der Zuhörer herausgefordert hätten. Im Gegenteil er appelliert zu nüchternen Willensentscheidungen in den beiden analysierten Predigten.

Wie Smith homiletische Elemente und Gegebenheiten verwendet, um bei seinen Hörern Emotionen oder affektives Verhalten auszulösen, wird in den nächsten Punkten untersucht. Dabei wird auf einen allgemeinen soziologischen Emotionsbegriff zurückgegriffen, der sechs Kategorien beinhaltet. Die Kategorien sind Freude, Angst, Wut, Traurigkeit, Ekel und Überraschung.⁵⁵

4.3.1 Smiths Verständnis der Emotion

Wenn Smith in seinen Predigten emotionalisierende Tendenzen hat und zugleich das Nichtemotionale und die Willensentscheidung betont, hängt das mit seinem Verständnis von Emotion und Willen zusammen.

Dieses Verständnis ist durch die damals in der amerikanischen Theologie und Philosophie vorherrschende „Faculty psychology“ beeinflusst, die die Diskussion um den

⁵² Vgl. Smith (Hg.), *Account of the Union Meeting*, 124.

⁵³ Vgl. a.a.O., 251.

⁵⁴ Es gibt keine Selbstaussagen von Smith über seinen Predigtstil und die Verwendung von Emotionen. Von Finney ist im Gegensatz überliefert, dass er in seinen Predigten bewusst Emotionen instrumentalisierte, vgl. Jordan, *What are the things*, 53.

⁵⁵ Vgl. Stets/Turner, *The Sociology of Emotions*, 43. Dabei ist bewusst, dass es eine breite Diskussion über Emotionskategorien gibt. Jedoch gibt es im Moment bei aller Auseinandersetzung einen Konsens hinsichtlich dieser sechs Kategorien in der Soziologie. Für eine Analyse der in der Verkündigung von Smith vorkommenden Emotionen reichen diese sechs Kategorien aus.

Willen des Menschen im 18. Jahrhundert prägte.⁵⁶

In der „Faculty psychology“ wurde das menschliche Wesen und seine Seele in Vermögen aufteilt. Es wurde zwischen mechanischen, animalischen und rationalen Vermögen unterschieden. Unter die mechanischen Vermögen fallen körperliche Reflexe. Die animalischen beinhalten physikalische Begierden, instinktives Verlangen und Emotionen. Die rationalen Vermögen bestehen zum Beispiel aus dem Gewissen und Eigennutzen.⁵⁷

Es lassen sich aber auch andere Einteilungen der rationalen Vermögen finden, die besonders Willen und Intellekt betonen. Wichtig dabei ist, dass der Intellekt die ausschlaggebenden Informationen für die Entscheidung durch den Willen liefert. Das heißt, das komplementäre Zusammenspiel von Wille und Intellekt ermöglicht erst den Entschluss. Diese beiden Vermögen sind dem höheren Bereich der Seele, dem Verstand, zugeordnet, und die animalischen Vermögen sind diesen subordiniert.⁵⁸

Deswegen beherrscht der Wille als rationale Begierde die niederen emotional sensitiven Begierden. „Will is a human disposition by which man freely desires the good known by the intellect.“⁵⁹ Es besteht zwar die Möglichkeit, dass sensitive Begierden, wenn sie zu stark werden, den Willen beeinflussen können, indem sie den Intellekt verschleiern, und dass damit die Unterscheidung zwischen Gutem und Schlechtem misslingt. Jedoch ist dies die Ausnahme.⁶⁰

Da Smith sein Verständnis von Willen und Emotion über seine theologische Prägung durch den Oberlin-Perfektionismus erhalten hatte, findet sich bei ihm, wie bei Finney und auch Asa Mahan, diese Subordination der Emotion unter den Willen und die Betonung, dass alles Handeln rein durch die Vermögen Wille und Intellekt bestimmt sind. Finney schreibt zum Beispiel über den Willen: „By willing I can direct my intellect to the consideration of certain subjects, and in this way alone affect my sensibility, and produce a given state of feeling.“⁶¹ Der Wille kann Emotionen auslösen, sie können aber nicht einfach wie auf Befehl beendet werden. Aber indem die Aufmerksamkeit von der Ursache der Emotion weggelenkt wird, hört diese auf.⁶²

Diese Unterordnung der Emotion findet sich auch bei Mahan. Am Beispiel des Ärgers erklärt er, dass dieser von einem Gefühl des Missfallens begleitet wird, aber erst, wenn

⁵⁶ Vgl. Howe, *Making the American Self*, 63. Die Entwicklung der „faculty psychology“, der deutsche Begriff dafür ist Vermögenspsychologie, erstreckt sich über einen breiten Zeitraum und beginnt im späten 17. Jahrhundert, aber auch im 19. Jahrhundert sind entsprechende Begrifflichkeiten der Ausführungen aus dem 17. und 18. Jahrhundert vorzufinden. Ein Überblick darüber findet sich bei Fiering, *Will and Intellect*.

⁵⁷ Vgl. Howe, *Making the American Self*, 65.

⁵⁸ Vgl. Fiering, *Will and Intellect*, 517f.

⁵⁹ A.a.O., 522.

⁶⁰ Vgl. a.a.O., 523.

⁶¹ Finney, *Lectures on Systematic Theology*, 59.

⁶² Vgl. a.a.O., 59.

sich der Wille der Kontrolle durch das Gefühl hingibt, entsteht bössartige Aktion.⁶³ Religiöse Gefühle ordnet Mahan auch nach diesem Muster ein. Zum Beispiel ist Liebe von der Hingabe des Willens abhängig und nicht von Emotionen.⁶⁴

Während der Konferenz von Oxford nimmt Smith Bezug auf die Rolle von Wille und Emotion. Er entspricht hier den Konzepten von Mahan und Finney. In seinen Ausführungen zu dem Thema wird der Wille hervorgehoben: „True religion resides in the will alone.“⁶⁵ Smith betont hier, dass er die Konferenzteilnehmer von Emotionen wegweisen möchte. Diese sind trügerisch und könnten eine Entscheidung zur völligen Heiligung verschleiern. Nur der reine Wille kann eine derartige Entscheidung affirmieren. Trotzdem kann es nach der willentlichen Entscheidung zu Emotionen kommen, aber dies ist nicht ausschlaggebend.⁶⁶

Durch diese Subordination der Emotion kann Smith in seiner Verkündigung auf Emotionen zurückgreifen und diese als wirkungslos betrachten, da bei der Geistestaupe oder der Heiligung alleine der Wille entscheidend ist. Eine Entscheidungssituation kann also emotional sein, jedoch hat das keine Bedeutung, da der Wille eine derartig emotionale Situation kontrolliert. Eventuelle Emotionen können nichts ausrichten und sind sogar gefährlich. Wenn Smith in seinen Predigten den Willen vorhebt, geht er fest davon aus, dass dieser alleine entscheidend ist und die Emotion keine Rolle in dem Geschehen der Heiligung oder der Geistestaupe hat.

4.3.2 Negative Emotionen

In den beiden hier analysierten Predigten spielen negative Emotionen wie Angst und Wut eine nicht zu unterschätzende Rolle. Zum Beispiel lösen die vielen Fragen, die Smith verwendet, bei den Hörern Unsicherheit aus. Ihre eigene Position wird hinterfragt und die Implikationen in den Predigten, zum Beispiel „many dear Christians fail over victory because they will not let Christ do all for them“⁶⁷, lösen bei den Hörern Angst aus, da sie diese Möglichkeit des Scheiterns auf sich projizieren.

Das Dilemma, das Smith an dieser Stelle durch seine Fragen provoziert, ist negativ motivierend. Denn der Zuhörer möchte seiner Angst ausweichen und eine Lösung für den Umgang mit ihr finden. Da derartige negative Fragen im Rahmen der Verkündigung von Smith immer wieder vorkommen, steigert sich dadurch im Lauf der Konferenz die Erwartungshaltung der Hörer. Die sich aufstauenden negativen Emotionen müssen abgebaut werden.⁶⁸

Deshalb gibt Smith am Ende der beiden Predigten immer ein klares Lösungsange-

⁶³ Vgl. Mahan, *Doctrine of the Will*, 184.

⁶⁴ Vgl. a.a.O., 188.

⁶⁵ Vgl. Smith (Hg.), *Account of the Union Meeting*, 134.

⁶⁶ Vgl. a.a.O., 135f.

⁶⁷ A.a.O., 122.

⁶⁸ Vgl. Fredrickson/Cohn, *Positive Emotions*, 780.

bot. Der Hörer soll eine Möglichkeit haben, seine Erwartungen zu erfüllen. Dadurch wird vermieden, dass die Emotion der Angst in Wut umschlägt. Durch die klaren und leicht nachvollziehbaren Lösungsangebote, die in der Form eines Willensentschlusses präsentiert werden, hat jeder Teilnehmer die Chance, vorhandenen Befürchtungen zu begegnen.

Interessant ist, dass es im Rahmen der Konferenz die „Conversational Meetings“ gab. Bei diesen kam es zum Austausch zwischen Predigern und Teilnehmern. Diese Treffen waren eine weitere Chance, um emotionale Lösungsmöglichkeiten zu eruieren, und es bestand eine Plattform, um Verärgerungen abzubauen. Da die Teilnehmer der Oxforder Konferenz grundsätzlich an einer Lösung ihres Heiligungsproblems interessiert waren, ist davon auszugehen, dass es nicht zu einer Eskalation von Wut kam. Eher wurde in diesen die Erwartungshaltung für ein Heiligungserlebnis weiter gesteigert. Der Konferenzbericht verweist auf die gute Gemeinschaft und die starke Übereinstimmung der Teilnehmer.⁶⁹

Ein weiterer wichtiger Antrieb für die Teilnehmer war die Angst, ein besonderes geistliches Erlebnis zu verpassen. Während der Konferenz konzentrierte sich die Verkündigung auf den Schwerpunkt, dem Teilnehmer dieses besondere Erlebnis zu ermöglichen. Wenn also Smith in seiner Predigt zur Geistestaufe den Willensentschluss hervorhebt, dann in einer Situation, in der bereits ein hoher Grad der Emotionalisierung erreicht wurde. Die Teilnehmer haben durch das persönliche Zeugnis von Smith vor Augen, wie eine Geistestaufe abläuft, und wissen, was sie jetzt erleben müssten. Das löst Druck aus und die Befürchtung, die Bedingungen für die Geistestaufe, die beim Aufruf wiederholt werden, nicht zu erfüllen.

Insgesamt hat die negative Emotion der Angst, die Smith in seiner Verkündigung aufbaut einen kathartischen Effekt. Wenn die Zuhörer auf das Lösungsangebot eingehen, das mit in der Verkündigung einhergeht, führt das zu einer emotionalen Befreiung, die dann in Freude umschlägt.⁷⁰

4.3.3 Positive Emotionen

Interessant ist, dass viele Teilnehmer nach der Konferenz von Oxford von einer besonderen Freude berichten. In einem der Briefe steht zum Beispiel „This week at Oxford was happy, but it was happiness of hope, this has been the happiness of *Rest*.“⁷¹ Genau diese Ruhe spricht Smith in der ersten Predigt an. Bei einer Analyse seiner Beschreibungen dieser Ruhe zeigt sich, dass er seinen Hörern Ausgeglichenheit, Sorglosigkeit und religiösen Frieden verspricht. Diese Ruhe wird von Smith klar von Leid und Schwierigkeiten abgegrenzt. Diese sollen in dem Status der Ruhe, also der völligen

⁶⁹ Vgl. Smith (Hg.), *Account of the Union Meeting*, 342.

⁷⁰ Vgl. Stets/Turner, *The Sociology of Emotions*, 42.

⁷¹ Smith (Hg.), *Account of the Union Meeting*, 373.

Heiligung, ausbleiben.

Auch die Geistestaufer macht „our lives restful and quiet.“⁷² Damit verbindet Smith diese ebenso mit dem Aspekt der Ruhe, der letztendlich einen andauernden Zustand von Freude bedeutet.⁷³

Smith vermittelt auf diverse Arten in seinen Predigten die Emotion der Freude. Da er in den Schilderungen seiner Zeugnisse seine Person mit dieser anhaltende Freude in Bezug setzt, wird dem Hörer in der Verkündigung nicht nur das Ziel mit dem Erlangen von Freude mitgeteilt, sondern die Person des Predigers antizipiert für sie diese Freude.

Eine weitere positive Emotionalisierung entsteht durch die soziologische Position von Smith. In seinem Amt als Verkündiger ist er höher gestellt. Indem er seinen Zuhörern das Angebot dieser Ruhe macht und diese annehmen, erfahren beide Seiten, also Prediger und Zuhörer, Freude, da man sich als Gruppe auf ein gemeinsames religiöses Erleben geeinigt hat.⁷⁴

Durch die Betonung der positiven Effekte der völligen Heiligung arbeitet Smith in seine Verkündigung eine starke Motivationsquelle ein. Diese positiven emotionalen Muster führen dazu, dass die Zuhörer ähnlich wie bei den negativen Emotionen eine Erwartungshaltung entwickeln. Diese besitzt einen positiven Charakter und sie wird durch die Vorbildfunktion der Person von Smith und durch sein Lösungsangebot der Ruhe weiter verstärkt.⁷⁵

Im Rahmen der Konferenz hatten die Teilnehmer häufig die Möglichkeit emotional positiv auf Verkündigungsangebote zu reagieren. Zum Beispiel, wenn ein Teilnehmer schon auf die erste hier dargestellte Predigt reagierte, empfand er Freude, weil er zu einer tieferen Heiligung durchdrang. Da es im Laufe der Veranstaltungen immer wieder zu derartigen Angeboten und Erlebnissen kam, akkumulierten sich freudige emotionale Tendenzen. Diese macht wiederum das weitere Erleben von Freude einfacher, da sich die gesamte Stimmung der Konferenz darauf ausrichtete. Wenn also die Geistestaufer als Folge der Verkündigung und des Aufrufs von Smith gegen Ende der Konferenz den Abschluss bildet, ist das emotionale freudige Erleben, was durch sie ausgelöst wird, mit die Folge aus vielen kleineren freudigen Ereignissen, die die Teilnehmenden bereits erlebt hatten.⁷⁶

Bei einer Betrachtung der positiven Emotionen lässt sich erkennen, dass nicht nur die Verkündigung ein Auslöser von positiven wie negativen Emotionen war. Der Ablauf

⁷² Smith (Hg.), *Account of the Union Meeting*, 252.

⁷³ Diese Art der Beschreibungen ähneln dem, was Finney beschreibt, wenn Wille, Verstand und Emotionen richtig aufeinander ausgerichtet waren, vgl. Jordan, *What are the things*, 124f.

⁷⁴ Vgl. Stets/Turner, *The Sociology of Emotions*, 37.

⁷⁵ Vgl. Engemann, *Einführung in die Homiletik*, 304f.

⁷⁶ Vgl. Fredrickson/Cohn, *Positive Emotions*, 783.

der Konferenz beeinflusste in einem hohen Maß die Verkündigung und die Emotionalisierung der Veranstaltungen, was im nächsten Punkt gezeigt wird.

4.4 Inszenierung und Performance

Die Veranstaltungen in Oxford unterliegen keinem zufälligen Schema. Die Tage sind inszeniert, um ein Heiligungserlebnis oder eine Geistestaufe zu ermöglichen.⁷⁷ Sie sind ein komplexes Zusammenspiel von öffentlichen Treffen, privaten Meetings, Gebetsveranstaltungen und anderen Treffen. Dabei wurden aus pragmatischen Gründen nichtkirchliche Räume wie die Stadthalle oder Säle der Universität gewählt, die jedoch ein völlig anderes Setting produzierten. Dadurch war die Heiligungskonferenz keine inoffizielle kirchliche Veranstaltung, sondern eine öffentliche gemeinsame Performance der völligen Heiligung, die zu gemeinsamen Emotionen führte.⁷⁸

Die Performance⁷⁹ der Veranstaltungen ergibt sich daraus, dass es sich um einmalige zeitlich begrenzte Ereignisse handelt. Diese erfahren zwar eine Wiederholung während der Konferenz, jedoch ist jede dieser Veranstaltungen für sich einmalig ist. Kennzeichnend ist, dass diese Veranstaltungen die normale Ordnung des Alltags durchbrachen und den Teilnehmern neue Erfahrungen ermöglichten. Auch besaßen die diversen Veranstaltungen der schon an sich inszenierten Konferenz von Oxford jeweils ihre eigene Inszenierung, zum Beispiel als Gebetstreffen oder als Austauschrunden. Die Rahmung der Veranstaltungen erfolgte indem die Teilnehmer selbst zu Zuschauern und zugleich Beteiligten der Performance wurden. Die Veranstaltungen förderten den Ge-

⁷⁷ Unter Inszenierung wird hier der bewusste und auf eine Wirkung angelegte Vollzug der Tage von Oxford an und mit den Teilnehmern verstanden, vgl. Plüss, Gottesdienst als Textinszenierung, 20.

⁷⁸ Vgl. Corrigan, *Buisness of heart*, 39. Corrigan analysiert hier, welche Rolle die Öffentlichkeit für die Revivals um 1860 in den USA spielte.

⁷⁹ Wenn im Rahmen dieser Arbeit der Begriff Performance verwendet wird, wird dieser unter dem Aspekt der Aufführung einer sozialen Handlung verstanden. Da Performance die Gestaltung der Formen sozialen Handelns betont und dazu die Gestaltung von religiösen Handlungen zählt, ist der Begriff eine passende Deutungskategorie für die gemeinsamen Handlungen im Rahmen der Konferenz und der Geistestaufe, vgl. Wulf u. a., *Sprache, Macht und Handeln*, 11. Da in dieser Arbeit zudem auf das Buch „*Buisness of the heart*“ von Corrigan zurückgegriffen wird, wird, um eine Einheitlichkeit mit seiner Begriffsdefinition zu gewähren und um keine weitere Begriffsklärung zu vollziehen, der Anglizismus verwendet, der jedoch in der momentanen Diskussion in den Kulturwissenschaften gängig ist.

Da diese sozio-kulturelle Performance performativ sein kann, wird außerdem auf den Begriff der Performativität von Austin zurückgegriffen und dieser im Bezug auf die körperliche Aufführung im Rahmen einer sozialen Äußerung verwendet, wie bei Göhlich, *Performative Äußerungen*, 32. Mit dieser Integration des körperlichen Aufführens wird der sprachphilosophische Begriff von Austin, der zuerst auf den Sprechakt begrenzt ist, in Bezug mit dem Performance Begriff gebracht, der auch mit Ästhetik, Ritual und Inszenierung verbunden ist, vgl. Wulf u. a., *Sprache, Macht und Handeln*, 13.

meinschaftssinn und waren für die Teilnehmer realitätserweiternd, was im Folgenden gezeigt wird.⁸⁰

4.4.1 Regulierte Emotionalität

Die öffentliche gemeinsame Performance von Heiligung zog sich durch die Konferenztage. Die damit einhergehenden Emotionen entstanden in verschiedenen Veranstaltungen, die den Teilnehmern die Möglichkeit gaben ihre eigenen Emotionen allein oder auch gemeinsam auszuleben. Programminhalte, die sich in allen diesen Veranstaltungen wiederfinden lassen, sind Gebet, Gesang und Andachten oder Predigten. Jedes dieser drei Elemente war in der Lage Emotionen bei den Teilnehmern auszulösen.

Hinsichtlich der Emotionalisierung wird Folgendes berichtet: „[T]here was nothing whatever of fleshly excitement in the meetings; there were no impassioned addresses; no excited prayers; a still, calm, sober, though deeply earnest spirit”.⁸¹ Das heißt, das gemeinsame Heiligungsbestreben, das mit Emotionen einherging, wurde reguliert. Emotionen waren vorhanden und spielten eine wichtige Rolle, was die Berichte von Teilnehmern zeigen, aber sie waren durch ein festes Schema kontrolliert.

Dies entstand durch die Limitierung der öffentlich dargestellten Emotionen. Zwar lösten die Inhalte und Abläufe der Veranstaltungen Emotionen aus, jedoch trug der strukturierte Ablauf der gesamten Konferenz⁸², aber auch der einzelnen Versammlungen, die je nach Veranstaltungsart immer ein klares sich wiederholendes Schema hatten, dazu bei, dass Emotion reguliert war. Emotion konnte öffentlich nicht außerhalb dieses strukturierten Rahmens gezeigt werden. Diese Kanalisierung von Emotion zeigt sich auch in den Predigten von Smith, wenn er betont, dass völlige Heiligung und Geistestau nicht emotional ablaufen. Damit wird den positiven Emotionen ein Rahmen gesetzt, der schließlich bei der gemeinsamen Bitte für die Geistestau aufgehoben wird.⁸³

Den Emotionen waren durch die Inszenierung der Konferenz Orte und Zeiten zugewiesen, an denen sie vorkamen. Eine der wichtigsten Zeiten, um Emotionen zu erleben, war das gemeinsame Prayer Meeting am Morgen. Zu diesen Treffen haben sich bis zu tausend Teilnehmer zu einem stillen gemeinsamen Gebet versammelt.⁸⁴ Diese morgendlichen Treffen waren bei den Teilnehmern äußerst beliebt: „The intensity of interest of the spiritual exercises seemed to keep every one fully roused to embrace

⁸⁰ Vgl. Wulf u. a., *Sprache, Macht und Handeln*, 11f. Um Performance zu analysieren, wird besonders auf Corrigan, *Buisness of heart* zurückgegriffen. Corrigan erforscht in diesem Buch das Boston Revival, das sich Mitte des 19. Jahrhunderts ereignete. Viele seiner deskriptiven Analysen weisen eine große Ähnlichkeit zu Komponenten und Abläufen der Oxford Konferenz auf, deswegen lassen sich aus diesen Gemeinsamkeiten Schlüsse hinsichtlich der Performance ziehen.

⁸¹ Smith (Hg.), *Account of the Union Meeting*, iii.

⁸² A.a.O., 73.

⁸³ Vgl. Corrigan, *Buisness of heart*, 89.

⁸⁴ Vgl. Smith (Hg.), *Account of the Union Meeting*, 95.

each opportunity of communion and prayer. No word of urging to early rising was needed.”⁸⁵ Im Lauf der Konferenz zeigten sich im Rahmen der gemeinsamen Inszenierung innerhalb dieser Meetings gewisse Folgen der gemeinsam erlebten Emotionen. So wird von einem späteren Zeitpunkt der Oxford-Konferenz berichtet: „Prayer meetings have been turned into praise meetings.”⁸⁶

Zusammenfassend lässt sich sagen, zu den positiven Effekten aus der Verkündigung kamen die allgemeinen Strukturen der Konferenz, die eine weitere Emotionalisierung durch eine wiederholte gemeinsame Performance von öffentlicher Heiligung in den verschiedenen Treffen ermöglichten und zugleich regulierten, sodass die Emotionen in Bahnen gelenkt wurden.

4.4.2 Emotionalisierung durch gemeinsame Performance

Die Lenkung der Emotionen führte dazu, dass die gemeinsamen Gebetstreffen ihren Höhepunkt beim Gebet aller Konferenzteilnehmer um die Geistestaufe fanden. Auf Knien gab man sich Gott hin und erwartete in der Stille die Geistestaufe. Diese gemeinsame Performance war, wie schon gezeigt, von zwei emotionalen Komponenten geprägt. Einerseits von der Angst, die Verheißungen die in der Geistestaufe lagen, zu verpassen, auf der anderen Seite von der Erwartung der Ruhe, die sich in offensichtlicher Freude manifestierte. Diese freudigen Emotionen waren für die Teilnehmer durch eine Transaktion zu erreichen. Falls sie sich im gemeinsamen Gebet Gott hingaben und das mit der nötigen Ernsthaftigkeit, war ihnen zugesichert, die Geistestaufe zu erhalten. Damit wurde das gemeinsame Gebet ein religiöser Akt, an den das Gefühl der Freude gekoppelt war.⁸⁷

Diese gemeinsame öffentliche Performance von Heiligung und die damit einhergehende Emotion der Freude war kein Effekt, der alleine durch die Verkündigung des Abends ausgelöst wurde. Wie schon beschrieben, kam es im Rahmen der Konferenz zu sich wiederholenden Treffen, die von einer kollektiven Performance geprägt war. Diese Treffen waren ein wichtiger Faktor für eine positive Emotionalisierung. Zum Beispiel wurde durch die gemeinsame Interaktion in den „Prayer Meetings“ die Gemeinschaft und Solidarität zwischen den Teilnehmern verbessert. Dies hatte zur Folge, dass man sich innerhalb der Gruppe weiter auf einen gemeinsamen religiösen Begriff einigte. Worte, Symbolik und Handlungen der Konferenzteilnehmer stimmten sich also weiter aufeinander ab. Eine gemeinsame Identitätsfindung war dadurch erfolgreich, was schließlich die gemeinsame Performance der Geistestaufe erleichterte, welche die schon bereits vorhandenen positiven Emotionen weiter verstärkte und negative Emo-

⁸⁵ Smith (Hg.), *Account of the Union Meeting*, 185.

⁸⁶ A.a.O., 217.

⁸⁷ Vgl. Corrigan, *Buisness of heart*, 229.

tionen zu positiven umwandelte.⁸⁸

Für die Steigerung der positiven Emotionen waren die öffentlichen Gebetstreffen essenziell, da hier durch die Öffentlichkeit Emotion weiter konzentriert wurde. Da innerhalb der Konferenz neben den Gebetstreffen noch andere Treffen stattfanden, bei denen auch eine Interaktion und ein gemeinsames religiöses Erleben möglich war, fand an vielen Stellen gleichzeitig diese öffentliche Fokussierung von positiver Emotion statt.⁸⁹

Insgesamt lässt sich sagen, die Oxford-Konferenz verstärkte durch die Vielzahl ihrer Treffen positive Emotion und durch die starke Regulierung, das heißt nur im Rahmen gewisser Treffen, zu gewissen Zeiten und mit einer Begrenzung der öffentlich dargestellten Emotion, wurden die Emotionen kanalisiert, um sich dann gegen Ende in der gemeinsamen Performance der Geistestaufe umzusetzen. Diese mit der Geistestaufe einhergehende Spiritualisierung von Emotion ist ein für das viktorianische Zeitalter typisches Phänomen.⁹⁰

Beispiele der Emotionalisierung finden sich in folgenden Zeugnissen von der Konferenz: „Several weeks have passed and we are full of the joy that remains.”⁹¹ Ein anderer Teilnehmer berichtet: „[A] new experience of joy resulting; but the added blessedness given at Oxford no tongue can utter, it was and is ,unspeakable and full of glory.”/footcite[365]1874 Über eines der Meetings am Anfang der Konferenz findet sich die Aussage: „I wept for hours like one utterly heartbroken.”/footcite[384]1874 Auch die weiteren Berichte und Zeugnisse, die sich in der Zusammenfassung der Tagung finden, zeigen, dass Emotion ein integraler Bestandteil war. Zusätzlich wird in den Zeugnissen oft die Erwartungshaltung der Teilnehmer offensichtlich, die nicht unerheblich war. Zwar finden sich auch Stimmen, die hier den Willen und die Unemotionalität betonen, bei einem Gesamtüberblick entsteht jedoch der Eindruck, dass viele der Berichtenden Emotionen hervorheben.⁹²

Die hier vorgestellte Predigt zur Geistestaufe ist eine Vorbereitung für die gemeinsame Performance von Emotion, die sich in das Gesamtbild der Konferenz einfügt. Wenn Smith am Ende der Predigt zum gemeinsamen Gebet auffordert, gibt er den Zuhörern die Möglichkeit, ihre Erwartungshaltung und das Gehörte gemeinsam umzusetzen. Das heißt, in der gemeinsamen Performance der Geistestaufe eignen sie sich das an, was ihnen im Rahmen der Konferenz verkündigt wurde. Damit wird das Predigtgeschehen für die Teilnehmer sinnlich erfahrbar und sie erleben damit durch die positiven Emotionen für sich die Wirklichkeit der Heiligung und der Geistestaufe.

⁸⁸ Vgl. Stets/Turner, *The Sociology of Emotions*, 41.

⁸⁹ Vgl. Corrigan, *Buisness of heart*, 230.

⁹⁰ Vgl. a.a.O., 103.

⁹¹ Smith (Hg.), *Account of the Union Meeting*, 360.

⁹² In den Schilderungen der Zeugnisse von der Konferenz kann diese Emotionalisierung nachvollzogen werden, vgl. a.a.O., 349–388.

Das bedeutet, die gemeinsame Performance der Geistestaufe hat einen performativen Charakter. Allein die Aufforderung am Ende der Predigt ist eine sprachliche Äußerung als Handlungsvollzug, womit schon Performativität gewährleistet wird.⁹³ Wenn nun noch der Einzelne im sozialen Rahmen dieses Gebet um die Geistestaufe für sich äußert, wird dies zu einem wahrnehmbaren Verhalten und die Distanz zwischen dem Prediger und dem Zuhörer wird aufgehoben. Die Geistestaufe betont in ihrem performativen Vollzug insgesamt die Körperlichkeit. Zuhörer und Prediger sind darin gemeinsam eingebunden und das zuerst Gesagte vollzieht sich.⁹⁴

4.5 Korrelation von Heiligungsverständnis, Verkündigung und Emotion

Es gibt ein Zusammenspiel zwischen Heiligungsverständnis und Verkündigung hinsichtlich der Betonung des Willens und der Verwendung von Emotionen, ohne die der Verkündigung von Smith wichtige Impulse gefehlt hätten. Es wird hier davon ausgegangen, dass es sich hierbei nicht um kausale Abhängigkeiten handelt. Vielmehr sind es Wechselwirkungen, die von der gemeinsamen Performance der Konferenz von Oxford beeinflusst wurden und zu dieser beigetragen haben. Dies wird jetzt abschließend präsentiert.

4.5.1 Emotion als Basis der Willensentscheidung

Smith erklärt in seinem Heiligungsverständnis eindeutig, dass sich die Heiligung durch den Glauben allein durch eine Willensentscheidung realisiert. Der Wille wird zu einem Schlüssel für das Heiligungserlebnis. Alles andere ist nebensächlich. Deswegen lehnt Smith in seinen theoretischen Aussagen zur Heiligung emotionales subjektives Ergreifen der Heiligung ab. Völlige Heiligung ist für ihn ein klar objektivierbares Geschehen, das keiner weiteren Kriterien bedarf als des Wissens um den Entschluss. Das bedeutet, in der praktischen Ausführung ist völlige Heiligung ein performativer Akt. Indem der Gläubige im Gebet die völlige Heiligung für sich in Anspruch nimmt, vollzieht sich diese. Dieses Grundmotiv wird von Smith auch in seinen Predigten wiederholt. Ebenso ist die Geistestaufe nicht von Bemühungen, Affekten oder Emotionen abhängig. Sie ist auch im performativen Akt des Gläubigen begründet. Dies aber stellt die grundsätzliche Frage nach der Wirkung.⁹⁵

Diese Wirkungen der völligen Heiligung beschreibt Smith in seinem Heiligungsverständnis. Darunter fallen ein tiefer Frieden, Erreichen eines sündlosen Zustandes, ein

⁹³ Vgl. Schuegraf, Medienkonvergenz und Subjektbildung, 68f.

⁹⁴ Vgl. Göhlich, Performative Äußerungen, 33f.

⁹⁵ Vgl. a.a.O., 36f.

vitales Glaubensleben und vieles mehr. Bei einer Analyse dieser Wirkungen ist festzustellen, dass diese kaum alle während eines performativen Aktes oder sofort danach eintreten werden. Schon bei den theoretischen Erklärungen von Smith zeigt sich hier eine Ambivalenz. Er erklärt, dass völlige Heiligung sich sofort vollständig akthaft vollzieht und damit auch alle Wesenszüge der völligen Heiligung erreicht werden. Zugleich weist er auf ein prozessorientiertes Erlangen der völligen Heiligung hin.⁹⁶

Wenn also Smith in seiner Verkündigung zur Entscheidung zu einer Geistestaufe aufruft und dabei die reine willentliche Entscheidung betont, minimiert er die Wirkungen der performativen Handlung der Geistestaufe auf die theoretischen Kriterien seines Heiligungsverständnisses. Diese theoretischen Kriterien treten aber so im Moment der völligen Heiligung oder der Geistestaufe für den Gläubigen, der diesen performativen Akt vollzieht, nicht ein. Auch eine Realitätsveränderung, also eine Veränderung im Status des Gläubigen vor Gott, ist weder objektiv noch subjektiv in diesem Moment wahrnehmbar. Auch in einem sozialen Bezugsrahmen ist eine Veränderung des völlig Geheiligten in diesem Moment nicht nachvollziehbar. Erst der Faktor Zeit würde einen Nachweis einer völligen Heiligung oder der Geistestaufe erbringen, da letztendlich doch prozessorientierte Aspekte wichtig sind. Dieser Ambivalenz begegnet Smith, indem er unterschwellig in seiner Verkündigung Emotion als ein Kriterium für eine Geistestaufe definiert.⁹⁷

Diese Emotionen sind ein entscheidender Faktor für die Willensentscheidung zur Geistestaufe. Smith greift hier in seiner Predigt auf die bereits vorhandene Emotionalisierung zurück, die durch die Inszenierung der Konferenz und einzelner Veranstaltungen entstanden war. Diese Emotionen erleichtern später die gemeinsame Performance der Geistestaufe. Selbst wenn Smith Emotionen in seinen Aussagen theoretisch ablehnt, baut seine Verkündigung auf ihnen auf. Für die praktische Umsetzung seiner Predigt zur Geistestaufe sind sie der eigentliche Schlüssel zu deren eigentlichem Erleben.

Smith ähnelt in seiner Verkündigung aufgrund der Verwendung von Emotionen Finney. Während sich die Zuhörer in einem emotionalen Setting befinden, bringt er sie in eine Entscheidungssituation. Die Emotionen, die während der Oxford-Konferenz entstanden und reguliert wurden, werden jetzt am Ende der Predigt und der gemeinsamen Gebetsperformance freigesetzt und leiten die Zuhörer in einem komplexen Zusammenspiel von Willen und Emotion zu einer Entscheidung für die Geistestaufe.⁹⁸

Am Beispiel der Geistestaufe in Oxford lässt sich zeigen, dass das von Smith verkün-

⁹⁶ Vgl. 3.2.3 auf Seite 47.

⁹⁷ Vgl. 4.3.3 auf Seite 77.

⁹⁸ Finney betont in seinen „Lectures on Systematic Theology“, dass die Emotionen aus dem reinen Intellekt und Willen entstehen. Das heißt, sie sind auf keinen Fall eine Bedingung oder Vorbereitung für eine Willensentscheidung, vgl. Finney, *Lectures on Systematic Theology*, 60. Zugleich verwendet er in seiner Tätigkeit als Revival-Prediger sehr wohl Emotionen, um Menschen in eine Entscheidungssituation zu bringen. Sie sind dann zumindest eindeutig eine Vorbereitung zur Entscheidung, wenn nicht sogar eine Bedingung Vgl. Jordan, *What are the things*, 59f.

digte Ziel, die Geistestaufe, nur aufgrund der Emotionen für die Teilnehmer stattfindet. Die Emotionen legen das Fundament für die gemeinsame Performance der Zuhörer. Durch den schon im Vorfeld stattgefundenen Abgleich bei den anderen Treffen ist jetzt eine gemeinsame Basis für den gemeinsamen performativen Akt vorhanden. Die Emotionen, die dann während des Empfangs der Geistestaufe ausgelöst werden, also wenn die Teilnehmer den Heiligen Geist oder die Ruhe in ihm empfangen, zeigen die Wirkung des performativen Aktes. Das heißt, die Emotion der Freude, die Teilnehmer nach der Geistestaufe erleben, macht diese eigentlich völlig subjektive Akthandlung für sie objektivierbar. Würden die Emotionen fehlen, hätten die Teilnehmer keinen Anhaltspunkt, ob sich die Geistestaufe bei ihnen vollzogen hat. Eine weitere Bestätigung der Geistestaufe ist der kollektive Abgleich innerhalb der Gruppe. Es zeigt sich in Oxford, dass das Erleben von Emotion von der Gruppe als ein klares Anzeichen für den Empfang der Taufe gesehen wurde.⁹⁹

Diese Widersprüchlichkeit in Bezug auf Emotion sowohl im Heiligungsverständnis als auch in der Verkündigung von Smith ermöglicht es erst, dass die Emotion zu einem spirituellen Erleben umgedeutet wird. Hätte Smith in seiner Verkündigung Emotion als ein Kriterium in den Vordergrund gebracht, hätte diese Subjektivierung den Widerstand der Teilnehmer ausgelöst. So entsteht jedoch der Eindruck, dass die völlige Heiligung und auch die Geistestaufe auf reflektierten Kriterien basieren, und deswegen konnten die Teilnehmer in Oxford sich auf ein derartiges Erleben einlassen.¹⁰⁰

4.5.2 Erfahrungstheologische Vermittlung der völligen Heiligung

Smiths Heiligungsverständnis ist für die Teilnehmer der Konferenz in einem erfahrungstheologischen Rahmen nachvollziehbar. Durch die Geistestaufe haben sie die Möglichkeit, das zu erleben, was Smith ihnen verkündigt. Dabei zeigt sich bei der Analyse der Verkündigung, dass seine Aussagen zur Geistestaufe und zur völligen Heiligung für die Teilnehmer plausibel und glaubbar werden, weil Smith dies alles selbst erfahren hat.¹⁰¹

Das bedeutet, die Lebensgeschichte von Smith, die bereits als Muster für sein Heiligungsverständnis diente, wird in seiner Verkündigung zu einem zeugnishaften Element, das wiederum als klares Muster für die Teilnehmer fungiert. Die Lebensgeschichte bestätigt Smiths Heiligungsverständnis, und wenn er in seinen Predigten über

⁹⁹ Vgl. Corrigan, *Buisness of heart*, 230.

¹⁰⁰ Bei einer Analyse des Konferenzberichtes zeigt sich, wie von diversen Rednern betont wird, dass Emotion keine Rolle spielt, vgl. Smith (Hg.), *Account of the Union Meeting*, 74, 113, 130, 134, 143, 153. Diese Betonung findet sich noch häufiger, wobei auch hier an einigen Stellen bereits eine gewisse Ambivalenz einhergeht, da zwar die Emotionslosigkeit als vordergründig betrachtet wird, aber auch die Möglichkeit von Emotionen eingeräumt wird.

¹⁰¹ Vgl. 4.2.4 auf Seite 72.

Heiligung spricht, spricht er über sich. Diese Art von Selbstreferenzialität führt dazu, dass er emotionale Bestandteile aufgrund seiner Erfahrungen in seinen Predigten vermitteln kann, ohne dass für die Zuhörer der Eindruck entsteht, Smith würde Lehraussagen zur Heiligung emotionalisieren. Da das Anliegen der Konferenz und der in ihr stattfindenden Verkündigung die Vermittlung von Heiligung auf einer schriftgemäßen Basis war, wahrte Smith durch seine Selbstreferenzialität diesen Anspruch, den er durch seine Beispiele und seinen eigenen Erfahrungen, die mit biblischen Inhalten kombinierte, bekräftigte.¹⁰²

Zugleich kann er in seinen Predigten auf Emotionen zurückgreifen und wird damit für die Zuhörer zu einem interessanten Prediger. Denn Smiths Verkündigung ist keine theoretische Vermittlung eines Heiligungsverständnisses, sondern in seiner Person wurden die Heiligungserfahrungen, die Ziel des Konferenzprogramms waren, anschaulich vermittelt. Smith erfüllt also die klare Forderung der Konferenz, das Heiligungsgeschehen schriftgemäß und nüchtern weiterzugeben, und dennoch konnte er seine Predigten ansprechend gestalten.¹⁰³

Neben den Erfahrungen von Smith, die völlige Heiligung und die Geistestaufe öffentlichkeitswirksam bezeugten, war die gemeinsame Performance der Geistestaufe ein zusätzlicher Faktor, der die Konferenz in Oxford erfahrungstheologisch prägte. Die Geistestaufe erweist sich nicht in einer theologischen Reflexion als richtig oder falsch, sondern in der gemeinsamen Aufführungen im sozialen Rahmen glückt sie. Die Teilnehmer erlebten, indem sie auf einer Gefühlsebene Freude empfanden, die Geistestaufe.¹⁰⁴

Aufgrund dieser gemeinsamen geglückten performativen Handlung werden die Verkündigung und auch das Heiligungsverständnis von Smith für die Teilnehmer weiter verifiziert. Das heißt, Smiths Verkündigung muss an sich keine theologischen Nachweise der Richtigkeit erbringen, sondern die Richtigkeit seines Heilungsverständnisses erweist sich für die Teilnehmer und wird durch die gemeinsame Erfahrung der Teilnehmer konstituiert.

Das bedeutet, die Rückkopplung an das Leben von Smith ist ein entscheidender Faktor für die Verwendung von Emotion als Mittel der Verkündigung. Dadurch kann Smith seine erfahrungstheologischen Ansätze vermitteln und sie werden von den Teilnehmern der Konferenz aufgegriffen.

¹⁰² Vgl. Smith (Hg.), *Account of the Union Meeting*, VI.

¹⁰³ Vgl. Corrigan, *Buisness of heart*, 118. Corrigan zeigt hier, wie Emotionen bei den Zuhörern in Boston dazu führten, dass Predigten als interessant und herausfordernd wahrgenommen wurden.

¹⁰⁴ Vgl. Göhlich, *Performative Äußerungen*, 32.

5

Kapitel 5

Fazit

Robert Pearsall Smith ist eine schillernde Persönlichkeit. Sein Leben, sein Heiligungsverständnis und seine Verkündigung bilden ein dichtes Geflecht von Zusammenhängen und gegenseitigen Wechselwirkungen. Deswegen ist aus der heutigen Perspektive schwer zu erkennen, wie genau sich diese drei Faktoren gegenseitig beeinflusst haben. Eine gegenseitige Beeinflussung ist eindeutig, jedoch greifen einfache Schlussfolgerungen, wie zum Beispiel Smith verkündigt die Geistestaufe, wie er sie selbst erlebt hatte, zu kurz. Sie liegen zwar nahe, aber damit wird das theoretische Verständnis von Smith außer Acht gelassen, das durch die vielfachen Einflüsse seiner damaligen Umwelt tief gehender und vielschichtiger ist als eine reine Reflexion seines eigenen Erlebens.

In dieser Arbeit wurde analysiert, wie das Heiligungsverständnis von Smith seine Verkündigung beeinflusst hat. Es lassen sich hier klare Beziehungen finden. In den beiden Predigten, die untersucht wurden, zeigt sich, dass Smith, was die Form und den Aufbau angeht, klar von seinem Heiligungsverständnis geprägt ist. So spiegelt sich zum Beispiel in der Verkündigung die Trennung von Rechtfertigung und Heiligung wider. Auch die Betonung spezieller Heiligungserlebnisse wie der völligen Heiligung oder der Geistestaufe, deren Grundlagen Smith in seinen Schriften beschreibt, findet sich so in seinen Predigten.

Auch stilistisch verwendet Smith Elemente wie Zeugnisse und narrative Strukturen, die gut zu seinem theoretischen Heiligungsverständnis passen. Denn dadurch kann er den an Heiligung Interessierten auf eine einfache und doch umfassende Art die Zusammenhänge für die völlige Heiligung vermitteln und muss keine weitreichenden theologisch-systematischen Überlegungen präsentieren. Denn diese weist sein Heiligungsverständnis letztendlich nicht auf, da es eine Popularisierung damals vorherrschender Heiligungstheorien ist, die zum Teil durch eigene Lebenserfahrungen illustriert werden.

Aber diese Beziehungen zwischen Heiligungsverständnis und Verkündigung bewegen sich in einen Rahmen, der zu erwarten ist. Ein Heilungsprediger wird in seiner Verkün-

digung im Normalfall nichts anderes predigen als Heiligung, und er wird seine Predigten natürlich auf dieses Ziel hin abstimmen. Hätte Smith dies nicht geleistet, wäre er mit Sicherheit nicht einer der wichtigsten Verkündiger der Higher-Life-Bewegung geworden.

Was aber das Zusammenspiel von Willen und Emotion angeht, findet sich eine interessante Wechselwirkung zwischen Heiligungsverständnis und Verkündigung. Smith, der in der Theorie den Willen hervorhebt, greift in seiner Verkündigung und im praktischen Vollzug in einem Maß auf Emotionen zurück, dass – aus heutiger Sichtweise – dies in einem klaren Widerspruch zu seinen Aussagen in seinem Heiligungsverständnis steht. Am Beispiel der Geistestaufe wird dies deutlich. Denn diese benötigt eindeutig Emotionen, damit sie für die Teilnehmer der Konferenz von Oxford vollziehbar und erlebbar wird. Wenn Smith also in seinen Predigten betont, dass Emotionen nicht ausschlaggebend sind, dann gibt er damit lediglich seine theoretischen Überzeugungen weiter.

Jedoch lassen sich diese mit dem praktischen Vollzug nicht in Einklang bringen. Denn Smith emotionalisiert in seinen Predigten durch gezielte Beispiele, durch Narrativstrukturen und die vielen Fragen. Es entsteht eine Spannung zwischen dem, was wörtlich verkündigt wird, und dem, was zwischen den Zeilen ausgesagt wird. Smiths Predigten sind keine theoretischen Abhandlungen zur Heiligung, die alleine den Willen und den Intellekt ansprechen. Es geht um Emotionen, die die Zuhörer beeinflussen, deren Erwartungshaltung steigern und diese in Richtung der Geistestaufe lenken.

Wenn Smith zu einer nüchternen willentlichen Entscheidung zur Geistestaufe aufruft, dann in einem Umfeld, das durch seine Predigt und zum Beispiel durch den Rahmen der Konferenz von Oxford emotionalisiert ist. Die Entscheidung der Teilnehmer wird durch die in der Verkündigung aufgebauten Emotionen herausgefordert, und falls diese sich zu einer Geistestaufe entscheiden, sind Emotionen zugleich eine Rückmeldung für deren Vollziehen.

Vom heutigen Standpunkt aus stellt sich die Frage, wie Smith mit einem derartigen Widerspruch zwischen Willen und Emotion umgehen konnte. Völlig unreflektiert kann Smith nicht gehandelt haben, dafür sind seine Predigten zu sehr an die jeweilige Situation angepasst. Aber eine bewusste Manipulation kann man ihm auch nicht vorwerfen. Vielmehr begründet sich sein Umgang mit Willen und Emotion in der „faculty psychology“ und deren Prämisse eines Primats des Willens. Auf dem Hintergrund der „faculty psychology“ sind für Smith Emotionen reine Begleiterscheinungen, die jedoch dem Willen subordiniert sind. Das heißt, selbst wenn die Begleitumstände seiner Predigten von Emotionen geprägt waren, konnten diese für Smith einen Willensentschluss nicht beeinflussen. Wenn die Teilnehmer von Oxford sich für die Geistestaufe entschieden, dann waren die Emotionen im Vorfeld legitim, wenn danach die Entscheidung auf Basis des Willens und des Intellekts getroffen wurde. Durch die Subordination der

Emotionen unter den Willen hat für Smith eine Entscheidung rein durch den Willen stattgefunden, selbst, wenn nach heutigen Maßstäben Emotionen ein ausschlaggebender Faktor waren.

Diese widersprüchliche Rolle der Emotionen ist aus einem heutigen Verständnis heraus mit einer gewissen Ambivalenz zu beurteilen. Ein religiöses Erleben wie eine Geistestaufe, die von einer gemeinsamen Performance der Teilnehmer geprägt war, kann nicht ohne den Faktor der Emotion ablaufen. Auch Verkündigung wird Emotionen ansprechen, da sich Predigt an fühlende Menschen richtet. Das heißt, wenn Smith Emotionen auslöst und anspricht, kann dies als durchaus normal angesehen werden.

Problematisch jedoch ist, dass Smith vordergründig ablehnt, dass Emotionen eine Bedeutung besitzen. Da er aber in seiner Verkündigung häufig Emotionen durch seine persönlichen Zeugnisse und durch seine Selbstreferenzialität an seine Person bindet, macht Smith sich zu einem Modell für die völlige Heiligung. Das heißt, die Zuhörer sympathisieren mit Smith und bauen eine emotionale Bindung zu ihm auf. Sein Vorbild in der völligen Heiligung wird für sie zu einem Garant, dass sie, wie Smith, dies alles selbst erleben.

Als die Integrität von Smith durch die Vorfälle in Brighton angezweifelt wurde, beginnt damit automatisch ein grundsätzliches Hinterfragen der Person von Smith und seiner Aussagen zur völligen Heiligung. Da die Verifizierung seines Heiligungsverständnisses zu großen Teilen an das gemeinsame emotionale Erleben und an die Authentizität seiner Persönlichkeit gebunden war, wurde mit dem Fehltritt von Smith für viele Anhänger der Higher-Life-Bewegung auch das ganze Heiligungssystem in Frage gestellt. Das hatte zur Folge, dass die Person von Smith durch den für viele Anhänger als schwerwiegend empfundenen Vertrauensbruch in einem Maß angezweifelt wurde, dass dies schließlich mit dazu führte, dass er sein öffentliches Wirken beenden musste. Wahrscheinlich hat der Skandal von Brighton den Verdacht erregt, dass die erlebten Geistestaufen, die mit von Smith initiiert wurde, nur eine geschickte Inszenierung war, also eine Aufführung, in der durch Smith Emotionen manipulativ verwendet wurden, damit möglichst viele Teilnehmer sich darauf einließen. Einem derartigen Verdacht ist schwer zu begegnen. Denn bei einer Analyse des Heiligungsverständnisses von Smith ist festzustellen, dass es widersprüchlich ist und einer tieferen theologischen Reflexion mangelt. Es ist ein erfahrungstheologisches Verständnis, dass stark am Leben und Erleben der Person vom Smith angelehnt ist. Die Glaubwürdigkeit des Heiligungsverständnisses steht und fällt mit der Glaubwürdigkeit von Smith. Dies kann auch erklären, warum dieser Skandal und der folgende Zusammenbruch von einer Person in der Higher-Life-Bewegung fast zu deren Kollaps geführt hatte.

Abschließend kann man sagen, dass mangelnde Reflexion mit zu einem der Fallstricke für Smith wurde. Durch einen überlegteren Umgang mit Emotionen hätte Smith eventuell vermieden, dass eine derartig starke Fixierung auf seine Person stattfand.

Denn Smith wird gerade durch seine Emotionalität zu dem Vorbild der Higher-Life-Bewegung.

Auch hätte er bei einem klareren theologischen Ansatz häufiger auf seine erfahrungstheologischen Begründungen verzichten können, die auch dazu führten, dass sich der Fokus des öffentlichen Interesses auf seine Person weiter verstärkte.

Gerade auf den Hintergrund des Scheiterns von Smith, stellt sich für mich die Frage, welche Rolle in der heutigen Verkündigung der Prediger einnimmt. Hinsichtlich der Stichworte der Authentizität und der Inszenierung sollte es auf alle Fälle zu einer gründlichen Reflexion kommen, was ein Prediger mit, durch und in seiner Verkündigung erreichen möchte und wie er sich selbst darin einbezieht.

Denn es besteht auch hier die Gefahr, dass es zu emotionalisierenden Tendenzen kommt, mit denen vielleicht ein Ziel erreicht wird, dass aber letztendlich bei den Zuhörern auf Dauer der Eindruck entsteht, sie würden manipuliert und die Freiheit des Glaubens, die ihnen eigentlich verkündigt wurde, sei ein Trugbild oder Schauspiel, dem dann jegliche Glaubwürdigkeit fehlt.

Abschließend ist anzumerken, dass man Robert Pearsall Smith nicht auf seine Widersprüchlichkeit hinsichtlich von Willen und Emotion oder auf sein popularisierendes Heiligungsverständnis minimieren darf. Darin sind Gründe für sein Scheitern zu finden, aber es waren auch gleichzeitig Gründe für seinen Erfolg.

Es bleibt festzustellen, dass Smith es in den drei Jahren seines Wirkens in Europa geschafft hat, die Anliegen der Higher-Life-Bewegung in einer Größenordnung zu verbreiten, dass davon ganze Bewegungen – zum Beispiel die Pfingstbewegung oder die Gemeinschaftsbewegung – und selbst Kirchen beeinflusst wurden. Auch wenn vom heutigen Standpunkt aus vieles merkwürdig erscheint, es im Higher Life fragwürdige Tendenzen gab und Smith als Galionsfigur von zweifelhafter Integrität war, waren und sind die Auswirkungen groß. Deswegen ist eine weitere Erforschung gerade des Higher Lifes und auch der deutschen Heiligungsbewegung hinsichtlich ihrer Theologie, aber auch hinsichtlich der praktischen Umsetzung dieser dringend notwendig, um ein tieferes Verständnis zu gewinnen, welche theologischen Strömungen, die teils aus den USA kamen, hier miteinander verwoben sind und welche Folgen dies zum Beispiel für die Entwicklung der deutschen Gemeinschaftsbewegung hatte.

Robert Pearsall Smith ist weitgehend in Vergessenheit geraten, aber die Gedanken, die er zur Heiligung vermittelt hat, bestehen fort. Deswegen lohnt es sich, weitere Hintergründe zur Higher-Life-Bewegung und die dadurch beeinflusste deutsche Heiligungsbewegung zu erforschen.

Literaturverzeichnis

- Adams, Samuel Hawley: *Life of Henry Foster*, M. D. Clifton Springs 1921.
- Anonym: Aus Württemberg, *Allgemeine Evangelisch Lutherische Kirchenzeitung* 8, Leipzig, (1875), 352–356.
- Brosamen aus den Allianz-Versammlung. In Basel vom 4. bis zum 11. April, Basel o. J.
- Die Versammlung in der Garnisionskirche, *Dorfchronik* 16, Fild bei Moers, (1875), 3.
- Mr. Pearsall Smith, *Evangelische Kirchenzeitung* 1875, 350–352, 375–376, 397–399.
- Mr. Pearsall Smith's Zug durch Deutschland, *Neue Evangelische Kirchenzeitung* 21, Berlin, (1875), 321–326.
- Ohne Titel, *Allgemeine Evangelisch Lutherische Kirchenzeitung* 15, Leipzig, (1875), 361–366.
- Pearsall Smith. Ein Wort an die evangelischen Geistlichen und Gemeinden in Deutschland. Aus Württemberg. *Allgemeine Evangelisch Lutherische Kirchenzeitung* 8, Leipzig, (1875), 400–402.
- Pearsall Smith in Stuttgart, *Allgemeine Evangelisch Lutherische Kirchenzeitung* 8, Leipzig, (1875), 402–406.
- R. Pearsall Smith in Berlin, *Evangelisch-Kirchlicher Anzeiger* 16, Berlin, (1875), 115–116.
- Augello, Joseph Lawrence: *The American Wesleyan-Holiness Movement's doctrine of entire sanctification: A reformulation. Doctrine of Entire Sanctification: A reformulation*, Ann Arbor 2003.
- Baur, Wilhelm: *R. Pearsall Smith in Berlin*, Berlin 1875.
- Bebbington, D. W.: *Evangelicalism in modern Britain. A History from the 1730s to the 1980s*, London und New York ⁵2002.
- Berndt, C.: *Pearsall Smith und sein Auftreten in Europa. Eine geschichtliche Beleuchtung der sogenannten Oxforder Bewegung: Vortrag gehalten auf der Kreissynode zu Wolgast den 11. November 1875*, Wolgast 1876.
- Besson, H.: *Le Réveil d'Oxford. Ou le Mouvement de Sanctification de 1874 et 1875*, Neuchâtel 1915.
- Boardman, Mary: *Life and labours of the Rev. W. E. Boardman*, New York 1887.
- Boardman, W.E.: *The higher Christian life*, 1871.
- Braithwaite, Robert: *The Life and Letters of Rev. William Pennefather*, B. A. London 1878.
- Brown, K. O.: *Holy Grund: A Study of the American Camp Meeting*, Garland reference library 771, New York und London 1992.
- Bukowski, Peter: *Predigt wahrnehmen*, Neukirchen-Vluyn ²1990.

- Bundy, David: Keswick and the Experience of Evangelical Piety, in: Edith Blumhofer (Hg.): *Modern Christian Revivals*, Urbana 1993, 118–144.
- Corrigan, John: *Buisness of heart. Religion and emotion of the nineteenth century*, Berkeley u. a. 2002.
- Dandelion, Pink: *An Introduction to Quakerism*, Camebridge u. a. 2007.
- Darby, John: *Brief an einen Freund. über das Buch von R. Pearsall Smith*, betitelt: *Die Heiligung durch den Glauben*, Elberfeld o.J.
- Dayton, Donald: *The American Holiness Movement; A Bibliographic Introduction*, Wilmore 1971.
- Dayton, Donald W.: *Asa Mahan and the Development of american Holiness Theology*, *Wesleyan Theological Journal* 9, San Diego, (1974), 60–69.
- Dieter, Melvin Easterday: *From Vineland and Manheim to Brighton and Berlin: The holiness revival in nineteenth century Europe*, *Wesleyan Theological Journal* 9, San Diego, (1974), 15–27.
- The holiness revival of the nineteenth century, *Studies in Evangelicalism* 1, Manham und London ²1996.
- The Smiths - a biographical sketch with selected items from the collection, *The Asbury seminarian* 38/2, Wilmore, (1983), 7–42.
- Eickhoff, Klaus: *Die Predigt beurteilen. Gemeinde denkt mit*, Wuppertal 1998.
- Ekholm, Dwight Allan: *Theological roots of the Keswick Movement. William Boardman, Robert Pearsall Smith, and the doctrine of the "Higher Christian life"*, Basel 1992.
- Engemann, Wilfried: *Einführung in die Homiletik*, 2002.
- Fiering, Norman S.: *Will and Intellect in the New England Mind*, *The William and Mary Quarterly*, Third Series 29.4, (1972), 515–558.
- Finney, Charles G.: *Jesus, A Savior from Sinning*, *The Oberlin evangelist* 9, Oberlin, (1849), 65–67.
- *Lectures on Systematic Theology embracing moral Government*, Hg. George Redford, London 1851.
- Fleisch, Paul: *Die Heiligungsbewegung. Von den Segenstagen in Oxford 1874 bis zur Oxford-Gruppenbewegung* Frank Buchmanns, Hg. Jörg Ohlemacher, Gießen 2003.
- Fredrickson, Barbara L./Michael A. Cohn: *Positive Emotions*, in: Michel Lewis u. a. (Hg.): *Handbook of Emotions*, New York und London ³2008, 32–46.
- Garrett, Philip Cresson (Hg.): *A history of Haverford College for the first sixty years of its existence*, Philadelphia 1892.
- Graf, Friedrich Wilhelm/Johannes Wischmeyer: *„Verständigung der Protestanten diesseits und jenseits des Oceans“*. Die Korrespondenz zwischen Isaak August Dorner und Charles A. Briggs (1866–1884), *Zeitschrift für Neuere Theologiegeschichte* 15.1, (2008), 56–118.

- Gregory, James: Reformers, Patrons and Philanthropists. The Cowper-Temples and High Politics in Victorian Britain, Library of Victorian Studies 3, London und New York 2010.
- Gundry, Stanley N.: Five views on sanctification, Grand Rapids 1987.
- Göhlich, Michael: Performative Äußerungen. John L. Austins Begriff als Instrument erziehungswissenschaftlicher Forschung, in: Christoph Wulf u. a. (Hg.): Grundlagen des Performativen. Eine Einführung in die Zusammenhänge von Sprache, Macht und Handeln, Weinheim und München 2001, 25–46.
- Hamm, Thomas D.: The Transformation of American Quakerism. Orthodox Friend, 1800 - 1907, Bloomington und Indianapolis 1988.
- Harford, Charles F.: The Keswick Convention. Its message, its method its men, London 1907.
- Heath, Elaine A.: Becoming a Bible Christian: Toward a new Reading of Phoebe Palmer's Sanctification Theology in the Light of Roman Catholic Mystical Traditions, with Implications for Ecumenical and Interdisciplinary Dialogue between Theology and Spirituality, Ann Arbor 2002.
- Henry, Marie: The secret life of Hannah Whitall Smith, Grand Rapids 1984.
- Hermann, Wangemann Theodor: Pearsall Smith und die Versammlungen zu Brighton in ihrer Bedeutung für Deutschland, Berlin 1875.
- Hochgeschwender, Michael: Amerikanische Religion. Evangelikalismus, Pfingstler-tum und Fundamentalismus, Frankfurt und Leipzig 2007.
- Holthaus, Stephan: Heil – Heilung – Heiligung. Die Geschichte der deutschen Heiligungsbewegung und Evangelisationsbewegung (1874-1909), Gießen 2005.
- Howe, Daniel Walker: Making the American Self. Jonathan Edwards to Abraham Lincoln, Cambridge und London 1997.
- J, B. Figgis: Keswick from Within, London 1914.
- Jellinghaus, Theodor: Entschlafen, Evangelisches Allianzblatt 3, Blankenburg u. a., (1898), 23.
- Johnson, E. H.: The Highest Life. A Story of Shortcomings and a Goal including a friendly analysis of the Keswick Movement, New York 1901.
- Jordan, John Michael: "What are the things that set your soul on fire?" Charles Finney's Approach to Emotion in Worship, Madison 2009.
- Jüngst, Johannes: Amerikanischer Methodismus in Deutschland und Robert Pearsall Smith. Skizze aus der neuesten Kirchengeschichte, Gotha 1875.
- Kostelevy, William C.: History Dictionary of the Holiness Movement, Historical Dictionaries of Religions, Philosophies, and Movements 36, Lanham u. a. 2001.
- Lenxo, Stephen John: Biblical Interpretation in the American Holiness Movement 1875 - 1920, Madison 1992.

- Lindsey, Leroy E.: *Radical Remedy: The Eradication of Sin and Related Terminology in Wesleyan–Holiness Thought, 1875-1925*, Madison 1996.
- Long, Kathryn Teresa: *The Revival of 1857–58. Interpreting an American Religious Awakening*, New York und Oxford 1998.
- Long, Thomas G.: *The witness of preaching*, Louisville 1989.
- Maddox, Mary Agnes Rittenhouse: *"Jesus saves me now": Sanctification in the Writings of Hannah Whitall Smith*, Ann Arbor 2003.
- Mahan, Asa: *Doctrine of the Will*, New York 1846.
- *The Baptism of the Holy Spirit*, New York 1870.
- Meneghel, Meg A.: *Becoming a "heretic" Hannah Whithall Smith*, Indiana University 2000.
- Messenger, Troy W.: *Holy Leisure: The Camp Meeting at Ocean Grove, New Jersey*, New York 1997.
- Moyer, Bruce: *The doctrine of Christian perfection: A comparative study of John Wesley and the modern American Holiness Movement*, Milwaukee 1992.
- Möller, Max: *Robert Pearsall Smith. Ein Lebensbild*, Wandsbeck 1910.
- Müller, Hans Martin: *Homiletik. Eine evangelische Predigtlehre*, Berlin und New York 1996.
- Naselli, Andrew David: *Let go and let god. A Survey and Analysis of Keswick Theology*, Deerfield 2010.
- Niebuhr, Hildegard v.: *Sechzehn Tage in England. Ein Blick in das Werk des Herrn in unserer Zeit*, Halle ²1874.
- Otto, Gert: *Rhetorische Predigtlehre. Ein Grundriss*, Mainz und Leipzig 1999.
- Packer, J. I.: *Keep in Step with the Spirit*, Leicester ²1985.
- Palmer, Phoebe: *The way of holiness: with notes by the way; being a narrative of religious experience resulting from a determination to be a Bible Christian*, New York 1843.
- Park, Myung Soo: *Concepts of holiness in American evangelicalism: 1835-1915*, Boston 1992.
- Parker, Robert Allerton: *A family of friends. The story of the transatlantic Smith*, London und Colchester 1960.
- Pierson, Arthur T.: *The Keswick Movement*, New York und London 1903.
- Plüss, David: *Gottesdienst als Textinszenierung: Perspektiven einer performativen Ästhetik des Gottesdienstes*, Zürich 2007.
- Pollock, J. C.: *The Keswick Story. The authorized history of the Keswick Convention*, Liverpool u. a. 1964.
- Raedel, Christoph: *Methodistische Theologie im 19. Jahrhundert. Der deutschsprachige Zweig der Bischöflichen Methodistenkirche*, *Kirche - Konfession - Religion* 47, Göttingen 2004.

- Rappard, Carl Heinrich: Die Allianz-Versammlung in Basel, Des Christen Glaubensweg 1, Basel, (1875), 81–86.
- Jesus allein, Des Christen Glaubensweg 2, (1876), 41–45.
- Raschzok, Klaus: Gottesdienst und Dramaturgie. Eine Einführung. In: Irene Mildenerger u. a. (Hg.): Gottesdienst und Dramaturgie: Liturgiewissenschaft und Theaterwissenschaft im Gespräch, Leipzig 2010, 15–46.
- Record of the Convention for the Promotion of Scriptural Holiness held at Brighton May 29th to June 7th, Brighton London 1875.
- Ristow, Walter William: The map publishing career of Robert Pearsall Smith, The Quarterly Journal of the Library of Congress 26, Washington, (1969), 170–196.
- Roberts, M. J. D.: Evangelicalism and Scandal in Victorian England: The Case of the Pearsall Smiths, History: the journal of the Historical Association 95, Oxford, (2010), 437–457.
- Ryle, John Charles: Holiness: Its Nature, Hindrances, Difficulties, and Roots, Grand Rapids 2006.
- Schmid, Urs: Amerikanische Heiligungsbewegung und Gemeinschaftsbewegung in Deutschland, Basel 2002.
- Schmiederer, Lucisa: Geistestaufer. Ein Beitrag zur neueren Glaubensgeschichte, Paderborner Theologische Studien 13, Paderborn u. a. 1982.
- Schuegraf, Martina: Medienkonvergenz und Subjektbildung. Mediale Interaktionen am Beispiel von Musikfernsehen und Internet, Wiesbaden 2008.
- Smith, Hannah Whittall: A Religious Rebel: The Letters of "H.W.S." (Mrs. Pearsall Smith), Hg. Logan Pearsall Smith, London 1949.
- John M. Whittall. The story of his Life, Philadelphia 1879.
- Religious fanaticism, Hg. Ray Strachey, London 1928.
- The Christian's Secret of a Happy Life, 1916.
- The Christian's secret of a holy life. The unpublished personal writings of Hannah Whittall Smith, Hg. Melvin E. Dieter, Grand Rapids 1994.
- The record of a happy life: being memorials of Franklin Whittall Smith, a student of Princeton college. By his mother, H. W. S. Philadelphia 1873.
- The unselfishness of god, Princeton 1987.
- Smith, H.W./R. Strachey: Religious fanaticism: extracts from the papers of Hannah Whittall Smith, 1928.
- Smith, John Jay: A summer's jaunt across the water. Visits to England, Ireland, Scotland, France, Switzerland, Germany, Belgium, ect., Volume I, Philadelphia 1846.
- Smith, Logan Pearsall: Unforgotten years, London 1938.
- Smith, Robert Pearsall (Hg.): Account of the Union Meeting for the Promotion of Scriptural Holiness. Held at Oxford August 20 to September 7, 1874, London 1874.
- Das Geheimnis des Sieges, Karlsruhe 1875.

- Smith, Robert Pearsall: Das Lamm Gottes. Rede von R. Pearsall Smith gehalten am 2. Mai 1875, Nachmittags 5 Uhr, im Elberfelder Vereinshaus, Elberfeld 1875.
- Der Wandel im Licht. Worte der Belehrung für Solche, die da leben im Glauben des Sohnes Gottes, Basel ²o. J.
- Glaube an den Herrn Jesum Christum, Basel ²o. J.
- Holiness through faith, New York 1870, Ndr. New York 1870.
- Hymns selected from Faber, New York 1874.
- Jesus der Befreier von Sünde. Erfahrungen aus dem inneren Leben, Basel o. J.
- R. Pearsall Smith's Reden. Mit einleitenden Ansprachen von Prof. Dr. Christlieb, Dr. Fabri, Pastor Lichtenstein, Pastor Müller und Pastor Rogge, Barmen 1876.
- Rede, gehalten in der ersten lutherischen Kirche zu Elberfeld, Barmen 1876.
- Rede, gehalten in der theologischen Conferenz in Barmen, Barmen 1875.
- (Hg.): Segenstage in Oxford. Reden gehalten bei den Versammlungen vom 29. Aug. bis 7. Sept. 1874, Basel.
- Through death to life. The lesson of the sixth of Romans, London o.J.
- Walk in the light. To those who have entered into "The Rest of Faith", London 1873.
- Wandelst du in der Heiligung, Basel ³o.J.
- Stets, Jan E./Jonathan H. Turner: The Sociology of Emotions, in: Michel Lewis u. a. (Hg.): Handbook of Emotions, New York und London ³2008, 32–46.
- Strachey, Barbara: Remarkable relations. The story of the Pearsall Smith women, New York 1980.
- Streff, Patrick Ph.: Der Methodismus in Europa im 19. und 20. Jahrhundert, EMK Geschichte 50, Stuttgart 2003.
- Thomas, Wilhelm: Heiligung im Neuen Testament und bei John Wesley, Zürich 1965.
- Voigt, Karl Heinz: Die Heiligungsbewegung zwischen Methodistischer Kirche und Landeskirchlicher Gemeinschaft. Die "Triumphreise" von Robert Pearsall Smith im Jahre 1875 und ihre Auswirkungen auf die zwischenkirchlichen Beziehungen, Wuppertal 1996.
- Theodor Christlieb (1833-1889). Die Methodisten, die Gemeinschaftsbewegung und die Evangelische Allianz, Göttingen 2008.
- Wangemann, Theodor Hermann: Pearsall Smith und die Versammlungen zu Brighton in ihrer Bedeutung für Deutschland, Berlin 1875.
- Warfield, Benjamin Breckinridge: Perfectionism. Volume I, New York 1932.
- Perfectionism. Volume II, New York 1932.
- Warneck, Gustav: Briefe über die Versammlung zu Brighton. Versuch einer zusammenhängenden Darstellung und Beleuchtung der Grundgedanken der Smith'schen Bewegung, Hamburg 1876.

- Weber, Max: *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriß der verstehenden Soziologie*, Tübingen ⁵1980.
- Wesley, John: *A plain account of Christian Perfection*, New York 1844.
- *Sermons on several occasions*, London 1829.
- *The Works of the Rev. John Wesley, A.M. Letters from the Reverend John Wesley to various persons*, XII, London ³1830.
- Williams, Roy Leobard: *William Edwin Boardman (1810-1886); Evangelist of the Higher Christian Life*, Grand Rapids 1998.
- Wills, Anne Blue: *Imagination Beyond Belief: The Cultural Sources of Hannah Whittall Smith's Devotional Writing*, Ann Arbor 2001.
- Wirth, Uwe: *Der Performanzbegriff im Spannungsfeld von Illokution, Iteration und Indexikalität*, in: ders. (Hg.): *Performanz. Zwischen Sprachwissenschaft und Kulturwissenschaften*, Frankfurt/M 2002, 9–60.
- Wulf, Christoph u. a.: *Sprache, Macht und Handeln - Aspekte des Performativen*, in: ders. (Hg.): *Grundlagen des Performativen. Eine Einführung in die Zusammenhänge von Sprache, Macht und Handeln*, Weinheim und München 2001, 9–24.
- Wörle, Stefanie: *Predigtanalyse. Methodische Ansätze - homiletische Prämissen - didaktische Konsequenzen*, *Homiletische Perspektiven* 2, Berlin 1996.
- Zehrer, Eva-Maria: *Reaktionen auf die Heiligungsbewegung aus den evangelischen Landeskirchen*, *Mitteilungen der Studiengemeinschaft für Geschichte der EmK* 13, (1992), 2–16.