

JOHANNES LEPSIUS' MISSIOLOGIE  
(THE MISSIOLOGY OF JOHANNES LEPSIUS)

by

ANDREAS BAUMANN

submitted in accordance with the requirements  
for the degree of

DOCTOR OF THEOLOGY

in the subject

MISSIOLOGY

at the

UNIVERSITY OF SOUTH AFRICA

PROMOTER: PROF DR J REIMER  
JOINT PROMOTER: PROF DR NA BOTHA

OCTOBER 2005

\*\*\*\*\*

## **Statement**

Student-Number: 3309-804-2

I declare that

Johannes Lepsius' Missiologie  
(The Missiology of Johannes Lepsius)

is my own work and that all the sources that I have used or quoted have been indicated and acknowledged by means of complete references.

Lörrach (Germany), 26<sup>th</sup> Oktober 2005, Andreas Baumann

## Zusammenfassung

Johannes Lepsius' Missiologie

(The Missiology of Johannes Lepsius)

by                                Andreas Baumann  
Degree:                        Doctor of Theology (DTh)  
Subject:                        Missiology  
Promoter:                      Prof Dr J Reimer  
Joint Promoter:               Prof Dr NA Botha

Forschungsgegenstand dieser Arbeit ist Johannes Lepsius' Missiologie. Aufgabe der Untersuchung ist es, die wichtigsten missiologischen Auffassungen und Überzeugungen von Johannes Lepsius aus der Vielzahl seiner veröffentlichten Schriften zu erheben und sie dann erstmals systematisiert in einem Gesamtüberblick darzustellen. Die Besonderheit besteht dabei darin, dass sich die Missiologie von Johannes Lepsius nur aus der Zusammenschau von zahlreichen Einzeläußerungen erschließen lässt, die sich zumeist in kleineren Aufsätzen und Zeitschriftenartikeln finden lassen. Somit ist es notwendig, seine einzelnen Schriften in ihrem jeweiligen – auch biographischen – Kontext wahrzunehmen und zu interpretieren. Aus der Aufarbeitung der theologischen Grundlagen von Johannes Lepsius' Missiologie, seiner Ansichten bezüglich der Missionsarbeit unter Muslimen und einiger weiterer spezieller missiologischer Fragestellungen wird deutlich, dass Johannes Lepsius trotz durchaus vorhandener Parallelen zu anderen missiologischen Entwürfen in theologischer und missiologischer Hinsicht als eigenständiger Denker zu betrachten ist. Die Kenntnis der missiologischen Überzeugungen, die hinter Lepsius' so vielfältigen missionarischem, theologischem, sozialdiakonischem und politischem Wirken stehen, macht es möglich, seine äußerlich so wechselhafte Biographie besser zu verstehen. Darüber hinaus bietet seine Missiologie – besonders sein Reich Gottes-Verständnis – interessante Impulse für die heutige missiologische Diskussion, insbesondere was die Frage nach dem Verhältnis von Missionsauftrag und gesellschaftlichem Engagement betrifft.

### **Key Terms:**

Mission, Missiologie, Missionstheologie, Missionsgeschichte, Mission unter Muslimen, Johannes Lepsius, Johannes Awetarianian, Deutsche Orient Mission, Armenischer Hilfsbund, Deutschland, Armenien, Bulgarien, Türkei, Potsdam, Berlin, Urfa, Gemeinschaftsbewegung, Jungtürken, Reich Gottes, Eschatologie, Mission und soziale Verantwortung.

## Summary

Johannes Lepsius' Missiologie

(The Missiology of Johannes Lepsius)

by                      Andreas Baumann  
Degree:                Doctor of Theology (DTh)  
Subject:               Missiology  
Promoter:             Prof Dr J Reimer  
Joint Promoter:      Prof Dr NA Botha

The object of this research work is the missiology of Johannes Lepsius. The task of the investigation is to collate the most important missiological opinions and beliefs of Johannes Lepsius from the large number of his published writing and then to present them in a systematic overview for the first time. They are characterised specifically by the fact that the missiology of Johannes Lepsius can only be developed from an overview summary of numerous individual statements which are generally to be found in smaller papers and journal articles. Therefore it is necessary to appreciate and interpret his individual writings in their specific – and also biographical – contexts. From the reworking of the theological principles of Johannes Lepsius' missiology, his views on mission work amongst Muslims and some other special missiological questions, it becomes clear that Johannes Lepsius – despite existing parallels with other missiological models from a theological and missiological point of view – is to be viewed as an independent thinker. The knowledge of the missiological beliefs which underpin Lepsius' very varied missionary, theological, socio-diaconical and political activities makes it possible to have a better understanding of his biography that from the outside seems so incoherent. His missiology – especially his understanding of the Kingdom of God – also offers interesting inputs for today's missiological discussions, especially as far as the question of the relationship between missionary work and social commitment is concerned.

### **Key Terms:**

Mission, Missiology, Theology of Mission, History of Mission, Missionary Work among Muslims, Johannes Lepsius, Johannes Awetarianian, Deutsche Orient Mission, Armenischer Hilfsbund, Germany, Armenia, Bulgaria, Turkey, Potsdam, Berlin, Urfa, Fellowship Movement, Young Turks, Kingdom of God, Eschatology, Mission and Social Responsibility

## Vorwort

Mehr als zehn Jahre ist es nun her, dass ich in der Bibliothek des Theologischen Seminars St. Christona auf das Jahrbuch der Deutschen Orient-Mission von 1903 *Ex Oriente Lux* stieß. Zum ersten Mal begann ich damals einige Artikel aus der Feder von Johannes Lepsius zu lesen. Bald war ich gepackt von der inhaltlichen Tiefe, der Schärfe der Formulierungen, der leidenschaftlichen Hingabe an die Mission, aber auch von der Aktualität der Ausführungen nach nun fast einem Jahrhundert. Seitdem hat mich Johannes Lepsius begleitet: Eine missionsgeschichtliche Seminararbeit während meines M.A.-Studiums und ein Zeitschriftenartikel über die Entstehung der Deutschen Orient Mission sind seitdem entstanden. Außerdem fühlte ich mich gedrängt, auf die Durchführung eines Gedenktages anlässlich des 100. Jahrestages der Begründung der Deutschen Orient-Mission und des Beginnes der Armeniermassaker am 30. September 1895 hinzuwirken und diesen durchzuführen. Doch erst mit der Aufnahme meines Doktorstudiums ergab sich die Möglichkeit die Hintergründe und das missiologische Grundgerüst von Johannes Lepsius Missionsdenken in seiner Breite zu erforschen.

Viel habe ich gelernt von Lepsius, manches Mal ihn bewundert, manches Mal auch verwundert den Kopf geschüttelt. Ich bin dankbar für die hinter mir liegenden Jahre einer echten Auseinandersetzung mit Johannes Lepsius, die mir geholfen hat, mein eigenes missiologisches Profil zu schärfen.

Danken möchte ich zuerst Prof. Dr. Johannes Reimer, der die Arbeit als Erstbetreuer begleitet hat. Besonderer Dank gilt auch Christof Sauer, der mir nun schon über Jahre hinweg immer wieder hilfreiche Anmerkungen hat zukommen lassen und die Arbeit gegengelesen hat. Weiter ist Prof. Dr. Hermann Goltz zu danken für zahlreiche mündliche und schriftliche Hinweise und für die Möglichkeit des Zugangs zum Lepsius-Archiv in Halle. Oliver Drescher danke ich für das Überlassen von zahlreichen Kopien und dafür, dass er mich ermutigt hat, den „Staffelstab der missiologischen Lepsius-Forschung“ von ihm wieder aufzunehmen.

Danken möchte ich außerdem Herrn Dr. Ulrich Bister für den Hinweis auf die Zeitschrift *MBEM*, Herrn Werner Beyer vom Archiv des Allianzhauses in Bad Blankenburg, sowie den Mitarbeitern der Universitätsbibliothek Basel und des Archivs des Berliner Missionswerkes.

Stellvertretend für alle die in den vergangenen Jahren unterstützend hinter mir und meiner Familie gestanden haben, wollen wir unseren Eltern danken und den Mitgliedern unserer Gemeinde, der Evangelischen Stadtmission Lörrach. Ein besonderer Dank gilt auch Johann Peter und Valerie Knobloch für ihre Unterstützung.

Zuletzt möchte ich meiner Frau Martina danken; denn ohne ihr geduldiges Mittragen wäre diese Arbeit niemals möglich gewesen.

In der vorliegenden Arbeit folgt die Rechtschreibung den für den Zeitraum 1. August 1998 bis 31. Juli 2005 maßgeblichen Regeln der Deutschen Rechtschreibung (vgl. Dudenredaktion (Hg.) 2000. *Duden – Band 1: Die deutsche Rechtschreibung*, 22. völlig neu bearbeitete und erweiterte Aufl. Mannheim: Dudenverlag).

Um eine bessere Identifizierbarkeit zu ermöglichen, folgt die Schreibung von Orts- und Eigennamen in der Regel den Originalquellen (vgl. die einleitenden Anmerkungen in der Bibliographie).

Bibelzitate wurden entnommen: *Die Bibel – Elberfelder Übersetzung (Rev. Fassung)*. 2000. 8. Aufl. Wuppertal: R. Brockhaus.

Beim Nachweis von Zitaten und Literatur verwende ich die von der UNISA vorgeschriebene Harvard-Methode und folge dabei den Regeln von: Sauer, Christof 2004. *Form bewahren: Handbuch zur Harvard-Methode*. (GBFE-Studienbrief 5). Lage: Gesellschaft für Bildung und Forschung in Europa e.V. (vgl. die einleitenden Anmerkungen in der Bibliographie).

# Inhaltsverzeichnis

## **Abkürzungen 12**

## **1 Einleitung 14**

1.1 Gegenstand .....	14
1.2 Aufgabe .....	17
1.3 Quellen .....	19
1.4 Forschungsstand .....	19
1.5 Zugang .....	23
1.6 Überblick .....	24

## **2 Biographischer Rahmen 26**

2.1 Die Jahre der Vorbereitung (1858-1896) .....	26
2.1.1 Elternhaus und Kindheit	26
<i>Der Vater: Carl Richard Lepsius (1810-1884)</i>	26
<i>Die Mutter: Elisabeth Lepsius geb. Klein (1828-1899)</i>	29
<i>Die Kindheit in der Casa Lepsia</i>	31
2.1.2 Studienzeit	32
2.1.3 Erste Orientreise – Vikariat in Jerusalem (1884-1886)	35
2.1.4 Im Pfarramt in Friesdorf (1887-1896)	37
2.2 Die Gründerjahre der Deutschen Orient Mission (1895-1900).....	39
2.2.1 Die Gründung der Deutschen Orient Mission	39
2.2.2 Zweite Orientreise (Mai/Juni 1896)	40
2.2.3 Der Aufbau der Armenierhilfe	42
2.2.4 Dritte Orientreise 1897 und die Arbeit des Berliner Komitees bis 1899	44
2.2.5 Vierte Orientreise (April-Dezember 1899)	46
2.2.6 Die Neuausrichtung der Arbeit	47
2.2.7 Weitere Arbeiten, Schriften und theologische Auseinandersetzungen	48
<i>Herausgabe von Zeitschriften</i>	48
<i>Weitere Tätigkeiten und theologische Auseinandersetzungen</i>	49
2.3 Die Jahre des Aufbaus und der Auseinandersetzung (1901-1907) .....	50
2.3.1 Auseinandersetzungen mit der Gemeinschaftsbewegung und der Evangelischen Allianz	50
2.3.2 Die Eisenacher Konferenzen	54
2.3.3 Die Entwicklung der Deutschen Orient Mission	56
<i>Die Arbeit auf den Missionsfeldern</i>	56
<i>Islamkurse</i>	57
<i>Die Leitungskrise 1905/1906</i>	58
<i>Herausgabe von Schriften</i>	59
2.3.4 Engagement für die russischen Stundisten	60
2.3.5 Fünfte Orientreise (März-Juli 1906) und Besuch der Mohammedaner-Missions-Konferenz in Kairo	62
2.3.6 Weitere Arbeiten, Schriften und theologische Auseinandersetzungen	63

2.4 Die wechselhaften Jahre (1908-1913).....	64
2.4.1 Die Entwicklung der Deutschen Orient-Mission	64
<i>Waisenarbeit und medizinische Arbeit</i>	64
<i>Mission unter Muslimen</i>	65
<i>Die Leitung der Mission</i>	66
<i>Herausgabe von Schriften</i>	67
2.4.2 Das Mohammedaner-Missions-Seminar in Potsdam	68
2.4.3 Die Weltmissionskonferenz in Edinburgh (Juni 1910)	71
2.4.4 Sechste Orientreise (Juni – August 1913)	73
2.4.5 Theologische Arbeiten	74
2.5 Die Kriegsjahre (1914-1918).....	74
2.5.1 Die Gründung der Deutsch-Armenischen Gesellschaft und die Entwicklung der Arbeit auf den Stationen der DOM	74
2.5.2 Die Berichte über die neue Armenier-Verfolgung und siebte Orientreise (Juli-September 1915)	76
2.5.3 Organisation der Armenierhilfe	77
<i>Veröffentlichung des Berichtes über die Lage des armenischen Volkes in der Türkei</i>	77
<i>Weitere Schriften</i>	79
2.5.4 Aufenthalt in Holland	80
2.5.5 Bruch mit der Deutschen Orient Mission	81
2.5.6 Weitere Entwicklung von Lepsius' Armenierhilfe	83
2.5.7 Weitere Entwicklung der Deutschen Orient Mission	85
2.5.8 <i>Das Leben Jesu</i>	86
2.6 Die letzten Lebensjahre (1919-1926).....	87
2.6.1 Die Aktenpublikation zur armenischen Frage <i>Deutschland und Armenien</i>	87
2.6.2 Lepsius als Sachverständiger im Prozess Talaat Pascha	89
2.6.3 Lepsius als Mitverfasser des Werkes <i>Die große Politik der europäischen Kabinette 1871 bis 1914</i>	90
2.6.4 Die Arbeit der Dr. Lepsius Orient-Mission	91
<i>Strukturierung der Mission</i>	91
<i>Unterstützung der Arbeit Jakob Künzlers und Karen Jeppes</i>	92
<i>Weitere Pläne und Projekte</i>	93
2.6.5 Veröffentlichungen	95
2.6.6 Lepsius Tod und weitere Entwicklung der Mission	97

### **3 Theologische Grundlagen 99**

3.1 Zur Ausrichtung von Lepsius' theologischer Arbeit.....	99
3.1.1 Die missionarische Zielrichtung	99
3.1.2 Die philosophische Komponente	100
3.1.3 Die literarische Eigenart	101
3.2 Die Bemühungen um die Wiedergewinnung einer biblischen Weltanschauung .....	103
3.2.1 Die platonisch verfremdete Weltanschauung der abendländischen Theologie	103
3.2.2 Die Weltanschauung der Bibel	104
3.2.3 Die missionarische Bedeutung der Weltanschauungsfrage	109
3.3 Das „Reich Christi“ als Zentralbegriff der Theologie.....	111
3.3.1 Verständnis des Reich Gottes - Begriffes	111
3.3.2 Heilsgeschichte und Eschatologie	115



3.3.3 Die Wiedergeburt des Einzelnen als Weg zum Reich Gottes	122
3.3.4 Die Bedeutung von Staat und Kirche für die Verwirklichung des Reiches Gottes	127
3.3.5 Das Reich Gottes und die Nation	133
<i>Zum Verhältnis von Reich Gottes und Nation</i>	133
<i>Die Bedeutung Deutschlands für das Reich Gottes</i>	136
<i>Lepsius als christlicher Patriot</i>	140
3.4 Religionstheologie.....	144
3.4.1 Grundkonstanten aller Religion	144
3.4.2 Die Religionsgeschichte: Evolution oder Zerfall?	146
3.4.3 Die Einzigartigkeit des christlichen Glaubens	149
3.4.4 Das Christentum: Universalistisch oder messianisch?	151
3.5 Missionsverständnis .....	153
3.5.1 Zum Vorkommen und Gebrauch des Begriffes „Mission“	153
3.5.2 Das Ziel der Mission	155
<i>Die individualistische Engführung: Rettung der Einzelseele</i>	155
<i>Das universale Ziel: Die Aufrichtung des Reiches Gottes</i>	156
3.5.3 Der Inhalt des Missionsbefehles: Evangelisation und Christianisierung	158
3.5.4 Das Mittel der Mission: Die Verkündigung des Evangeliums	161
<i>Grundsätzliches</i>	161
<i>Zum Verhältnis von Verkündigung und sozialer Hilfeleistung</i>	163
3.5.5 Die Gründe und Motive der Mission	165
<i>Die theologische Notwendigkeit der Mission</i>	165
<i>Göttliche Liebe und menschliche Barmherzigkeit</i>	166
<i>Gehorsam gegen Gottes Auftrag</i>	166
<i>Die Rückwirkung der Mission auf die Kirche</i>	167
3.5.6 Das Subjekt der Mission	168
<b>4 Missionsarbeit unter Muslimen      171</b>	
4.1 Islamverständnis.....	171
4.1.1 Der Islam in seinem Verhältnis zu Judentum und Christentum	171
4.1.2 Die zwei Grundkräfte im Islam: Gesetz und Mystik	175
4.2 Die Berechtigung der Mission unter Muslimen .....	177
4.2.1 Die Infragestellung der Berechtigung der Mission unter Muslimen	177
<i>Die Situation um die Jahrhundertwende</i>	177
<i>Die Position Gustav Warnecks</i>	181
<i>Die Hauptargumente gegen die Berechtigung der Mission unter Muslimen</i>	183
4.2.2 Die Verteidigung der Mission unter Muslimen	185
<i>Die Argumente für die Berechtigung der Mission unter Muslimen</i>	185
<i>Der Erfolg der Bemühungen</i>	191
4.2.3 Die Erwartungen bezüglich des Erfolges der Mission unter Muslimen	196
4.3 Strategie und Vorgehen in der Mission unter Muslimen .....	202
4.3.1 Direkte Mission unter Muslimen oder indirekte Mission über die Kirchen des Orients	202
4.3.2 Die Bedeutung der Armenierhilfe für die Missionsarbeit unter Muslimen	205
4.3.3 Grundlagen der Mission unter Muslimen	208
<i>Die zentrale Bedeutung des Wortes Gottes</i>	208
<i>Diakonische Hilfe</i>	209

<i>Verkündigung</i>	210
<i>Vorbereitende Forschungs- und Literaturarbeit</i>	211
4.3.4 Das Anliegen der Kontextualisierung	212
<i>Die grundsätzliche Notwendigkeit der Kontextualisierung</i>	212
<i>Kontextualisierung in der Mission unter Muslimen</i>	215
4.3.5 Die Beschaffenheit der Mitarbeiter	222
4.3.6 Die Missionsarbeit Awetaraniens in Bulgarien	226
4.3.7 Zusammenfassung	233
4.4 Lepsius' Beitrag zur Missionsarbeit unter Muslimen .....	237
<b>5 Missiologische Einzelfragen    239</b>	
5.1 Evangelium und Kultur .....	239
5.2 Ökumenische Zusammenarbeit und Abgrenzung .....	245
5.2.1 Allgemeine Grundlagen	245
5.2.2 Beurteilung verschiedener Kirchen und christlicher Gruppen	249
<i>Die orientalischen Kirchen</i>	249
<i>Die Gemeinschaftsbewegung</i>	254
<i>Freikirchen und Evangelische Allianz</i>	257
5.2.3 Zusammenarbeit und Konkurrenz unter Missionen	260
5.3 Zum Stellenwert des Dialoges.....	264
5.4 Zum Umgang mit Finanzen in der Mission.....	269
5.4.1 Grundsätze	269
<i>Biographischer Hintergrund</i>	269
<i>Die Spendenwerbung der DOM</i>	271
<i>Lepsius und das „Glaubensprinzip“</i>	275
5.4.2 Die DOM – eine Glaubensmission?	276
5.5 Die Agenda des Handelns .....	281
5.5.1 Wechsel und Kontinuität im Leben von Johannes Lepsius	281
<i>Die Wechsel in der Biographie</i>	281
<i>Die Kontinuität in der Biographie</i>	283
5.5.2 Strukturelemente für eine Agenda des Handelns	286
<i>Handeln als Reaktion auf den Kontext</i>	286
<i>Handeln als Treue zu Überzeugungen und Prägungen</i>	290
<i>Handeln als Verwirklichung der Eingebung des Geistes</i>	295
5.5.3 Handeln als imperativische Kontext-Antwort aus der Eingebung des Geistes	298
<b>6 Missiologisches Erbe        303</b>	
6.1 Zusammenfassende Ergebnisthesen .....	303
6.2 Zur Einordnung von Johannes Lepsius' Missiologie .....	310
6.2.1 Johannes Lepsius' Missiologie und das moderne Paradigma der Aufklärung	311
6.2.2 Johannes Lepsius' Missiologie und die neuere evangelikale Missionstheologie	314
6.3 Zum Verhältnis von Mission und gesellschaftlichem Engagement – eine kritisch-würdigende Anknüpfung.....	316
6.3.1 Die Betonung der Wiedergeburt des Einzelnen als Zentralpunkt auf dem Weg zum universalen Ziel des Reiches Gottes	316

6.3.2 Die Überwindung der „eschatologischen Blockade“ für die Ethik	318
6.3.3 Die Bedeutung der Welt als Ort des Reiches Gottes	322
6.3.4 Die Zusammengehörigkeit von Kultur- und Missionsauftrag	327
6.3.5 Die geistliche Dimension der Agenda des Handelns	332
6.4 Schluss.....	334

## **Bibliographie 336**

Primärquellen.....	337
Sekundärliteratur.....	346

# Abkürzungen<sup>1</sup>

AB	Andreas Baumann
ABCFM	American Board of Commissioners for Foreign Missions
AEM	Arbeitsgemeinschaft evangelikaler Missionen
<i>AHJL</i>	<i>Aus der Arbeit des Armenischen Hilfswerkes</i>
<i>AMZ</i>	<i>Allgemeine Missions-Zeitschrift</i>
Anm.	Anmerkung
AT	Altes Testament
BBKL	Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon
BDCM	Biographical Dictionary of Christian Missions
CBM	Christoffel Blindenmission im Orient
CMS	Church Missionary Society
<i>COJL</i>	<i>Der Christliche Orient</i>
DAG	Deutsch-Armenische Gesellschaft
DML	Das moderne Lexikon
DOM	Deutsche Orient Mission
EB	Eisenacher Bund
EDWM	Evangelical Dictionary of World Missions
ELTHG	Evangelisches Lexikon für Theologie und Gemeinde
<i>em</i>	<i>Evangelikale Missiologie</i>
<i>EMM</i>	<i>Evangelisches Missionsmagazin</i>
<i>EMQ</i>	<i>Evangelical Missions Quarterly</i>
<i>EMZ</i>	<i>Evangelische Missionszeitschrift</i>
ESK	Evangelisch-sozialer Kongress
<i>EvTh</i>	<i>Evangelische Theologie</i>
<i>IBMR</i>	<i>International Bulletin of Missionary Research</i>
<i>KALOM</i>	<i>Für unsere kleinen Armenierfreunde</i>
KBG	Konferenz Bekennender Gemeinschaften
<i>KOLDOM</i>	<i>Der kleine Orient</i>
LAH	Lepsius-Archiv Halle
LCWE	Lausanne Congress on World Evangelisation
LDOM	Dr. Lepsius Deutsche Orient Mission
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche

---

<sup>1</sup> Bei den kursiv gedruckten Einträgen handelt es sich um Zeitschriften.

<i>MAJL</i>	<i>Mitteilungen aus der Arbeit</i>
<i>MBEM</i>	<i>Mitteilungen aus der Bibelschule und der Evangelisationsarbeit ihrer Mitglieder</i>
N.N.	Nomen nescio
NC	Numerus currens
NT	Neues Testament
o.J.	ohne Jahresangabe
o.O.	ohne Ortsangabe
o.S.	ohne Seitenzahlangebe
o.T.	ohne Titelangabe
o.V.	ohne Verlagsangabe
<i>OiB</i>	<i>Orient im Bild</i>
<i>OLDOM</i>	<i>Der Orient</i>
<i>RCJL</i>	<i>Das Reich Christi</i>
SPM	Sudan-Pionier-Mission
<i>SWDOM</i>	<i>Der Stern der Weisen</i>
UNISA	University of South Africa
WCC	World Council of Churches (Ökumenischer Rat der Kirchen)
<i>ZMR</i>	<i>Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft</i>

Abkürzungen von Bibelstellen nach ELTHG

# 1 Einleitung

## 1.1 Gegenstand

Lange konnte Johannes Lepsius als eine der „vergessensten und unbekanntesten Gestalten der deutschen Theologie- und Kirchengeschichte“ (Deetjen 1993:26) gelten.<sup>2</sup> Unter Armeniern war er dagegen aufgrund seines rastlosen Einsatzes für das verfolgte armenische Volk durchaus bekannt und hoch geachtet.<sup>3</sup> So schrieb etwa der Katholikos aller Armenier, Vasken I. (1987:4), im Jahre 1986 in einer Patriarchalbulle über Johannes Lepsius: „In das Buch der Geschichte des armenischen Volkes ist sein Name als der eines mutigen Verfechters der Menschlichkeit, als eines sich selbst aufopfernden, jesusähnlichen guten Hirten, als ein Banner und als ein Ruf der Gerechtigkeit eingegangen.“<sup>4</sup> Im Jahre 1998 wurde Lepsius am Genozid-Denkmal in Jerewan sogar eine Gedenktafel gewidmet (Aschke-Lepsius 2002:7).

In jüngerer Zeit ist der Name Johannes Lepsius jedoch auch in Deutschland wieder neu ins Interesse der Öffentlichkeit gerückt worden. Besonders angesichts des Strebens der Türkei nach einem EU-Beitritt kommt immer wieder das Thema „Umgang mit Minderheiten“ und damit auch die Armenier-Massaker im Ersten Weltkrieg als ein verdrängter Abschnitt der türkischen Geschichte zur Sprache (Mönch 2005:33). Dabei erregen die Veröffentlichungen von Lepsius zu diesem Thema bis heute Diskussionen und Widerstand (Goltz 1999b:355).<sup>5</sup> Wie sehr der Name Lepsius bis heute die Gemüter erhitzt, wurde deutlich, als man die Einrichtung einer Gedenkstätte für Johannes Lepsius in seinem langjährigen Wohnhaus in Potsdam durch Proteste von türkischer Seite zu verhindern versuchte (Blank 2001:24).<sup>6</sup>

---

<sup>2</sup> Nach Bauermann (1987:8) ist Lepsius' Lebenswerk „verleumdet, verschwiegen und verdrängt worden“. Noch 1987 äußerte Goltz (1987a:XIII), dass „das Werk J. Lepsius', sein Kampf für die Armenier, ... – außer bei den Armeniern selbst – nur einer verschwindend kleinen Zahl von Fachleuten im internationalen Bereich bekannt“ sei. Auch in theologischen Lexika wurde Lepsius oft ignoriert. So findet sich weder im *BBKL* noch im *TRE* ein Artikel zu Lepsius. Nachdem sich auch in *RGG III* kein eigener Artikel zu Lepsius fand, ist er in *RGG IV* nun wieder berücksichtigt (Graf 2002).

<sup>3</sup> „Während das armenische Volk Johannes Lepsius als Anwalt und Schutzengel öffentlich ehrt, sind der Name und das Lebenswerk dieses Zeugen des ersten großen Völkermordes im 20. Jahrhundert aus unserem Gedächtnis und Geschichtsbewußtsein nahezu verschwunden“ (Schulz 2002:13).

<sup>4</sup> „Die armenische Kirche und das gesamte armenische Volk sowohl in Sowjetarmenien als auch in der Diaspora gedenken dankbaren Sinnes des gerechten Kampfes von Pfarrer Lepsius ... Die Armenier verneigen sich zu seinem Gedächtnis und beten, dass seine gute Seele immer in der himmlischen Ewigkeit leuchte und hier auf Erden im Gedächtnis der Menschheit bleibe“ (Vasken I. 1987:5).

<sup>5</sup> Vgl. dazu auch Gust (2005b); Zwahlen (2004); Türkische Internet Community (2005); Öztürk (2001).

<sup>6</sup> Diedrich (2004:26) schreibt darüber: „Als bekannt wurde, dass das Lepsius-Haus als Gedenkstätte gestaltet werden soll, gab es im Sommer 2001 heftige Proteste von türkischer Seite. Der türkische Botschafter Osman Korutürk war bei Brandenburgs damaligem Ministerpräsidenten Manfred Stolpe vorstellig geworden. Potsdamer Offizielle hatten Drohbriefe erhalten, nach denen angeblich 200 000 Türken in Potsdam gegen die Pläne von Land, Stadt und Kirche demonstrieren würden ... In Potsdam wurden die Vorgänge zwar heruntergespielt, aber die türkische Minderheit in Deutschland zeigte sich weiter verbittert: Sie empfinde es als Ohrfeige, dass ‚einem Rassisten und Türkenhasser vom Format eines Lepsius' (!) eine Gedenkstätte gewidmet werde; das Lepsius-Haus bilde einen ‚Herd der Unruhe‘.“

So ist es Johannes Lepsius' Engagement für die verfolgten Armenier durch das sein Name heute in der deutschen Öffentlichkeit wieder bekannt wird.<sup>7</sup> Ohne Frage stellt dieses Engagement „die noch bekannteste und international wirksamste Seite des *Bios* von Johannes Lepsius“ dar (Goltz 1987a:XV). Allerdings geht Lepsius' Bedeutung weit über die eigentliche Armenierarbeit hinaus. So bezeichnet schon Weckesser (1926b:34) Lepsius als einen

„... Mann, der viele Jahre hindurch in den vordersten Reihen der religiösen und kirchlichen Führer gestanden hat, ein wissenschaftlich hochbefähigter, genial veranlagter Theologe, ein um die neuste deutsche Geschichtsschreibung verdienter Historiker, der Verteidiger und Beschützer des mißhandelten armenischen Volksstammes sowie der öffentliche Ankläger der von Rassen- und Völkerhaß an ihm begangenen Frevel, ein geistvoller bis in alle Tiefen und Höhen des Seelenlebens dringender Dichter, ein um die Klärung und Vertiefung der christlichen Weltanschauung unablässig bemühter Denker, und ... ein Glaubensmann von ... kühner und unbeirrbarer Zuversicht ...“

Über sein Engagement für die Armenier hinaus war Johannes Lepsius ein Mensch mit einer außergewöhnlichen Schaffensweite: Er war ein begabter und kreativer Denker – mit 19 Jahren reichte er eine Arbeit ein, die als Doktoraldisertation in Philosophie anerkannt wurde – und ein Theologe, der durch die Herausgabe seiner theologischen Zeitschrift *Das Reich Christi* damals durchaus weite Beachtung fand.<sup>8</sup> Als Pfarrer machte er von sich reden, als er begann sich – aus sozialem Beweggründen – durch die Gründung einer Teppichmanufaktur auch als christlicher Unternehmer zu betätigen. Leidenschaftlich rang er um eine Erneuerung der evangelischen Kirche in Deutschland und versuchte zwischen verschiedenen kirchlichen Lagern zu vermitteln. Als glühender deutscher Patriot leistete er Beachtliches um etwa durch seine politischen Aktenpublikationen die Behauptung der alleinigen Kriegsschuld Deutschlands im Ersten Weltkrieg zu entkräften. Und so äußerte Reichspräsident Paul von Hindenburg (1927:48), dass er „in Dankbarkeit und Anerkennung der großen Verdienste“ gedenke, die sich Lepsius „um Deutschland erworben hat“. Aber auch als Dichter versuchte er sich und veröffentlichte mehrere Schauspiele und Dramen (Kosch 1960). Die längste Zeit seines Lebens aber übte er den Beruf eines Missionsleiters aus und wurde vor allem durch die Herausgabe seiner Missionszeitschriften (*Der Christliche Orient*, *Der Orient* u.a.) zu einem der Pioniere der Mission unter Muslimen im deutschsprachigen Raum. So ist es verständlich, wenn Goltz (1987a:XV) von einer „Vielzahl der Charismen des Theologen Lepsius“ spricht.

Mehrfach wurde schon auf die Notwendigkeit hingewiesen, dass das vielfältige Lebenswerk von Johannes Lepsius von Experten aus den verschiedensten Wissenschaftsbereichen untersucht werden sollte.<sup>9</sup> Schon bei der Trauerfeier für Johannes Lepsius äußerte Weckesser (1926b:34):

---

<sup>7</sup> Für sein armenisches Lebenswerk verlieh ihm die theologische Fakultät in Berlin auch 1917 die Ehrendoktorwürde.

<sup>8</sup> Wobei die Bewertung seiner theologischen Arbeit allerdings recht unterschiedlich ausfiel. Deetjen (1993:34f) bemerkt: „Zu jenen, die große Hoffnungen auf den ‚geisterfüllten Lehrer‘ Lepsius setzten, gehörte neben Schlatter, Kähler, Coerper, S. Keller u.a. auch der alte Bodelschwingh. Dieser hätte ihn 1905/06 gerne als einen der beiden Anfangslehrer für die neue Theologische Schule in Bethel gewonnen .... Zugleich schätzte ihn aber auch Harnack sehr hoch ... und hielt Lepsius für seinen respektabelsten und kongenialsten Streitgegner.“

<sup>9</sup> „Das evangelische Deutschland schuldet Johannes Lepsius eine Lebensdarstellung eingehender Art, die die Aufgabe hat, sein Wirken auf den verschiedenen Tätigkeitsgebieten umsichtig zu verfolgen und daraus ein Bild seiner eigenartigen Wesenheit zu gewinnen. An dieser Aufgabe werden in erster Linie die Geschichte der Theologie unseres

„Was Dr. Lepsius für das geistige, religiöse und kirchliche Leben bedeutete, kann unmöglich in Kürze zur Anschauung gebracht werden. Auch kann es nicht von einem Einzelnen gesagt werden, weil der ungewöhnliche Geistesreichtum des Entschlafenen es nicht leicht jemand gestattet, als Kundiger über all die Gebiete zu sprechen, die Lepsius bei seiner staunenswerten Arbeitskraft beherrschte.“

Auch wenn einzelne Untersuchungen zu Lepsius immer durch den Blickwinkel der jeweiligen Disziplin beschränkt sein mögen, so sind sie doch gerade für eine umfassende Gesamtschau und Würdigung seines Lebens und Wirkens unverzichtbar. Auch Bauermann (1987:9) weist darauf hin: „Leben und Werk von Johannes Lepsius waren außerordentlich vielschichtig und vielseitig. Seine Aufarbeitung und Würdigung ... erfordert das Zusammenwirken verschiedener Wissenschaftler.“<sup>10</sup> Und Werner-Ulrich Deetjen (1993:43) forderte in einem Vortrag über Lepsius „nachdrücklich“ dazu auf,

„daß noch weitere Forscher sich mit ... Lepsius intensiver beschäftigen. Defizitär bearbeitet erscheinen mir insbesondere noch folgende Wirkungsbereiche: Lepsius als Gestalt der deutschen Theologie- und Kirchengeschichte; seine Bedeutung für die Mission, den Dialog mit dem Islam, die Ökumene; sowie sein Rang als Literat, Historiker, Ethnologe, Politiker und Diplomat“.

An einer umfassenden Aufarbeitung des Lebenswerkes Lepsius' muss also gerade auch die „allgemeine Missionskunde beteiligt sein“ (Weckesser 1926a:14). Oliver Drescher (1998a:40) bemerkt dazu: „Auf eine längere theoretische Entfaltung Lepsius' Missionsansatzes bin ich bislang nicht gestoßen. Hier liegt ein hochinteressantes und lohendes Forschungsgebiet!“

Dabei ist gerade dieser Bereich der Mission nicht nur einer unter vielen in Lepsius' Lebenswerk. Lepsius' berufliche Tätigkeit war die eines Missionsleiters. Auch wenn er mehrmals den Gedanken bewegte noch stärker als Theologe zu arbeiten, so blieb seine theologische Arbeit letztlich für ihn doch „Mußzeit“, die er zwischen seine Verpflichtungen als Direktor einer Missionsgesellschaft einschob (Lepsius 1908e:96). Nahm auch – aufgrund der Umstände – die Armenierhilfe in der Arbeit der Deutschen Orient Mission (DOM) einen ganz entscheidenden Platz ein,<sup>11</sup> so war sowohl die ursprüngliche Absicht als auch das im Laufe der Geschichte immer wieder erklärte Ziel der DOM stärker noch die Mission unter Muslimen (Vorstand DOM 1903b:17; 1910:157; N.N. 1907:119; Awetarianian 1915a:38).<sup>12</sup> Und sie stellte auch das eigentliche Herzensanliegen von Johannes Lepsius dar (Lepsius

---

Zeitalters, die Geschichte des evangelischen Kirchenwesens, sowie die allgemeine Missionskunde beteiligt sein; aber auch die Geschichte der vaterländischen Forschung im Zeitalter der Bismarck-Aera, sowie die Geschichte der Dichtung werden an ihm, wenn einmal das Urteil geklärt ist, nicht achtlos vorübergehen“ (Weckesser 1926a:14).

<sup>10</sup> Vgl. auch Goltz (2004:23): „Die heute nahezu völlig unbekanntes theologischen und literarischen Werke bzw. Zeitschriften von Lepsius müssten noch in vieler Hinsicht analysiert werden.“

<sup>11</sup> Selbst Julius Richter (1930:110f; 125ff) nennt in seinem Standardwerk zu *Mission und Evangelisation im Orient* die Arbeit der DOM lediglich in seinem Abschnitt über „Die armenische Hilfsarbeit“, nicht aber in seinem Abschnitt über die „Mohammedanermission“.

<sup>12</sup> „Die Deutsche Orient-Mission ist im Jahre 1895 als Muhammedaner-Missionsgesellschaft gegründet worden. Aber die Verfolgungen und die Not unserer christlichen Brüder im Orient haben uns zur Pflicht gemacht, zuerst den Genossen unseres Glaubens zu helfen. In zwölfjähriger Arbeit wurde durch Waisenhäuser, Werkstätten, Kliniken und Hospitäler ein breites Fundament gelegt auf dem wir nun ein organisiertes Muhammedaner-Missionswerk aufbauen wollen ... Aber unsere ganze Arbeit würde ihres letzten Zweckes verfehlen, wenn sie nicht durch ein größeres und notwendigeres Werk: *die Predigt des Evangeliums in der muhammedanischen Welt*, gekrönt wird“ (Lepsius 1908c:5).



1908c:5),<sup>13</sup> was nicht nur für sein frühes Wirken gilt, sondern bis in seine letzten Lebensjahre hinein (Redaktion 1926a:1f).

Zudem darf Lepsius' Bedeutung für die deutschsprachige Missionsbewegung nicht unterschätzt werden. Bezüglich der Missionsarbeit unter Muslimen spricht der Missionswissenschaftler Martin Schlunk (in N.N. 1935:108) von „dem Vorbild großer Führer, unter denen D. Johannes Lepsius einer der geistvollsten, entschlossensten und kundigsten gewesen ist“.<sup>14</sup> Und Julius Richter (in N.N. 1935:108) bringt zum Ausdruck, dass für ihn der frühe Tod von Lepsius „ein unersetzlicher Verlust für die evangelische Mission“ bedeutet habe.

*Gegenstand* dieser Untersuchung soll deshalb speziell Johannes Lepsius' Missiologie sein. Unter „Missiologie“ wird dabei „die systemat. Kenntnis, Erforschung u. Darstellung der christl. Glaubensverbreitung in der nichtchristl. Welt“ verstanden (Schmidlin 1962:453).<sup>15</sup> Es geht also um eine umfassende und systematische Darstellung der Einsichten und Überzeugungen, die Johannes Lepsius in Bezug auf die Mission hatte.<sup>16</sup> Dabei ist mit „Mission“ bei Johannes Lepsius in erster Linie die Missionsarbeit unter Muslimen gemeint, denn nach Lepsius' Definition (1897a:141; vgl. 1903e:3) war die armenische Hilfsarbeit „nicht Mission im eigentlichen Sinne“.<sup>17</sup>

## 1.2 Aufgabe

*Aufgabe* der Untersuchung ist es, die wichtigsten missiologischen Auffassungen und Überzeugungen von Johannes Lepsius aus der Vielzahl seiner Schriften zu erheben und sie dann erstmals systematisiert

---

<sup>13</sup> Vgl. etwa die Bezeichnung der Missionsarbeit unter Muslimen „als den ursprünglichen Gedanken von Johannes Lepsius“ und auch als „die eigentliche Aufgabe“ für die DOM (Redaktion 1935:42).

<sup>14</sup> Schäfer (1932:120) bezeichnet Lepsius als „Begründer und Führer der deutschen Missionsarbeit im Orient“.

<sup>15</sup> Die Begriffe „Missiologie“ und „Missionswissenschaft(en)“ können synonym gebraucht werden (Mayer 1985:2; vgl. Schmidlin 1962; Beckmann 1962), wengleich der Gebrauch der Begriffe gewisse Akzentsetzungen erlaubt (Müller 1999:148). Für die vorliegende Arbeit wurde aus folgenden Gründen der Begriff „Missiologie“ bevorzugt: 1. Da er eine begrifflich einfachere Übersetzung des an der UNISA eingereichten Titels „The Missiology of Johannes Lepsius“ ermöglicht. Der Begriff „Missiologie“ enthält eine gewisse Analogie zu dem Begriff der „Theologie“. Spricht man in Bezug auf eine Person von „ihrer Theologie“, so sind damit ihre spezifischen Auffassungen in theologischer Hinsicht gemeint. Wird hier nun von „Johannes Lepsius' Missiologie“ gesprochen, so sind – analog dazu – seine spezifischen Auffassungen in missiologischer Hinsicht gemeint. Dieser begriffliche Inhalt lässt sich nicht ohne weiteres mit der Übersetzung „Johannes Lepsius' Missionswissenschaft(en)“ wiedergeben. 2. Da Lepsius ein Missionsleiter war, der seine praktische Arbeit zwar gründlich reflektierte, aber keinen Lehrstuhl für Missionswissenschaft inne hatte, erscheint der Begriff „Missiologie“ besser geeignet, da „Missionswissenschaft“ eher an eine akademische Wissenschaft denken lässt (vgl. Müller 1999:148). 3. Da andere Begriffe und Übersetzungsmöglichkeiten ebenfalls ungeeignet erscheinen: „Missionslehre“ lässt tendenziell eher an ein geschlossenes missiologisches System denken, das sich bei Lepsius so nirgends findet. „Missionstheologie“ bezeichnet nur einen Teilbereich der „Missiologie“ über den Lepsius gerade in seinen praktischen Überlegungen zur Missionsarbeit unter Muslimen hinausgeht. Der Begriff „Missionsverständnis“ wäre denkbar, wird in der vorliegenden Arbeit aber in engerem Sinne gebraucht, nämlich bezogen auf die spezifische Frage, was Lepsius unter dem Begriff „Mission“ verstanden hat (vgl. Kapitel 3.5.).

<sup>16</sup> Dabei werden allerdings nicht alle Bereiche der Missiologie gleichermaßen beachtet. So finden sich bei Lepsius zwar auch kurze missionshistorische Einsichten, sowie Aussagen über Politik, Geschichte und Kultur einzelner Ethnien, sie lassen sich aber nicht in gleicher Weise systematisieren wie etwa seine theologischen und seine strategisch-missionspraktischen Überlegungen.

<sup>17</sup> Vgl. den Abschnitt „Zum Vorkommen und Gebrauch des Begriffes ‚Mission‘“ bei Lepsius in Kapitel 3.5.1.

in einem Gesamtüberblick darzustellen. Die Besonderheit dieser Aufgabe besteht dabei darin, dass sich in keiner von Lepsius' Schriften so etwas wie eine umfangreichere ausformulierte Missionslehre finden lässt. Vielmehr lässt sich seine Missiologie nur aus der Zusammenschau von Einzeläußerungen erschließen, die sich zumeist in kleineren Aufsätzen und Zeitschriftenartikeln finden lassen. Dabei handelt es sich meistens entweder um konkrete Äußerungen über die Missionsarbeit im Orient<sup>18</sup> oder aber um theologische Artikel von Johannes Lepsius. Diese Besonderheit macht es notwendig, in gewissem Sinne „literarhistorisch“ zu arbeiten und Lepsius' Schriften in ihrem jeweiligen – auch biographischen – Kontext wahrzunehmen und zu interpretieren.<sup>19</sup> Aus diesen Einzeläußerungen sollen dann die Grundlinien von Johannes Lepsius' Missiologie zusammenhängend dargestellt werden und somit erstmals ein größerer Gesamtblick auf den Bereich seines missiologischen Denkens ermöglicht werden.

Aufgrund der Tatsache, dass Lepsius ein äußerst eigenständiger Denker war, der sich immer wieder zwischen den verschiedenen theologischen Lagern bewegte,<sup>20</sup> versteht es sich von selbst, dass eine umfassende Einordnung von Lepsius' Theologie und Missiologie nach ihren mannigfaltigen Ursprüngen, Wechselwirkungen und Auswirkungen Aufgabe einer eigenen Forschungsarbeit darstellen muss. Die vorliegende Arbeit muss sich dagegen auf eine Aufarbeitung der zahlreichen Schriften Johannes Lepsius' aus missiologischem Blickwinkel und auf die Darstellung eines systematisierten Gesamtüberblickes über Lepsius' Missiologie beschränken.

Gerade angesichts des so vielfältigen Wirkens Lepsius' mit evangelistischer, diakonischer und politischer Dimension, stellt sich aus missiologischer Perspektive die Frage: Welches Verständnis von Mission und welche theologischen Grundüberzeugungen stehen hinter einem solch vielfältigen und beeindruckenden Schaffen? Von der Beantwortung dieser Frage lassen sich vor allem in zwei Richtungen wertvolle Erkenntnisse erwarten: Zum einen kann für die weitere Lepsiusforschung und -deutung eine wichtige Grundlage geschaffen werden.<sup>21</sup> Denn das Wissen um die missiologischen Grundüberzeugungen bietet die Möglichkeit, die „Innenseite“ von Lepsius' Entscheidungen und Handlungsweisen besser zu verstehen. Somit wird die Arbeit auch einen Beitrag zur biographischen Lepsius-Forschung leisten,

---

<sup>18</sup> Der Gebrauch des Begriffes „Orient“ in dieser Arbeit, lehnt sich an den Gebrauch bei Lepsius an, der damit den ganzen Bereich des Nahen Ostens (inklusive Bulgarien als Arbeitsfeld der DOM) meinte. Das Arbeitsfeld der DOM in Russland rechnete Lepsius (1907d:131) dagegen nicht mehr zum „Orient“. Zur Definition des Begriffes „Orient“ vgl. DML (1981:432).

<sup>19</sup> Da angenommen werden muss, dass sich die Ansichten von Johannes Lepsius im Laufe der Jahre entwickelt bzw. verändert haben können, muss bei dem Versuch einer Systematisierung von Lepsius' Ansichten besonderes Augenmerk auf das Jahr der Entstehung bestimmter Äußerungen Lepsius' gelegt werden.

<sup>20</sup> Adolf Deißmann (in Goltz 2004:24), Dekan der theologischen Fakultät in Berlin, die Lepsius 1917 die Ehrendoktorwürde verlieh, bemerkte in seiner Laudatio über ihn: „Reich begabt, originell bis zur verstimmenden Paradoxie, ein Mensch eigenen Wuchses und darum nicht selten einsam, Gemeinschaft pflegend und oft auch Gemeinschaft lösend ...“

<sup>21</sup> „Wenn man ein Erbe bewerten will, ein Erbe wie das von Johannes Lepsius, so muß man auch die Grundlagen sehen und würdigen, auf denen es erstand“ (Schäfer 1934:51). „Wir empfanden ihn als eine groß angelegte, reiche Natur von solcher Vielseitigkeit der Anlagen, der Bildungsmomente und Geistesinteressen, daß seine Persönlichkeit nur bei vertrautem und innigem Umgang vollkommen verständlich und überschaubar werden konnte. Und doch stellt sich dieses Geistesleben, wenn man es einmal erfaßt hat, als eine so klare, geschlossene und in sich gefestigte Wesenheit vor unser Auge, daß kein Zug aus dem Bild sich herausnehmen läßt, ohne den Eindruck der Einheitlichkeit zu stören“ (Weckesser 1926b:35).

nicht durch neue Erkenntnisse äußerer biographischer Daten, sondern durch die Erarbeitung eines „inneren“ Deutungsrahmens für sein Handeln.<sup>22</sup> Zum anderen dürfen von der vielfältigen Tätigkeit Lepsius’ und von der Tatsache, dass er dieses Handeln auch theologisch reflektiert hat – und auch aufgrund seiner Zwischenstellung zwischen verschiedenen theologischen Lagern – interessante Impulse für die heutige missionstheologische Diskussion erwartet werden.<sup>23</sup>

### 1.3 Quellen

Als *Quellen* der Untersuchung dienen die veröffentlichten Schriften Johannes Lepsius’, also Bücher, Artikel in Zeitschriften und Sammelbänden, sowie Separatdrucke, Broschüren und Traktate. Von der Anzahl der Quellen her nehmen dabei die Zeitschriftenartikel, die Johannes Lepsius in von ihm selbst herausgegebenen Zeitschriften veröffentlicht hat, eine besondere Breite ein. Neben anderen sind dies besonders Lepsius’ theologische Zeitschrift *Das Reich Christi (RCJL)*<sup>24</sup> und die beiden Missionszeitschriften *Der Christliche Orient (COJL)* und *Der Orient (OLDOM)*.

Nicht berücksichtigt werden konnte die ungeheure Vielzahl an unveröffentlichten persönlichen und geschäftlichen Briefen, Notizen und Manuskripten von Johannes Lepsius und aus seinem Umfeld. Das leider erst Ende des Jahres 2004 – und damit wenige Monate vor Abschluss dieser Forschungsarbeit – erschienene Lexikon zum Lepsius-Archiv in Halle (Goltz & Meissner 2004) wird es zukünftigen Forschern erleichtern themenspezifisch zielgerichtet auf die Fülle der Archivalien des Lepsius-Archives zuzugreifen.<sup>25</sup> So wird es in Zukunft möglich sein, die einzelnen Themenbereiche von Lepsius’ Missiologie, über deren Gesamtheit die vorliegende Arbeit einen Überblick geben will, im Detail noch differenzierter zu betrachten.

### 1.4 Forschungsstand

Obwohl mehrfach gefordert wurde, die verschiedenen Bereiche des Schaffens Johannes Lepsius’ näher zu untersuchen, stellt die vorliegende Arbeit die erste Doktoraldissertation dar, die sich ausschließlich der Person Johannes Lepsius widmet und einen Bereich seines Wirkens erforschen möchte. Eine ver-

---

<sup>22</sup> Dies erscheint gerade deshalb ein wichtiger Beitrag zu sein, da sich in der biographischen Lepsius-Forschung durch die Vielseitigkeit seines Handelns durchaus die Frage stellt, welche Konstanten es bei Lepsius überhaupt gibt (vgl. Kreiler 2001:21f).

<sup>23</sup> Deetjen (1993:26) meint gar, dass eine Beschäftigung mit Lepsius wichtig wäre, „weil sein Wollen und Wirken aktueller ist denn je, sein Lebenseinsatz unserem Sollen als Christen heute wichtigste Vorbildrichtung und gültigen Maßstab zu geben vermag“.

<sup>24</sup> Die theologische Zeitschrift *RCJL* ist nur bis zum Jahre 1911 erschienen. Somit lässt sich die theologische Entwicklung bzw. Konstanz Johannes Lepsius’ für die Jahre bis 1911 besser beobachten als für die späteren Jahre. Jedoch hat Lepsius nach Einstellen der Zeitschrift *RCJL* auch in seinen Missionszeitschriften gelegentlich Artikel mit theologischem Inhalt veröffentlicht.

<sup>25</sup> Vgl. den Abschnitt zum Forschungsstand in Kapitel 1.4.

gleichbare Auswertung von Lepsius' Schriften für irgendeinen seiner Wirkungsbereiche existiert bisher nicht. Auch gibt es noch keine umfassendere oder gar wissenschaftliche Lepsius-Biographie. Biographische Beiträge zu Johannes Lepsius beschränken sich bisher auf allgemeine Überblicke, die über den Rahmen und Umfang von (Zeitschriften-) Artikeln nicht hinausgehen.

Zunächst sind dabei die verschiedenen Beiträge des Leiters des Lepsius-Archives in Halle, Prof. Dr. Hermann Goltz zu nennen, der u.a. mehrere biographische Abrisse und kurze Detailstudien (Goltz 1976; 1983; 1987b; 2004 u.a.) und vor allem Beiträge, die sich mit der Armenierhilfe Johannes Lepsius' beschäftigen (1981a; 1989), veröffentlicht hat. Ähnliche kurze Beiträge zu Lepsius' Leben und Werk existieren auch von Hans-Christian Diedrich (1973; 2004) und von M.R. Lepsius (1986). Werner-Ulrich Deetjen (1993) hat zudem in einem Zeitschriftenartikel „Ein deutscher Theologe im Kampf gegen Völkermord. D.Dr. Johannes Lepsius (1858-1926), Helfer und Anwalt der Armenier“ versucht, überblicksartig die Breite des Schaffens von Johannes Lepsius wenigstens anzudeuten. Einzelbeiträge in Sammelbänden existieren zu den speziellen Themen „Dr. Lepsius und der Inspirationsstreit“ von Ernst Giese (1976), zu „Johannes Lepsius: Die Formung seiner Persönlichkeit in der Jugend- und Studienzeit“ von M.R. Lepsius (1987) und zu dem Thema „Johannes Lepsius und die südrussischen Stundisten“ (Diedrich 1987).

Die zwei letztgenannten Beiträge gehen auf „ein ökumenisches und interdisziplinäres Symposium“ zurück, das sich im Jahre 1986 in Halle mit Johannes Lepsius' Leben und Wirken auseinandersetzte (Goltz 1987a:XIV). Der Schwerpunkt des Symposiums lag eindeutig auf der Beschäftigung mit Lepsius' Einsatz für das armenische Volk (Goltz 1987a:XV). Im Berichtsband des Symposiums finden sich zudem noch einige weitere kurze Beiträge zu Johannes Lepsius und zu dessen Umfeld (Goltz 1987a; Arzumanjan 1987; Sahakjan 1987; Beltz 1987 u.a.).

Am ausführlichsten wurde Johannes Lepsius' Beitrag zur Armenierhilfe bisher von Uwe Feigel in seiner Dissertation *Das evangelische Deutschland und Armenien: Die Armenierhilfe deutscher evangelischer Christen seit dem Ende des 19. Jahrhunderts im Kontext der deutsch-türkischen Beziehungen* (Feigel 1989) untersucht. Da Lepsius eine der wichtigsten Persönlichkeiten der deutschen evangelischen Armenierhilfe im untersuchten Zeitraum war, nimmt sein Engagement und die Aktivitäten seiner DOM in Feigels Untersuchung einen breiten Raum ein. Überaus wichtige Beiträge zu Johannes Lepsius' Engagement für die Armenier – und vor allem zur Bedeutung und Bewertung seiner Veröffentlichung *Deutschland und Armenien* – stammen zudem von Wolfgang Gust (1993; 2005a; 2005b; Gust & Gust 2005).<sup>26</sup>

Zum Bereich der Theologie und Missiologie Johannes Lepsius' steht die Forschung dagegen bisher noch ganz am Anfang. Zu Lepsius' Theologie existieren nur einige pauschale Äußerungen, wie etwa in dem dreiseitigen Lexikon-Artikel „Theologie von Johannes Lepsius“ (Goltz & Meissner 2004:496-498) oder etwa im oben bereits genannten Zeitschriftenartikel von Deetjen (1993). Johannes Lepsius'

---

<sup>26</sup> Man vgl. zudem allgemein die Literatur zur Armenierhilfe, in der Johannes Lepsius auch immer wieder Erwähnung findet, wie z.B. Meyer (1974); Kieser (1999); Goltz (1999a; 1999b); Hofmann (1986); Meissner (2004) u.a.

Missiologie wurde bisher ebenfalls kaum erforscht. Hier existiert neben persönlichen Erinnerungen in einem Artikel von Richard Schäfer zum Thema „Johannes Lepsius und sein Erbe“ (Schäfer 1934) nur die unveröffentlichte MTh-Arbeit von Oliver Drescher zu der speziellen Frage „Ist es Zeit? Der Einfluss der Eschatologie auf die Debatte um die Zeitgemässheit einer Mission unter Muslimen, 1895-1914“ (Drescher 1998a), die sich mit den diesbezüglichen Auffassungen von Gustav Warneck und Johannes Lepsius auseinandersetzt.<sup>27</sup> Eine kurze Zusammenfassung dieser Arbeit ist unter gleich lautendem Titel als Aufsatz veröffentlicht worden (Drescher 2005).

Was die – vor allem geschichtliche – Aufarbeitung der Missionsarbeit der DOM angeht, so existiert zwar auch hier keine neuere umfassende wissenschaftliche Studie, es gibt aber durchaus einige hilfreiche und zum Teil auch wissenschaftliche Auseinandersetzungen mit diesem Thema.

Zunächst ist hier die recht ausführliche *Geschichte der Deutschen Orient-Mission* von Richard Schäfer (1932) zu erwähnen, die einen ausführlichen Überblick über die Arbeit auf den verschiedenen Stationen der DOM, aber auch zahlreiche biographische Details über Johannes Lepsius enthält. Was wissenschaftliche Bewertungen angeht, ist diese Quelle jedoch mit Vorsicht zu behandeln, da ihr Autor Richard Schäfer in allen Auseinandersetzungen im Leben von Johannes Lepsius wohl als dessen loyaler Mitarbeiter gelten darf, der Lepsius immer treu ergeben blieb.<sup>28</sup>

Eine ausführliche Detailstudie – die auch einen siebzehn-seitigen Überblick zu Johannes Lepsius' Biographie enthält – stellt die Dissertation *Die Arbeit der „Deutschen Orient-Mission“ unter den türkischen Muslimen in Bulgarien von Anfang des 20. Jahrhunderts bis zum 2. Weltkrieg nach den Quellen im Dr. Johannes Lepsius-Archiv* von Atanas Damianov (2003) dar. Aus Sicht der Missionswissenschaft ist es zu bedauern, dass diese wertvolle Forschungsarbeit zur Missionsarbeit der DOM unter Muslimen im Schlusskapitel nicht zuerst missiologisch ausgewertet wird, sondern es primär um die Frage geht, in welchem Verhältnis die Missionare der DOM zu den Ostkirchen standen.<sup>29</sup>

Eine weitere wissenschaftliche Detail-Studie stellt die Magisterarbeit von Gabriel Goltz (2002) *Eine christlich-islamische Kontroverse um Religion, Nation und Zivilisation: Die osmanisch-türkischen Periodika der Deutschen Orient-Mission und die Zeitung Balkan in Plovdiv 1908-1911* dar, die aus dem Blickwinkel der Orientalistik die türkischsprachigen Zeitschriften der DOM untersucht.<sup>30</sup>

Neben einigen kürzeren – meist überblicksartigen – Beiträgen zur Geschichte der DOM (Drescher 1998b; Baumann 1995; 2002) ist schließlich noch das umfangreiche Werk des Historikers Hans-

---

<sup>27</sup> Die MTh-Dissertation von Oliver Drescher (UNISA) ist der bisher einzige wissenschaftliche Beitrag zur Missiologie von Johannes Lepsius. Sie beschränkt sich jedoch auf eine einzige missiologische Fragestellung und lässt zudem auch wichtige Quellen unberücksichtigt, wie z.B. Lepsius' theologische Zeitschrift *RCJL*.

<sup>28</sup> So machen die Berichte Schäfers über die Auseinandersetzungen im Leben von Johannes Lepsius gelegentlich doch einen recht stark subjektiv gefärbten Eindruck und lesen sich wie eine Verteidigungs- oder Rechtfertigungsschrift.

<sup>29</sup> Neben dem persönlichen Hintergrund des Autors der Studie liegt das wohl vor allem daran, dass die Dissertation bei Prof. Dr. Hermann Goltz am hallischen Seminar für Konfessionskunde der Orthodoxen Kirchen geschrieben wurde. Veröffentlicht wurde die Studie auch in der Reihe „Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte“ des LIT-Verlages.

<sup>30</sup> Vgl. außerdem zum Engagement der DOM in Russland auch die Veröffentlichung von Hans-Christian Diedrich Siedler, *Sektierer und Stundisten: Die Entstehung des russischen Freikirchentums* (Diedrich 1997), die auf seiner Dissertation aus dem Jahre 1979 beruht.

Lukas Kieser *Der verpasste Friede: Mission, Ethnie und Staat in den Ostprovinzen d. Türkei, 1839-1938* (Kieser 2000) zu nennen. Um das Spannungsfeld von Mission, Ethnie und Staat in der Osttürkei historisch zu erforschen, wertet er dabei u.a. die Arbeit und Veröffentlichungen deutscher, amerikanischer und französischer Missionen aus, unter ihnen auch die DOM. Zahlreiche Hintergrundinformationen über politische und historische Fakten machen diese Arbeit zu einem wichtigen Standardwerk für die Beschäftigung mit der Missionsarbeit in der Türkei.

Die weitaus wichtigsten Beiträge zur Erforschung von Johannes Lepsius' Leben und Werk in den vergangenen Jahren gehen auf die Bemühungen des Lepsius-Archives und dessen Leiter Prof. Dr. Hermann Goltz an der Martin-Luther-Universität in Halle-Wittenberg zurück. Wichtiger noch als oben genannte Aufsätze und Studien, die von hier aus initiiert oder zumindest unterstützt wurden, ist dabei, dass hier in den zurückliegenden Jahren unter dem Titel *Deutschland, Armenien und die Türkei 1895-1925: Dokumente und Zeitschriften aus dem Dr. Johannes-Lepsius-Archiv an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg* ein dreiteiliges Grundlagenwerk erarbeitet und veröffentlicht wurde, das die zukünftige Forschung zu Johannes Lepsius und seinem Umfeld ganz wesentlich erleichtern wird.

Der erste Teil (Goltz & Meissner 1998) bietet – neben einer biographischen Einleitung zu Johannes Lepsius von Hermann Goltz – als *Katalog* einen Überblick über die Dokumente im Lepsius-Archiv Halle, geordnet zunächst nach Absendern und dann auch nach Adressaten. In einem letzten Teil findet sich schließlich eine ausführliche Bibliographie zu den Artikeln in den verschiedenen Zeitschriften von Johannes Lepsius und der DOM.

Den zweiten Teil der Publikation (Goltz & Meissner 1999) stellt eine *Mikrofiche-Edition* dar, die sehr viele der Archivalien aus dem Lepsius-Archiv sowie sämtliche im Katalog verzeichneten Zeitschriften enthält. Diese Veröffentlichung macht es nun möglich, auch außerhalb des Lepsius-Archives in Halle mit dem dort vorhandenen Quellenmaterial zu arbeiten.

Der abschließende dritte Teil ist ein *Thematisches Lexikon zu Personen, Institutionen, Orten, Ereignissen* (Goltz & Meissner 2004). Bleiben die im Lexikon enthaltenen allgemeinen inhaltlichen Bemerkungen zu Personen und Themen häufig nur sehr kurz, so liegt der Wert des Lexikons vor allem darin, dass es in jedem Artikel auf die im Lepsius-Archiv vorhandenen Archivalien zur betreffenden Person oder zum betreffenden Thema hinweist. Damit wird es in Zukunft möglich sein, ganz gezielt themenspezifisch auf das Archivmaterial zuzugreifen. Somit ist nunmehr eine wesentliche Vorarbeit geleistet, um die unterschiedlichsten Themenbereiche im Zusammenhang mit Johannes Lepsius in Zukunft noch genauer zu erforschen.<sup>31</sup>

---

<sup>31</sup> Die ersten beiden Teile der Dokumentation konnten für die vorliegende Forschungsarbeit bereits als Grundlagenmaterial verwendet werden. Auch der – leider erst Ende 2004 erschienene – dritte Teil konnte noch eingesehen und berücksichtigt werden, er erschien jedoch zu spät um die inhaltliche Ausrichtung der Arbeit und die thematische Erarbeitung noch wesentlich beeinflussen zu können. Die Herausgabe des *Thematischen Lexikons* wurde vom Saur-Verlag in München mehrfach angekündigt und wieder verschoben. Damianov (2003:18) zitiert es bereits in seiner Doktorarbeit von 2002, mit der Angabe: „München 2002 (im Druck)“.

## 1.5 Zugang

In vorliegender Arbeit untersuche ich die Schriften von Johannes Lepsius aus missiologischer Perspektive. Primär bedeutet das, dass ich mit der Frage nach dem speziell „missionarischen“ an die Schriften von Johannes Lepsius herangehe. Aufgrund der Tatsache, dass bisher hauptsächlich Lepsius' Armenierhilfe erforscht wurde, liegt mein besonderes Augenmerk auf den Aspekten die über diese Arbeit hinausgehen. Das betrifft vor allem die Missionsarbeit unter Muslimen, die – im Gegensatz zur Armenierhilfe – für Lepsius in erster Linie im Blick war, wenn er von „Mission“ sprach.<sup>32</sup> Hintergrund meines Interesses ist die Frage, was sich – vor allem in missionstheologischer Hinsicht – von Johannes Lepsius' Missiologie lernen lässt. Auch bei der Aufarbeitung des biographischen Rahmens und der theologischen Grundlagen werde ich diesen speziellen missiologischen Blickwinkel beibehalten und nicht zuerst als Historiker oder allgemein als Theologe an die Arbeit gehen. Das bedeutet, dass mein Interesse in diesen Abschnitten nicht in allgemeinen biographischen Details zu Johannes Lepsius oder in einer allgemeinen Behandlung und Bewertung von Lepsius' Theologie liegt, sondern speziell in dem Beitrag, den seine Biographie und Theologie zur Missiologie leisten.<sup>33</sup>

Des Weiteren bedeutet eine missiologische Herangehensweise für mich, dass ich mich mit einer Einstellung grundsätzlichen Wohlwollens gegenüber dem christlichen Glauben und dem Anliegen der christlichen Mission mit dem Forschungsgegenstand beschäftige. Dies schließt eine angstfreie und selbstkritische wissenschaftliche Entschiedenheit in der Herangehensweise ein (vgl. Kritzinger 2004:38ff).

Mein persönlicher Hintergrund ist der eines evangelischen Christen, der von der evangelikalen Bewegung geprägt wurde. Daher sind der Hintergrund und die begriffliche Grundlage meiner missiologischen Reflexion primär die deutschsprachige evangelikale Missiologie.

In dieser Arbeit greife ich auf die historische Typologie der evangelischen Missionsbewegung von Klaus Fiedler (1992a; 1992b) zurück. Ebenso mache ich mir das Paradigmenraster zur Geschichte der Missionstheologie von David Bosch (1991) zu Eigen. Ich betrachte beide Entwürfe – trotz ihrer Beschränkungen und Grenzen –<sup>34</sup> für grundsätzlich hilfreiche Instrumente zur historischen Einordnung missiologischer Gegebenheiten.

---

<sup>32</sup> Vgl. Kapitel 1.1 und 3.5.1.

<sup>33</sup> Auch eine nähere Beschäftigung mit der Geschichte der DOM und der allgemein zeitgeschichtlichen politischen Hintergründe müssen in dieser Arbeit bewusst zurückstehen. Hier sei besonders auf die Studie von Hans-Lukas Kieser (2000) verwiesen, die zu diesen Bereichen wertvolles Hintergrundmaterial enthält.

<sup>34</sup> Beide Entwürfe unterliegen – wie letztlich alle Versuche einer Systematisierung lebendiger historischer Prozesse – einer gewissen Unschärfe, was gerade auch in der Beschäftigung mit Lepsius deutlich wird. Als vorläufige Einordnungshilfen und Deutungsraster sind sie bisher aber nicht durch bessere Entwürfe zu ersetzen gewesen.

## 1.6 Überblick

Nach der *Einleitung* in *Kapitel 1* beschreibt das *2. Kapitel* dieser Arbeit den *biographischen Rahmen* in dem sich die Missiologie von Johannes Lepsius vollzieht. Trotz der streng missiologischen Blickrichtung und Beschränkung dieses biographischen Teils muss der Aufarbeitung des biographischen Rahmens ein gewisser Umfang zugestanden werden. Zum einen liegt das daran, dass bisher keine wissenschaftliche Lepsius-Biographie vorliegt, auf die hier zurückgegriffen werden könnte.<sup>35</sup> Des Weiteren war es notwendig, die Einordnung der zahlreichen Artikel und Schriften von Johannes Lepsius, die die Grundlage dieser Forschungsarbeit bilden, in ihren biographischen Hintergrund möglich zu machen. Eine ausreichende „literarhistorische“ Einordnung der Schriften von Johannes Lepsius war auch notwendig, um in befriedigender Art und Weise eine Systematisierung seiner missiologischen Aussagen überhaupt möglich zu machen. Zudem verfolgt der biographische Teil die Absicht, einen knappen Überblick über Lepsius' Gesamtschaffen zu geben. Denn auch wenn den Aspekten seines Lebenswerkes, die direkt mit dem Thema Mission zu tun haben, besonderes Augenmerk zu gelten hat, so ist es doch wichtig – gerade auch in missiologischer Hinsicht – bei Lepsius die Vielfalt der Bereiche seines Wirkens im Blick zu behalten.

Absicht des *3. Kapitels* ist es die *Theologischen Grundlagen* von Johannes Lepsius' Missiologie aufzuzeigen. Nach einführenden Bemerkungen zur allgemeinen Ausrichtung von Lepsius' theologischer Arbeit sollen dann kurz Lepsius' Bemühungen um die Wiedergewinnung einer biblischen Weltanschauung dargestellt werden. So kann ein wichtiges Hintergrundwissen erarbeitet werden, um das im folgenden dann sehr ausführlich entfaltete Reich Gottes-Verständnis Johannes Lepsius' recht einordnen zu können. In einem weiteren Abschnitt wird sodann Lepsius' Religionstheologie entfaltet, wobei es vor allem um die Frage geht, wie Lepsius den christlichen Glauben im Verhältnis zu anderen Religionen eingeordnet hat. Das dritte Kapitel beschließt eine Darstellung von Lepsius' Missionsverständnis. Dabei geht es um die zentrale Frage, was Johannes Lepsius unter dem Begriff „Mission“ verstanden hat und wie er die Mission theologisch eingeordnet hat, d.h. was für ihn etwa Ziel, Inhalt, Mittel und Motive der Mission waren.

Das *4. Kapitel* widmet sich speziell dem Bereich der *Missionsarbeit unter Muslimen*. Zunächst wird dabei untersucht, wie Lepsius den Islam religionsgeschichtlich eingeordnet und religionstheologisch bewertet hat. In einem weiteren Abschnitt wird dann dargestellt werden, wie er sich – gerade angesichts zeitgenössischer Infragestellungen der Zeitgemäßheit der Missionsarbeit unter Muslimen – für deren Berechtigung eingesetzt hat und welche Erwartungen er in Bezug auf diese Arbeit hegte. In einem weiteren, umfangreichen Abschnitt geht es sodann um Lepsius' Vorstellungen von der Strategie und dem Vorgehen in der Missionsarbeit unter Muslimen. Behandelt werden dabei Fragen wie etwa: Soll die

---

<sup>35</sup> So leistet die vorliegende Arbeit – trotz ihrer offensichtlichen und bewussten Begrenzungen – auch auf biographischem Gebiet einen Beitrag, handelt es sich doch um den bisher umfassendsten biographischen Überblick über das Leben von Johannes Lepsius.



westliche Missionsarbeit sich direkt den Muslimen zuwenden oder sollen die Muslime auf indirekten Weg über eine Erweckung der orientalischen Kirchen mit dem Evangelium erreicht werden? Welche Bedeutung sollte die bereits bestehende Armierhilfe für die Missionsarbeit unter Muslimen haben? Welchen Stellenwert sollten die Verbreitung des Wortes Gottes, die diakonische Hilfe und die Verkündigung in dieser Missionsarbeit einnehmen und welche eine vorbereitende Forschungs- und Literaturarbeit? Inwiefern hat Lepsius bereits das Anliegen der Kontextualisierung gekannt und versucht es zu verwirklichen? Welche Anforderungen stellte er an die Beschaffenheit, an die Begabung und Befähigung seiner Missionare? Abschließend wird zudem exemplarisch die Missionsarbeit von Lepsius' wichtigstem Mitarbeiter in der Missionsarbeit unter Muslimen, Johannes Awetarianian, kurz untersucht werden. Eine kurze Zusammenfassung und Würdigung seines Beitrages für die Missionsarbeit unter Muslimen beschließt dann das vierte Kapitel.

Im 5. Kapitel dieser Forschungsarbeit werden schließlich unter der Überschrift „*Missiologische Einzelfragen*“ einige weitere Themen, die aus missiologischer Sicht interessant erscheinen, kurz beleuchtet.<sup>36</sup> Den Anfang macht ein kurzer Abschnitt über das Verhältnis von Evangelium und Kultur bei Johannes Lepsius. Ein weiterer Abschnitt beschäftigt sich mit der ökumenischen Gesinnung Johannes Lepsius' und mit der Frage, inwiefern er mit anderen Christen zusammenarbeiten wollte oder sich auch abgrenzte. Danach geht es um die Frage, inwieweit Johannes Lepsius in Bezug auf den Religionsdialog als Pionier betrachtet werden kann und welche Auffassungen er diesbezüglich vertrat. Ein weitere Frage ist die nach dem Umgang mit Finanzen: Wie hat die DOM um Spenden geworben? Was hielt Lepsius vom damals in vielen Missionskreisen populären „Glaubensprinzip“? Und kann man die DOM deshalb als „Glaubensmission“ betrachten? In einem letzten Abschnitt geht es dann um die – für ein Verständnis von Lepsius so wichtige – Frage, wie Lepsius sein Handeln entschieden hat. Wo liegen bei den vielfältigen Wechseln in Lepsius' Biographie die wesentlichen Konstanten? Was waren die entscheidenden Strukturelemente, nach denen Lepsius seine „Agenda des Handelns“ ausrichtete? Wovon ließ er sich leiten und wie kamen seine Entscheidungen zu Stande?

In einem letzten Kapitel (*Kapitel 6*) sollen dann die wesentlichen Ergebnisse dieser Forschungsarbeit kurz gebündelt und bewertet werden. Dabei sollen zunächst die wichtigsten Kernthemen von Johannes Lepsius' Missiologie in Thesen nochmals kurz zusammengefasst werden. Anschließend werden einige grundlegende Hinweise zur missionstheologischen Einordnung von Johannes Lepsius' Missiologie gegeben werden. In einem letzten Abschnitt soll schließlich das *missiologische Erbe* Johannes Lepsius' noch durch einige anknüpfende persönliche missiologische Überlegungen eine kritische Würdigung erfahren.

---

<sup>36</sup> Es sei hier darauf hingewiesen, dass es sich bei den in Kapitel 5 aufgegriffenen Themen um eine Auswahl handelt. Johannes Lepsius hat in seinen Schriften durchaus punktuell auch weitere missiologisch relevante – z.B. missionsgeschichtliche (vgl. Lepsius 1899d; 1910c:125ff) – Bemerkungen gemacht. Ebenso finden sich bei ihm auch Anmerkungen und Einzelbeiträge zu Geschichte, Kultur und Politik orientalischer Völker, die durchaus als „missiologisches“ Quellenmaterial betrachtet werden können. Da es sich dabei jedoch nur um vereinzelte Beiträge handelt, die sich nicht systematisieren lassen, wurden diese Beiträge jedoch nicht in einem eigenständigen Abschnitt – wie etwa zu dem Thema „Missionsgeschichte bei Johannes Lepsius“ – untersucht.

## 2 Biographischer Rahmen

### 2.1 Die Jahre der Vorbereitung (1858-1896)

#### 2.1.1 Elternhaus und Kindheit

##### *Der Vater: Carl Richard Lepsius (1810-1884)*

Carl Richard Lepsius wurde am 23. Dezember 1810 in Naumburg an der Saale geboren (Hintze & Rühlmann 1988:17). Er war der Sohn des Finanzprokurators und späteren Naumburger Bürgermeisters und Gründer des Thüringisch-Sächsischen Geschichtsvereins Carl Peter Lepsius (1775-1853).<sup>37</sup> Carl Richard Lepsius studierte in Leipzig, Göttingen und Berlin Philologie und Archäologie. Aber auch die theologische Vorlesung Schleiermachers über das „Leben Jesu“ hörte er, die ihm allerdings nicht zusagte (Ebers 1885:258).<sup>38</sup> Mit einer Dissertation über die umbrisch und lateinisch beschrifteten Kupfertafeln von Gubbio in Italien wurde er 1833 mit *summa cum laude* zum Doktor promoviert (Hintze & Rühlmann 1988:18; B. Lepsius 1933:16). Sein Spezialgebiet wurde schließlich aber die Ägyptische Archäologie.<sup>39</sup>

Auf Initiative seiner Förderer und Freunde Alexander von Humboldt (B. Lepsius 1933:51) und Carl Josias von Bunsen (M.R. Lepsius 1988:34) wurde Carl Richard Lepsius die Durchführung und Leitung der preußischen Ägypten-Expedition in den Jahren 1842-1846 anvertraut (Hintze & Rühlmann 1988:20). Nach mehr als dreijähriger Expedition reiste Lepsius 1845 dann über Jerusalem, Beirut, Damaskus, Smyrna und Konstantinopel zurück und traf Anfang 1846 wieder im Berlin ein (M.R. Lepsius 1988:38).<sup>40</sup> Dort übernahm er nun die Professur für Ägyptologie (Hintze & Rühlmann 1988:21) und wurde zum Mitbegründer der deutschsprachigen wissenschaftlichen Ägyptologie (Goltz 1984:777).

Zu Lepsius' Lebensleistung gehörten wichtige Beiträge zur Erforschung der Altägyptischen Sprache, der Götterlehre und der Chronologie der ägyptischen Geschichte (B. Lepsius 1933:24.139; Endesfelder 1988:216ff).<sup>41</sup> Verantwortlich war Lepsius außerdem für das von ihm neu ausgestattete

---

<sup>37</sup> Zum Stammbaum der Familie Lepsius vgl. B. Lepsius (1933:361f). Zu Carl Richards Elternhaus und frühester Prägung vgl. M.R. Lepsius (1988:29ff).

<sup>38</sup> „Schleiermacher ... gibt in seinem Leben Jesu eigentlich nur negative Dialektik, und ist für mich ein lebendiger Widerspruch durch und durch“ (in Ebers 1885:53).

<sup>39</sup> Johannes Lepsius wies später auf den Einfluss des Berufes seines Vaters auf sein eigenes Leben hin: „Als Sohn eines Egyptologen stehe ich von Jugend auf mit dem Orient in Verbindung“ (Lepsius 1900m:3).

<sup>40</sup> Die Ägyptenexpedition war sehr erfolgreich verlaufen (Freier 1988:97ff; Blumenthal 1988:133ff). U.a. hatte Lepsius zahlreiche Kunstschatze als Geschenk des Vizekönigs Mohammed Ali für König Friedrich Wilhelm IV. mitnehmen dürfen (B. Lepsius 1933:26). Insgesamt waren es 194 Kisten, „die vom Nil zu Wasser über Hamburg an das Museum in Berlin gingen“ (B. Lepsius 1933:27). Den Verlauf der Expedition beschrieb Lepsius in seinen *Briefen aus Ägypten, Äthiopien und der Halbinsel Sinai* von 1852. Außerdem gab er im Auftrag des Königs die Ergebnisse der Expedition unter dem Titel *Denkmäler aus Ägypten und Nubien* heraus (R. Lepsius 1848ff).

<sup>41</sup> Mit seiner grundlegenden Arbeit über die ägyptische Chronologie und Geschichte (R. Lepsius 1858) leistete er indirekt auch einen bedeutenden Beitrag zur jüdisch-biblischen Chronologie (B. Lepsius 1933:208).

Ägyptische Museum in Berlin (Müller 1988:276ff). Ab 1867 war er Präsident des preußischen archäologischen Instituts in Rom und dann auch Mitinitiator des Deutschen Archäologischen Instituts in Athen (B. Lepsius 1933:348). Im Jahre 1873 übernahm er zudem die Leitung der Königlich preußischen Bibliothek in Berlin (Krause 1988:60ff).

Auch auf sprachwissenschaftlichem Gebiet leistete Lepsius Beachtliches (Höftmann 1988:191ff). So widmete er sich u.a. der Erforschung der nubischen Sprache: Neben der Arbeit an einem nubisch-deutschen Lexikon, gab er eine Grammatik des Nubischen (R. Lepsius 1880) heraus und übersetzte das Markus-Evangelium ins Nubische (B. Lepsius 1933:88.146).<sup>42</sup>

Sein besonderes Verdienst als Sprachforscher war jedoch vor allem die Schaffung eines „Standard-Alphabetes“ (R. Lepsius 1854; vgl. Reineke 1988:202ff), mit dem er sich „auf Anregung der englischen Church-Missionary-Society“ beschäftigte (Goltz 1984:778). Ziel dieser Bemühungen war es, eine einheitliche Methode für die Wiedergabe der Laute bisher schriftloser Sprachen zu finden (B. Lepsius 1933:23). Damit schuf Lepsius eine Vorstufe zum heutigen phonetischen Alphabet (Goltz 1984:778).<sup>43</sup> Praktisches Anwendungsgebiet des Standard-Alphabetes war dabei die Mission, z.B. die Schreibung der biblischen Bücher in bisher schriftlosen Sprachen (R. Lepsius 1854:1.4). Um dieses Standard-Alphabet zu entwickeln und zu verbessern, konsultierte Lepsius Missionsexperten und Sprachgelehrte in ganz Europa (B. Lepsius 1933:148.182.217.233). Zu seinen Gesprächspartnern in dieser Angelegenheit gehörten u.a. der evangelische Bischof in Jerusalem Samuel Gobat<sup>44</sup>, der Sekretär der CMS in London, Henry Venn<sup>45</sup> (R. Lepsius 1854:18ff), der Inspektor der Basler Mission, Joseph Josenhans<sup>46</sup>, Christian Friedrich Spittler<sup>47</sup> auf St. Chrischona (Goltz 1984:778) und auch Dr. Christian Gottlob Barth in Calw<sup>48</sup> (B. Lepsius 1933:170). Im Allgemeinen fand er in den Missionskreisen große Zustimmung und Unterstützung. Da sowohl die englischen (R. Lepsius 1854:18ff) als auch die französischen Missionen (B. Lepsius 1933:161) den Gebrauch seines Standard-Alphabetes empfahlen, hatte Lepsius etwas erreicht, das ihn besonders freute, nämlich „eine Verständigung zwischen der englischen und französischen Mission herbeizuführen“ (:160). Aufgrund seiner Verdienste um das Standard-Alphabet sagte der Berliner Alttestamentler und Äthiopist August Dillman (in B. Lepsius 1933:128f) 1885 zu Recht über Carl Richard Lepsius:

---

<sup>42</sup> Bei all diesen Arbeiten darf die tatkräftige Unterstützung seiner Frau Elisabeth nicht unterschätzt werden (B. Lepsius 1933:106.111.147).

<sup>43</sup> „Sein Standardalphabet kann ... als eine wichtige Vorarbeit für die Tätigkeit der 1886 gegründeten Association Phonétique Internationale betrachtet werden, die 1925 das heute gebräuchliche phonetische Alphabet beschloss“ (Hintze & Rühlmann 1988:26).

<sup>44</sup> Zu Samuel Gobat (1799-1879) vgl. Gobat (1884); Flad (2002). Gobat erlebte es nicht mehr, dass er durch die Heirat seiner Enkelin Margarete Zeller mit Johannes Lepsius, sogar mit Carl Richard Lepsius verwandt wurde.

<sup>45</sup> Zu Henry Venn (1796-1873) vgl. Shenk (2000:999).

<sup>46</sup> Zu Joseph Josenhans (1812-1884) vgl. Hesse (1895).

<sup>47</sup> Zu Christian Friedrich Spittler (1782-1867) vgl. Kober (1887); Rennstich (1987). Lepsius mag mit seiner Beschreibung Spittlers als „stattlicher, ehrwürdiger Siebziger, Güte und Liebe in seinen Zügen, dabei bewundernswerth die Einfachheit und Schlichtheit“ recht haben. Falsch informiert ist er allerdings, wenn er ihn als „Dr. Spittler“ bezeichnet (B. Lepsius 1933:169; so auch: Goltz 1984:778).

<sup>48</sup> Zu Christian Gottlob Barth (1799-1862) vgl. Raupp (1998). Elisabeth Lepsius bezeichnete ihn als den „Vater des deutschen Missionswesens“ (B. Lepsius 1933:169).

„Nichts hat Lepsius' Ruhm als Linguist in allen Ländern so populär gemacht, wie sein Allgemeines Linguistisches Alphabet und in vollkommener Gestalt sein Standard-Alphabet, worin er sein System wissenschaftlich begründete und im einzelnen durch 150 Sprachen durchführte. Durch seine paläographischen Studien und sein scharfes feines Gehör für die menschlichen Sprachlaute war er dazu besonders befähigt, und im Bibelverbreitungs- und Missionsdienst hat sein System für die Schreibung der wilden Sprachen großen Nutzen gestiftet.“

Auch wenn Carl Richard Lepsius selbst nicht aktiv politisch arbeitete, so nahm er durch seinen regen Kontakt zu maßgeblichen Persönlichkeiten der politischen Zeitgeschichte doch in sehr bewusster Art und Weise Anteil an den politischen Fragen und Probleme seiner Zeit (B. Lepsius 1933:153).<sup>49</sup>

Aktiv setzte sich Carl Richard Lepsius für die Armenier ein. So gehörte zu den Freunden des Hauses Lepsius' z.B. auch der ägyptisch-armenische Reformpolitiker Nubar Pascha (B. Lepsius 1933:93).<sup>50</sup> Als 1863 in Konstantinopel Sultan Abdul Aziz den Armeniern seines Reiches eine Nationalversammlung und eine Konstitution zugestand, wurde in Berlin ein „Verein für die protestantischen Armenier“<sup>51</sup> gegründet, zu dessen Komitee Carl Richard Lepsius gehörte (Schäfer 1932:3). Aufgabe des Vereines war es, junge protestantische Armenier für das Predigt- und Schulamt in ihrer heimischen Kirche auszubilden (:13f).<sup>52</sup>

Als bedeutender Gelehrter war Carl Richard Lepsius Mitglied der Preußischen Akademie der Wissenschaften (B. Lepsius 1933:94) und ein enger Freund des Kaiserhauses, mit dessen Mitgliedern er des Öfteren in Kontakt stand.<sup>53</sup> Im Hause Lepsius verkehrte alles, was im preußisch-kaiserlichen Berlin in Wissenschaft, Kunst, Kirche und Politik Rang und Namen hatte. So hatte Johannes Lepsius später eine Fülle von weitreichenden Beziehungen zu maßgeblichen Personen der Zeitgeschichte. Besonders in Bezug auf die Mission konnte Johannes Lepsius später davon profitieren, dass „der Name Lepsius bereits durch Carl Richard Lepsius einen sehr guten Klang in vielen bedeutenden Missionsgesellschaften“ hatte (Goltz 1984:779).

Carl Richard Lepsius wird als eher kühler, bisweilen sogar herrischer Mensch beschrieben. Wenn er etwas wollte, duldet er keine Verzögerungen (B. Lepsius 1933:11f). Andererseits empfand seine Frau ihn doch auch als einen sensiblen Menschen, beschreibt sie ihn doch als „so wenig angelegt für Schmerz und Leid; sein Herz ist so zart besaitet und gleich mächtig erschüttert“ (:250). Ein Portrait ihres Mannes kommentiert seine Frau Elisabeth mit den Worten: „Es ist sehr ähnlich; der Ausdruck freilich ernst, aber das ist richtig; und in den Augen liegt doch all seine Güte“ (:136).

---

<sup>49</sup> Hierin besteht auch die zeitgeschichtliche Relevanz seiner Briefe und der Tagebuchaufzeichnungen seiner Frau Elisabeth, die bei B. Lepsius (1933) veröffentlicht sind. Es ist z.B. interessant zu lesen, wie die Familie Lepsius gegenüber Bismarck zuerst eher feindlich eingestellt war („dieser Verderber Preußens“ B. Lepsius 1933:262), man ihn in späterer Zeit jedoch bewunderte („der größte Reformator Deutschlands“ B. Lepsius 1933:295).

<sup>50</sup> Zu Nubar Pascha (1825-1899) vgl. Goltz & Meissner (2004:384). Diese Freundschaft der Väter setzte sich in der Freundschaft der Söhne Johannes Lepsius und Boghos Nubar Pascha fort (Goltz 1984:779). Zu Boghos Nubar Pascha (1851-1930) vgl. Goltz & Meissner (2004:384).

<sup>51</sup> Zur Thematik der protestantischen Armenier vgl. Sahagian (1978).

<sup>52</sup> Da ein Großteil der Mitglieder dieses Armeniervereins dem Freundeskreis Lepsius' angehörte, vermutet Hermann Goltz (1984:779) sogar, dass Lepsius selbst Initiator und treibende Kraft in diesem Verein gewesen sei.

<sup>53</sup> Vgl. die zahlreichen Belege dazu in B. Lepsius (1933:81.87.95.194f.209.211.219.228. 233.269.277.289 u.a.).

Wenn ihm auch die religiöse Warmherzigkeit seiner Frau eher fremd war, so war C. R. Lepsius doch ein Mensch, der seine außergewöhnlichen Gaben ganz bewusst in den Dienst von Kirche und Mission stellte (Goltz 1984:780).<sup>54</sup>

Nachdem er sich von einem leichten Schlaganfall im Jahre 1881 noch einmal erholen konnte, starb er am 10. Juli 1884 in Berlin (B. Lepsius 1933:357f).

### ***Die Mutter: Elisabeth Lepsius geb. Klein (1828-1899)***

Elisabeth Lepsius wurde am 18. Januar 1828 in Berlin geboren. Sie war eine Tochter des Komponisten Bernhard Klein<sup>55</sup> und der Enkelin des bekannten Berliner Buchhändlers und Verlegers Friedrich Nicolai<sup>56</sup>, Lili Parthey. Nach dem frühen Tod ihrer Eltern wurde sie von ihrer Stiefgroßmutter im Hause Parthey erzogen, in dem viele bekannte Persönlichkeiten Berlins ein und aus gingen (B. Lepsius 1933:1f). Am 5. Juli 1846 heiratete Elisabeth in der Frauenkirche in Dresden Carl Richard Lepsius (:28).<sup>57</sup>

Elisabeths Tagebücher spiegeln etwas von ihrem tiefen Vertrauen auf Gott wider, an den sie sich im Gebet wandte (B. Lepsius 1933:235) und von dem sie erwartete, dass er sie in ihrem Leben führen würde (:9.11). Dogmatische Enge war ihr dabei jedoch fremd.<sup>58</sup> Stark geprägt wurde sie in ihrem Glauben u.a. durch die Freundschaft der Familie zum Pfarrer der Nicolaikirche in Berlin, Ludwig Jonas<sup>59</sup> (:60.224). Nach seinem Tod, schrieb sie in ihr Tagebuch:

„Ihm [Jonas] verdanke ich mein ganzes Christenthum, also mein Glück, hier zeitlich und dort ewiglich, und danke ihm, daß er meiner Seele ein so treuer Erwecker, Führer und Wächter gewesen. ... Gelobt sei Gott, der uns Jonas gegeben“ (B. Lepsius 1933:225).

Zudem lernte sie im Jahre 1858 Johann Hinrich Wichern<sup>60</sup> persönlich kennen, was einen bleibenden Einfluss auf sie hatte (B. Lepsius 1933:202). Im März 1858 las sie einige Schriften Wicherns, in denen sie sich ganz wieder finden konnte. In ihr Tagebuch schrieb sie dazu: „Da ist wahres Christenthum, gleich weit von Rationalismus, Pietismus und Parteigeist, da ist frische, fröhliche Tätigkeit. ‚Bete und arbeite‘ wird dort lebendig verkündet“ (:206). Wichern wurde in den ausgewählten Freundeskreis des Hauses Lepsius aufgenommen und Elisabeth Lepsius wurde in den folgenden Jahren

---

<sup>54</sup> Nach Goltz (1984:780) war das ein Vermächtnis, das von C.R. Lepsius auf seinen Sohn Johannes überging, dass er seine Wissenschaft und seinen Einfluss auch praktisch für die christlichen Völker des Orients und für die Mission einsetzte.

<sup>55</sup> Zu Bernhard Joseph Klein (1793-1832) vgl. Honegger & Massenkeil (1981).

<sup>56</sup> Zu Friedrich Nicolai (1733-1811) vgl. Lassahn (1993). Jacob Grimm (in B. Lepsius 1933:59) sagt von ihm, dass er „der wissenschaftliche Repräsentant von Berlin und der Mittelpunkt alles geistigen Lebens hier gewesen sei“.

<sup>57</sup> Zum Kennenlernen und der Verlobungszeit der beiden vgl. M.R. Lepsius (1988:41).

<sup>58</sup> So hielt sie z.B. nichts von der Lehre von einer ewigen Verdammnis (B. Lepsius 1933:60), und war der Auffassung, dass die Forschungen ihres Mannes zur ägyptischen Chronologie zeigten, „daß die Angaben der Bibel durchaus nicht als untrüglich anzusehen sind, wie sie denn auch für ganz andre Zwecke gemacht sind, als Zeitbestimmungen zu geben“ (B. Lepsius 1933:65).

<sup>59</sup> Zu Ludwig Jonas (1797-1859) vgl. Friedrich (1998).

<sup>60</sup> Zu Johann Hinrich Wichern (1808-1880) vgl. Krolzik (1994).

eine enge Freundin und Förderin der Initiativen Wicherns (Deetjen 1993:28).<sup>61</sup> Besonders förderte sie Wicherns Projekt des Johannesstiftes, in dem „Knaben zu künftigen Brüdern aufgezogen und ausgebildet werden sollen“ (B. Lepsius 1933:231.244).<sup>62</sup> Eine weitere soziale Tätigkeit nahm sie durch ihre Unterstützung der Arbeit des Elisabeth-Krankenhauses wahr, in dessen Vorstand sie 1866 berufen wurde (:287f).<sup>63</sup> Im Jahre 1871 gehörte sie auch zu den Gründerinnen des „Amalienhauses“, einer Arbeitsschule für Mädchen und Unterkunft für Handwerkerinnen, zu dem ebenfalls Wichern die Anregung gegeben hatte.<sup>64</sup> Über mehrere Jahre hinweg lag die Leitung dieses Werkes ganz auf ihren Schultern (:340f.355).

Zu dieser Mitarbeit in sozialen Einrichtungen war Elisabeth Lepsius außerdem auch bereit, neben der Erziehung ihrer eigenen sechs Kinder die Verantwortung für eine Pflgetochter, Ellen Labbat, zu übernehmen (:251).<sup>65</sup>

All diese Aktivitäten zeigen, dass ihr christlich-soziales Engagement durchaus über das in ihren Kreisen übliche Maß hinausging (Goltz 1984:780). Bekam Johannes Lepsius von seinem Vater einen klaren und zielstrebigem Intellekt, so war das Erbe seiner Mutter das tiefe Mitgefühl für die sozialen Nöte der Zeit.

Elisabeth war es ein Anliegen, dass ihre Kinder zu Hause auf ganz alltägliche Art und Weise in den christlichen Glauben mit hinein genommen wurden (B. Lepsius 1933:182 u.a.). Täglich hielt sie eine Hausandacht für die Kinder und das Personal (M.R. Lepsius 1988:43).

Nicht immer reichten Elisabeths Kräfte aus, ihren vielfältigen Verpflichtungen nachzukommen (B. Lepsius 1933:355). Im Jahre 1883 steigerte sich ein nervöses Leiden, mit dem sie schon mehrere Jahre zu kämpfen hatte so sehr, dass „der rege Geist und das reiche Gemüt begannen den Dienst zu versagen“ (:358). Da seine eigene Gesundheit zu dieser Zeit bereits angeschlagen war, musste sich Carl Richard Lepsius schweren Herzens dazu entschließen, seine Frau im Dezember 1883 zur Pflege in eine Heilanstalt zu geben. In einer Pflegeanstalt in Goslar verstarb Elisabeth Lepsius schließlich am 11. Dezember 1899 (:358).

---

<sup>61</sup> Die Freundschaft zu Wichern äußerte sich auch darin, dass Carl Richard Lepsius sich in den Stiftratsrat des von Wichern gegründeten Johannesstiftes wählen ließ (B. Lepsius 1933:207f).

<sup>62</sup> Zur Arbeit des Johannesstiftes vgl. B. Lepsius (1933:232). Auf dem Rückweg von der feierlichen Einweihung des Johannesstiftes, fasste Elisabeth den Entschluss dieses Werk Wicherns auf ihre Art und Weise zu fördern: Sie gründete einen Nähverein, zu dem sie jeden Donnerstag befreundete Mädchen zu sich nach Hause einlud (B. Lepsius 1933:232f.291). Auch einen Bazar veranstaltete sie für „ihr geliebtes Johannesstift“ (B. Lepsius 1933:299f). Ihren Kindern erlaubte sie zudem, eine Lotterie zugunsten des Johannesstiftes zu organisieren, um Wichern eine Freude zu bereiten (B. Lepsius 1933:250).

<sup>63</sup> Für sie war es „... eine sehr ernste Sache; es ist eben eine Lebensaufgabe mehr zu den vielen, die ich habe. Doch hatte ich das Krankenhaus diesen Sommer lieb gewonnen, daß ich doch mit Freuden das Amt annahm, und bitte Gott, daß er mir seinen Segen dazu giebt“ (B. Lepsius 1933:287).

<sup>64</sup> Zur Arbeit des Amalienhauses vgl. B. Lepsius (1933:341f).

<sup>65</sup> Obwohl sie Verständnis für die Bedenken ihres Mannes hatte, ließ sie sich nicht von dieser Aufgabe abbringen: „Es ist, dass jede Fügung und Führung aus des Herrn Hand kommt, und so wird Er es auch sein, der uns das Kind sendet und uns dabei die köstliche Verheißung zuruft: ‚Wer ein Kind aufnimmt in meinem Namen, der nimmt mich auf‘“ (B. Lepsius 1933:252).

### *Die Kindheit in der Casa Lepsia*

Johannes Lepsius wurde am 15. Dezember 1858 in Berlin als sechstes und jüngstes Kind der Familie geboren (M.R. Lepsius 1987:73). Getauft wurde er am 30. Januar 1859 – nach der Tradition der Familie mit Jordanwasser – im eigenen Hause durch Pfarrer Ludwig Jonas. Jonas wünschte ihm an diesem Tag, „daß der Geist der Kraft über ihn kommen möge, der zugleich der der Liebe und der Zucht“ ist (B. Lepsius 1933:215). Der Wunsch, der seine Mutter bewegte, fasste sie in die Worte: „Möge das Kind seinem Namen Johannes würdig werden“ (:215).<sup>66</sup>

Seit Mitte der Fünfziger Jahre wohnte die Familie in einem großzügigen Haus in gotischem Stil, das von Freunden „Casa Lepsia“ genannt wurde.<sup>67</sup> Das Haus wurde zu einem beliebten gesellschaftlichen Zentrum eines erlesenen Freundeskreises von führenden Persönlichkeiten aus Politik, Wissenschaft, Kirche und Kultur (B. Lepsius 1933:173f). Zudem waren im Hause Lepsius immer wieder verschiedene Weltreisende und Missionare zu Gast (:216.294.296).

„Die Kinder wuchsen so in ein bildungsbürgerliches Milieu hinein, dem der Zugang zu allem Interessanten und seinen Repräsentanten selbstverständlich war. Auch Johannes erwarb dieses Gefühl für die Selbstverständlichkeit dieses Zugangs zu Personen und Institutionen, das ihm später sehr nützlich wurde ...“ (M.R. Lepsius 1987:77).

Der Orient war im Hause Lepsius ständig gegenwärtig. So schmückten eine Fülle von Bildern aus dem Orient die einzelnen Räume des Hauses (B. Lepsius 1933:176). Ein Zimmer im Obergeschoss nannte man sogar das „Museum“, weil dort Bilder und Kunstgegenstände aus dem Orient aufbewahrt wurden.<sup>68</sup> Bewusst erlebten die Kinder die zweite Forschungsreise ihres Vaters nach Ägypten von März bis Juni 1866 mit (:278ff). Ebenso auch seine dritte Ägyptenreise zu den Feierlichkeiten anlässlich der Eröffnung des Suezkanals von Oktober bis Dezember des Jahres 1869 (:311ff).

Ein Zentrum des Hauses war der „gelbe Saal“, wo man sich als Familie – oft auch mit Freunden – zu gemeinsamer Unterhaltung, zum Musizieren oder Vorlesen traf (B. Lepsius 1987:175).<sup>69</sup> Zu den Ordnungen im Hause Lepsius gehörte das Tischgebet, am Morgen eine kurze Morgenandacht, an der alle – auch die Hausangestellten – teilnahmen (:352), und zum Abschluss des Tages das Singen eines gemeinsamen Chorals (:260). Nach der Hochzeit seiner Pflegeschwester Ellen im Jahre 1873 übernahm Johannes die Klavierbegleitung, wobei seine Mutter sich darüber wunderte, dass er „alles vom Blatt spielt“ (:353).

---

<sup>66</sup> In ihr Tagebuch schrieb sie: „Möge sein Name Johannes mich stets daran erinnern, daß es meine große, heilige Aufgabe ist, ihn heranzubilden zu einem echten Johannes, zu einem solchen, der den Herrn recht lieb hat und der nachfolgt seinen Fußtapfen! Heute hat der Herr zu diesem Kind gesprochen: du bist mein. Ach, möchte dies Kind dahin kommen einst zu sagen: ja, Herr, ich bin dein!“ (M.R. Lepsius 1987:73).

<sup>67</sup> Zeichnungen des Hauses finden sich in B. Lepsius (1933:192b) und in Ebers (1885:257).

<sup>68</sup> Sogar die Tiere der Familie erinnerten an Ägypten: Der Wachhund trug den Namen Ramses (B. Lepsius 1933:172), die Milchkuh der Familie hieß Hathor, nach der kuhköpfigen ägyptischen Göttin der Fruchtbarkeit benannt (:182).

<sup>69</sup> Anlässlich der Gedenkfeier zum 100. Geburtstag seines Vaters Carl Richard Lepsius sprach Richard Lepsius von einer „glücklichen Jugendzeit in dem unvergesslichen Elternhaus“ (B. Lepsius 1933:360).

Johannes wuchs hauptsächlich mit seinem eineinhalb Jahre älteren Bruder Reinhold auf, zu dem er ein sehr enges Verhältnis hatte (M.R. Lepsius 1987:73f).<sup>70</sup>

Zwei Tage nach seinem vierzehnten Geburtstag schrieb seine Mutter in ihr Tagebuch: „Gebe Gott, daß der liebe Junge einmal ein treuer Haushalter über Gottes Geheimnisse werde! Ihn im Dienste des Herrn zu sehen, dem ich ihn von Geburt an gereicht, ein großer Wunsch von mir [sic!]“ (in M.R. Lepsius 1987:73). Schon früh prägte Johannes dieser Wunsch der Mutter, denn er wollte schon als Schüler am Friedrich-Wilhelmgymnasium Theologe werden (M.R. Lepsius 1987; B. Lepsius 1933:215).

So schließt die gedruckte Ausgabe der Tagebücher von Elisabeth Lepsius mit folgender Beschreibung ihres „Kleinen“, Johannes, ab:

„Er ist ein frischer Bursche, war immer gesund, fasst schnell auf, hat ein gutes Gedächtnis und ein fröhliches Gemüt. Die Theologie hat er sich als künftiges Studium erwählt; Gott wolle geben, dass er dabei bleibt und ein kräftiger Zeuge des Christentums wird, wie sie in unserer Zeit noth thun“ (B. Lepsius 1933:354).<sup>71</sup>

### 2.1.2 Studienzeit

Am 26. Mai 1878 bestand Lepsius am Friedrich-Wilhelmgymnasium in Berlin das Abitur (M.R. Lepsius 1987:78).<sup>72</sup> Das Reifezeugnis enthält den Hinweis, dass er beachtsichtige Theologie zu studieren (:78). So begann Lepsius vier Wochen später in Erlangen mit dem ersten Semester des Theologiestudiums. Er belegte zwei fünfstündige Vorlesungen: „Genesis“ (Prof. Köhler) und „Entstehungsgeschichte der neutestamentlichen Schriften“ (Prof. Zahn). Nebenbei belegte er eine Vorlesung über „synthetische Geometrie“ (:78). Ende des Semesters war er sich jedoch sehr unsicher geworden, was das Theologie-Studium anging. Er schrieb im August an seinen Vater, er habe das Theologiestudium aufgenommen, weil er meinte, hier in wissenschaftlicher Auseinandersetzung eine theoretische Begründung der Religion und eine feste Weltanschauung gewinnen zu können. Zu seiner Enttäuschung bekam er im Studium jedoch nur „ein Konglomerat von Kenntnissen ... für den praktischen Beruf des Geistlichen“, was ihm zu wenig war (:78). So wechselte er zur Philosophie, von der er sich eine weitergehende Beantwortung seiner drängenden Fragen erhoffte (:78f).

Ab Oktober 1878 wohnte Lepsius nun – für insgesamt dreieinhalb Jahre – zusammen mit seinem Bruder Reinhold in München (M.R. Lepsius 1987:74). Beide suchten nach einer „Berufung“, nicht nur nach einem Beruf (:75).<sup>73</sup> Johannes Lepsius studierte hauptsächlich bei dem Philosophiehistoriker Carl

---

<sup>70</sup> Ihre Mutter schrieb über die beiden: „Reinhold und Johannes sind in reizender Brüderlichkeit miteinander aufgewachsen. Immer schliefen sie nebeneinander, spielten miteinander, zankten sich nie. Darum war auch ihre Erziehung so leicht, nie habe ich Mühe mit ihnen gehabt, nie brauchten sie bestraft zu werden“ (M.R. Lepsius 1987:74).

<sup>71</sup> Bernhard Lepsius (1933:215) spricht davon, dass es ein „oft geäußelter Wunsch“ seiner Mutter gewesen sei, „dass Johannes Theologe werden möchte“.

<sup>72</sup> Im Zeugnis heißt es: „In seinem Verhalten trat ein gewisser Mangel an Hingabe an die Schule hervor. Die Leistungen entsprachen seinen Fähigkeiten nicht, da er erst zuletzt den wissenschaftlichen Anforderungen mit Entschiedenheit näher zu treten anfang“ (M.R. Lepsius 1987:78).

<sup>73</sup> Sabine Graef, die spätere Frau von Reinhold, schreibt über die beiden Brüder im Winter 1883/84: „Bürgerliche Zielstrebigkeit lag ihnen fern, das flache Getriebe des Alltags schienen sie nicht zu bemerken, alles Mittelmäßige,



Prantl<sup>74</sup> und beschäftigte sich in dieser Zeit ausführlich mit der Philosophie Kants (:79). Nebenbei betrieb er zudem mathematische Studien (:79). Schon bald nach seinem Studienbeginn stellte die Philosophische Fakultät eine Preisaufgabe zu dem Thema „Quellenmäßige Darstellung der philosophischen und kosmologischen Leistungen Johann Heinrich Lamberts im Verhältnis zu seinen Vorgängern und zu Kant“ (:79f). Obwohl er in der Philosophie eigentlich erst Studienanfänger war, entschloss Johannes Lepsius sich dazu, diese Preisaufgabe zu behandeln. Er war der Auffassung: „Überhaupt lernt man nur etwas, wenn man selbst in einer Wissenschaft zu arbeiten anfängt“ (:80). Im November 1878 bat er seinen Vater darum, ihm Werke Lamberts aus der Berliner Bibliothek zu entleihen. Mit Eifer stürzte er sich nun in diese Arbeit und setzte sich „mit den Kosmologien, insbesondere der Astronomie der Zeit, mit Leibniz, Locke, Wolff und Newton sowie mit dem Verhältnis von Lambert und Kant“ auseinander (:80). Ende April 1879 reichte Lepsius die Arbeit ein. Carl Prantl war von der Arbeit sehr angetan und Johannes Lepsius erhielt als Preis „die Annahme der Arbeit als Dissertation mit der Note 1 und Erlaß der Promotionsgebühren“ (:80).<sup>75</sup> In einem Gratulationsschreiben Prantls an den Vater C. R. Lepsius heißt es u.a.:

„Wenn er – woran ich nicht zweifle, in der begonnenen Weise auf solchen Wegen fortfährt, dürfen wir auf ihn im Interesse der Wissenschaft wirklich große Hoffnungen setzen. Ich würde mich ... innig freuen, Ihren Sohn dereinst als meinen hiesigen Spezial-Collegen begrüßen zu können“ (M.R. Lepsius 1987:80).

Auch wenn der Weg in eine wissenschaftliche Laufbahn in der Philosophie nun geöffnet zu sein schien, war Johannes Lepsius bei der Arbeit klar geworden, „daß mich eine rein wissenschaftliche Tätigkeit nicht befriedigen würde“ (M.R. Lepsius 1987:81).

Lepsius stürzte sich nun „in das entgegengesetzte Extrem und schrieb ein 5aktiges Trauerspiel in Versen“, das allerdings seinen eigenen Ansprüchen nicht genügte, so dass er es schließlich wieder vernichtete (M.R. Lepsius 1987:81). Da er meinte, ihm fehlten „die dramatische Technik und die nöthige literarische Erfahrung“, begann er sich nun mit literarischen und dramaturgischen Studien auseinanderzusetzen und besuchte die Oberammergauer Passionsspiele (:81), später das Burgtheater in Wien (:83). Da Lepsius der Auffassung war „Eine äußere Verpflichtung sollte unseren Gedanken Klarheit und bestimmten Ausdruck geben“, begann er mit seinen Freunden – vor allem zusammen mit Ludwig Traube<sup>76</sup> – nun auch an der Herausgabe einer literarischen Zeitschrift zu arbeiten (:81).<sup>77</sup> Zwei Ausgaben dieser

---

Durchschnittliche ging sie nichts an. Bei aller liebenswürdigen Natürlichkeit wirkten sie ein wenig verwöhnt, ja hochmütig“ (S. Lepsius 1972:77f).

<sup>74</sup> Zu Carl Prantl (1820-1888) vgl. M.R. Lepsius (1987:92).

<sup>75</sup> Die Arbeit wurde später unter dem Titel *Johann Heinrich Lambert: Eine Darstellung seiner kosmologischen und philosophischen Leistungen* veröffentlicht (Lepsius 1881).

<sup>76</sup> Zu Ludwig Traube (1861-1907) vgl. Goltz & Meissner (2004:504).

<sup>77</sup> „Sollte der objective Werth (dieser Aufsätze) kein großer sein, so doch gewiß der subjective für uns: Der Zwang, einer bestimmten Aufgabe, die Nothwendigkeit, Gedanken zur begrifflichen und sprachlichen Klarheit zu bringen, und vor allem auch die Verpflichtung zu einem bestimmten Termin etwas bestimmtes zu leisten“ (M.R. Lepsius 1987:81f).

Zeitschrift *Schauspiel und Bühne: Beiträge zur Erkenntnis der dramatischen Kunst* sind erschienen, wobei Lepsius die meisten Beiträge selbst verfasste (Lepsius 1880a-d).<sup>78</sup>

Im Wintersemester 1879/1880 hatte er zudem an der Universität u.a. ein literarhistorisches Kolleg über Goethe besucht (M.R. Lepsius 1987:84). Da auch der zweite Versuch, ein Drama zu schreiben, nach Lepsius' Auffassung misslang, schloss Lepsius daraus, „dass er zum Dramatiker nicht berufen sei“ (:84).<sup>79</sup>

Schließlich bereitete er sich noch auf sein mündliches Dokorexamen in Philosophie vor. Nach anfänglichen Überlegungen, Astronomie und Mathematik als Nebenfächer zu wählen, entschied er sich dann für Kunst- und Literaturgeschichte. Die mündliche Prüfung bestand er am 7. Dezember 1880 mit der Gesamtnote *summa cum laude* (M.R. Lepsius 1987:86).

Anfang 1881 beschäftigte er sich mit dem Gedanken eine Habilitation in Philosophie anzugehen, wozu ihn sein Lehrer Prantl ermutigte. Lepsius beschäftigte sich nun intensiver mit dem katholischen Philosophen Franz von Baader. Über die Beschäftigung mit ihm äußerte er: „Bei Baader ... habe ich gefunden, was ich suche. Ein ganzes System, ein Bau, der einmal ausgeführt, nicht nur stattlich anzusehen ist ..., sondern in dem es sich auch mit Befriedigung des Gemüthes wohnen und leben läßt“ (M.R. Lepsius 1987:86).<sup>80</sup>

„Diese Hinwendung zu Baader und über ihn die Entdeckung von Jacob Böhme und der Altersphilosophie von Friedrich Schelling, der aus den geoffenbarten Mysterien des Christentums den Weg der Menschheit zur Erkenntnis der letzten Dinge herauszudeuten versuchte, zeigt das erneuerte Interesse von Johannes Lepsius an der Religion“ (M.R. Lepsius 1987:87).<sup>81</sup>

Für Lepsius, der in seinen Münchner Jahren nach eigener Aussage noch immer einen „Gotteshunger“ in sich verspürte (:88), wurde nun die Beschäftigung mit der religiösen Mystik zur Brücke, sich erneut auch wieder der Theologie zuzuwenden (:87).<sup>82</sup> Er las in dieser Zeit

„... dann auch mit großer Zustimmung die Schriften von Sören Kierkegaard, Friedrich Christoph Oetinger und Paracelsus, wandte sich gegen den staatskirchlich verfaßten und – wie ihm schien – verflachten Protestantismus der Gegenwart und insbesondere gegen die Universitätstheologie und ihre historische und philologische Gelehrsamkeit“ (M.R. Lepsius 1987:88).

---

<sup>78</sup> Carl Richard Lepsius, dem Johannes Lepsius ein Exemplar der Zeitschrift zukommen ließ, warnte seinen Sohn, da „jeder, der jemals in der Wissenschaft eine gewisse Bedeutung gewinnen will, ... sich vor dem verderblichen Wege des Literatenthums hüten“ müsse. Jedoch las er die Beiträge seines Sohnes auch gründlich und „schrieb einen 14seitigen Brief mit Kritik und Anerkennung“ (M.R. Lepsius 1987:82).

<sup>79</sup> Trotzdem schrieb er später mehrere Schauspiele, wohl „um Ideen auszudrücken und, wie er hoffte, einem breiteren Publikum zu vermitteln“ (M.R. Lepsius 1987:84).

<sup>80</sup> „War er zu Beginn seines Studiums ein Kantanhänger, so suchte er jetzt mit Hilfe der Schriften von Baader nach einer anderen Begründung für eine Weltanschauung für eine subjektive Gewißheit als Persönlichkeit, der auch Mythologie und Offenbarung Quellen der Erkenntnis sein sollten“ (M.R. Lepsius 1987:87).

<sup>81</sup> Lepsius hatte sich wohl schon seit einiger Zeit mit der Theosophie beschäftigt (Lepsius 1901d:167).

<sup>82</sup> „Da tritt die erste Wendung seines Lebens ein. Von der Philosophie unbefriedigt, wendet sich der junge Doktor zur Theologie; dem Zug in die Weite folgt ein Zug in die Tiefe, und die religiöse Mystik eines Jakob Böhme, Baader und Schaden wird nun für Jahre hinaus seine Führerin, bis er in voller Mannesreife mit der Mystik bricht und aus dem Dunkel zur Klarheit strebt“ (Weckesser 1926a:15).

Um das Theologiestudium aufzunehmen, zog er dann zusammen mit seinem Freund Martin Wilde<sup>83</sup> in das elterliche Haus in Berlin und lernte im Sommer 1881 Hebräisch (M.R. Lepsius 1987:89).<sup>84</sup> Hofprediger Emil Frommel<sup>85</sup> brachte Lepsius nun in Kontakt zu dem Missionsinspektor der Rheinischen Missionsgesellschaft in Barmen, Friedrich Fabri.<sup>86</sup> Johannes Lepsius besuchte ihn in Barmen (:88) und Fabri wurde für ihn zu einem väterlichen Ratgeber (:89). Er empfahl Lepsius das Studium in Greifswald bei Professor Cremer fortzusetzen, der ihm näher stehen würde als die Berliner Professoren, „von denen Johannes im Wintersemester 1881/1882 eher abgestoßen worden war“ (:89). So studierte Lepsius im Sommersemester 1882 und im Wintersemester 1882/1883 in Greifswald bei Prof. Hermann Cremer „Neues Testament und Dogmatik“ und bei Prof. Zöckler „Kirchengeschichte“. Im April 1883 legte er das erste Theologische Examen mit Erfolg ab (:89).

M.R. Lepsius (1987:85) weist darauf hin, dass in Lepsius' Briefen an seine Eltern aus seiner Studentenzeit, „niemals von Politik die Rede ist“. Auch sei Lepsius nicht Mitglied einer Studentenvereinigung geworden. Kulturelle, philosophische und wissenschaftliche Probleme beschäftigten die jungen Studenten um Lepsius. „Offenbar waren sie, alle bildungsbürgerlicher Herkunft, relativ politikfern und von der sozialen Frage nicht wesentlich erfaßt“ (M.R. Lepsius 1987:85).<sup>87</sup>

### 2.1.3 Erste Orientreise – Vikariat in Jerusalem (1884-1886)

Nach Abschluss seines Studiums absolvierte Johannes Lepsius 1883/1884 seine Militärpflicht zusammen mit seinem Bruder Reinhold als Einjährig-Freiwilliger in der 3. Kompanie des *II. Garderegimentes zu Fuß* in Berlin (M.R. Lepsius 1987:74). Im Juni 1884 bestand Lepsius dann das zweite theologische Examen. Das Elternhaus hatte sich inzwischen aufgelöst, denn C.R. Lepsius war am 10. Juli 1884 verstorben, und die Mutter Elisabeth war ja bereits ein Jahr vorher wegen schwerer Depressionen dauerhaft in ein Sanatorium gebracht worden (:90).

Auf Vermittlung von Hofprediger Kögel<sup>88</sup>, der Lepsius schon konfirmiert hatte, bekam er die Stelle eines Hilfsgeistlichen für den deutschen evangelischen Pfarrer in Jerusalem angeboten. Bald nach seiner Ordination – am 12. Oktober 1884 in Berlin durch Hofprediger Kögel – reiste Lepsius nach Pa-

---

<sup>83</sup> Zu Martin Wilde vgl. Goltz & Meissner (2004:541).

<sup>84</sup> Gerhard von Zezschwitz und Martin Wilde, die beide ebenfalls an der Zeitschrift „Schauspiel und Bühne“ mitgearbeitet hatten, folgten interessanterweise Lepsius' Wendung zur Theologie (M.R. Lepsius 1987:87).

<sup>85</sup> Zu Emil Frommel (1828-1896) vgl. M.R. Lepsius (1987:93).

<sup>86</sup> Zu Friedrich Fabri (1824-1891) vgl. Goltz & Meissner (2004:157). Fabri hat wohl auch dazu beigetragen, Lepsius' Interesse an der Mission zu wecken.

<sup>87</sup> Erst später begann Lepsius sich intensiver mit politischen Themen zu beschäftigen. „Im März 1919 notierte Johannes Lepsius: ‚Man muß sich jetzt ganz neuen Wissenschaften, Nationalökonomie und Sozialismus, eintun, wenn man nicht hinter der Zeit zurückbleiben will‘. Erst damals las er Schriften wie Gustav von Schmollers Soziale Frage und Franz Mehrings Biographie von Karl Marx“ (M.R. Lepsius 1987:85).

<sup>88</sup> Zu Rudolf Kögel (1829-1896) vgl. Goltz & Meissner (2004:286).

lästina ab, wo er im Dezember 1884 in Jerusalem sein Ziel erreichte (B. Lepsius 1933:215; M.R. Lepsius 1987:90; Lepsius 1925f:110).<sup>89</sup>

Zu seinen Aufgaben gehörte neben der Tätigkeit als Hilfsprediger in der deutschen Gemeinde in Jerusalem auch die Aufgabe als Lehrer und Leiter der deutschen Schule in Jerusalem (Lepsius 1925f:110).

In Palästina lernte Lepsius das Zusammenleben der verschiedenen Völkerschaften und Religionen des Orients aus eigener Erfahrung kennen. Er arbeitete im Vorstand von Schnellers Syrischem Waisenhaus mit (Goltz & Meissner 2004:450f), wodurch er „mit der Tradition der evangelischen Syrer- und Armenierhilfe im Orient bekannt“ wurde (:253). Johann Ludwig Schneller, der Gründer des Syrischen Waisenhauses,<sup>90</sup> nahm sich des jungen Lepsius in dieser Zeit besonders an und „förderte und prägte den lernbegierigen jungen Geistlichen wie einen Sohn“ (Deetjen 1993:29). Auch später blieb Lepsius „in engem Kontakt mit dem ‚Patriarchen‘ Schneller und dessen Söhnen, besonders mit Ludwig“ (Goltz & Meissner 2004:450f).

In Jerusalem lernte Lepsius dann auch seine spätere Frau, die in Nazareth geborene Margarethe Zeller<sup>91</sup>, kennen. Sie war Tochter von Missionar Johannes Zeller und von Hannah Zeller, geb. Gobat, einer Tochter des Evangelischen Bischofs in Jerusalem Samuel Gobat (Schäfer 1932:3). Lepsius heiratete die 19-jährige Margarethe am 29. Juni 1886 in Jerusalem (B. Lepsius 1933:215; Lepsius 1925f:110). Durch seine Frau wurde er nun endgültig „fest mit der evangelischen missionarischen und karitativen Tradition im Orient verbunden“ (Goltz & Meissner 2004:253; vgl. Lepsius 1925f:110).<sup>92</sup> Lepsius brach nun seinen dreijährigen Kontrakt in Jerusalem vorzeitig ab, „um in Deutschland eine Pfarrstelle zu suchen, die ihm die Familiengründung ermöglichen konnte“ (M.R. Lepsius 1987:90).

Die Eindrücke aus dem Orient aber wirkten bei Johannes Lepsius nach:<sup>93</sup>

„Durch Berufung zu dem Amt eines evangelischen Hilfspredigers an der deutschen Gemeinde in Jerusalem ... hatte ich in den Jahren 1884-86 durch zweijährigen Aufenthalt im Orient, der mich nach Palästina, Syrien, Egypten und Konstantinopel führte, mancherlei Anregungen zum Verständnis der Aufgaben, die der Orient der deutschen evangelischen Kirche stellt, gewonnen, und starke Antriebe zur Mitarbeit an denselben empfangen“ (Lepsius 1900m:3).

---

<sup>89</sup> Auf seiner Reise nach Jerusalem kam Lepsius bereits in Kontakt zum späteren Arbeitsfeld der DOM (Lepsius 1915d:79).

<sup>90</sup> Zu Johann Ludwig Schneller (1820-1896) vgl. Goltz & Meissner (2004:450f).

<sup>91</sup> Zu Margarethe Lepsius, geb. Zeller (1867-1898) vgl. Goltz & Meissner (2004:316).

<sup>92</sup> Was Lepsius später über seinen Schwager Friedrich Zeller schrieb, stimmt – in übertragenem Sinne – auch für dessen Schwester, Margarethe Zeller: „Er war in Nazareth geboren und hat seine Jugend im Heiligen Lande verlebt. Als Enkel des Bischofs Gobat und als Sohn von Pastor Johannes Zeller (früher Missionar in Nazareth, später Direktor der Gobatschule und des arabischen Prediger-Seminars in Jerusalem), war er mit dem Leben des Orients, mit den deutschen und englischen Missionswerken unter den orientalischen Christen und mit dem Gottesdienst und der Lehre des Islam von Kind auf vertraut, sodaß mir sein klares und sicheres Urteil für unsere Arbeit im Orient immer von größtem Nutzen war“ (Lepsius 1909a:79).

<sup>93</sup> „In seiner wissenschaftlich-theologischen Arbeit beschäftigte sich L. zeit seines Lebens besonders mit dem Jerusalemer Tempel. Die Benennung eines seiner Verlage als Tempelverlag ist Ausdruck davon“ (Goltz & Meissner 2004:253).

## 2.1.4 Im Pfarramt in Friesdorf (1887-1896)

Nach seiner Rückkehr aus Jerusalem übernahm Johannes Lepsius für kurze Zeit eine Vertretung an der Christuskirche in Frankfurt am Main (Lepsius 1925f:110). Im Januar 1887 trat er dann eine Pfarrstelle in Friesdorf bei Wippra im Harz an, wo er „10 Jahre eines glücklichen und durch theologische Studien“ befruchteten Lebens führte (:110). Friedrich Zeller<sup>94</sup>, der Schwager Johannes Lepsius' war Pfarrer in Biesenrode, einer Nachbargemeinde von Friesdorf. Zusammen mit den anderen Pfarreien im Mansfelder Gebirgskreis pflegte man einen regen geistigen Austausch (Schäfer 1932:3f).<sup>95</sup> Auch die Pfarrfrauen der sieben Pfarreien nahmen an den „Pfarrkränzchen“ teil, zu denen man jede Woche für einen Nachmittag und Abend zusammenkam (Lepsius 1925f:109f). Man musizierte, las gemeinsam im griechischen Neuen Testament und tauschte sich über die geistigen und theologischen Entwicklungen der Zeit aus (:110).<sup>96</sup>

„Von sozialem Interesse bewegt“ (Lepsius 1925f:111) gründete Lepsius „zum Zweck der wirtschaftlichen Hebung“ (Lepsius 1900m:3) in seiner armen Landgemeinde aus eigenen Mitteln eine Teppich-Manufaktur, in der er bis zu vierzig junge Frauen beschäftigen konnte (Lepsius 1925f:111). Lepsius (1894a:60) berichtet über diese „türkische Teppichfabrik“: „...die Leute sind sehr froh darüber, daß sie dadurch einen guten Verdienst bekommen haben, und mir kommt es zu gute bei der Arbeit in meiner Gemeinde; die Überschüsse der Arbeit sollen auch der Mission im Orient dienen.“

Nach eigener Aussage lag Lepsius (1925f:111) zu Beginn seiner pfarramtlichen Tätigkeit zunächst der Gedanke an eine Missionsarbeit im Orient noch fern. Jedoch zeigt sich gegen Ende seiner Zeit als Pfarrer in Friesdorf, dass dieser Gedanke sich immer stärker in den Vordergrund drängte (:111).<sup>97</sup> Dabei trat Lepsius auch in Kontakt mit Pastor Wilhelm Faber<sup>98</sup>, der sich intensiv Gedanken in Bezug auf eine Missionsarbeit unter Muslimen machte (Lepsius 1894a:60).<sup>99</sup>

Als Pastor Wilhelm Faber dann am 12. November 1893 in der Kirchengemeinde in Nitschareuth die „ersten deutschen ev.-luth. Missionare zu den Muhammedanern“ aussandte (Faber 1894c:37), wirkte auch Lepsius bei der Aussendungsfeier mit (Lepsius 1894a; 1894b). Auch für Lepsius war die Aussen-

---

<sup>94</sup> Zu Friedrich Zeller (1861-1909) vgl. Goltz & Meissner (2004:547f); Schäfer (1932:4).

<sup>95</sup> „Wohl selten wird man ... einen so eng befreundeten und geistig bewegten Kreis von Amtsbrüdern finden, wie er sich in den neunziger Jahren im Mansfelder Gebirgskreis zusammengefunden hatte“ (Lepsius 1925f:109).

<sup>96</sup> In den Jahren des Pfarramtes in Friesdorf begann Lepsius auch an der Evangelisationsbewegung in Deutschland Anteil zu nehmen (Lepsius 1900m:3).

<sup>97</sup> „In der Stille eines Pfarramtes im Harz reiften die Gedanken an ein Missionswerk im Orient, das sich auf anderer Grundlage als die bisherigen Missionsbestrebungen aufbauen sollte.“ Allerdings fühlte Lepsius sich aufgrund seiner vielfältigen Verpflichtungen anfangs „noch nicht frei, mich einer Missionsthätigkeit zu widmen, die mir gleichwohl ein inneres Gebot blieb“ (Lepsius 1900m:3).

<sup>98</sup> Zu Wilhelm Faber vgl. Goltz & Meissner (2004:156f).

<sup>99</sup> Ende 1893 äußert Lepsius (1894a:60) dazu: „Wir waren vor kurzem wenige Stunden zusammen in Sangerhausen, wo wir uns trafen. Faber berichtete mir von seiner muhammedanischen Mission, und ich erzählte ihm von einer Absicht, die ich schon lange im Herzen getragen habe: ein Seminar für die orientalische Mission, für die Arbeit unter den Muhammedanern, wie unter den Juden und den orientalischen Christen zu gründen.“

derung der beiden Missionare Pastor Christian Közle<sup>100</sup> und Dr. Nathanael Zerweck<sup>101</sup> ins persische Kurdistan<sup>102</sup> ein „großer Anfang im Glauben“ (Lepsius 1894a:48). Faber propagierte das Unternehmen immer wieder mit flammenden Worten<sup>103</sup> als einen „geistlichen Kreuzzug“ (Faber 1894b:20) und mit dem immer wieder wiederholten Aufruf „Gott will es“ (Faber 1892:598).<sup>104</sup> Das mit ungeheurem publizistischen Aufwand<sup>105</sup> und leidenschaftlichen Worten propagierte Unternehmen fand jedoch schon bald ein jähes Ende: Ein Flugblatt, in dem von der beabsichtigten Missionsarbeit die Rede war, gelangte in die Hände des persischen Gesandten in Berlin. Nachdem dieser seine Regierung informiert hatte, wurden die beiden Missionare aus Persien ausgewiesen. Christian Közle starb am 8. März 1895 auf der erzwungenen Rückreise in Urmia an Malaria (Lepsius 1900v:146).<sup>106</sup> Nach nicht einmal eineinhalb Jahren fand deshalb dieses so groß propagierte Projekt bereits im Frühjahr 1895 sein tragisches Ende (Drescher 1998a:29).

Anlässlich der Aussendung der Faber-Missionare äußerte Lepsius – vermutlich zum ersten Mal –<sup>107</sup> öffentlich, seine Pläne zur „Errichtung eines Seminars zur Ausbildung von Theologen für die Mission unter Muhammedanern und Juden des Ostens“ (Faber 1894d:46). Das Seminar sollte in Friesdorf eröffnet werden und im folgenden Jahr 1894 seine Arbeit aufnehmen (Közle 1894:69). Lepsius (1894a:60f) erklärte dazu:

„Ich hatte im Orient die Beobachtung gemacht, wie schwierig es ist, die Kräfte zu finden, um dort Mission zu treiben, und ich sagte mir: unsere Missionshäuser, die die Missionare für die Heiden ausbilden, sind natürlich nicht im stande, uns die Kräfte zu liefern, die wir brauchen. Wir können für diese Arbeit nichts anderes brauchen – Ausnahmen natürlich zugestanden – als Theologen ...; aber es fehlt bis jetzt eine Anstalt, wo diese Kräfte ausgebildet werde. Wenn Gott seine Gnade dazu gibt, wollen wir versuchen, damit einen Anfang zu machen.“

Die angehenden Missionare sollten „dort erst in aller Stille sich vorbereiten“ vor allem durch das Erlernen der notwendigen Sprachen (Lepsius 1894a:61):

<sup>100</sup> Közles Verlobte, Fr. Manja Henselmann, wurde später Mitarbeiterin der DOM. Zu Christian Közle vgl. Goltz & Meissner (2004:288).

<sup>101</sup> Zu Nathanael Zerweck vgl. Goltz & Meissner (2004:549).

<sup>102</sup> Genau genommen war ihr Zielgebiet hauptsächlich von Jeziden bewohnt (Faber 1894a:5).

<sup>103</sup> „Es ist in meinem Herzen wie mit glühenden Buchstaben geschrieben: ‚Gott will es, daß den Muhammedanern das Evangelium gepredigt werde!‘“ (Faber 1894c:41).

<sup>104</sup> In Anlehnung an den Aufruf Papst Urban II. zum ersten Kreuzzug (Künzler 1935:122), hatte Wilhelm Faber immer wieder die Worte „Gott will es!“ in Bezug auf die Mission unter Muslimen gebraucht. Auch Veröffentlichungen von Wilhelm Faber, etwa der Berichtsband über die Aussendung seiner Missionare Közle und Zerweck, tragen diesen Titel. Nicht zu verwechseln sind diese Veröffentlichungen Fabers mit der Zeitschrift *Gott will es*, bei der es sich um das Organ des Afrikaverains deutscher Katholiken handelt.

<sup>105</sup> Nach Oehler (1951:56) gab Wilhelm Faber in der Zeit von 1894 bis 1899 insgesamt mindestens 26 Flugblätter heraus.

<sup>106</sup> Közle und Zerweck waren sich der Gefährlichkeit ihres Unternehmens durchaus bewusst gewesen. Bei der Aussendung sprach Zerweck (1894:63f) offen davon, dass man nicht wisse, ob man überhaupt wiederkommen oder sterben werde. Und auch Közle (1894:67) äußerte sich dementsprechend: „Ich empfinde wohl, welcher schwierigen Aufgabe wir entgegengehen, aber ich bin an keinem Tage meines Lebens so freudig gewesen, wie an dem heutigen. Ich bin von keiner Sache so überzeugt, daß Gott sie will, wie von der, daß wir hinausgehen sollen ... Auch vor dem Tode bangt mir nicht ...“ (Közle 1894:67).

<sup>107</sup> Lepsius (1894a:60) äußerte seine Gedanken noch mit einer gewissen Zurückhaltung: „Ich wollte nicht von dem reden, was ich Ihnen jetzt sagen will, aber da mich mein Freund Faber darum gebeten hat, will ich es thun.“

„Meine Frau und auch mein Schwager, der in der Nähe wohnt, sprechen beide von Kind auf arabisch. Das ist eine Hilfe, die nicht zu unterschätzen ist, ... das Türkische müßte dann noch hinzugenommen werden. Ich glaube, daß wir somit [sic!] wenig Kosten und, wills Gott, doch mit gutem Erfolge Arbeiter ausrüsten können für die Missionsarbeit“ (Lepsius 1894a:61).

Die Pläne Lepsius' zur Gründung eines Ausbildungsseminars für angehende Missionare unter Muslimen konnten jedoch zunächst nicht ausgeführt werden, nach Schäfer (1931:51) auch deshalb, „weil sich Lepsius von Faber zurückzog“. Vor allem Fabers Unwilligkeit, seine Arbeit einem Komitee zu unterstellen, stieß bei Lepsius auf Ablehnung (Lepsius 1900m:3f).<sup>108</sup>

## 2.2 Die Gründerjahre der Deutschen Orient Mission (1895-1900)

### 2.2.1 Die Gründung der Deutschen Orient Mission

Am 29. September 1895 feierte man in der Gemeinde Friesdorf ein Missionsfest.

„Auf einem freien Platz im Walde über dem Dorfe waren Bänke und eine Kanzel aufgeschlagen. Bei sonnigem Wetter versammelten sich die Missionsfreunde der Nachbargemeinden, die Pfarrer und Lehrer der Umgegend und auswärtige Freunde mit der Kirchengemeinde Friesdorf zu einem Waldfeste, um von der Mission im Orient und ihren Aufgaben unter Christen und Mohammedanern zu hören“ (Schäfer 1932:3).

Am Abend diesen Tages wurde im Pfarrhaus von Friesdorf von einigen Freunden, „denen aus besonderen Lebensführungen her der Orient am Herzen lag“ (Lepsius 1920h:45),<sup>109</sup> ein Bund geschlossen, den Lepsius im Nachhinein als die eigentliche Gründung der DOM ansah (Lepsius 1925f:109).<sup>110</sup> Man dachte dabei vor allem an die Missionsarbeit unter Muslimen, die man sich zu einem besonderen Gebetsanliegen machen wollte (Lepsius 1920h:45).

„Im Herbst 1895, um dieselbe Zeit, als die Katastrophe über das armenische Volk hereinbrach, begründete ich mit meinem Schwager Pastor Zeller und einem Kreis von Freunden eine kleine Gesellschaft für Mission im Orient. Von einer Verbindung mit Pastor Faber und seinen Mohammedaner-Missionsplänen wurde dabei von vornherein abgesehen, da derselbe in früheren Besprechungen es abgelehnt hatte, sich einem Komitee einzufügen“ (Lepsius 1900m:3f).<sup>111</sup>

---

<sup>108</sup> Jedoch identifizierte man sich auch in späterer Zeit von Seiten der DOM durchaus immer noch in gewisser Weise mit der Aussendung der ersten Faber-Missionare (Lepsius 1900v:146).

<sup>109</sup> Schäfer (1932:3) spricht von drei Personen: „Am Abend dieses Tages beschlossen drei Freunde, diese Missionsaufgabe zu einem besonderen Anliegen ihres Gebetes zu machen.“

<sup>110</sup> „Am 29. September des Jahres 1895 wurde ... die ‚Deutsche Orient-Mission‘ als Mohammedaner-Missionsgesellschaft gegründet“ (Lepsius 1925f:109; vgl. 1920h:45).

<sup>111</sup> Eine Distanzierung von Wilhelm Faber war wohl auch deshalb vorteilhaft, da die Gefahr bestand, dass – „wegen der beabsichtigten Beteiligung“ von Johannes Lepsius an Fabers Missionsversuch „zugleich mit dem Faberschen Mißerfolg das Lepsius-Werk“ mit Misstrauen belegt werden würde, da „dadurch aller deutschen Mohammedaner-Mission von vornherein ein gewisses Odium entstanden“ war (Schäfer 1934:52). Vgl. im Gegensatz dazu Goltz & Meissner (2004:126.156), wo Faber als Mitbegründer der DOM genannt wird.

Dieser Gebetsbund hat offenbar in der Folgezeit eine rasche Vergrößerung erfahren, denn Schäfer (1923:3) äußert: „Hundert weitere Freunde schlossen sich ihnen an und aus diesem Gebetsbund ging Ostern 1896 in aller Stille die Begründung der Deutschen Orient-Mission hervor.“<sup>112</sup>

Im Programm der DOM wurde zunächst nur an die Mission unter Muslimen gedacht (Lepsius 1925f:111). Bevor die neu gegründete Mission jedoch mit einem ersten Aufruf an die Öffentlichkeit trat (Vorstand DOM 1903a), machte eine andere Nachricht von sich reden, „die sehr bald darauf die Tätigkeit der jungen Mission in bestimmte Bahnen lenken sollte“ (Schäfer 1932:4): Am 30. September 1895 kam es in Konstantinopel zu den ersten Unruhen gegenüber Armeniern, die in die große Verfolgungswelle von 1895/1896 mündeten (Feigel 1989:34f). Ein Botschafterbericht vom März 1896, als die Verfolgungen immer noch in Gang waren, nannte folgende Statistik: 88 000 Armenier getötet, 568 Kirchen zerstört, 328 Kirchen in Moscheen umgewandelt, 2 400 Dörfer geplündert und 646 Dörfer zwangsweise islamisiert (Schäfer 1932:5).<sup>113</sup>

### **2.2.2 Zweite Orientreise (Mai/Juni 1896)<sup>114</sup>**

Im Februar 1896 hatte der der Gemeinschaftsbewegung nahe stehende Pastor Ernst Lohmann<sup>115</sup> aus Frankfurt ein erstes Flugblatt über die Armenierverfolgung herausgegeben,<sup>116</sup> das in der deutschen

---

<sup>112</sup> Auch der spätere DOM-Missionar Detwig von Oertzen schloss sich schon damals diesem Gebetsbund an. „Im Februar 1896 erfolgte meine Anmeldung für einen seit kurzem bestehenden Gebetsbund für Muhammedanermision bei Dr. Johannes Lepsius“ (von Oertzen 1961:12).

<sup>113</sup> Nachdem Lepsius später sein armenisches Hilfswerk organisiert hatte (s.u.) gab er dann auch der DOM mit ihren eigentlichen Absichten einen rechtlichen Rahmen. Pfingsten 1897 erschien dazu eine Neuauflage des ersten Aufrufs des DOM von Ostern 1896 mit einem Nachtrag, der von einem Vorstand unterzeichnet ist. Bei DOM und armenischem Hilfswerk handelte sich zunächst um getrennte Werke, die allerdings über die Person Lepsius' verbunden waren, der in beiden Arbeiten die treibende Kraft war. Schon damals sah man das armenische Hilfswerk als vorübergehend an und hoffte in dem Hilfswerk einen „Schlüssel zu den Türen der alten christlichen Kirchen“ zu finden, und nach deren Evangelisation „mit ihnen und durch“ sie die Mission unter Muslimen in Angriff nehmen zu können. Auch der Gedanke an die Gründung eines Missions-Seminars war immer noch vorhanden, diesmal im Form eines Konvikts, in dem Studenten für die Mission im Orient geschult werden sollten (Schäfer 1932:12).

<sup>114</sup> Bei der Zählung von Lepsius' Orientreisen ergibt sich die Schwierigkeit, dass Lepsius seine Reise im Jahre 1915 als „meine siebente Orientreise 1915“ bezeichnet (Lepsius 1920h:45). Es stellt sich dabei die Frage, welche seiner Reisen er hier nicht mitzählt. Es könnte vermutet werden, dass Lepsius seine An- und Rückreise zum Vikariat in Jerusalem nicht in seine Orientreisen einrechnet. Wahrscheinlicher ist jedoch, dass Lepsius seine Russlandreise im Jahre 1905 nicht als „Orientreise“ betrachtet hat. Dafür spricht, dass Lepsius, wenn er Russland einbezog, nicht vom „Orient“ sprach, sondern von „den Ländern des Ostens“ (Lepsius 1907d:131; vgl. Redaktion 1921b:80). Außerdem spricht Lepsius auf seiner fünften Orientreise 1906 davon, dass er 1899 das letzte mal in den Missionsgebieten der DOM gewesen sei, was zeigt, dass er auch hier die Russlandreise nicht mitzählte (Lepsius 1906f:147). So ist zu vermuten, dass Lepsius in Bezug auf seine Reise 1896 zwar von seiner „ersten armenischen Reise“ spricht (Lepsius 1900m), sie aber als seine zweite Orientreise betrachtete.

<sup>115</sup> Zu Ernst Lohmann (1860-1936) vgl. Brandt (1962); Lohmann (1933). Nachdem Lohmann in einer amerikanischen Zeitschrift von den Gräueltaten in der Türkei gelesen hatte und er in Erfahrung brachte, dass die europäische Presse schwieg, weil sie durch Schweigegelder aus Konstantinopel bestochen war, entschloss er sich „nach ernstem, schweren Ringen, die ganze Sache an die Öffentlichkeit zu bringen“ (Brandt 1962:41).

<sup>116</sup> „Der Notschrei Armeniens. In diesem Augenblick sitzen überall umher in Armenien viele Leute, frierend inmitten der Trümmer ihrer verbrannten Häuser, des größten Teiles ihrer Angehörigen beraubt und darauf wartend, daß auch sie von den Mördern erschlagen werden ... Tausende von Männern, Frauen und Kindern erwarten heimatlos und ohne Lebensmittel die Schrecken eines asiatischen Winters. Es ist unfäßlich, es ist unerträglich, daß die Christenheit noch länger gleichgültig und ohnmächtig einem so entsetzlichen Schauspiel zusieht“ (in Feigel 1989:72). Zu den



Öffentlichkeit eine ungemein starke Resonanz fand, weswegen man darin den eigentlichen Beginn der deutschen evangelischen Armenierhilfe sehen kann. Vor allem aus Gemeinschaftskreisen begannen daraufhin schon spontan Geldgaben für die Armenier einzugehen. Auch Lepsius trat daraufhin mit Lohmann in Verbindung (Feigel 1989:72f). In Deutschland war es jedoch schwer, sich ein genaueres Bild von den tatsächlichen Geschehnissen in der Türkei zu machen. Die deutsche Öffentlichkeit war weithin gar nicht informiert über das, was in der Türkei geschah, nur die diplomatischen Vertreter und Ministerien (Schäfer 1932:4). In der englischen und französischen Presse sickerten jedoch einige Berichte durch. Die Deutsche Presse betonte, es handele sich um ein Zurückschlagen armenischer Revolutionäre (Schäfer 1932:4). Da die deutsche Presse vieles als „englische Lügen“ abtat, war die Wahrheit nicht einfach herauszufinden. Wollte man sich über die Tatsachen informieren, musste man in den Orient reisen und sich vor Ort kundig machen. Da Lepsius nun gerade eine Orient-Mission gegründet hatte, fühlte er sich selbst zu dieser Aufgabe berufen (Schäfer 1932:5; Lepsius 1925f:131).

Lepsius (1900m:3) spricht davon, dass er in Zusammenhang mit seiner Teppich-Manufaktur in Friesdorf auch Gedanken „an eine künftige Industrie-Mission im Orient“ bewegte. Lepsius beschloss nun diesen Gedanken „durch eine Reise nach der Türkei, welche zugleich der Erforschung der Zustände in Armenien dienen sollte, weiter zu verfolgen“ (Lepsius 1900m:3). Auch später sprach Lepsius (1901f:2) davon, dass „die Begründung der Deutschen Orient-Mission, deren Ursprung aus dem Herbst 1895 datiert ... die Veranlassung für die erste armenische Reise“ war, „welche zu der Organisation des Hilfsbundes für Armenien führte“. Es waren also sowohl die Missionsgedanken, die ihn bei der Gründung der DOM bewegt hatten, als auch die Berichte über die Armeniermassaker, die Lepsius zu dieser Reise bewegten:

„Die spärlichen Nachrichten, welche zu jener Zeit von den Zuständen in Armenien in unsere durch politische Beeinflussung getrübe Presse gelangten, legten mir die Verpflichtung nahe, den Dingen im Orient ... weiter nachzuforschen, und so auch die Missionsgedanken, welche uns bewegten, durch persönliche Kenntnisnahme der Zustände im Inneren der Türkei nachzuprüfen“ (Lepsius 1900m:4).

So machte sich Lepsius im Mai und Juni 1896 auf eine Erkundungsreise in die Türkei (Schäfer 1932:5). Offiziell betonte er, als Vertreter seiner Teppichmanufaktur in die „Teppichgebiete“ der inneren Türkei reisen zu wollen. Er hoffte damit eher eine Einreisemöglichkeit zu erhalten, als wenn er betonte, ein Pfarrer zu sein, der die von den Massakern am meisten betroffenen Gebiete besuchen wollte. Begleitet wurde Lepsius von James Greenfield<sup>117</sup>, der ihm als Dolmetscher diente. Die türkische Regierung versuchte, die Kenntnisnahme der Zustände durch Europäer zu verhindern und so erlebten sie auf der Reise eine „sorgfältige Überwachung durch Polizei, Soldaten und Spione“ (:5). Das Misstrauen der türkischen Behörden verhinderte, dass Lepsius den östlichen Teil der Türkei besuchen konnte. Jedoch

---

Ungereimtheiten dieses Aufrufes Lohmanns – z.B. die Erwähnung des bevorstehenden Winters – vgl. Feigel (1989:72).

<sup>117</sup> Zu James Greenfield (1870-1939) vgl. Goltz & Meissner (2004:192). Greenfield war Lepsius damals wohl schon durch die Beteiligung seiner Familie am Missionsprojekt Wilhelm Fabers bekannt (Faber 1894e:84). Später wurde er Mitbegründer und stellvertretender Vorsitzender der Deutsch-Armenischen Gesellschaft. Nach dem Ersten Weltkrieg war er erster Botschafter der unabhängigen Republik Armenien in Berlin.

konnte sich Lepsius „aus dem Munde von Christen und Türken“ über viele Einzelheiten der Massaker informieren (:5).<sup>118</sup>

Lepsius hatte außerdem 9000 Schweizer Franken auf seiner Reise dabei, die ihm von süddeutschen Kreisen der Gemeinschaftsbewegung und von der Evangelischen Allianz mitgegeben worden waren (Schäfer 1932:5).<sup>119</sup> Mit diesem Geld veranlasste Lepsius die Aufnahme von einhundert Waisenkindern – fünfzig in Talas bei Kaisarieh und fünfzig in Urfa. Die Kinder wurden den Missionaren des *American Board* anvertraut, die sich schon im Winter 1895/1896 um die armenischen Opfer gekümmert hatten, aber allein mit der Nothilfe überfordert waren (Schäfer 1932:6; Feigel 1989:74f). Am 18. Juni 1896 kehrte Lepsius schließlich von seiner zweimonatigen Reise nach Armenien zurück (Schäfer 1932:8).

Die Eindrücke der Reise führten bei Lepsius zu einer Neuausrichtung seiner Pläne: „Was ich auf meiner ersten armenischen Reise in der Türkei sah und durch zuverlässige Zeugen erkundete, verschob mir zunächst völlig die bisherigen Pläne, die doch darum keineswegs ad acta gelegt wurden“ (Lepsius 1900m:4). Für Lepsius war klar, dass nun der Hilfe für die verfolgten Armenier die erste Sorge gelten musste und so wurde „das Programm der Deutschen Orient-Mission, in dem zunächst nur an Mohammedaner-Mission gedacht war ... auf eine andere Aufgabe abgelenkt: Das Hilfswerk für die Witwen und Waisen der hunderttausend sinnlos hingeschlachteten Armenier und Syrer“ (Lepsius 1925f: 111). In den folgenden Jahren stand diese Aufgabe ganz im Vordergrund der Bemühungen von Lepsius.

### 2.2.3 Der Aufbau der Armenierhilfe

Nach seiner Rückkehr aus der Türkei machte sich Lepsius mit aller Kraft an den Aufbau eines Hilfswerkes für die verfolgten Armenier. Da Lepsius dabei auf die offizielle Presse nicht bauen konnte, die weiterhin den Interessen der deutschen Politik folgte, musste er zunächst einmal selbst politische Aufklärungsarbeit leisten, um die Wahrheit überhaupt bekannt zu machen (Schäfer 1932:6).<sup>120</sup> Lepsius empfand es nach seiner Rückkehr aus dem Orient als eine „Gewissenspflicht, die Not, die die Christen des türkischen Orients erlitten, und ihre Ursachen den Christen Europas vor Augen zu stellen“ (:7). So

---

<sup>118</sup> Sie sahen sich durch die Berichte der Augenzeugen in ihren Vermutungen bestätigt, „daß nirgends etwas wie ein Aufstand oder nur Provokation von seiten der Armenier zum Überfall durch den bewaffneten Pöbel Anlaß gegeben, sondern ausschließlich den administrativen Maßregeln der türkischen Behörden die Schuld für die Massaker beizumessen ist“ (Schäfer 1932:5).

<sup>119</sup> „Noch ehe der Deutsche Hilfsbund für Armenien begründet wurde, hatte der deutsche Zweig der Evangelischen Allianz, dessen Vorsitzender Graf Bernstorff war, einen Aufruf zugunsten der verfolgten Armenier erlassen. Als ich mich im April des Jahres 1896 entschloß, nach der Türkei zu reisen, um die Ursachen der armenischen Massaker zu erforschen, war es Graf Bernstorff, der mir von den Sammlungen der Evangelischen Allianz eine größere Summe anvertraute, die ich auf der Reise zur Aufnahme der ersten hundert armenischen Waisenkinder in Kaisarie und Urfa verwenden konnte“ (Lepsius 1907l:65).

<sup>120</sup> Schäfer (1932:6) sah diese politische Aufklärungsarbeit als eine Belastung für das junge Werk an: „Diese Aufgabe der Orientierung der Öffentlichkeit hat das Werk von Lepsius während der Tätigkeit der armenischen Hilfsaktion dauernd belastet und viel Zeit und Mittel in Anspruch genommen. In anderen evangelischen Missionswerken konnten diese von Anfang an für die eigentlichen Aufgaben eingesetzt werden.“ Allerdings hielt er diese Aufgabe für unverzichtbar: „Die Politik konnte nicht ignoriert werden, denn in ihr lag die Ursache der Notstände“ (Schäfer 1932:6).

verfasste er einen Bericht über seine *Armenische Reise* und versandte ihn noch im Juni 1896 – zunächst vertraulich – von Friesdorf aus (:5.8f). Seine Absicht war damit, einen Kreis von angesehen Persönlichkeiten vorab von der Wahrheit zu unterrichten und ihre Unterstützung zu gewinnen. Trat man dann an die Öffentlichkeit, musste man zwar mit heftigen Gegenreaktionen und Widerständen gegen das Hilfswerk rechnen, man hatte aber schon einen Kreis von Freunden, die dem Hilfswerk die nötige Rückendeckung geben konnten (:8f).

Lepsius trat nun auch wieder mit Ernst Lohmann in Verbindung und bat ihn, interessierte Leute nach Frankfurt einzuladen, um dort offiziell ein Hilfswerk für Armenien zu gründen. Lohmann, der schon im Februar 1896 mit seinem Schreiben über die Zustände in der Türkei an die Öffentlichkeit getreten war, sollte den Vorsitz dieses Hilfswerkes übernehmen. So wurde am 2. Juli in Frankfurt am Main das Hilfswerk mit dem Namen „Deutscher Hilfsbund für Armenien“ gegründet (Schäfer 1932:9). Organisatorisch unterteilte man in zwei Komitees:<sup>121</sup> das Frankfurter Komitee unter Vorsitz von Ernst Lohmann und das Berliner Komitee unter Vorsitz von Graf Andreas von Bernstorff.<sup>122</sup> Lepsius wurde Sekretär des Berliner Komitees (:9). In dieser Funktion machte er das Anliegen des Hilfsbundes in den folgenden Jahren in Vorträgen bei Kirchengemeinden, auf Pfarr-, Gemeinschafts- und theologischen Konferenzen bekannt. Zudem war in Frankfurt auch die Herausgabe einiger Veröffentlichungen beschlossen worden, die Lepsius nun in Angriff nahm (:9).

So erschien im August 1896 im *Reichsboten* eine Artikelserie von Lepsius, in der er die Ergebnisse seiner Orientreise einer breiten Öffentlichkeit zugänglich machte (Lepsius 1896:7). Ebenfalls noch im August 1896 machte sich Lepsius an die Herausgabe seiner noch umfassenderen Schrift *Armenien und Europa* (Lepsius 1896). Mit Erscheinen dieses grundlegenden Werkes,<sup>123</sup> das weite Verbreitung fand (Schäfer 1932:9), war die deutsche (und die europäische)<sup>124</sup> Öffentlichkeit nun informiert über die Vorkommnisse in der Türkei. Es gelang in der Folgezeit, in der deutschen Öffentlichkeit ein Verständnis für die Situation der Armenier und für das entstehende Hilfswerk zu wecken.<sup>125</sup> Es gab auch Angriffe gegen die Arbeit des armenischen Hilfswerkes, jedoch konnten sie – auch durch eine starke Unterstützung der Arbeit durch Martin Rades *Christlicher Welt* – energisch zurückgewiesen werden (:24).<sup>126</sup>

Im September 1896 wurden dann einige Veranstaltungen angesetzt, die die Öffentlichkeit auf die Situation der Armenier aufmerksam machen sollten. Die Veranstaltungen wurden immer wieder von

---

<sup>121</sup> Dazu kamen noch verschiedene Unterkomitees des armenischen Hilfswerkes für die deutschen Länder und Provinzen (Schäfer 1932:11).

<sup>122</sup> Zu Graf Andreas Peter von Bernstorff (1844-1907) vgl. Goltz & Meissner (2004:75f). Weitere Mitglieder des Berliner Zentralkomitees waren: Pastor D. von Bodelschwingh (Bethel), Prof. D. Cremer (Greifswald), Generalsuperintendent Faber (Berlin), der Chefredakteur des *Reichsboten* Pastor Engel (Berlin), der Herausgeber der *Christlichen Welt* Prof. D. Rade (Marburg) u.a. (Schäfer 1932:9; Feigel 1989:75).

<sup>123</sup> Zu *Armenien und Europa* (Lepsius 1896) vgl. Schäfer (1932:10).

<sup>124</sup> Später erschienen Übersetzungen in englischer und französischer Sprache (Schäfer 1932:9).

<sup>125</sup> So erließ etwa die 4. Preußische Generalsynode am 29. November 1897 eine Stellungnahme für die verfolgten Armenier (Schäfer 1932:17f). Auch die Orientreise des Kaisers trug dazu bei, dass man sich in Deutschland intensiver mit dem Orient befasste (:25).

<sup>126</sup> Vgl. Meissner (2004).

Beamten des Innenministeriums überwacht, da man antitürkische politische Äußerungen befürchtete, die das Verhältnis Deutschlands zur Türkei belasten würden. Als eine Veranstaltung mit dem armenischen Professor Garabed Thoumajan<sup>127</sup> am 24. September 1896 in der Berliner Tonhalle tatsächlich eine eher politische und antitürkische Prägung bekam, traten Polizeipräsident, Ministerium des Innern und Auswärtiges Amt an Lepsius heran, den man für verantwortlich hielt.<sup>128</sup> Lepsius konnte für sich und sein Komitee jedoch jede politische Absicht oder eine Agitation gegen die deutschen wirtschaftlichen Interessen von sich weisen und deutlich machen, dass es ihm lediglich um ein Werk christlicher Barmherzigkeit ginge (Schäfer 1932:10f; Feigel 1989:77). Die Behörden ließen sich von Lepsius überzeugen, verboten aber die weitere Vortragsarbeit von Thoumajan (Lepsius 1900m:5).<sup>129</sup>

Zudem hatten diese Ereignisse noch Auswirkungen auf die Arbeit des Hilfswerkes: Ernst Lohmann teilte Lepsius mit, dass seine Freunde an dem politischen Charakter der Versammlung Anstoß genommen hätten, und man legte Lepsius nahe, aus dem Frankfurter Komitee auszuschneiden.<sup>130</sup> Lohmann empfahl die Trennung der Komitees von Frankfurt und Berlin, so dass es in der Folgezeit zu einer organisatorischen Trennung der beiden Komitees kam (Lepsius 1900m:5; Schäfer 1932:11). Es gab keinen Streit, aber man arbeitete unabhängig voneinander (Feigel 1989:77).

#### **2.2.4 Dritte Orientreise 1897 und die Arbeit des Berliner Komitees bis 1899**

Da die anfallende Arbeitslast für Lepsius neben seinem Pfarramt nicht mehr zu bewerkstelligen war, beantragte er im Herbst 1896 bei seiner Landeskirche, ihn für die armenische Hilfsarbeit ein halbes Jahr lang zu beurlauben. Für die Gemeinde in Friesdorf wollte er dafür auf eigene Kosten einen Vikar anstellen. Das wurde aber vom Berliner Oberkirchenrat – aus politischen Gründen – abgelehnt (Schäfer 1935:42). Lepsius legte deshalb kurz entschlossen sein Pfarramt nieder und zog im Oktober 1896 nach Berlin, um sich ungehindert der Armenierhilfe widmen zu können (Schäfer 1932:12; vgl. Feigel 1989:78).

Im Februar 1897 wurden von Lepsius dann die ersten deutschen Mitarbeiter für das Armenische Hilfswerk nach Urfa ausgesandt, wo sie die Leitung des – von der amerikanischen Missionarin Corinna Shattuck<sup>131</sup> bereits eröffneten – deutschen Waisenhauses übernehmen sollten.<sup>132</sup> Ebenfalls im Februar

---

<sup>127</sup> Zu Garabed Thoumajan vgl. Goltz & Meissner (2004:499f). Thoumajan war in Konstantinopel wegen angeblicher revolutionärer Bestrebungen zum Tode verurteilt worden. Durch den Einsatz seines Schwagers, Pastor Adolf Hoffmann aus Genf, und durch Hilfe der internationalen *Evangelical Alliance* hatte er die Türkei allerdings verlassen können. Ernst Lohmann hatte ihn danach kennen gelernt und ihn für eine Vortragsreise über Armenien gewinnen können (Schäfer 1932:10).

<sup>128</sup> Feigel (1989:77) betont, dass eigentlich Pastor Wilhelm Faber die Leitung dieser Veranstaltung hatte, und Lepsius von ihm um Mitwirkung gebeten worden war.

<sup>129</sup> Diese Ereignisse wurden auf Veranlassung Adolf Stöckers schließlich im Februar 1897 auch noch im Preußischen Abgeordnetenhaus verhandelt (Redaktion 1897:188f; Feigel 1989:77).

<sup>130</sup> „In den Augen ... Lohmanns hatten J. Lepsius und Th.[oumajan, *Ergänzung AB*] die proarmenische Bewegung in Deutschland zu sehr politisiert“ (Goltz & Meissner 2004:500).

<sup>131</sup> Zu Corinna Shattuck (1847-1910) vgl. Goltz & Meissner (2004:461).

1897 wurde auch mit der Hilfsarbeit in Bulgarien<sup>133</sup> und in Persien<sup>134</sup> begonnen. Die Mitarbeiter in Urfa hielten es für wichtig, den armenischen Witwen eine Arbeitsmöglichkeit zu schaffen und schlugen die Eröffnung einer Teppichknüpferei vor. Da Lepsius sich in den Jahren 1896 und 1897 nicht um seine Teppichmanufaktur in Friesdorf kümmern konnte, beschloss er sie aufzulösen und ihre Geräte nach Urfa zu verschicken (Schäfer 1932:15f). Neben einer Teppich-Knüpferei entstand hier bald auch eine Wollfärberei und eine Wollspinnerei.<sup>135</sup> Und ebenfalls schon 1897 eröffnete man in Urfa zudem eine deutsche Missionsklinik, in der man von Anfang an auch muslimische Patienten behandelte (:16f). Auch auf den anderen Stationen kam es schnell zu einer Ausweitung der Arbeit.<sup>136</sup> So hatte man zu Beginn des Jahres 1898 bereits 700 Waisenkinder aufgenommen (:21).

Vom 18. bis zum 20. Mai 1897 nahm Lepsius an der *Armenischen Konferenz* in London teil wo er als Redner auch über die Arbeit des deutschen Hilfskomitees berichtete (Schäfer 1932:16; vgl. Lepsius 1897d).<sup>137</sup>

1897 unternahm Lepsius zudem seine dritte Orientreise, die ihn nach Varna und Schumla in Bulgarien führte. Der DOM-Mitarbeiter Abraham Amirchanjan<sup>138</sup> hatte Lepsius gebeten, sich selbst ein Bild von der Arbeit vor Ort zu machen um dann gemeinsam über die Gestaltung der zukünftigen Arbeit beraten zu können (Lepsius 1897b:377). Lepsius vertrat dabei in Bezug auf die armenischen Flüchtlinge die Auffassung: „Was dieses arme und fleissige Volk braucht, sind nicht Almosen, sondern Arbeit“ (:378). Amirchanjan sehnte sich zudem danach wieder stärker seine eigentliche Arbeit als Missionar unter Muslimen aufnehmen zu können (:382).<sup>139</sup> Trotz der Strapazen der Reise – Lepsius verbrachte zehn der sechzehn Reisetage in der Bahn – war es ihm wichtig, solche Einblicke in die Arbeit vor Ort zu gewinnen, „weil es ohne denselben kaum möglich ist, von Berlin aus die Direktiven für Begrenzung und Ziel eines so schwierigen Werkes zu geben“ (:382).

Ein schwerer Schlag für Johannes Lepsius war der Tod seiner Ehefrau Margarethe am 17. Oktober 1898. Sie hinterließ sechs noch unmündige Kinder. Durch ihre Kenntnisse des Orients war sie eine wichtige Stütze der gesamten Arbeit gewesen und hatte beispielsweise für die entstehende armenische Hilfsarbeit die meisten schriftlichen Arbeiten erledigt (Schäfer 1932:24).

---

<sup>132</sup> Es waren der Lehrer Franz Eckart (damals Lehrer an der Schule in Friesdorf) und FrI. Pauline Patrunky (Schäfer 1932:14). Ende Mai 1897 folgte ihnen die Schweizer Ärztin FrI. Dr. Zürcher. Nach Schäfer (1932:15) war sie die erste „deutsche“ Missionsärztin überhaupt.

<sup>133</sup> In Bulgarien wurde Varna als Ort für die Hilfsstation gewählt, wo dann im Mai bereits 280 Kinder aufgenommen werden konnten (Schäfer 1932:25).

<sup>134</sup> In Urmia eröffnete der syrische Lehrer David Ismael das Hilfswerk der Lepsius-Arbeit unter armenischen und syrischen Flüchtlingen (Schäfer 1932:15).

<sup>135</sup> Weitere Mitarbeiter wurden speziell für die Arbeit der Teppich-Industrie ausgesandt. Unter ihnen war auch der langjährige Mitarbeiter Johannes Lepsius', Richard Schäfer (Schäfer 1932:21).

<sup>136</sup> Zu einer ausführlichen Berichterstattung über die Waisenarbeit auf den verschiedenen Stationen vgl. Schäfer (1932).

<sup>137</sup> Zur weit reichenden Bedeutung der Internationalen Armenien-Konferenz in London vgl. Goltz & Meissner (2004:235).

<sup>138</sup> Zu Abraham Amirchanjan (1838-1913) vgl. Goltz & Meissner (2004:18).

<sup>139</sup> Lepsius (1897b:382) äußerte dazu in seinem Reisebericht „Ein Besuch in Varna“ im *Christlichen Orient*: „Wir hoffen, daß unser Hilfswerk auch eine Pionierarbeit für die Mission sein wird.“

Zu Beginn des Jahres 1899 hatte das Hilfswerk insgesamt sieben Stationen mit dreizehn europäischen und sechs armenischen und syrischen Mitarbeitern (Schäfer 1932:25).<sup>140</sup> Weitere wichtige Mitarbeiter konnten 1899 gewonnen werden, unter ihnen der Schweizer Diakon Jakob Künzler<sup>141</sup> und der ehemalige islamische Geistliche Johannes Awetarianian<sup>142</sup> (:25).

In Bulgarien konnte im Jahre 1899 die Hilfsarbeit bereits weitgehend abgeschlossen werden. Die dort verbliebenen Mitarbeiter machten sich zunehmend die Evangelisation unter den Christen und die Mission an den Muslimen zur Aufgabe. In der Jahresversammlung des Hilfswerkes wurde darum auch überlegt, ob man dem Werk nun nicht einen anderen Namen geben sollte, der die erweiterten Aufgaben und Ziele des Werkes besser wiedergeben könnte, wozu man sich jedoch zu diesem Zeitpunkt noch nicht entschließen konnte (Schäfer 1932:26).

### 2.2.5 Vierte Orientreise (April-Dezember 1899)

Ende April des Jahres 1899 reiste Lepsius erneut in den Orient. Johannes Awetarianian begleitete ihn dabei als Übersetzer (Schäfer 1932:26).<sup>143</sup> Zunächst reisten sie über Russland nach Nordpersien, um dort die beiden Stationen Urmia und Choi zu besuchen. Von den persischen Stationen reisten Lepsius und Awetarianian dann über Eriwan und Etschmiadsin zur türkischen Grenze und quer durch Kurdistan Richtung Diyarbakir und Urfa. Auf diesem Reiseabschnitt bewegten sie sich absichtlich fernab der größeren Straßen, um tiefe Eindrücke von Land und Leuten zu gewinnen.<sup>144</sup> Auch die Tätigkeiten anderer nicht-deutscher Missionen lernte Lepsius auf dieser Reise aus eigener Anschauung kennen (:26f). So gewann er den Eindruck, dass es Gebiete gab, in denen eine deutsche Mission neben anderen bereits bestehenden Missionen eher schädlich sei (Lepsius 1899d). Andererseits drängte sich ihm auch der Eindruck auf, dass nun der Zeitpunkt gekommen war, sich intensiver um die Mission unter Muslimen zu kümmern (Schäfer 1932:27). So wurde diese Reise zu einer Vorbereitung, um nun in den Kreisen des Hilfswerkes bewusster auch auf die Arbeit der Mission unter Muslimen hinzuwirken (:25). Erst zum Weihnachtsfest kehre Lepsius über Konstantinopel und Varna in Bulgarien wieder zu seiner Familie zurück (Awetarianian 1905a:135; Schäfer 1932:26). Lepsius (1900m:6) berichtet selbst über die Bedeutung seiner vierten Orientreise:

„Meine achtmonatige Reise durch Nordpersien, Armenien, Kurdistan, Mesopotamien, die Levante und Bulgarien, von der ich noch viel zu erzählen habe, hat nächst der Inspektion unsrer Stationen wesentlich der Erforschung dieser Frage [der Frage, ob man die Arbeit im

---

<sup>140</sup> In Urfa hatte man im Jahre 1899 neben drei gemieteten Waisenhäusern, ein großes Industriegebäude, eine Klinik, eine Apotheke und ein spezielles Kinderkrankenhaus (Schäfer 1932:25f).

<sup>141</sup> Zu Jakob Künzler (1871-1949) vgl. Goltz & Meissner (2004:297ff); Künzler (1951).

<sup>142</sup> Zu Johannes Awetarianian vgl. Goltz & Meissner (2004:53f); Awetarianian (1905a; 1930).

<sup>143</sup> Johannes Awetarianian wartete damals auf Antwort, was mit seiner kaschgarischen Bibelübersetzung geschehen sollte, die er in den zurückliegenden Jahren als Missionar in Kaschgar angefertigt hatte. „Da ich in dieser Zeit nichts tun konnte, reiste ich ... mit Dr. Lepsius nach dem Orient, über Rußland nach Persien und Mesopotamien, dann über Konstantinopel und Varna zurück nach Berlin“ (Awetarianian 1905a:135).

<sup>144</sup> Zu Details der vierten Orientreise 1899 vgl. Awetarianian (1930:167) und die Berichte von Lepsius (1899a; 1899i; 1900l; 1900o; 1900u).

Orient nun abschließen könne, *Ann. AB*] geglott. In der Beurteilung der Aufgaben des deutschen Hilfswerks, der Leistungen der amerikanischen Mission, des Zustandes und der Aussichten der alten christlichen Kirchen, der religiösen Beschaffenheit des Islam und der Zukunft des Orients habe ich durch die Erfahrungen und Beobachtungen meiner Reise bisherige Anschauungen wesentlich umgestalten müssen.“

## 2.2.6 Die Neuausrichtung der Arbeit

Das Jahr 1900 brachte für Lepsius und seine Mission eine Fülle von Veränderungen. Im Frühjahr 1900 hatte Lepsius wieder geheiratet: Alice geb. Breuning,<sup>145</sup> eine Schwester seiner Schwägerin, der Frau von Pastor Friedrich Zeller (Schäfer 1932:36).

Die armenische Hilfsarbeit verlief auf den Stationen in ruhigen Bahnen. Nun wollte man sich wieder den früheren Anliegen – z.B. der Auseinandersetzung mit dem Islam – zuwenden, da man merkte, dass diese Fragen „mit Zentnerschwere“ auf den Mitarbeitern lasteten (Schäfer 1932:28f). Lepsius entwickelte nun für die Ausgestaltung dieser Arbeit seine eigenen Vorstellungen.<sup>146</sup> So müsse man z.B. etwa von einer „Gemeinde-bildenden Tätigkeit“ vorerst absehen und sich stattdessen intensiv auf eine geistige Auseinandersetzung mit dem Islam und auf die Schaffung einer „christlichen Theologie für die mohammedanische Welt“ konzentrieren (Lepsius 1900m:6; Schäfer 1932:29).<sup>147</sup>

Die neuen Überlegungen von Lepsius zur Missionsarbeit unter Muslimen wurden nun auch nach außen hin sichtbar. Nach einem Beschluss der Generalversammlung des Hilfswerkes vom 11. Mai 1900 sollte an Stelle des bisherigen Namens *Armenisches Hilfswerk* fortan der Name *Deutsche Orient-Mission* geführt werden, wobei die Bezeichnung *Armenisches Hilfswerk* jedoch als „Untertitel“ beibehalten werden sollte. Damit wurde deutlich, dass Lepsius nun eine Umformung der bisherigen Arbeit in Richtung der Ziele vornehmen wollte, die ihn ursprünglich bei der Gründung der DOM bewegt hatten (Schäfer 1932:30).<sup>148</sup>

---

<sup>145</sup> Zu Alice Lepsius, geb. Breuning (1871-1969) vgl. Goltz & Meissner (2004:308).

<sup>146</sup> Ernst Lohmann regte die Zusammenarbeit von Lepsius' Missionsarbeit unter Muslimen mit der gerade entstehenden Sudan-Pionier-Mission an, denn der junge Karl Kumm reiste gerade im Jahre 1900 durch die Gemeinschaftskreise, um Unterstützung für seine neue Mission zu gewinnen. Es wurde sogar erwogen beide Missionen unter dem Dach der Pilgermission St. Chrischona zu vereinigen (Franz 1993:127f) und Lepsius als Lehrer nach St. Chrischona zu berufen, um die auszubildenden Muslim-Missionare zu unterrichten (Baumann 1999:125). Die Pilgermission schien ihm besonders für eine solche Aufgabe geeignet zu sein, da sie durch ihre Arbeit in Palästina und ihr Missionsprojekt der „Apostelstraße“ (Baumann 1999) bereits über eine reiche Erfahrung im Orient verfügte. Außerdem erwägte man dort, angeregt durch die neue Sudan-Pionier-Mission, sich erneut für den Orient zu engagieren (Baumann 1999:124). Dieser Vorschlag Lohmanns wurde jedoch von der Leitung der Pilgermission abgelehnt. Man hatte von Seiten des Komitees der Pilgermission theologische Vorbehalte gegenüber Lepsius, da er geäußert hatte, man brauche für die Bekehrung der Moslems eine besondere Theologie (Franz 1993:128; Baumann 1999:125). Vgl. Sauer (2001:157f).

<sup>147</sup> Vgl. Kapitel 4.3.

<sup>148</sup> Man kann auch von einem Zusammenschluss von Armenischem Hilfswerk und DOM sprechen, denn streng genommen stellte die DOM bis ins Jahr 1900 eine eigene Organisation dar (Schäfer 1932:30). *De facto* aber hatte Lepsius sie zugunsten der armenischen Hilfsarbeit völlig auf Eis gelegt. Schäfer (1932:36) spricht von einer „Absorbierung des armenischen Hilfswerkes“ durch die DOM.

Am 7. November 1900 wurde dann als erster eigentlicher Missionar für die Arbeit unter Muslimen Johannes Awetarianian zusammen mit seiner Frau Helene (geb. von Osterroth)<sup>149</sup> nach Bulgarien ausgesandt (Schäfer 1932:36).<sup>150</sup>

## 2.2.7 Weitere Arbeiten, Schriften und theologische Auseinandersetzungen

### *Herausgabe von Zeitschriften*

Mit Beginn des Jahres 1897 hatte Lepsius die Monatsschrift *Der Christliche Orient (COJL)* im Verlag Faber & Co., Berlin-Westend, gegründet. In ihr wurden die Freunde des Hilfswerkes über Hintergründe und Zusammenhänge der Armenierfrage, sowie über die Tätigkeit der ausgesandten Mitarbeiter des Hilfswerkes informiert (Schäfer 1932:13). Nach nur einem Jahr ergab sich jedoch schon eine Änderung: *Der Christliche Orient* war inhaltlich zu anspruchsvoll, um als einfaches Werbemittel für das Hilfswerk in allen Bevölkerungsgruppen zu dienen. Ab 1898 gab es deshalb das mit Bildern versehene Informationsblatt *Aus der Arbeit des Armenischen Hilfswerkes (AHJL)*, das sowohl separat als auch als Beilage zu Lepsius neuer Monatsschrift *Das Reich Christi (RCJL)* verbreitet wurde (Verlag von Wiegand und Grieben, Berlin).<sup>151</sup> Im *RCJL* erschienen nun die anspruchsvolleren theologischen und politischen Abhandlungen, die die Stellung des armenischen Hilfswerkes zu den Fragen der Zeit zum Ausdruck brachten (Schäfer 1932:18). Nach Aussage von Richard Schäfer (1932:20) war es zudem Aufgabe des *RCJL* „ebenso kirchliche Gegenströmungen abzuleiten, wie extreme Schädlichkeiten der Lehre innerhalb der Gemeinschaftsbewegung aufzufangen“.

So finden sich in den ersten Jahrgängen neben Artikeln zu theologischen Fragen<sup>152</sup> auch Aufsätze über verschiedene Aspekte des geistlichen und kirchlichen Lebens in Deutschland (Lepsius 1898c; 1898g; 1900p), wobei Berichte von Veranstaltungen der Gemeinschaftsbewegung (Lepsius 1898i) und der Evangelischen Allianz (Lepsius 1900q) sowie Beiträge zum Thema Evangelisation (Lepsius 1898f) einen breiten Raum einnehmen. Außerdem setzte sich das *RCJL* in seinen Artikeln mit dem russischen Stundismus (Amirchanjanz 1898; 1899a) und dem Islam (Amirchanjanz 1899b) auseinander. Neben

---

<sup>149</sup> Zu Helene Awetarianian (geb. Osterroth) vgl. Goltz & Meissner (2004:53).

<sup>150</sup> Auch im Kuratorium gab es einige Veränderungen. So kamen etwa im November 1900 die beiden Pastoren Klein und Jellinghaus aus der Gemeinschaftsbewegung hinzu, von der Lepsius auch für diese neue Arbeit am ehesten Unterstützung erwartete. Auf kirchliche Instanzen setzte man bei der Bewältigung der neuen Aufgaben wenig Hoffnungen: „...eine Orient-Mission als Mohammedaner-Mission um die Jahrhundertwende in dem Interessenkreis kirchlicher Instanzen zu denken, war noch unmöglich. Der Mohammedaner galt als Gottesgläubiger, in amtlicher Registratur wohl auch dem Christenglauben näher stehend als der ‚Heide‘. Und den Mohammedaner zu gewinnen, sah man als unmöglich, wenn nicht als unnötig an“ (Schäfer 1932:28).

<sup>151</sup> Nach Goltz & Meissner (1998:539) erschien *AHJL* bis November 1898 als Beilage zum *RCJL*.

<sup>152</sup> Darunter einige Artikel, die sich mit dem Zentralbegriff von Lepsius' Theologie beschäftigen, nach dem seine theologische Zeitschrift ja schon benannt wurde: *Das Reich Christi* (Lepsius 1898a; 1899b; 1900e; 1900h; Heman 1898).



Lepsius schrieben u.a. Abraham Amirchanjanz, Friedrich Zeller (1898), Theodor Jellinghaus (1899) und Friedrich Heman (1898; 1900) mehrere Artikel (Schäfer 1932:25).<sup>153</sup>

Mit der Neuausrichtung der Arbeit kam es ab Januar 1900 dann auch wieder zu einer Umstellung: Anstelle von *AHJL* erschien nun wieder *COJL*. Vor allem die Berichte von Lepsius' vierter Orientreise (Lepsius 1900l; 1900o; 1900u) und seine Überlegungen zu einer Neuausrichtung der Arbeit (Lepsius 1900a; 1900b; 1900m; 1900w) nahmen im Jahr 1900 darin breiten Raum ein. Das *RCJL* blieb als theologische Zeitschrift parallel weiter bestehen (Schäfer 1932:28f).

### ***Weitere Tätigkeiten und theologische Auseinandersetzungen***

Lepsius nahm in diesen Jahren an vielen Konferenzen teil und galt als gefragter Redner. Häufig sah man ihn auf verschiedenen Veranstaltungen der Gemeinschaftsbewegung und der Evangelischen Allianz (Lepsius 1900q).

Aber auch auf Konferenzen der Christlichen Studentenbewegung – so etwa im April 1897 bei der Ersten allgemeinen Studenten-Konferenz des „Studentenbundes für Mission“ in Halle – war er als Redner aktiv und berichtete über die Missionsarbeit im Orient (Lepsius 1897a).

Im August 1897 nahm Lepsius – auf Einladung von Theodor Herzl (Goltz & Meissner 2004:224) – dann am ersten Zionistenkongress in Basel teil (Heumann 1997:97), worüber er im *COJL* einen Bericht veröffentlichte (Lepsius 1897c).<sup>154</sup>

Auch im Rahmen des Evangelisch-sozialen Kongresses war Lepsius als Redner aktiv, so etwa im Juni 1900 in Karlsruhe als er in einem Korreferat zu Prof. Rathgen zur Frage Stellung nahm: „Welche sittlichen und sozialen Aufgaben stellt die Entwicklung Deutschlands zur Weltmacht unserem Volke?“ (Lepsius 1900j).

In diesen Jahren kam es auch zu einigen theologischen Auseinandersetzungen, an denen Lepsius beteiligt war. In einem Artikel hatte Lepsius (1898d) Paul Althaus vorgeworfen, sein Taufverständnis bedeute eine „neulutherische Gegenreformation“, da seine Identifikation von Taufe und Wiedergeburt *de facto* die Bedeutung des Glaubens relativiere (Lepsius 1898d). In einem weiteren Artikel wiederholte Lepsius (1898e:332f) diese Vorwürfe auch gegen seinen theologischen Lehrer Hermann Cremer: „Meine große Verehrung dieses hervorragenden Schrifttheologen kann mich nicht hindern, zu bekennen, dass ich seine Lehre von der Taufe für ebenso unvereinbar mit der Schrift und dem Grundprinzip evangelischer Wahrheit halte, wie diejenige von Althaus.“ Cremer widmete Lepsius daraufhin als „seinem lieben Freund und Gegner“ seine Schrift *Taufe, Wiedergeburt, Kindertaufe in Kraft des Heiligen Geistes* (Cremer 1900). Lepsius wiederum antwortete Cremer daraufhin nochmals mit einer Artikelserie im *RCJL* (Lepsius 1900d).

---

<sup>153</sup> Einen genauen Überblick über die von Johannes Lepsius herausgegebenen Zeitschriften bietet Goltz & Meissner (1998:537ff).

<sup>154</sup> Wie Goltz (1999a:168) vermutet, entstand hier wohl seine Freundschaft zu dem Basler Philosophieprofessor Friedrich Heman. Zu Friedrich Heman (1839-1919) vgl. Reichrath 1988; Heumann (1997:106f.206ff).

Im August 1900 hielt Lepsius dann auf der 10. Konferenz der Deutschen christlichen Studentenvereinigung in Eisenach ein Referat zum Thema: „Wie werden wir neuen Menschen?“ (Lepsius 1900i). Dabei betonte er, dass die Wiedergeburt nicht als substantielle Veränderung des menschlichen Wesens (Transsubstantiation) zu betrachten sei, sondern dass es dabei vielmehr um die Herstellung einer Beziehung zu Christus im Glauben gehe (Lepsius 1900i; vgl. 1901b). Lepsius Referat führte zu einer Auseinandersetzung, in deren Verlauf er von einigen Vertretern der Gemeinschaftsbewegung wie Graf Eduard von Pückler<sup>155</sup> und Pfarrer Ferdinand Brockes<sup>156</sup> scharf angegriffen wurde (Schäfer 1932:34) und die zu einer ganzen Reihe von Artikeln im *RCJL* führte (Lepsius 1901c; Brockes 1901; Heinatsch 1901).<sup>157</sup>

Lepsius sah eine wesentliche Ursache für das problematische Wiedergeburtverständnis von Teilen der Gemeinschaftsbewegung darin, dass es in der abendländischen Theologie zu einer neuplatonischen Überfremdung des ursprünglichen biblischen Weltbildes gekommen sei.<sup>158</sup> In einigen theologischen Beiträgen (Lepsius 1898b; 1900r) hatte er bereits versucht dieser Entwicklung entgegenzuwirken und das biblische Weltbild wieder zur Geltung zu bringen (Schäfer 1932:35f).<sup>159</sup>

## **2.3 Die Jahre des Aufbaus und der Auseinandersetzung (1901-1907)**

### **2.3.1 Auseinandersetzungen mit der Gemeinschaftsbewegung und der Evangelischen Allianz<sup>160</sup>**

In der Folgezeit kam es vermehrt zu Spannungen zwischen Lepsius und Vertretern der Gemeinschaftsbewegung und der Evangelischen Allianz. Samuel Keller<sup>161</sup> hatte schon im Jahre 1900 im *RCJL* einige kritische Bemerkungen zur Blankenburger Allianz-Konferenz gemacht (Keller 1900). Lepsius verteidigte in einem Artikel (Lepsius 1900k) einerseits die Blankenburger Konferenz gegen Kellers Vorwürfe, andererseits deutete auch er auf einige Mängel hin: Eine unverständliche „Sprache Kanaans“, die „Einführung des Reklamestils in die christliche Propaganda“, eine „englisch-amerikanische Zahlenwut“, ein „Konferenz-Christentum mit Massen-Suggestion“, „allegorischen Spielereien englischer Schriftauslegung“ und „die Unterscheidung einer Bekehrungs- und einer Heiligungsstufe“ (Lepsius 1900k:132f).

---

<sup>155</sup> Zu Graf Eduard von Pückler (1853-1924) vgl. Goltz & Meissner (2004:415).

<sup>156</sup> Zu Ferdinand Brockes (1867-1927), der zeitweise auch für Ernst Lohmanns Hilfsbund tätig war, vgl. Goltz & Meissner (2004:87).

<sup>157</sup> Bereits im Jahre 1901 musste sich Lepsius (1901b:71) eingestehen: „Ich habe im November 1898 die in der Gemeinschaftsbewegung herrschende Lehre gegen den Vorwurf, den ihr Professor Cremer gemacht hat, – sie lehre eine substantielle Wiedergeburt ... in Schutz genommen und gefragt: ‚Wer lehrt denn das?‘ – aber ich sehe, daß ich unrecht hatte. Denn es gibt eine Strömung in der Gemeinschaftsbewegung, die die Lehre von der wesenhaften Wiedergeburt vertritt.“

<sup>158</sup> Vgl. hierzu den Artikel von Friedrich Heman „Der Platonismus im abendländischen Christentum“ (Heman 1900).

<sup>159</sup> Schäfer (1932:31.35) betont, dass Lepsius bei diesen Auseinandersetzungen auch die Missionsarbeit unter Muslimen im Kopf hatte, für die er eine Klärung dieser grundlegenden theologischen Fragen für unverzichtbar hielt (vgl. Lepsius 1900d:102).

<sup>160</sup> Vgl. hierzu Lange (1979:134ff); Jellinghaus (1904a:6ff).

<sup>161</sup> Zu Samuel Keller (1856-1925) vgl. Goltz & Meissner (2004:271); Bunke (1949).

„Immer neue Geistes-, Heiligungs- und Vollkommenheitsstufen werden auf den Glauben an den gekreuzigten und auferstandenen Christus draufgesetzt. Vor lauter neuen geistlichen Erfindungen kommen die Kinder Gottes nicht zur Ruhe und träumen immer noch davon, auf einer Himmelsleiter von Leben, ‚höherem Leben,‘ noch höherem Leben ... eines Tages mühelos auf die Spitze der sündlosen Vollkommenheit entrückt zu werden“ (Lepsius 1900k:133).

Ende des Jahres 1901 erschienen im *RCJL* dann Samuel Kellers „Sieben Bitten an die Gemeinschaftsbewegung“ (Keller 1901), mit denen er ähnlichen Tendenzen entgegenwirken wollte.<sup>162</sup> Lepsius selbst ließ daraufhin noch eine achte Bitte an die Gemeinschaftsbewegung folgen: „Bleibet evangelisch!“ (Lepsius 1901e:379).

Dass Kellers und Lepsius' Befürchtungen nicht unbegründet waren, zeigten die Entwicklungen der folgenden Jahre, denn tatsächlich kam es bei einzelnen Vertretern der Gemeinschaftsbewegung zu „perfektionistischen“ Tendenzen, wie z.B. die Aussagen über die „Sündlosigkeit der wahren Kinder Gottes“ auf der Gnadauer Pfingstkonferenz von 1904 zeigten (Schäfer 1932:46). Auch im *RCJL* gab Lepsius Pastor Jonathan Paul (Paul 1905) Raum, seine diesbezüglichen Auffassungen zu äußern (Schäfer 1932:53).<sup>163</sup> Lepsius und Keller hatten durch ihre kritischen Anmerkungen vor diesen Entwicklungen gewarnt und versucht, sie zu verhindern (:46). Da sie selbst häufig Redner auf Gemeinschafts- und Allianzkonferenzen gewesen waren, führte ihre Kritik jedoch zunehmend zu Spannungen.

Zum eigentlichen Bruch zwischen Lepsius und den Kreisen der Gemeinschaftsbewegung und der Evangelischen Allianz kam es jedoch hauptsächlich aufgrund von Lepsius' textkritischen Arbeiten. Schon 1899 hatte Lepsius in einem – auf seiner vierten Orientreise in Choi (Persien) geschriebenen – Artikel (Lepsius 1899g) dargelegt, warum er die Textkritik für unverzichtbar hielt. Der Kritik der zeitgenössischen Theologie an widersprüchlichen und schwer nachvollziehbaren Aussagen in der Bibel wollte er mit der Frage begegnen, ob diese Probleme nicht auf Textverderbnisse zurückzuführen seien.<sup>164</sup> Denn er war der Überzeugung, „ehe man einen Schriftsteller des Widersinnes, unzusammenhängender Gedankenreihen oder unlogischer Schlußfolgerungen beschuldigt“ tue man gut daran

„... zu prüfen, ob der Text auch in Ordnung ist, ob nicht vielleicht von den Abschreibern der alten Handschriften ein Wort verschrieben, ein Satz umgestellt, oder sogar durch Schuld der mangelhaften Buchschreiber- und Buchbinderkunst der Alten ganze Kolumnen oder Kapitel in eine unrichtige Ordnung geraten sind“ (Lepsius 1899g:310).

Lepsius wollte „die seit einem Jahrhundert mit großem Scharfsinn ausgebildeten Methoden der klassischen Philologie auch zur Herstellung eines besseren Bibeltextes verwenden“ (Lepsius

---

<sup>162</sup> Im Einzelnen lauten die sieben Bitten Kellers: 1. „Bitte seid vorsichtig mit dem Gebrauch der Worte ‚Bekehrung‘, ‚unbekehrt‘ und ‚Welt‘“ (Keller 1901:354). 2. „Werdet weise und wahr in der Arbeit an Andern“ (:356). 3. „Schafft die Schablonen ab“ (:356). 4. „Vergeßt nicht den Naturzusammenhang“ (:357). 5. „Thut alles, was an euch ist, damit die Verleumdung keine Nahrung finde, als lehre man bei euch die Sündlosigkeit“ (:358). 6. „Richtet nicht neue Zäune auf mit verschiedenen Mitteldingen“ (:359). 7. „Wollen wir doch in unserem religiösen Leben und Reden ganz wahr sein“ (:359).

<sup>163</sup> Hier zeigt sich, dass Lepsius keine Angst davor hatte, seine Zeitschrift *RCJL* auch theologischen Gegnern – im Interesse einer öffentlichen Auseinandersetzung, Klärung und Vertiefung der Wahrheitserkenntnis – für ihre Beiträge zu öffnen.

<sup>164</sup> Lepsius meinte (1903d:4; vgl. 1903h), während die Gemeinschaftsbewegung sich nicht mit den Zeitfragen der Theologie beschäftigte, wolle er den Kampf mit der alttestamentlichen Kritik aufnehmen.

1899g:310). *De facto* führte das dazu, dass er exegetische Schwierigkeiten durch mehr oder weniger spekulative textkritische Annahmen zu lösen suchte, wobei seine Textkritik sich primär auf logische inhaltliche Argumente stützte, und nicht etwa auf Textvarianten, die Anlass zu solchen textkritischen Überlegungen hätten geben können.

Seine diesbezüglichen Artikel (vgl. Lepsius 1902c), wie etwa sein Artikel zum Buch Daniel (1900r), lösten „lebhaften Widerspruch“ aus (Lepsius 1900r:371). Äußerten manche nur Bedenken gegen sein spekulatives Vorgehen, so fehlte anderen ganz grundsätzlich jegliches Verständnis für eine solche textkritische Arbeit an der Bibel (Schäfer 1932:43).

Nachdem Lepsius im *RCJL* im Jahre 1903 dann eine spekulative textkritische Arbeit unter dem Titel „*Die biblische Urgeschichte: Versuch einer Wiederherstellung des ursprünglichen Textes*“ (Lepsius 1903j; vgl. 1903i; 1903k) veröffentlicht hatte,<sup>165</sup> galt er manchen endgültig „als vom Glauben abgefallen“ (Lepsius 1904g:18).<sup>166</sup> Lepsius betonte, dass es „Gott nicht gefallen hat, uns eine unfehlbare Bibel zu geben“ (:14),<sup>167</sup> was eine heftige literarische Kontroverse nach sich zog (:12ff).

Bald kam es zur Veröffentlichung einer gegen Lepsius gerichteten Erklärung von Ernst Lohmann, Carl Heinrich Rappard, Otto Stockmeyer und Georg von Viehbach in der Wochenzeitschrift *Auf der Warte* über ihre „Stellung zur Bibel“.<sup>168</sup> Sie unterstrichen die göttliche Inspiration sämtlicher Schriften des Alten und Neuen Testaments und verwarfen jeden wissenschaftlichen Versuch „durch welchen durch Handschriftenvergleiche das göttliche Ansehen der Schrift geschwächt“ werde. Außerdem forderten sie, dass nur solche als „Lehrer und Leiter“ anerkannt werden könnten, „die sich unter das Wort Joh 10,35 beugen“ und wiesen jeden Versuch zurück, „sich zu Herren der Quellenforschung aufzuwerfen“ (in Lepsius 1903l:377f). Lepsius wies in seiner Antwort darauf hin, dass doch alle seine Veröffentlichungen darauf gerichtet seien, die „Wahrheit und Herrlichkeit der Schrift gegen alle Verächter derselben zu verteidigen und zu Ehren zu bringen“ (Lepsius 1903l:378).<sup>169</sup>

---

<sup>165</sup> Dabei folgte er seiner grundsätzlichen Ablehnung der Quellenscheidung Wellhausens. Lange (1979:135) bezeichnet Lepsius' Beitrag als einen „waghalsigen Versuch“ mit einem „wissenschaftlich unhaltbaren Ergebnis“. Diener (1998:156) bezeichnet es als ein „wissenschaftlich völlig verunglücktes Unternehmen“.

<sup>166</sup> Schäfer (1932:46) unterstreicht auch die Bedeutung dieser Arbeit für die Missionsarbeit unter Muslimen: „Nur ein inhaltlich reiner Text des Bibelwortes kann erreichen, daß der Moslem die Botschaft von Jesus Christus hört. Die voneinander abweichenden Wortlaute der verschiedenen Handschriften würden dem Mohammedaner nur ein Bestätigung dafür sein, daß die Christen die ursprüngliche Offenbarung des Evangeliums gefälscht hätten.“

<sup>167</sup> Vgl. auch die Aussage Lepsius' über die Bibel: „... sie ist, wie sie ist, und sie ist so, wie Gott zugelassen hat, daß sie sei, voll zahlloser Abschreibefehler und sich widersprechender Varianten in jeder Zeile, und voll von Fehlern und Widersprüchen, die nur bewußte Unwahrhaftigkeit ableugnen kann“ (Lepsius 1904g:31). Jedoch betonte Lepsius, er glaube „an Inspiration der Bibel nicht nur im Ganzen, sondern auch im Einzelnen“ (Lepsius 1903o:170).

<sup>168</sup> Auf der Allianzkonferenz vom 12.-15. Mai in Tersteegenruh war es schon zur Vorbereitung dieser „Erklärung“ gekommen, die Lepsius als „nichts anderes als eine Bannbulle“ bezeichnete (Lepsius 1904g:18). Man wollte vor der Veröffentlichung die Erklärung noch endgültig überarbeiten und sie dann Lepsius überreichen (:19). Lepsius bemühte sich darum, an dieser Sitzung selbst teilnehmen zu können (:20) und ging schließlich als „ungebetener Gast“ zu der Sitzung hin (:21). Nach dem Zusammentreffen und dem gemeinsamen Gespräch hatte er nicht den Eindruck, dass es noch zu der Abfassung einer Erklärung kommen würde (:24). Tatsächlich aber trafen sich die anderen Teilnehmer des Gespräches nochmals (:24) und so kam es doch noch zur Veröffentlichung.

<sup>169</sup> Zum Thema Führerschaft wies er auf Mt 23,8.10 hin und meinte: „Wem es aber darum zu tun ist, als ‚Führer und Lehrer der Gemeinde des Herrn angesehen zu werden‘, kann meinestwegen unbesorgt sein, er wird mir auf seinem Wege nicht begegnen“ (Lepsius 1903l:378).

Trotz Lepsius' Versuchen sich zu verteidigen, erging in der Folgezeit eine „Flut von üblen Anklagen und primitiven Beschimpfungen“ über Lepsius (Lange 1979:138). Zu einem „regelrechten öffentlichen Ketzengericht“ (Schäfer 1932:43) über Lepsius kam es dann im Rahmen der Konferenz der Evangelischen Allianz, die vom 24.-28. August 1903 in Blankenburg tagte (Schäfer 1932:43).<sup>170</sup> Am ersten Konferenztag verurteilten Otto Stockmeyer, Georg von Viebahn, Ernst Ströter und Johannes Rubanowitsch in ihren Beiträgen – meist ohne direkte Namensnennung aber doch eindeutig in der Zielrichtung – Lepsius' Umgang mit der Schrift mit äußerst scharfen Worten als satanische Versuchung,<sup>171</sup> der man zu widerstehen und dessen Verursacher man zu meiden habe (Lepsius 1904g:1ff).<sup>172</sup>

Lepsius hatte nicht erfahren, dass es auf der Konferenz um ihn gehen sollte und war selbst nicht anwesend (Lepsius 1904g:1). Doch auch etliche Teilnehmer der Konferenz waren nicht ohne weiteres einverstanden mit den harten Urteilen der Redner über Lepsius. So kam es stellenweise zu einer großen Unruhe im Saal. Johannes Rubanowitsch reagierte während seiner Rede auf diese Unruhe mit den Worten: „Die welche jetzt mit den Füßen scharren, haben niemals eine Erfahrung von Jesus in ihren Herzen gemacht“ (Schäfer 1932:44). Einigen landeskirchlichen Pastoren, die sich zu Wort meldeten, um Lepsius zu verteidigen, wurde keine Redeerlaubnis erteilt. Deshalb setzten sie einen Protest an das Konferenz-Komitee auf, der in der Versammlung zahlreiche Unterschriften fand (:44f). Auch Theodor Jellinghaus und F.B. Meyer protestierten gegen das Vorgehen des Konferenzkomitees, vor allem als versucht wurde die „Lehre von der Verbalinspiration zu einer Frage des status confessionis zu erheben“ (Diener 1998:157). So schloss die Tagung mit einem Missklang (Lepsius 1904g:37f).<sup>173</sup>

Im Anschluss an die Konferenz setzte sich Lepsius im *RCJL* kritisch mit dem Schriftverständnis seiner Gegner und mit dem von ihnen „kanonisierten Dogma der Verbalinspiration“ (Lepsius 1904i:53) auseinander (vgl. Lepsius 1904h; 1904i).<sup>174</sup> Außerdem verfasste Lepsius „Eine Lobrede auf die Bibel“

---

<sup>170</sup> Vgl. die Einschätzung der Blankenburger Konferenz durch Martin Rade in Lepsius (1904g:5).

<sup>171</sup> Für die einzelnen „Anklagepunkte“ vgl. die Zusammenstellung von Lepsius (1904g:5).

<sup>172</sup> Otto Stockmeyer meinte, wie einst Usa im Alten Testament habe „Dr. Lepsius sich so weit verirrt, daß er Hand angelegt“ habe „an eine andere Bundeslade (die Bibel)“ (in Lepsius 1904g:2). Georg von Viebahn nahm sogar auf den Teufel selbst Bezug: „Heute kommt er nicht als brüllender Löwe, sondern als listige Schlange; er sucht das Ansehen der Bibel durch solche Leute zu zerstören, welche als Verteidiger des Glaubens und der Bibel auftreten“ (:3). Professor Ströter nahm Bezug auf ein Zitat von Lepsius – ohne dessen Namen zu nennen – und kommentierte, es handle sich um „eine der raffiniertesten Weisen, die heute gebraucht werden, uns irre zu leiten“ (:4). Rubanowitsch ermahnte die Hörer: „Wir gebieten, daß ihr euch entziehet von jedem Bruder, der da unordentlich wandelt, alle Toleranz hat da keine Bedeutung, Satan ist's, der uns die Bibel fraglich und gleichgültig machen will“ (Schäfer 1932:44).

<sup>173</sup> Noch nach fast 30 Jahren spürt man dem Bericht Schäfers (1932:45) über die Blankenburger Konferenz eine tiefe Erschütterung über die dortigen Ereignisse ab: „Pfarrer Stockmeyer hat auf der Konferenz seine phantastische Irrlehre vortragen können, daß nur die Brautgemeinde den heiligen Geist habe, daß er erst wiederkommen wird, wenn ‚der männliche Sohn‘, d.i. die Brautgemeinde, geboren wird. Gegen diese Irrlehre trat Jellinghaus energisch auf; in dem gedruckten Konferenzbericht ist dann auch die Rede Stockmeyers weggelassen worden, ebenso wie das Urteil Rubanowitschs, daß die mit den Füßen Scharrenden nicht bekehrt seien.“

<sup>174</sup> Lepsius (1904g:5ff) berief sich dabei auf Luther, der auch von seiner Theologie her die neutestamentlichen Schriften – vor allem den Hebräerbrief und den Jakobusbrief – beurteilt habe. „Aber gleicht nicht Luther in seiner Freiheit einem Schwimmer, der mit kräftigen Armen und männlicher Zuversicht ins offene Meer der heiligen Schrift hinaus schwimmt, getragen von ihren Wogen und doch das Haupt über sie erhebend zu dem Meister, der auf ihren Wassern wandelt? Und gleichen nicht dagegen seine furchtsamen Epigonen Schiffbrüchigen, die sich an jede Planke und jeden Strohalm, jeden Buchstaben und jedes Tütelchen klammern, um nicht im offenen Meer der Bibel zu ertrinken? Armer Luther, wie wäre es dir ergangen, wenn du deine Richter in Blankenburg gehabt hättest!“ (:9). Pastor Paul

(Lepsius 1904f), um deutlich zu machen, welch hohen Stellenwert er der Bibel beimaß. Schließlich veröffentlichte Lepsius (1904g) unter der Überschrift „Ein menschlicher Tag“ im *RCJL* auch einen ausführlichen Bericht über die Geschehnisse der Blankenburger Konferenz,<sup>175</sup> auf den Johannes Rubanowitsch seinerseits wieder mit einer Veröffentlichung reagierte (Rubanowitsch [o.J.]). So setzte sich die Kontroverse noch weiter fort (Diener 1998:157).

Das Tragische an diesem Streit war für Lepsius, dass viele der Unterstützer seiner Mission, die aus Gemeinschafts- und Allianzkreisen kamen, nun das Vertrauen zu Lepsius verloren (Schäfer 1932:46).<sup>176</sup> Lepsius (1904g:18) bemerkte dazu: „Auch unsere Missionskasse hatte die Wirkung zu spüren; denn wie kann ein Ungläubiger Mission treiben!“ Auch die Entfremdung zum Frankfurter Komitee wurde durch diese Ereignisse noch weiter vertieft (Schäfer 1932:46). Jedoch gab es auch Personen aus Gemeinschaftsbewegung und Evangelischer Allianz, die Lepsius und seiner Arbeit – manchmal trotz theologischer Differenzen – treu blieben, wie etwa Graf Andreas von Bernstorff (Lepsius 19071:65f).

### 2.3.2 Die Eisenacher Konferenzen<sup>177</sup>

Lepsius verstand die Gemeinschaftsbewegung als eine Chance zur Belebung der Kirche, deshalb wollte er ihre für die Kirche fruchtbar machen. Da Lepsius gewisse Strömungen in der Gemeinschaftsbewegung jedoch in der Gefahr sah, in wichtigen Punkten der Heilsverkündigung einen falschen Weg einzuschlagen, war es ihm ein Anliegen, die gegenteiligen Tendenzen zu stärken (Schäfer 1932:40). Um den theologischen Defiziten der Gemeinschaftsbewegung entgegenzuwirken, wollte Lepsius sie in Verbindung bringen mit der universitären positiven Theologie. Er erhoffte sich so auch gleichzeitig eine Stärkung der Biblizisten gegenüber der religionsgeschichtlichen Schule der kritischen Theologie.

Diese Absicht stand nun auch hinter den Eisenacher Konferenzen,<sup>178</sup> die unter entscheidender Mitwirkung von Johannes Lepsius ins Leben gerufen wurde (Eisenacher Konferenz 1902:125f). Im Frühjahr 1902 erschien ein Aufruf zur ersten Eisenacher Konferenz (Eisenacher Konferenz 1902), die vom 26.-28. Mai in Eisenach tagte. Neben Lepsius riefen verschiedene Persönlichkeiten aus dem Raum der Kirche zur Konferenz auf,<sup>179</sup> sowohl namhafte Theologen (Martin Kähler, Adolf Schlatter, Karl

---

bestätigte: „... eigentlich ist es doch merkwürdig ... wenn Martin Luther heutzutage auftreten würde, müßten wir ihn gerade so verurteilen wie Bruder Lepsius“ (:22).

<sup>175</sup> „Da über die Blankenburger Verhandlungen nur Zeitungsberichte vorlagen, habe ich geschwiegen. Ich würde auch weiter geschwiegen haben, wenn die Veröffentlichung der Blankenburger Reden unterblieben wäre. Da die Veröffentlichung erfolgt ist, bin ich gezwungen zu reden. Nicht um meinetwillen allein. Mitangeklagt und mitverurteilt mit mir ist die evangelische Anschauung von der Schrift, die uns Martin Luther gelehrt hat. Diese habe ich zu verteidigen“ (Lepsius 1904g:2).

<sup>176</sup> Nach Einschätzung von Lange (1979:134) wurden die theologischen Auseinandersetzungen „von den meisten Gemeinschaftsmitgliedern nicht verstanden“. Die Auseinandersetzung mit Lepsius hatte noch in anderer Hinsicht „schwerwiegende Folgen“: „Das führte bei einem großen Teil der Gemeinschaftsleute dazu, daß sie in Zukunft jeder Form der wissenschaftlichen Theologie mit Argwohn und Mißtrauen gegenüberstanden“ (Lange 1979:139).

<sup>177</sup> Zur Eisenacher Konferenz vgl. Goltz & Meissner (2004:147); Lange (1979:141-151).

<sup>178</sup> Nicht zu verwechseln mit der 1852 ins Leben gerufenen Eisenacher Konferenz der ev. Kirchenleitungen in Deutschland (Ruhbach 1992:486).

<sup>179</sup> Die Namen der sämtlichen Unterzeichner des Aufrufes finden sich in Eisenacher Konferenz (1902:125ff)

Heim, Wilhelm Lütgert, Hermann Cremer u.a.) als auch Persönlichkeiten die der Gemeinschaftsbewegung nahe standen (Theodor Jellinghaus, Heinrich Coerper, Julius Dammann u.a.), wie auch einige Vertreter der Mission (Gustav Warneck, Julius Richter, Theodor Ziemendorff u.a.)<sup>180</sup> (Schäfer 1932:40f).

An der ersten Konferenz nahmen schließlich 398 Teilnehmer aus ganz Deutschland teil (N.N. 1902b). Eines der Hauptreferate hielt Johannes Lepsius zum Thema *Das Kreuz Christi* (Lepsius 1903m). Die Konferenz verlief in einer positiven und unpolemischen Grundstimmung, so dass man nach dieser ersten Konferenz den Eindruck haben konnte, „daß die Grundlagen zu einer weittragenden Verständigung zwischen dem kirchlichen Lager und der Gemeinschaftsbewegung geschaffen waren“ (Schäfer 1932:41). So beschloss man die Tagung zu wiederholen.

Vom 8.-10. Juni 1903 tagte dann die zweite Eisenacher Konferenz. Lepsius wirkte wieder entscheidend mit und hielt neben einer Begrüßungsansprache (Lepsius 1903p) auch einen Vortrag über *Die geschichtlichen Grundlagen der christlichen Weltanschauung* (Lepsius 1903a; 1903n).

Die dritte Eisenacher Konferenz vom 25.-28. Mai 1904 – die diesmal zeitlich parallel zur Gnadauer Pfingstkonferenz stattfand (Lange 1979:149) – stand unter der Nachwirkung der Angriffe gegen Lepsius auf der Blankenburger Konferenz. Die Eisenacher Konferenz brachte vom Grundton her zum Ausdruck, dass viele zwar durchaus in Sachfragen mit Lepsius differierten, aber dass man das „Glaubensgericht“ der Blankenburger gegen Lepsius in keiner Weise teilen könne. So äußerte etwa Adolf Stoecker in seinem Hauptvortrag:<sup>181</sup>

„Diesmal bin ich mit besonderer Freude gekommen, um mit Ihnen allen Zeugnis abzulegen, daß wir an unserm Freund und Bruder Dr. Lepsius nicht irre geworden sind. Nur wenige unter uns sind imstande, den Gang biblischer Forschung, der den schmerzlichen Zwiespalt verursacht hat, mit ihm zu gehen; aber es muß uns in tiefster Seele wehe tun, daß man aus einer wissenschaftlichen Frage ein Glaubensgericht gemacht hat“ (in N.N. 1904:280f).

Lepsius hielt auf der dritten Eisenacher Konferenz ebenfalls einen Vortrag über *Die Auferstehung* (in N.N. 1904:327ff). Durch die dritte Eisenacher Konferenz kam es dann auch zu Bestrebungen, einen „Eisenacher Verband“ zu gründen, in dem sich diejenigen Kreise, die hinter den Eisenacher Konferenzen standen, zusammenschließen sollten. Ziele für diesen Zusammenschluss waren die „Vertiefung christlicher Erkenntnis“, die „Förderung der Liebesarbeit“ und die „Zurückgewinnung der der Kirche Entfremdeten“ (Schäfer 1932:48; vgl. N.N. 1904).<sup>182</sup>

Auf der vierten Eisenacher Konferenz im Mai 1905 in Bad Kösen hielt Lepsius einen Vortrag über *Das Lebenswerk Jesu nach den Evangelien* (Lepsius 1905a; vgl. Schäfer 1932:53). Der Arbeit des „Eisenacher Verbandes“ wollte man nun durch die Gründung eines „Eisenacher Bundes“ eine neue Aus-

---

<sup>180</sup> Auf den Eisenacher Konferenzen war die Mission immer ein wichtiges Thema, dem im Konferenzverlauf auch ein gewisser Platz eingeräumt wurde (Eisenacher Konferenz 1902:127f).

<sup>181</sup> In der sich an Adolf Stoeckers Vortrag *Die Kirche, die Gemeinschaft der Heiligen* anschließenden Diskussion prägte Lepsius sein bekanntes Wort: „Ich glaube an die Gemeinschaft der Heiligen, aber ich glaube nicht an die Heiligen der Gemeinschaft“ (in N.N. 1904:288; Schäfer 1932:49).

<sup>182</sup> Durch die parallel stattfindenden Konferenzen von Gnadau und Eisenach und durch die Gründung des Eisenacher Verbandes war nun auch äußerlich ein Bruch zwischen Gnadau und Eisenach sichtbar geworden (Diener 1998:159).

richtung geben: Eine Arbeitsgemeinschaft gegen „die Bestrebungen der modernen Theologie und gegen radikale Strömungen in der Gemeinschaftsbewegung“ (Lange 1979:150f).<sup>183</sup>

Im Jahre 1906 weilte Lepsius im Orient, so dass die Hauptkonferenz ohne ihn tagen musste und er auch nicht mehr die organisatorische Vorbereitung von seinem Büro aus leiten konnte. So kam es, dass die Konferenz in Zukunft von Bethel aus organisiert wurde (Schäfer 1932:61). Nach Schäfer (1932:53) war diese Entwicklung durchaus nahe liegend, wollte doch auch die neue theologische Schule in Bethel „den jungen Theologiestudierenden den gleichen Zwecken dienen ... wie der Eisenacher Bund an der Gesamtheit“.

Lepsius nahm in Zukunft durchaus noch an Konferenzen des Eisenacher Bundes teil. Auf der sechsten Eisenacher Konferenz in Potsdam vom 27.-29. Mai 1907 hielt er z.B. einen Vortrag über *Die Nachfolge Christi* (Lepsius 1907f). Wenn Lepsius auch noch auf weiteren Veranstaltungen von Zweig- und Wanderkonferenzen des Eisenacher Bundes teilnahm – z.T. auch als Redner (vgl. Lepsius 1907c) –, so nahm seine Mitarbeit im Laufe der Zeit jedoch immer mehr ab.<sup>184</sup>

Was die Gründung und den Aufbau der Eisenacher Konferenz angeht, so ist jedoch ohne Zweifel Lepsius die treibende Kraft gewesen. Das wird sowohl darin deutlich, dass er in den ersten Jahren ihres Bestehens der häufigste Redner war als auch dadurch, dass das Organisationsbüro der Eisenacher Konferenz von Lepsius' Mitarbeiter Richard Schäfer geleitet wurde und als Adresse die Büroadresse der DOM in Berlin angegeben wurde (Eisenacher Konferenz 1902:127f).

### **2.3.3 Die Entwicklung der Deutschen Orient Mission**

#### ***Die Arbeit auf den Missionsfeldern***

Anfang 1905 waren auf sieben Stationen der DOM zwanzig europäische und sieben orientalische Mitarbeiter beschäftigt (Schäfer 1932:50). Anfang des Jahres 1907 gab es noch rund 300 Waisen auf drei Stationen zu versorgen (:55). Die Tendenz ging allgemein dorthin, die Waisearbeit allmählich zu reduzieren, sich jedoch weiterhin um die Heranwachsenden zu kümmern und ihnen Ausbildungsmöglichkeiten und Arbeitsplätze zu verschaffen.

Da die Teppich-Industrie in Urfa jedoch bisher nicht rentabel gearbeitet hatte und deshalb ein Defizit aufwies, musste man sich dazu entschließen, sie wieder von der Mission zu trennen. Das entstandene Defizit konnte zum größten Teil dadurch gedeckt werden, dass Lepsius der Mission die Teppich-Industrie abkaufte und eine eigene Firma, die „Teppich Manufaktur Urfa“ gründete (Schäfer 1932:37).<sup>185</sup>

---

<sup>183</sup> Zum Eisenacher Bund vgl. Goltz & Meissner (2004:146); Ruhbach (1992:486).

<sup>184</sup> Allgemein verloren die Konferenzen des Eisenacher Bundes auch immer mehr an Bedeutung, da vor allem die Vertreter der Gemeinschaftsbewegung ihr zunehmend fern blieben (Lange 1979:151).

<sup>185</sup> Die Teppichindustrie in Urfa nahm nach der finanziellen Trennung von der Missionsarbeit eine erfreuliche Entwicklung und konnte sich schließlich selbst finanzieren (Schäfer 1932:72). Unter dem Namen „Deutsche Orient-Handels- und Industrie-Gesellschaft“ beschäftigte die Teppich-Industrie im Jahre 1913 bis zu 600 Knüpferrinnen, sodass das Unternehmen einen bedeutenden Wirtschaftsfaktor für die Region darstellte (:74.82).



Ein weiterer Schritt in Richtung Selbsthilfe war die Aussendung von zwei Tischlermeistern nach Urfa und Choi, die den Jungen unter den Waisenkindern eine handwerkliche Ausbildung ermöglichen sollten (Schäfer 1932:38). Außerdem begann man in Urmia (Persien) im Jahre 1903 mit einer Seidenraupenzucht (:47).

Die medizinische Arbeit zog mehr und mehr Muslime an. Im Krankenhaus in Urfa waren 1901 fast zehn Prozent der Patienten Muslime (Schäfer 1932:38).<sup>186</sup> Nachdem in Urfa im August 1903 die Cholera ausgebrochen war, waren etwa ein Drittel der in Urfa behandelten Patienten Muslime. Auch in Diyarbakir gewannen die Muslime mehr und mehr Vertrauen zur medizinischen Arbeit der DOM (:47).

In Bulgarien und Süd-Persien widmete man sich der Missionsarbeit unter Muslimen direkter als auf den anderen Stationen. Besonders im bulgarischen Schumla entwickelte sich die Arbeit viel versprechend und es sammelte sich ab 1901 eine kleine Kolonie von ehemaligen Muslimen um Johannes Awetarian (Schäfer 1932:38). Am 22. Juni 1902 kam es sogar zur ersten Taufe eines Konvertiten (:42).<sup>187</sup>

Im Jahre 1902 wurde Pastor Detwig von Oertzen als Missionar nach Persien gesandt. Zunächst erkundete er von der Station in Choi aus die Möglichkeiten für eine Missionsarbeit unter Kurden. Schließlich kaufte man in Sautschbulak in Persisch-Kurdistan ein Missionshaus. Von Oertzen sollte zunächst die kurdische Sprache erforschen, um ein Volkslesebuch, eine Grammatik und schließlich eine spätere Bibelübersetzung vorzubereiten (Schäfer 1932:55). Nachdem die Arbeit sich anfangs durchaus viel versprechend entwickelte – und man schon hoffte in absehbarer Zeit an die Herausgabe eines NT in kurdischer Sprache gehen zu können (:55) – wurde die Arbeit im Sommer 1907 durch zunehmende politischen Unruhen deutlich erschwert (:56).<sup>188</sup>

### ***Islamkurse***

Im Winter des Jahres 1900/1901 bot man von Seiten der DOM „einen Kursus für Theologen, die sich für die Mission unter den Mohammedanern vorbereiten wollen“ an, bei dem Prof. Dr. Andreas<sup>189</sup> Arabisch unterrichtete und Johannes Lepsius Unterricht in „biblisch-theologischen Studien“ anbot. Auch für das kommende Semester plante man solch einen Kurs durchzuführen (N.N. 1901:20), ja man betrachtete diese Kurse sogar als „Auftakt für ein Seminar für Mohammedaner-Missionare“ (Schäfer 1932:38).<sup>190</sup> Jedoch scheinen die Kurse zum damaligen Zeitpunkt noch nicht zur dauerhaften Einrichtung geworden zu sein (vgl. Lepsius 1904k:18).

---

<sup>186</sup> Beachtenswert war dabei, „daß die Krankenschwestern armenische Waisenmädchen, Kinder der von Mohammedanern ermordeten Armenier“ waren (Schäfer 1932:38).

<sup>187</sup> Ausführlicheres zur Arbeit Awetarianians vgl. Kapitel 4.3.6.

<sup>188</sup> Bei einem Raubüberfall in der Nacht vom 15. auf den 16. Februar 1907 kam zudem auf der Station in Sautschbulak der junge Sprachforscher Immanuel Damman – ein Sohn von Julius Damman –, der Oertzen bei der Erforschung der kurdischen Sprache unterstützt hatte, ums Leben (Schäfer 1932:55f; Goltz & Meissner 2004:109).

<sup>189</sup> Zu Friedrich Carl Andreas (1846-1930) vgl. Goltz & Meissner (2004:20).

<sup>190</sup> Warneck (1901:182) spricht davon, dass „die deutsche Orientmission unter Dr. Lepsius ... bereits Theologen auffordert, um sich in Gr.-Lichterfelde für eine Mohammedanermision ausbilden zu lassen“.

Im Winter 1905/1906 fanden „unter Teilnahme eines gebildeten muhammedanischen und einiger evangelischer Teilnehmer“ dann „Besprechungen über Theologie und Praxis des Islams“ statt (Schäfer 1932:53). Im Februar 1906 fasste der Vorstand der DOM den Beschluss, diese Besprechungen „zu einer bleibenden Einrichtung zu gestalten und dazu die Teilnahme anderer Missionsgesellschaften, die an der Islamarbeit Interesse haben, zu gewinnen“ (:53). Man war der Auffassung, man könne auch den Gesellschaften für die Heidenmission helfen, die in ihren Missionsgebieten zunehmend mit dem Islam konfrontiert wurden, da man ihnen von Seiten der DOM „das geistige Rüstzeug für diese Arbeit bereit legen“ könne (Meinhof 1906a:51, vgl. 1906b:193). So kam es im September 1906 zu einer Fortführung der Besprechungen an denen sich „12 Teilnehmer, davon 6 von anderen Missionsgesellschaften“ beteiligten (Schäfer 1932:53).<sup>191</sup> Zweimal wöchentlich traf man sich, „regelmäßig am Mittwoch und Sonnabend, jedesmal zweistündig“ (Redaktion 1906:144).

„Während im Wintersemester die muhammedanische Theologie, der muhammedanische Gottesdienst und das religiöse Leben der Muhammedaner selbst den Gegenstand der Unterredung bildete, legten wir im Sommer die Lektüre des Matthäusevangeliums unseren Besprechungen zugrunde, bei denen die offenbaren Gegensätze des mohammedanischen und christlichen Glaubens und ihre scheinbaren Gleichheiten bei doch tiefer, innerer Gegensätzlichkeit vielleicht noch deutlicher in Erscheinung traten“ (Redaktion 1906:144).<sup>192</sup>

Auch für das folgende Wintersemester hoffte man die Unterredungen fortsetzen zu können (Redaktion 1906:144).

### **Die Leitungskrise 1905/1906**

Durch den Ausbau der Stationen in Persien, vor allem aber durch einen beträchtlichen Rückgang der Spendengelder aus den Kreisen der Gemeinschaftsbewegung gab es bereits Anfang des Jahres 1902 ein beträchtliches Defizit in der Missionskasse von rund 80 000 Mark, so dass man ein Darlehen aufnehmen musste (Schäfer 1932:41).<sup>193</sup>

---

<sup>191</sup> Über die Besprechungen im Winter- und Sommersemester heißt es dazu im *COJL*: „Außer unseren Missionskandidaten und sonstigen Angehörigen unserer Mission haben an ihnen von Angehörigen anderer Missionen, die sich längere oder kürzere Zeit in Berlin aufhielten, teilgenommen: 3 von Berlin I, 3 von der Norddeutschen Mission, 3 von der Rheinischen Mission, 1 von der Leipziger Mission, 1 von der Mission der Brüdergemeine, 1 von der Baseler Mission. Einen der Unterhaltungsabende besuchte auch P. D. Grundemann mit den Teilnehmern an dem in Berlin abgehaltenen Missionskursus“ (Redaktion 1906:144).

<sup>192</sup> Meinhof hatte in einem Artikel im *COJL* nur kurz erwähnt, dass sich im Winter 1905/1906 „eine Anzahl Missionare verschiedener Gesellschaften in der Deutschen Orientmission regelmässig zusammen“ gefunden hätten, „um von einem dazu bestellten Muhammedaner über die Lehren des Islam unterrichtet zu werden und mit ihm zu disputieren“ (Meinhof 1906a:51). In einer späteren Ausgabe des *COJL* äußerte man dann – Bezug nehmend auf die Erwähnung Meinhofs: „Wir möchten unseren Freunden noch etwas Näheres darüber mitteilen“ (Redaktion 1906:144) und man erläuterte, worum es dabei gegangen sei. Man betonte, dass bei diesen Besprechungen „die offenbaren Gegensätze des mohammedanischen und christlichen Glaubens“, die von „tiefer, innerer Gegensätzlichkeit“ geprägt seien, deutlich geworden seien (:144). Es wäre denkbar, dass die bloße Erwähnung, dass in der DOM ein muslimischer Theologe Islamunterricht halte, bei Freunden des Werkes zu Missverständnissen geführt hatte oder dass man zumindest mit einer ausführlicheren Stellungnahme im *COJL* möglichen Missverständnissen vorbeugen wollte.

<sup>193</sup> Schäfer (1932:42) bemerkt dazu: „Welcher Gegensatz: Draußen wirken mit Segen und Freude Kräfte, die den Gemeinschaften nahestanden oder aus ihnen hervorgingen und daheim muß die Gesellschaft, an deren Spitze Graf Bernstorff, ein Gemeinschaftsführer, steht, sich der kühlen Reserve gläubiger Kreise ausgesetzt sehen! Der Augenblick, wo die Wellen des heimischen Glaubenslebens auf das Missionsfeld und in das Angesicht des Islams getragen werden können, findet ein Geschlecht vor, das einer solchen Aufgabe nicht gewachsen ist!“

Lepsius beabsichtigte schon im Jahre 1902 sich mehr aus der geschäftlichen Leitung der Mission zurückzuziehen, um sich stärker der wissenschaftlichen theologischen Arbeit widmen zu können (Schäfer 1932:42). So kam es zu einigen personellen Umstellungen in der Arbeit: Pastor Martin Wilde aus Neuenkirchen wurde im November 1904 zum Missionsinspektor berufen, während Lepsius als „Direktor“ der Mission fungierte. Der Sprachforscher Prof. Meinhof<sup>194</sup> wurde Vorstandsmitglied und Schatzmeister der DOM (:50).<sup>195</sup> So konnte sich Lepsius in der Folgezeit stärker theologischen Arbeiten zuwenden (:50).<sup>196</sup>

Der neue Schatzmeister bemühte sich, der prekären finanziellen Situation dadurch zu begegnen, dass er versuchte die Ausgaben für die Verwaltung in der Heimat und für die Arbeit auf den Missionsfeldern soweit möglich einzuschränken. Er beabsichtigte sogar – trotz der unübersichtlichen Umstände im Orient – die Stationsleiter für die Überschreitung ihres Jahresbudgets persönlich haftbar zu machen. Dieses Vorgehen führte zunehmend zu Verärgerung unter den Mitarbeitern. Auch im Heimatbüro der Mission kam es zu Spannungen (Schäfer 1932:51).

Während Lepsius' Abwesenheit von März bis Juli 1906 aufgrund seiner fünften Orientreise, waren zudem einige Beschlüsse gefasst worden, mit denen Lepsius nicht einverstanden war: So hatte man neue Mitarbeiter berufen und geplant, das Missionshaus der Deutsch-Ostafrikanischen Missionsgesellschaft in Groß-Lichterfelde zu kaufen. Einen angeblichen Fehlbetrag von 16 000 Mark in den Ausgaben der persischen Stationen hatte ein Beschluss des Vorstandes „als nicht nachweisbare Ausgabe“ abschreiben wollen. Man hatte zudem angedacht, Lepsius völlig von Leitungsaufgaben in der Mission zu befreien, so dass er sich ganz seiner theologischen Arbeit hätte widmen und zudem die Aufgabe eines akademischen Lehrers an der Theologischen Schule in Bethel hätte annehmen können. Lepsius jedoch wollte nun aber ganz im Gegenteil die gestörte Arbeit der DOM wieder stärker selbst in die Hand nehmen und in geregelte Bahnen lenken (Schäfer 1932:54).

Nach mühevoller Kleinarbeit – mit Unterstützung eines vereidigten Revisors – gelang es Lepsius auch den angeblich „nicht nachweisbaren“ Betrag vollständig zu belegen. Das Vorgehen Lepsius' veranlasste den Schatzmeister Meinhof sein Amt noch im Oktober 1906 niederzulegen. Auch der Missionsinspektor Martin Wilde gab schließlich seinen Posten auf, so dass Lepsius letztlich die Mission wieder selbst leitete (Schäfer 1932:54).

### ***Herausgabe von Schriften***

Ab 1901 erschienen im Verlag der DOM einige Kleinschriften über die Mission unter Muslimen und über den russischen Stundismus (Schäfer 1932:37, Lepsius 1905f:3f).

Im *COJL* nahm Lepsius – neben mehreren Beiträgen von Johannes Awetarianian (1906a, 1907a), Detwig von Oertzen (1902; 1903; 1907a; 1907b) und anderen Mitarbeitern – immer wieder selbst Stel-

<sup>194</sup> Zu Carl Meinhof (1857-1944) vgl. Goltz & Meissner (2004:345).

<sup>195</sup> Im Jahr 1903 wurde die DOM zu einem eingetragenen Verein und erlangte damit Rechtspersönlichkeit (vgl. Vorstand DOM 1903b:17).

<sup>196</sup> Vgl. Kapitel 2.3.6.

lung zu Fragen der Mission allgemein (Lepsius 1903b; 1903g) und zur Entwicklung der Arbeit der DOM (Lepsius 1901f; 1904k; 1905f; 1907g).

1903 gab Lepsius dann das bebilderte Jahrbuch *Ex Oriente Lux* heraus, mit dem ein Überblick über die bisherige Entwicklung der DOM und ein Ausblick auf zukünftige Aufgaben gegeben werden sollte (Lepsius 1903f; 1903q; 1903r). Viele der in *Ex Oriente Lux* veröffentlichten Artikel waren dabei bereits auch schon vorher im *COJL* erschienen (Lepsius 1903c; 1903e).

In zahlreichen kurzen Abschnitten erzählte Awetarian im *COJL* fortlaufend seine Lebensgeschichte, die dann 1905 unter dem Titel *Geschichte eines Mohammedaners, der Christ wurde* (Awetarian 1905a) auch zusammenhängend im Verlag der DOM als Buch erschien. In einer von Richard Schäfer überarbeiteten und deutlich ergänzten Fassung erlebte das Buch nach dem Tode Awetarianians noch einmal eine zweite Auflage (Awetarian 1930).

Ab Januar 1903 erschien bis ins Jahr 1908 zudem ein illustriertes Kinderblatt *Der Stern der Weisen: für unsere Kinder (SWDOM)* im Verlag der DOM (Goltz & Meissner 2004:615ff).

### 2.3.4 Engagement für die russischen Stundisten<sup>197</sup>

Bereits 1898 findet sich im *RCJL* eine Aufsatzreihe über „Die Ursprünge des Stundismus“ (Amirchanjanz 1898a; 1899a). Ab 1901 erschienen im Verlag der DOM dann die separaten Kleinschriften über den russischen Stundismus (Schäfer 1932:37, Lepsius 1905f:3f), denen 1903/1904 einige weitere Schriften folgten (Schäfer 1932:49).<sup>198</sup>

Ab 1901 arbeitete der DOM-Mitarbeiter Andrej Stefanowitsch<sup>199</sup> nicht nur in Bulgarien, sondern besuchte auch die stundistischen Kreise Russlands, die damals unter schweren Verfolgungen des zaristischen Regimes und der orthodoxen Kirche zu leiden hatten (Schäfer 1932:37).<sup>200</sup>

Um den dringenden Bedarf an Predigern und Lehrern bei den Stundisten zu stillen, ging die DOM 1904/1905 an die Eröffnung eines „stundistischen Seminars“ in Großlichterfelde (Schäfer 1932:49f).<sup>201</sup> Die Verantwortung für das Stundisten-Seminar sollte von dem neuen Missionsinspektor Martin Wilde übernommen werden, wobei Lepsius selbst auch dort unterrichten wollte (:50f).<sup>202</sup>

Im März 1905 kam es zu einiger Unruhe im Seminar, da drei jüngere Stundisten ohne Wissen der Seminarleitung die Baptisten in Berlin-Steglitz gebeten hatten, sie zu taufen. Als man ihnen klar machte, dass man den Anschluss an eine deutsche Freikirche nicht dulden werde, da sie ja in einem

<sup>197</sup> Zur Geschichte des Stundismus vgl. Diedrich 1997; Amburger 1961; Warns 1926.

<sup>198</sup> Diedrich (1973:428; vgl. 1987) äußert zur Bedeutung dieser literarischen Tätigkeit der DOM: „Der von ihm [Lepsius, *Anm. AB*] vertretenen publizistischen Tätigkeit ist ein bedeutender Teil der Aufklärung über das junge russische Freikirchentum zu verdanken.“

<sup>199</sup> Zu Andrej Iwanowitsch Stefanowitsch vgl. Goltz & Meissner (2004:473); Schäfer (1932:37).

<sup>200</sup> Innerhalb der DOM nahm die Stundistenarbeit von Anfang an eine Sonderstellung ein, da sie – wie man betonte – „über den Rahmen der nächst liegenden Aufgaben der Deutschen Orient-Mission hinausgeht und von ihr nur auf dringenden Wunsch vieler Stundistenkreise in Rußland übernommen“ worden sei (Redaktion 1903:176).

<sup>201</sup> Zwischen Lepsius und Wassili Nikolajewitsch Ivanow, einem stundistischen Führer der evangelischen Bewegung in Russland, war es 1904/1905 zu einem Gedankenaustausch gekommen (Lepsius 1905b:66).

<sup>202</sup> Zu den Hintergründen der Errichtung des Seminars vgl. Jellinghaus [?] (1904b; 1905).

stundistischen Seminar mit den Mitteln aus kirchlichen Kreisen ausgebildet würden, traten die drei schließlich aus dem Seminar aus und gingen ganz zu den Baptisten (Schäfer 1932:52).

Als im April 1905 der Zar für Russland die Religionsfreiheit ankündigte, fasste man die Möglichkeit ins Auge, das Seminar nun auf russischen Boden zu verlegen. Dabei machte man sich auch Gedanken, ob es unter den neuen Gesetzen nicht auch zur Entstehung einer russisch-evangelischen Kirche kommen könne, der man das Seminar dann anschließen wollte. Um die Verhältnisse in Russland zu begutachten, reiste Lepsius im September 1905 nach Russland (Schäfer 1932:52).<sup>203</sup> Lepsius war eingeladen worden, an einer Konferenz der evangelischen Russen anlässlich der Hundertjahrfeier des Bestehens der Molokanen-Gemeinden teilzunehmen (:53). Die Konferenz tagte von 17. bis 19. September 1905 in Astrachanka, und Pastor Stefanowitsch begleitete Lepsius als Übersetzer.<sup>204</sup> Über die Erlebnisse und Eindrücke seiner Russlandreise veröffentlichte Lepsius im Anschluss an seine Reise Artikel im *COJL* unter der Überschrift „Das Evangelium in Rußland“ (Lepsius 1905g; 1906e; vgl. 1907k).

Die Brüder in Russland erklärten sich schließlich bereit, die Arbeit des Seminars zu übernehmen. Um den Bau und die Einrichtung eines solchen Seminars in Astrachanka wollten sie sich selbst kümmern, Aufgabe der DOM sollte es sein, für einen theologischen Lehrer aus Deutschland zu sorgen (Schäfer 1932:53).

Als erster Direktor des neuen „Stundisten-Seminars“ in Astrachanka wurde von der DOM daraufhin Pastor Walter Jack berufen (Schäfer 1932:54).<sup>205</sup> Die letzten Zöglinge des Lichterfelder Seminars siedelten nach Astrachanka über (:55). Am 4. März 1907 wurde dann das Lehrer- und Predigerseminar in Astrachanka mit elf Schülern der Präparandenklasse unter der Leitung des von der DOM ausgesandten Pastor Jack eröffnet (:56). Und am 1. September konnte dann die erste Seminarklasse mit zwölf Teilnehmern eröffnet werden (:57).

Pastor Jack beschränkte sich jedoch nicht auf die Arbeit am Stundistenseminar, sondern bemühte sich auch um eine Organisation der Gemeinden (Lepsius 1907k:11f) und um den Zusammenschluss der evangelischen russischen Gemeinden in Moskau und Südrussland, wobei ein erstes Zusammentreffen der verschiedenen evangelischen Gruppen in St. Petersburg jedoch ergebnislos verlief (Schäfer 1932:55).<sup>206</sup>

Im Jahre 1908 wurde das Seminar in Astrachanka auf Anordnung der russischen Regierung vorübergehend geschlossen, da man jeglichen „Pangermanismus“ – wie man den Protestantismus verstand – unterbinden wollte. S.D. Sacharoff,<sup>207</sup> einer der Führer der evangelischen Bewegung in Russ-

---

<sup>203</sup> Auf dieser Reise kam es auch zu einer Begegnung mit Leo Tolstoi (Lepsius 1915a:39).

<sup>204</sup> Astrachanka liegt in der Nähe von Melitopol in der heutigen Süd-Ukraine (Diedrich 1973:426).

<sup>205</sup> Zu Walter Ludwig Jack (1878-1939), dem späteren Mitbegründer des Missionsbundes „Licht im Osten“ vgl. Goltz & Meissner (2004:245).

<sup>206</sup> Waren all diese Entwicklungen auch sehr beachtlich, so bleibt doch mit Richard Schäfer (1932:47) – gerade auf dem Hintergrund des Zerwürfnisses zwischen Lepsius und den früheren Unterstützern der DOM aus Gemeinschaftskreisen – zu fragen, ob nicht noch viel mehr möglich gewesen wäre: „Was hätte in Rußland gerade in den Jahren 1904 und später geschehen können, wenn die deutschen evangelischen Christen den stundistischen Russen die brüderliche Hand über die Grenze gereicht hätten, um eine evangelisch-russische Kirche aufzubauen.“

<sup>207</sup> Zu Sinowij Danielowitsch Sacharoff vgl. Goltz und Meissner (2004:435).

land, der Abgeordneter der Reichsduma und Mitglied der Kommission für Glaubensfreiheit und Agrarfragen war, erlangte beim Kultusminister jedoch die Erlaubnis für die Wiedereröffnung und sogar für die staatliche Anerkennung als erstem evangelischen russischen Schullehrerseminar (Schäfer 1932:58; vgl. Jack 1908:76). Im gleichen Jahr noch machte man sich an einen zweistöckigen Neubau mit Räumen für 120 Schüler, Lehrerwohnung, Direktionszimmer, Bibliothek und einem Labor (Schäfer 1932:58).

Im September 1908 wurde die russische Arbeit dem Vorstandsmitglied Pastor Klein zugeteilt, der kurz darauf selbst nach Russland reiste (Schäfer 1932:60). In Astrachanka fand eine sechstägige Konferenz der „evangelischen Christen Rußlands“ statt, auf der Pastor Klein und Pastor Jack als Hauptredner aktiv waren (:60).

Die Arbeit des russisch evangelischen Lehrerseminars in Astrachanka, begann sich unter der Leitung von Pastor Jack und dem Duma-Abgeordneten S.D. Sacharoff in der Folgezeit zunehmend zu verselbständigen. Die Verbindung zu DOM nahm in den folgenden Jahren langsam immer mehr ab, da zum einen die Finanzierung des Seminars bald durch einheimische Mittel geschehen konnte<sup>208</sup> und zum anderen schon der Verdacht von ausländischer Einmischung für die evangelischen Kreise Russlands nachteilige Folgen hatte (Schäfer 1932:65.76f).

Auch wenn die Arbeit des Lehrerseminars in Astrachanka den Ersten Weltkrieg und die Revolution nicht überlebte, hinterließ der Einsatz von Lepsius und der DOM doch bleibenden Eindruck unter einem großen Teil der evangelischen Russen (Stach 1926:58f).<sup>209</sup>

### **2.3.5 Fünfte Orientreise (März-Juli 1906) und Besuch der Mohammedaner-Missions-Konferenz in Kairo**

Am 10. März 1906 ging Lepsius erneut auf eine Orientreise, um an der ersten internationalen Mohammedaner-Missionskonferenz in Kairo vom 4. bis zum 9. April 1906 teilzunehmen. Er reiste über Bulgarien und besuchte dort die Stationen der DOM in Sofia und Schumla (Schäfer 1932:54). Von Schumla aus – wo Lepsius selbst auch vor Muslimen predigte (Lepsius 1906f:184f) – reiste er zusammen mit Johannes Awetarianian, dessen Frau Helene und der DOM-Mitarbeiterin Frl. Mierendorf über Varna, Konstantinopel und Alexandrien nach Kairo (Lepsius 1907j:5; Awetarianian 1930:124). Die Konferenz in Kairo war

„der erste Versuch, die Aufgabe der Mohammedanermission zu einer Sache von internationaler Bedeutung, zur Beratung und Verständigung unter den evangelischen Missionsgesellschaften aller Länder zu machen. 29 Missionsgesellschaften mit 62 Abgeordneten waren

---

<sup>208</sup> 1912 bedurfte die Seminararbeit in Astrachanka keiner Zuschüsse aus der Missionskasse mehr (Schäfer 1932:76).

<sup>209</sup> Vgl. die Worte von Stach (1926:58) bei der Trauerfeier für Lepsius: „Nicht bloß das armenische Volk trauert unserem heimgegangenen Missionsmanne D. Dr. Johannes Lepsius nach, sondern auch ein großer Teil der lebendigsten evangelischen Christen unter den Russen.“ „Mit genialem Blick hatte Lepsius die durch jene Kolonisten unter den russischen Stundisten hervorgerufene Empfänglichkeit für deutsches Bildungswesen erschaut. ... das von ihm erbaute Seminar war eben eine solche Schule, die die Stundisten als die ihre erkannten. Ich bin selbst als lutherischer Pastor in der Ukraine Zeuge gewesen, mit welcher Ehrfurcht die Stundisten, deren Leiter Sacharow als Abgeordneter der Reichsduma einen gewissen Einfluß hatte, von Lepsius sprachen“ (Stach 1926:59).

auf der Konferenz vertreten und etwa 60 sonst interessierte Personen als Gäste“ (Awetarian 1930:124).

Man verfolgte das Anliegen, der gewaltigen Aufgabe der Missionsarbeit unter Muslimen durch eine stärkere internationale Kooperation zu begegnen (Lepsius 1911f:17).

Lepsius hielt auf der Konferenz ein viel beachtetes Referat zum Thema „Relation of Missions to Moslems and Missions to Pagans“, in dem er deutlich machte, dass sich die Arbeit unter Muslimen von der Arbeit unter Heiden grundsätzlich unterscheidet und deshalb auch eine spezielle Ausbildung dafür notwendig sei (Cairo Conference 1906:24). Lepsius scheint nicht mit allen in seinem Vortrag geäußerten Gedanken auf allgemeine Zustimmung gestoßen zu sein, doch war man sich darüber einig, dass Lepsius' „most interesting paper“ veröffentlicht werden sollte (Cairo Conference 1906:24).<sup>210</sup>

Auch wenn Lepsius einige Details am Ablauf der Konferenz kritisierte, empfand er sie doch als einen wichtigen und positiven Schritt nach vorne (Lepsius 1907j:19ff; 1906f:148). Lepsius kam durch die Konferenz in Kairo mit den internationalen Führungspersonlichkeiten in der Missionsarbeit unter Muslimen wie beispielsweise Samuel Zwemer in Kontakt. Es entwickelten sich Beziehungen, die auch in späteren Jahren gelegentlich zu Kontakten führten. So gehörte Lepsius später zu den Mitherausgebern von Samuel Zwemers Zeitschrift *The Muslim World*, die auch über den Verlag der DOM bezogen werden konnte (Lepsius 1911f:18).<sup>211</sup>

Auf dem Rückweg reiste Lepsius durch Palästina und Syrien, und besuchte noch die Station der DOM in Urfa, bevor er schließlich am 14. Juli nach Deutschland zurückkehrte (Schäfer 1932:54). Nach der Rückkehr veröffentlichte Lepsius im *COJL* seine Reiseeindrücke und die daraus gewonnenen Einsichten für die Arbeit der DOM (Lepsius 1906f; 1907j).

### 2.3.6 Weitere Arbeiten, Schriften und theologische Auseinandersetzungen

Lepsius setzte im *RCJL* seine theologischen Arbeiten fort. Zum einen verfasste er weitere Beiträge zum Thema der Weltanschauung der Bibel (Lepsius 1901d; 1902a; 1903a; 1903n; 1906b) – u.a. auch über die Offenbarung des Johannes (Lepsius 1901a). Dabei kam er auch auf die Frage nach dem rechten Reich Gottes-Verständnis zu sprechen (Lepsius 1907a).

Außerdem führte Lepsius eine ausführliche Auseinandersetzung mit *Adolf Harnacks Wesen des Christentums*, die als Separatbroschüre erschien (Lepsius 1902e).<sup>212</sup> Ein weiterer Sonderdruck aus dem Jahr 1902 ist Lepsius' Vortrag *Macht und Sittlichkeit im nationalen Leben*, den er Ende April bei der 7.

---

<sup>210</sup> Da Lepsius sein Manuskript für die Veröffentlichung im Sammelband von der Konferenz (Cairo Conference 1906) nicht rechtzeitig einreichte, scheint der Vortrag von Lepsius leider nicht erhalten zu sein, sondern lediglich eine Mitschrift der sich an seinen Vortrag anschließenden Diskussion (Cairo Conference 1906:24).

<sup>211</sup> Auch mit W.H.T. Gairdner war Lepsius bekannt. Gairdner verbrachte 1911 einen Studienaufenthalt bei der DOM in Potsdam (vgl. Kapitel 2.4.2). Lepsius bezeichnet ihn als „mein verehrter Freund, Rev. W.H.T. Gairdner“ (Lepsius 1913d:91).

<sup>212</sup> Bemerkenswert ist, dass Adolf von Harnack sich trotz Lepsius' starker Kritik anerkennend über den Wert von dieser Arbeit Lepsius' äußerte (Schäfer 1932:42).

Hauptversammlung der freien kirchlich-sozialen Konferenz in Düsseldorf gehalten hatte (Lepsius 1902d).

Da in den früheren Auseinandersetzungen um die Textkritik und die Frage der Verbalinspiration die Verdächtigung aufbekommen war, Lepsius spreche sich gegen die Gottheit Jesu aus, nahm Lepsius im *RCJL* zudem „Zur Christologie“ (Lepsius 1904j) Stellung.

Durch die personellen Umstellungen in der DOM konnte sich Lepsius 1905 verstärkt theologischen Arbeiten zuwenden (Schäfer 1932:50). So führte er im *RCJL* – angesichts der Herausgabe der *Religionsgeschichtlichen Volksbücher für die deutsche christliche Gegenwart* – eine kritische Auseinandersetzung (Schäfer 1932:53), wozu er mehrere Artikel unter der Überschrift „Die Popularreligion der modernen Theologie“ (Lepsius 1905c; 1906a) veröffentlichte, die durchaus Widerspruch auslösten (vgl. Lepsius 1905e).

Im Tempelverlag veröffentlichte Lepsius im Jahre 1905 zudem eine Neubearbeitung seines schon älteren Ahasver-Dramas, diesmal unter dem Titel *Ein Totentanz* (Lepsius 1905h; vgl. 1906c).<sup>213</sup>

Im Jahr 1907 unternahm Lepsius dann den Versuch, die Urquellen der drei synoptischen Evangelien – Ur-Markus (1907b) und Ur-Matthäus (1907h) – zu rekonstruieren.<sup>214</sup> Seine Arbeit – ausgehend von den kanonischen Evangelien – verstand er dabei als „Versuch, der Wiederherstellung“ der Evangelien in ihrer „ursprünglichen Gestalt“ (Lepsius 1907b:315).

## 2.4 Die wechselhaften Jahre (1908-1913)

### 2.4.1 Die Entwicklung der Deutschen Orient-Mission

#### *Waisenarbeit und medizinische Arbeit*

Durch die jungtürkische Bewegung,<sup>215</sup> die stark für eine Versöhnung unter allen Ethnien und Religionen eingetreten war, hoffte man 1908 auf eine bessere Zukunft für die christlichen Minderheiten im Türkischen Reich. Doch schon im April 1909 kam er zu dem erneuten Massaker an Armeniern in Adana

---

<sup>213</sup> Hierin wird „die Sage vom ewigen Juden“ auf dem Hintergrund des jüdischen Aufstandes und der Zerstörung des Tempels behandelt (Lepsius 1906g:433). „Die ersten Anregungen zur Behandlung der Ahasver-Sage empfing ich bei meinem ersten Aufenthalt in Jerusalem in den Jahren 1884-1886. Die erste Bearbeitung des vorliegenden Dramas erschien im Winter 1894/1895. Die gegenwärtige neue Bearbeitung, welche im dramatischen Aufbau wesentlich umgestaltet ist, entstand in verstreuten Mußestunden des letzten Winters und begleitete mich im Frühjahr wieder nach Jerusalem, wo ich an das Manuskript die letzte Hand legte“ (Lepsius 1906g:433).

<sup>214</sup> Zu Lepsius' Auffassungen bezüglich der synoptischen Frage vgl. Lepsius (1907e).

<sup>215</sup> Im Jahre 1908 wurde der Sultan Abdul Hamid von der in den 1880er Jahren entstandenen Opposition, vor allem dem „Komitee für Einheit und Fortschritt“ – auch „Jungtürken“ genannt – gezwungen die Verfassung von 1876 wieder in Kraft zu setzen. Das Komitee übernahm die Regierung. Unter den Jungtürken gab es verschiedene Ausrichtungen: Die einen suchten die Versöhnung und Zusammenarbeit mit den nationalen Minderheiten, was bei diesen große Hoffnungen auf eine bessere Zukunft weckte. Die anderen jedoch betonten viel stärker einen türkischen Nationalismus. Diese zweite Gruppe setzte sich mehr und mehr durch, was die Spannungen mit den (christlichen und nichttürkisch-muslimischen) Minderheiten wieder verstärkte (Kieser 2000:585; Steinbach 2001:20f; Glasneck 1987:94ff).



(Schäfer 1932:62).<sup>216</sup> In Urfa entschloss man sich daraufhin, erneut fünfzig der Waisenkinder von Adana aufzunehmen (:62). Mitte 1913 befanden sich in Urfa damit noch einhundert Waisenkinder in der Obhut der Missionare (:81). Die Waisenarbeit wandelt sich jedoch immer mehr in den Betrieb von Handwerkstätten, die den Armeniern eine Ausbildung ermöglichen und ihnen Arbeit geben sollten. So entstand in Urfa im Laufe der Zeit Weberei, Spinnerei, Färberei, Gerberei, Schuhmacherei, Spitzennäherei und eine Tischlerei (:82).<sup>217</sup>

Die Krankenhausarbeit in Urfa entwickelte sich erfreulich. Im Jahre 1908 waren etwa die Hälfte der dort behandelten Patienten Muslime (Schäfer 1932:59). Ohne Schwierigkeiten wurde von den Behörden die Erlaubnis für einen Neubau des Krankenhauses gegeben, zu dem am Tag des 25jährigen Regierungsjubiläums des deutschen Kaisers, dem 15. Juni 1913, der Grundstein gelegt wurde (:81).<sup>218</sup>

Auch in Persien war die politische Lage angespannt: 1909 brach sogar zeitweise der Kontakt zwischen den Stationen und der Heimat ganz ab. Auch im Waisenhaus in Choi musste man aufgrund von kurdischen Raubüberfällen in diesen Jahren wieder zahlreiche neue Waisenkinder aufnehmen (Schäfer 1932:61).

### ***Mission unter Muslimen***<sup>219</sup>

Während die Waisenarbeit immer mehr abnahm und man mit ihrer baldigen Beendigung rechnen konnte, rückte die Missionsarbeit unter Muslimen immer mehr in den Vordergrund (Schäfer 1932:57).

Ende 1907 war Awetaranian von Schumla nach Philippopol übersiedelt. Awetaranian war vor allem literarisch aktiv (Damianov 2003:62ff): So gab er eine Fülle von Traktaten, Schriften und Bibelteilen heraus, die von verschiedenen Mitarbeitern kolportiert wurden (:122 u.a.). Zudem gab er verschiedene christliche türkische Zeitungen heraus (Awetaranian 1930:142) und führte sogar in der Zeitung *Balkan* öffentlich Kontroversen mit islamischen Gelehrten, die weite Beachtung fanden (Damianov 2003:89.96f).

Mit der jungtürkischen Revolution von 1908 verband man auch hier starke Hoffnungen und erhoffte sich von der Religionsfreiheit ganz neue Möglichkeiten zur Verkündigung des Evangeliums (Schäfer 1932:59). Awetaranian bewegte gar zeitweilig den Gedanken von Bulgarien nach Konstantinopel selbst überzusiedeln und die Missionsarbeit unter Muslimen von dort aus fortzusetzen. Die Entwicklungen des Jahres 1909 dämpften jedoch die Hoffnungen auf baldige Freiheit und Toleranz schon sehr bald wieder (:63).

Anfang Oktober 1908 weilte Detwig von Oertzen bei Awetaranian in Philippopol, um den Druck des Markus-Evangeliums sowie eines kurdischen Lesebuches im Mukri-Dialekt vorzubereiten (Schäfer

---

<sup>216</sup> Zu den Ereignissen in Adana vgl. Rohrbach (1909:145ff).

<sup>217</sup> An Bedeutung gewann auch die Schularbeit, die zunehmend von der Bevölkerung selbst gewünscht und erbeten wurde. So suchte man von Seiten der DOM ab 1911 nach geeigneten Lehrkräften für diese Arbeit (Schäfer 1932:72).

<sup>218</sup> Finanziert wurde das Krankenhaus hauptsächlich von Missionsfreunden aus der Schweiz (Schäfer 1932:81f).

<sup>219</sup> Vgl. hierzu die ausführlichere Darstellung zu Awetaranians Missionsarbeit in Kapitel 4.3.6.

1932:60f). Seine Arbeit fand jedoch ein rasches Ende. Im Frühjahr 1909 beantragte er beim Vorstand, man möge ihn aus dem Missionsdienst entlassen. Gegen den Wunsch des Kuratoriums gab man seiner Bitte dann Mitte April statt (:63). Von Oertzen (1961:68f) deutet selbst die Hintergründe dieser Entwicklung an:

„Der Leiter unserer Mission, Dr. Lepsius, hatte in den vergangenen Jahren ganz die Verbindung mit denjenigen Kreisen verloren, aus denen unser Missionswerk erwachsen war, und aus denen wir selbst stammten, so daß wir keine Hoffnung mehr hatten, geeignete Mitarbeiter für unsere missionarische Pionierarbeit zu finden. Wir sahen uns deshalb und auch aus anderen Gründen genötigt, zu unserem Leidwesen die Verbindung mit der Orient-Mission zu lösen.“

Neue Mitarbeiter in der Mission unter Muslimen kamen nun von ganz anderer und unerwarteter Seite hinzu. Anfang 1909 stießen die beiden Brüder und ehemaligen Mollahs Mohammed Nessimi und Achmed Keschaf, die zum christlichen Glauben gefunden hatten, zu Awetaranian (Damianov 2003:97).<sup>220</sup> Awetaranian nahm sie auf und band sie in seine Arbeit mit ein (:99). Nachdem es zu ernstzunehmenden Morddrohungen gegen die beiden Mollahs gekommen war, entschloss er jedoch die beiden Brüder nach Deutschland zu bringen (Awetaranian 1930:135f).<sup>221</sup>

In Deutschland arbeitete Awetaranian von Ende 1909 bis 1911 vor allem im neu entstehenden Mohammedaner-Missions-Seminar mit, ehe er nach seiner Rückkehr nach Bulgarien während der Balkankriege schwerpunktmäßig unter den Flüchtlingen und den türkischen Kriegsgefangenen arbeitete (Damianov 2003: 131f.143; Awetaranian 1914:23).

### ***Die Leitung der Mission***

1908 siedelte Lepsius nach Potsdam über, wohin auch schon Sitz und Verwaltung der Mission verlegt worden waren (Schäfer 1932:57). In der Generalversammlung vom 15. Mai 1908 wurde von Gerüchten berichtet, wonach es angeblich Unterschlagungen bei der Kasse der DOM gegeben habe. Dies war einzelnen Freunden der Mission zu Ohren gekommen. Man beschloss durch eine Revision der Bücher diesen Gerüchten entgegenzutreten. Die gründliche Nachprüfung ergab, dass von 1896 bis 1907 die Rechnungslegung bis auf einen Additionsfehler von 1,10 Mark völlig in Ordnung war (Schäfer 1932:58).

Auch 1909 bewegte man wieder den Gedanken, Johannes Lepsius mehr für die wissenschaftliche Arbeit freizustellen. Der Vorstand der DOM berief deshalb am 3. Mai 1909 das bisherige Vorstandsmitglied Pastor Ernst Klein<sup>222</sup> zum ehrenamtlichen 2. Direktor. Pastor Klein hatte 1908 bereits die Verantwortung für die russische Arbeit übernommen (Schäfer 1932:63).

Nachdem man Ende 1909 mit der Arbeit eines „muhammedanischen Seminars“ begonnen hatte,<sup>223</sup> traten jedoch schon zu Beginn des Jahres 1910 erneut Schwierigkeiten auf (Schäfer 1932:65).

<sup>220</sup> Ein Bild der beiden Mollahs findet sich bei Awetaranian (1930:128c).

<sup>221</sup> Am 10. Oktober 1909 wurden die beiden Mollahs dann in der Nikolai-Kirche in Potsdam getauft und somit in die christliche Gemeinde aufgenommen. Während der Feier wurde bekannt, dass die beiden und Awetaranian wegen ihres Abfalls vom Islam in der Türkei zum Tode verurteilt worden waren (Schäfer 1932:64).

<sup>222</sup> Zu Ernst Ferdinand Klein vgl. Goltz & Meissner (2004:284).

<sup>223</sup> Vgl. Kapitel 2.4.2.

Awetarianian (1930:138) äußert darüber, dass „die so stark auf sie einstürmende Frage der Mohammedanermision ... in die Reihen der Vorstandsmitglieder der Deutschen Orient-Mission Unstimmigkeiten“ gebracht habe. Offensichtlich sah er auch bei dem neuen Direktor Klein nicht die nötige Unterstützung für die Missionsarbeit unter Muslimen, so wie er es sich gewünscht hätte. So wollte er im Februar 1910 zusammen mit den beiden Mollahs die Mission verlassen (Schäfer 1932:66). Auch zwischen Lepsius und Pastor Klein gab es Meinungsverschiedenheiten, weswegen der Vorstand versuchte, ihre Verantwortungsbereiche klarer abzugrenzen. Als auch dies nur wenig Erfolg brachte, erklärte Lepsius dann am 4. März 1910 zusammen mit Awetarianian und den beiden Mollahs seinen Rücktritt (:66).

Pastor Klein wollte nun ohne Lepsius die Mission weiterführen, aber der Vorstand war damit nicht einverstanden und trat deshalb ebenfalls zurück. In einer Zwischenphase existierten in der Folgezeit dann zeitweilig zwei Vorstände nebeneinander. Eine Generalversammlung der Mitglieder sollte diesen chaotischen Zustand beenden. Mit einer Stimme Mehrheit entschied sich die Generalversammlung gegen Lepsius und seine Vorstellungen. Es stellte sich jedoch bald heraus, dass zur Mehrheit einige nicht Stimmberechtigte gehörten. So wurde eine Ausgleichskommission aus verschiedenen Missionsfachverständigen zusammengesetzt. Als neuer Direktor wurde übergangsweise – der mit Awetarianian verschwägrte – Pfr. Dr. Römer<sup>224</sup> eingesetzt (Schäfer 1932:67). Er legte die Arbeit der Mission wieder in Lepsius' Hände, der dann im August 1910 offiziell zum Vorsitzenden der Mission gewählt wurde. Die Satzungen der Mission überarbeitete man, um ähnliche Verhältnisse in der Zukunft zu verhindern (:66.77). Nach Ausscheiden von Direktor Römer übernahm im Jahre 1912 Superintendent Roedenbeck<sup>225</sup> den Posten des Direktors im Nebenamt (:77).<sup>226</sup>

Diese Ereignisse, die die Mission im Jahre 1910 für mehrere Monate regelrecht lahm gelegt hatten, hatten auch nach außen ihre Wirkung. Durch Berichte in der Presse war das Vertrauen zur DOM erschüttert worden, was sich finanziell bemerkbar machte (Schäfer 1932:70).<sup>227</sup>

### ***Herausgabe von Schriften***

Im *COJL* veröffentlichte Lepsius in diesen Jahren hauptsächlich Artikel, die sich mit dem Islam und der Mission unter Muslimen beschäftigen (Lepsius 1908c; 1911f; Awetarianian 1909a; N.N. 1908b) und schrieb seine Gedanken über „Die politische und religiöse Wiedergeburt des Orients“ (Lepsius 1908b; vgl. 1911h). Daneben finden sich im *COJL* Berichte aus der Arbeit der DOM von verschiedenen Mitarbeitern (Lepsius 1909b; Jeppe 1909; Harnack 1908 u.a.) und später auch Berichte über die Arbeit des „Muhammedanischen Seminars“ (Vorstand DOM 1909; Lepsius 1910f; 1912c).

Mit seiner Tätigkeit als Direktor wurde 1909 Pastor Klein zunächst neben Lepsius zum Mitherausgeber des *COJL*. Nach den Auseinandersetzungen des Jahres 1910 wurde neben Lepsius stattdessen dann Johannes Awetarianian an der Schriftleitung beteiligt, der für „den muhammedanischen Teil“ der

<sup>224</sup> Zu Adolf Römer vgl. Goltz & Meissner (2004:426); Schäfer (1932:67).

<sup>225</sup> Zu Walther Roedenbeck (1852-1922) vgl. Goltz & Meissner (2004:425).

<sup>226</sup> Pfr. Dr. Römer blieb dem Werk auch in späterer Zeit als Mitglied des Kuratoriums erhalten (Schäfer 1932:68).

<sup>227</sup> Auch der Betrieb des neu gegründeten Seminars wurde dadurch beeinträchtigt (Schäfer 1932:70). Vgl. Kapitel 2.4.2.

Zeitschrift zuständig sein sollte (Lepsius 1910g:67).<sup>228</sup> Gleichzeitig änderte man auch den Titel der Zeitschrift zu dem Namen: *Der Christliche Orient und die Mohammedaner-Mission* (Schäfer 1932:66), womit man die neue Schwerpunktsetzung auf die Mission unter Muslimen unterstreichen wollte (Lepsius 1910g:66f).<sup>229</sup>

In der Folgezeit lässt sich beobachten, dass die Artikel aus Lepsius' Feder sich stärker mit politischen Fragen auseinandersetzen (vgl. Lepsius 1911i; 1911j; 1912a; 1912b; 1912d). So schreibt er etwa ausführlich über „Die Zukunft der Türkei“ (Lepsius 1913a) und über „Die Ursachen des Zusammenbruchs“ des türkischen Heeres gegen den Balkanbund (Lepsius 1913c). Awetaranian steuert einige Beiträge zum Thema „Der Islam und die Muhammedanermission in der Gegenwart“ bei (Awetaranian 1912).

## 2.4.2 Das Mohammedaner-Missions-Seminar in Potsdam

Die Notwendigkeit einer gründlichen Ausbildung speziell für die Missionsarbeit unter Muslimen wurde damals auch in internationalen Missionskreisen bei vielen erkannt. So wurde etwa auf der Weltmissionskonferenz in Edinburgh 1910 darauf hingewiesen, dass die gründliche Ausbildung der Missionare für die Arbeit unter Muslimen bereits in der Heimat zu beginnen habe und dass sich die Missionsgesellschaften für eine solche Aufgabe zusammenschließen sollten (Edinburgh Conference 1911:25f).<sup>230</sup>

Immer wieder hatte Lepsius versucht seine – schon in seiner Friesdorfer Zeit gehegten – Pläne zur Eröffnung eines Ausbildungsseminars für künftige Missionare unter Muslimen in die Praxis umzusetzen (vgl. Warneck 1901:182; Lepsius 1904k:18).<sup>231</sup> Mehrmals hatte die DOM auch schon Kurse zu diesem Themenbereich angeboten.

Die Arbeiter der DOM auf den Missionsfeldern – vor allem Johannes Awetaranian – drängten auf ein theologisches Seminar für die Ausbildung von Missionaren für die Arbeit unter Muslimen (N.N. 1907:122):

„Das größte Hindernis für den Fortschritt der Muhammedanermission ist folgendes: Die Christen kennen den Islam nicht genügend, weder seine Lehre, noch die Charaktere der Moslim noch ihre Sitten und Gebräuche und deshalb beurteilen sie die Dinge ihren eigenen Verhältnissen entsprechend und meinen, daß die Art der Ausbildung und Predigt, die für den heimischen Dienst oder für die Heidenmission geeignet macht, auch für die Muhammedanermission passen müsse“ (Awetaranian 1910a:37).

---

<sup>228</sup> Mit der Rückkehr Awetaranians nach Bulgarien übernahm Lepsius dann die Redaktion des *COJL* wieder allein (Schäfer 1932:77).

<sup>229</sup> „Die Nachrichten, welche wir über die religiösen und politischen Bewegungen im Islam (denn beide sind nicht zu trennen) bringen werden, sind zum großen Teil der türkischen, persischen und arabischen Presse entnommen, über die wir von unsern Mollahs auf dem Laufenden erhalten werden“ (Lepsius 1910g:67).

<sup>230</sup> So unterstrich etwa Samuel Zwemer in Edinburgh, es sei „für jeden, der den Mohammedanern das Evangelium predigen will, absolut notwendig, daß er eine besondere Schulung erhält“ (Edinburgh Conference 1911:26).

<sup>231</sup> Schäfer (1934:54) spricht später von insgesamt acht Versuchen, die Lepsius in seinem Leben unternommen habe, ein solches Seminar zu betreiben.

Deshalb drängte Awetarian auf die Eröffnung eines Ausbildungsseminars, das für ihn ein echtes Pionierprojekt war: „Bisher wurde weder in Europa noch in Amerika ein Seminar gegründet, auf dem Missionare eine Ausbildung für die Muhammedanermision bekommen“ (Awetarian 1910a:37).

Im Jahre 1909 beschäftigte man sich deshalb intensiver mit der Absicht, ein solches Ausbildungsseminar zu eröffnen und Theologen für die Arbeit in der islamischen Welt vorzubereiten (Schäfer 1932:63). Nachdem Awetarian zusammen mit den beiden Mollahs nach Deutschland gekommen war, wurde am 15. Juli 1909 kurzerhand der Beschluss gefasst, das Projekt in Angriff zu nehmen und für das Wintersemester 1909/1910 ein „mohammedanisches Seminar“ einzurichten (:64).

Man wollte mit dem Seminar jedoch über die praktische Ausbildung hinaus auch an der Erstellung von Literatur für die Mission unter Muslimen arbeiten, wobei die Grundlage für beides zuerst einmal die wissenschaftliche Grundlagenarbeit und die Erforschung des Islam sein musste (Lepsius 1910f:2).

„Der Zweck des Seminars ist erstens durch die gemeinsame wissenschaftliche Arbeit der Lehrkräfte, unter Zuziehung auswärtiger Mitarbeiter, die für das Werk der Muhammedanermision erforderliche Missionsliteratur zu schaffen und in der muhammedanischen Welt zu verbreiten, zweitens, Theologen und Missionare für das Werk der Muhammedanermision mit dem Verständnis des Islam, seiner Geschichte, seiner Lehre und seines Gottesdienstes auszurüsten“ (Vorstand DOM 1909:114).

Gerade von der Mitarbeit der ehemaligen islamischen Geistlichen erhoffte man sich dabei Einblicke in „ein fast unbekanntes Gebiet der Forschung“: Denn man war sich bewusst, dass die westlichen Orientalisten bisher hauptsächlich die offizielle Lehre des Islam, nicht aber „die lebendige Religion der Muhammedaner“ und die Volksfrömmigkeit erforscht hätten: „In die Praxis und Lehre der heutigen Derwischorden ist keinem Christen je tieferer Einblick gewährt worden“ (Lepsius 1910f:2). Jedoch sollte sich die Aufgabe des Seminars nicht in der wissenschaftlichen Grundlagenforschung erschöpfen, sondern bewusst auch der Missionsarbeit nützlich gemacht werden:

„Sobald wir des großen Stoffes, der auf all diesen Gebieten einer wissenschaftlichen Durchforschung harret, einigermaßen Herr geworden sind, werden wir versuchen, Ordnung in dieses Material zu bringen und Darstellungen der Praxis und Lehre des Islam, in einer Form, wie sie für die Zwecke der Muhammedanermision geeignet ist, zu veröffentlichen“ (Lepsius 1910f:3).

Man wollte das Seminar bewusst Mitarbeitern anderer Missionen öffnen und verschickte deshalb einen Aufruf zur Teilnahme an dem Seminar an alle Missionen, die in ihrer Arbeit mit dem Islam konfrontiert wurden. Die Seminargebühren versuchte man niedrig zu halten (Schäfer 1932:64). Man hoffte jedoch auch speziell für die eigene Arbeit der DOM zukünftige Mitarbeiter gewinnen und hier ausbilden zu können:

„Wir denken an unserem Muhammedanischen Seminar eine Reihe von Freistellen zu eröffnen für junge Theologen und Philologen, die ihr akademisches Studium vollendet haben und, mit dem Ziel, in unser Missionswerk einzutreten, sich einige Semester in die Kenntnis der orientalischen Sprachen und der muhammedanischen Theologie einzuarbeiten wünschen“ (Vorstand DOM 1910:159).

Neben Lepsius, Awetarianian und den beiden anderen ehemaligen Mollahs Achmed Keschaf und Mohammed Nessimi, unterrichteten im ersten Semester dann noch Pastor Fleischmann<sup>232</sup> („Leben Mohammeds“) und Dr. Paul Rohrbach („Ethnographie und Politik der islamischen Völker“) (Schäfer 1932:64; vgl. Vorstand DOM 1909). Lepsius (1910f:2) gibt einen ersten Eindruck von diesem ersten Semester, das ab dem 15. November 1909 eröffnet worden war:

„Unser Programm, welches außer den sprachlichen Studien im Türkischen und Arabischen, alt- und neutestamentliche Theologie, Kirchengeschichte, muhammedanische Dogmatik, Koranauslegung, Geschichte und Verfassung der Derwischorden und sufistische Philosophie umfaßt, entsprach den Wünschen der 11 Teilnehmer aufs beste und gab uns in den sechs Wochen vor Weihnachten reichliche Gelegenheit, die große Aufgabe, die vor uns liegt, zu überschauen und frisch in Angriff zu nehmen“ (Lepsius 1910f:2; vgl. 1912c:30).

Anfangs wurde die Arbeit noch dadurch erschwert, dass die beiden Mollahs übersetzt werden mussten, was von Frl. Mierendorf oder Awetarianian übernommen wurde (Lepsius 1910f:3). Trotzdem war Lepsius (1910f:3) sehr angetan über die wertvollen Einblicke, die man durch den Unterricht vor allem in die gelebte „Religion der Derwische“ tun konnte:

„Die Praxis der Derwischorden besteht in den verschiedenen Methoden, sich künstlich in Ekstase zu versetzen. Scheich Achmed Keschaf, unterrichtete uns bis ins einzelne hinein über die sicherlich uralte Technik der Ekstase, des sogenannten ‚Sikr‘, auch dadurch daß er uns die ekstatischen Übungen vorführte, und enthüllte uns die damit verbundenen Geheimlehren, deren Sinn und Absicht auf die völlige Entselbstung des Menschen und die Herstellung der mystischen Einheit mit Gott hinausläuft.“

Da das erste Semester auch von Teilnehmern aus anderen Missionen besucht wurde, stellte man auch für das zweite Semester ein Vorlesungsverzeichnis zusammen und machte nochmals Werbung. Das Vorlesungsverzeichnis für das zweite Semesters im Sommer 1910 beinhaltete als Fächer: Sprachunterricht, Koranauslegung, mohammedanischer Gottesdienst und Glaubensleben, Kontroverse zwischen Islam und Christentum (Schäfer 1932:68; vgl. Redaktion 1910a:65).

Für das zweite Semester meldeten sich allerdings nur noch vier Hörer: Zwei ausländische Missionare und zwei Pastoren. Das reichte nicht aus um den Aufwand eines weiteren Semesters zu rechtfertigen, so dass das zweite Semester schon nicht mehr stattfand (Lepsius 1912c:30). Lepsius (1911f:18) beklagte dieses mangelnde Interesse:<sup>233</sup>

„Die Notwendigkeit dieser Aufgabe [des mohammedanischen Seminars, *Anm. AB*] scheint nicht überall begriffen zu werden. Nachdem man ein Jahrhundert lang von Mohammedanermision nichts hat wissen wollen, und jede Bekehrung von Mohammedanern für ein Ding der Unmöglichkeit erklärt hat, scheint man jetzt vielfach die Lösung der Aufgabe für ein Kinderspiel zu halten.“

Die beiden Mollahs, die ebenfalls für das Mohammedaner-Missions-Seminar gearbeitet hatten, schickte man nun zunächst nach Bethel, da man abklären wollte, ob sie dort möglicherweise an der Theologischen Schule mitarbeiten könnten. Dort kam es jedoch zu Problemen mit den Beiden und ihre

---

<sup>232</sup> Zu Paul Fleischmann vgl. Goltz & Meissner (2004:161).

<sup>233</sup> Auch Awetarianian bedauerte das Scheitern des Seminars, auch wenn er in einigen Fragen damals anderer Meinung als Lepsius gewesen zu sein scheint. So hielt er es für sinnlos, weiter an den Plänen für ein solches Seminar festzuhalten, solange man es in Potsdam betreibe und man nicht mit anderen Missionen zusammenarbeite (Damianov 2003:117).

Integrität wurde mehr und mehr angezweifelt. Man stellte sich sogar die Frage, ob man sie überhaupt als Christen ansehen könne (G. Goltz 2002:109).<sup>234</sup> Im Herbst 1911 kehrten die beiden deshalb nach Potsdam zurück. Da aber auch im Vorstand der DOM Zweifel in Bezug auf den Glaubensstand der Beiden gehegt wurden,<sup>235</sup> schieden sie schließlich aus der Mission aus.

Lepsius und einige interessierte Freunde sorgten in der Folgezeit für die Beiden und wollten sich weiterhin deren besonderes Wissen für eigene Studien nutzbar machen (Lepsius 1912c:31; Schäfer 1932:73). Denn trotz des Endes des Unterrichtsbetriebes des Muhammedaner-Missionsseminars war es Lepsius immer noch ein Anliegen, den Islam gründlich zu erforschen und „durch gemeinsame wissenschaftliche Arbeit ... die für das Werk der Muhammedanermision erforderliche Missionsliteratur zu schaffen und in der muhammedanischen Welt zu verbreiten“ (Lepsius 1912c:30). Auch William Henry Temple Gairdner weilte noch im Jahre 1911 für einige Monate in Potsdam bei den beiden Mollahs und machte Studien mit ihnen, in denen es hauptsächlich um Theorie und Praxis der Derwischorden ging (Lepsius 1913d:91). Aufgrund dieser Gespräche veröffentlichte Gairdner dann seine Schrift *Der „Weg“ der muhammedanischen Mystik* (vgl. Gairdner 1913).<sup>236</sup>

### 2.4.3 Die Weltmissionskonferenz in Edinburgh (Juni 1910)

Vom 13. bis zum 26. Juni 1910 nahm Lepsius an der Weltmissionskonferenz in Edinburgh teil. Anschließend verarbeitete und veröffentlichte er seine Eindrücke von der Konferenz in einem ausführlichen Artikel „Gedanken über die Edinburger Weltmissionskonferenz“ im *COJL* (Lepsius 1910c), der als Kernquelle zu Lepsius' Missionsverständnis gelten darf. Zudem druckte er unter der Überschrift „Der

---

<sup>234</sup> Ihre Lehrer in Bethel schrieben in einem internen Bericht an die DOM vom 11. Oktober 1911, dass die beiden „ihre eigene Religion“ hätten: „...sie träumen von der Weltreligion, welche sie stiften werden vermöge der ihnen gegebenen besonderen Erleuchtung. Diese Lehre wird alles, was brauchbar ist in den Religionen, die sie übrigens gar nicht kennen, zusammen fassen. ... Ihre gelegentliche Bemerkung, daß die Taufe ihnen nicht geschadet hätte, ist bezeichnend. Ihnen, wie allen islamischen Mystikern ist aller äußerer Ritus ganz gleichgültig. Schon im Islam machten sie die Riten nur aus praktischen Gründen mit, um beim Volke ihren lukrativen Nimbus nicht einzubüßen. Innerlich fühlten sie sich schon längst über derartige Äußerlichkeiten erhaben“ (in G. Goltz 2002:109). Gabriel Goltz vermutet wohl zurecht, dass als Erklärung für die Ansichten der beiden der „sufische Hintergrund von Nessimi und Keschaf“ beachtet werden muss (:105). Unglücklich erscheint dagegen seine Aussage: „Ihre sufischen, synkretistischen und pantheistischen Ansichten ließen sich darüber hinaus mit dem von der Mission vertretenen Urchristentum, insbesondere mit dem Motiv der Liebe und der Gleichheit vereinbaren“ (:126). Betrachtet man nur das „Motiv der Liebe und der Gleichheit“, mag man dieser Bemerkung durchaus zustimmen können. Dass sich ihre „synkretistischen und pantheistische Ansichten“ jedoch „mit dem von der Mission vertretenen Urchristentum“ vereinbaren ließen, darf sicherlich verneint werden.

<sup>235</sup> Awetarianian entdeckte Ende 1910 eine größere Anzahl von Briefen, „die die beiden Mollahs aus Deutschland an einen neubekehrten Muslim geschrieben hatten. In diesen Briefen bekannten sich die Brüder Keschaf und Nessimi oft zum Atheismus, kritisierten alle Religionen und tadelten die christlichen Missionen. Sie behaupteten in den Briefen das genaue Gegenteil von dem, was sie am Anfang vor Awetarianian mündlich und schriftlich bezeugt hatten. Pastor Awetarianian bedauerte sehr, dass er die beiden Mollahs nach Deutschland gebracht hatte, wo sie ihre Energie, Arbeitslust, Achtung vor Christen und ihren Glauben verloren hatten“ (Damianov 2003:117). Gabriel Goltz (2002:98f.101.126ff) arbeitet heraus, dass sich schon während der Mitarbeit der beiden Mollahs in Awetarianians Missionsarbeit in Bulgarien weitgehende inhaltliche Unterschiede zwischen den Veröffentlichungen der Mollahs und Awetarianians finden lassen.

<sup>236</sup> Im Herbst 1912 starb Scheich Achmed Keschaf infolge einer Hüftgelenkentzündung (Schäfer 1932:77; vgl. Lepsius 1912e).

Islam auf der Edinburger Welt-Missionskonferenz“ im *RCJL* einen längeren Auszug aus dem offiziellen Bericht der vierten Kommission ab (Edinburgh Conference 1911).

Für Lepsius (1910c:125) war mit Edinburgh eine neue Epoche in der Weltmission angebrochen: Die evangelische Weltmission hatte partikularistische Interessen hinter sich gelassen und war zu einer universalistischen Bewegung geworden (:125). Deshalb ging er mit der Überzeugung nach Hause, dass man nun, „nach den Tagen der Edinburger Konferenz“ von der evangelischen Mission „als von einer einheitlichen Weltmacht reden“ könne (:129). Diese Entwicklung war für ihn auch zwingend erforderlich, denn die evangelische Mission wurde gleichsam „durch die Weltlage gezwungen, alle partikularistischen Interessen der einzelnen Kirchen und Nationen in den Hintergrund treten zu lassen gegenüber der wie mit einem Schlag erfolgten Öffnung der ganzen Welt für das Evangelium“ (:134). Lepsius begrüßte diese Entwicklungen und war ganz für das am letzten Tag der Konferenz ausgegebene Lösungswort „Kooperation und Einigkeit in der gesamten Missionsarbeit der evangelischen Christenheit“ (:132).<sup>237</sup>

Dass die Konferenz sehr stark von der englischsprachigen Missionsbewegung geprägt war,<sup>238</sup> war für Lepsius (1910c:127) dabei kein Widerspruch, sondern schlichtweg ein „Ausdruck der Tatsachen“:

„Es mochte dem deutschen Partikularismus gefallen oder nicht, für die Logik der Tatsachen war es selbstverständlich, daß auf einer Weltmissionskonferenz nur englisch gesprochen wurde. ... ohne die englische Sprache könnten wir heutzutage ebensowenig von einer Weltmission reden, als der Apostel Paulus ohne die griechische Sprache die Völker der alten Welt hätte missionieren können“ (Lepsius 1910c:127f).

Nachdem Lepsius in seinem Bericht ausdrücklich die großen Leistungen der Weltmissionskonferenz, die in „angelsächsischen Geiste“ stattgefunden habe, gewürdigt hatte, wollte er mit einigen weiterführenden Bemerkungen dann „auch dem deutschen Geiste sein Recht werden lassen“ (Lepsius 1910c:134).

Dabei zeigte er auf, dass es nicht nur um „die Evangelisation der Welt in dieser Generation“ gehen dürfe, sondern auch um eine tiefgehende Christianisierung der Völker. Deshalb müsse man nicht nur die Quantität der Arbeiter und Mittel für die Mission erhöhen, sondern eben auch die Qualität. So sei es bezeichnend, dass die Weltmission bisher zwar bei den Heiden Afrikas, weniger aber bei den Gebildeten der Kulturvölker Asiens Erfolge gehabt habe (Lepsius 1910c:135).

Wolle man aber das von Jesus Christus im Missionsauftrag selbst vorgegebene Ziel der „*Christianisierung der Welt* und Erziehung der gesamten Bevölkerung der Erde zur Vollbürgerschaft im Reiche Gottes“ (Lepsius 1910c:135f) verwirklichen, so müsse sich die Weltmission auf diese gewaltigen Herausforderungen einstellen. Deshalb sei trotz aller Begeisterung über den Neuaufbruch in die

---

<sup>237</sup> Zur Bedeutung von Edinburgh 1910 für die Entwicklung eines Verständnisses der Mission als „Common Witness“ äußert Bosch (1991:458f): „The most important milestone in this regard was the 1910 World Missionary Conference in Edinburgh. Because of its pragmatic agenda (it was essentially a ‚how to‘ conference), Edinburgh succeeded to a remarkable degree in transcending denominational differences.”

<sup>238</sup> Eindrücklich ist Lepsius' Charakterisierung der unterschiedlichen Art und Weise, wie der amerikanisch-englische im Gegensatz zum deutschen Missionsgeist an die Weltmission herangehe (Lepsius 1910c:130ff).



Weltmission nach Edinburgh „auch eine tiefgreifende Umgestaltung der Missionsarbeit“ notwendig (:137). Denn die Mission stehe angesichts der Herausforderungen der gebildeten Kulturvölker auch in einer Krisis, die „das ganze Missionswerk der Welt bis in seine innersten Tiefen erzittern macht“ (:137).

#### 2.4.4 Sechste Orientreise (Juni – August 1913)

Im Juni 1913 reiste Johannes Lepsius erneut in die Türkei. Wegen des Balkankrieges konnte er die Stationen in Bulgarien nicht besuchen, sondern musste über Rumänien reisen (Schäfer 1932:80; vgl. Lepsius 1915d:77). Nach seiner Ankunft in Konstantinopel am 11. Juni nutzte er für einige Tage die Gelegenheit „um mit möglichst viel gutunterrichteten Leuten zu sprechen, hauptsächlich Deutschen und Armeniern“, wobei er u.a. auch von dem armenischen Patriarchen empfangen wurde (Lepsius 1913b:111). Lepsius reiste dann nach Smyrna und mit dem Schiff nach Beirut (Lepsius 1913b:125). Von dort ging es über Aleppo schließlich nach Urfa (Lepsius 1913b:138.144), wo er einige Zeit auf der Station der DOM verweilte und sich ein Bild von den Zuständen im Land, von der Arbeit vor Ort und den zu erwartenden Entwicklungen machte (Lepsius 1913b:171ff).<sup>239</sup>

Als Lepsius am 1. August aus dem Inneren der Türkei nach Konstantinopel zurückkehrte, erwartete ihn eine besondere Aufgabe: In den Verhandlungen um die armenischen Reformen in der Türkei – für deren Umsetzung sich Lepsius schon früher eingesetzt hatte (Goltz & Meissner 2004:35) –<sup>240</sup> „waren die Verhandlungen an einem Punkt angelangt, der dem armenischen Patriarchat die Befürchtung nahe legte, daß der Reformplan an dem Gegensatz zwischen der deutschen und russischen Auffassung scheitern würde“ (Lepsius 1913e:218).<sup>241</sup> Lepsius bemühte sich daraufhin – mit Erfolg – um eine Beseitigung dieser Gegensätze. Als er nach dreiwöchigen Verhandlungen (Lepsius, Roedenbeck & Lürssen 1913:125) am 24. August von Konstantinopel abreiste, waren die Beratungen so gut wie abgeschlossen und der Reformplan lag der türkischen Regierung zur Entscheidung vor.<sup>242</sup>

So kehrte Lepsius erst nach dreimonatiger Reise am 20. September 1913 nach Deutschland zurück (Lepsius, Roedenbeck & Lürssen 1913:125). Die Leser des *COJL* waren schon während der Reise durch die Veröffentlichung der „Briefe aus der Türkei“ (Lepsius 1913b) von Lepsius über den Verlauf seiner Reise informiert worden.

---

<sup>239</sup> Bei der Datumsangabe der Briefe von Lepsius aus Urfa „Juni 1913“ (Lepsius 1913b:171.198.211) muss es sich um ein Versehen handeln, da die Chronologie des Reiseablaufes, den Lepsius in den Briefen selbst schildert (Lepsius 1913b:111.125.138.144.188), eindeutig ergibt, dass die Briefe aus Urfa im Juli 1913 verfasst worden sein müssen.

<sup>240</sup> Zu Hintergrund und Absichten der Armenischen Reformen vgl. Goltz & Meissner (2004:35) und Lepsius (1913e). Goltz (1984:781) schreibt dazu: „In engem Kontakt zu Boghos Nubar Pascha hatte Johannes Lepsius 1913 intensiv am Zustandekommen der armenischen Reformen im Osmanischen Reich mitgewirkt.“

<sup>241</sup> Zu den damaligen Verhandlungen vgl. Lepsius (1921c:93f).

<sup>242</sup> Lepsius (1913e:219) meinte dazu: „Nimmt die Pforte den Reformplan an, und wird von den Mächten dafür gesorgt, daß er ehrlich durchgeführt wird, so wird Türkisch-Armenien bei der Türkei bleiben, nimmt sie ihn nicht an, so wird Armenien an Rußland fallen. Das bedeutet aber die Liquidation der asiatischen Türkei.“ Tatsächlich unterschrieb die türkische Regierung den Reformplan, zu deren Überwachung zwei europäische Inspektoren in die innere Türkei reisen sollten. Durch Ausbruch des Ersten Weltkrieges fanden diese viel versprechenden Entwicklungen jedoch ihr jähes Ende (Lepsius 1921c:93; vgl. Goltz & Meissner 2004:35f).

## 2.4.5 Theologische Arbeiten

Im Jahre 1908 setzte Lepsius seine Arbeiten an den Urevangelien fort und veröffentlichte im *RCJL* nun als dritten Teil den Text des ursprünglichen Johannes-Evangeliums (Lepsius 1908d). In einem grundlegenden theologischen Artikel nimmt er zudem Stellung zu dem Verhältnis von Staat und Reich Gottes (1908a).

Im Jahr 1909 war Lepsius dann so sehr durch andere Arbeiten in Beschlag genommen, dass es für ein Jahr nicht zu einer Herausgabe des *RCJL* kam (Schäfer 1932:65).

Ab dem Jahr 1910 – in dem allerdings nur zwei Nummer des *RCJL* erschienen – nahmen dann wieder Beiträge zum Reich Gottes-Verständnis und zur Weltanschauungsfrage einen breiten Raum ein (vgl. Lepsius 1910d). So z.B. seine Arbeiten über die Johannes-Offenbarung (Lepsius 1910b; 1910e; 1911a) und über „Die Weltanschauung Jesu“ (Lepsius 1910a).

In seinen Artikeln „Zur Christologie“ (1911b) begann Lepsius zudem die theologischen Vorarbeiten, die später einmal in die Veröffentlichung seines zweibändigen *Leben Jesu* (Lepsius 1917a; 1918a) münden sollten. Diese theologischen Vorarbeiten setzte er in den folgenden Jahren fort, auch wenn ab dem Jahr 1912 das *RCJL* nicht mehr erschienen ist (Schäfer 1932:77).

Den Abschluss der Veröffentlichungen des *RCJL* bildet ein Abdruck von Lepsius' Schauspiel *Franz von Assisi* (Lepsius 1911d), das auch separat im Tempelverlag veröffentlicht wurde (Lepsius 1911e).<sup>243</sup>

## 2.5 Die Kriegsjahre (1914-1918)

### 2.5.1 Die Gründung der Deutsch-Armenischen Gesellschaft und die Entwicklung der Arbeit auf den Stationen der DOM

Nachdem die Türkische Regierung tatsächlich ihre Zusage zu dem armenischen Reformplan gegeben hatte und deren Ausführung von zwei europäischen Inspektoren überwacht werden sollten, eröffneten sich ganz neue Perspektiven. So trat am 16. Juni 1914 zum ersten Mal die neue „Deutsch-Armenische Gesellschaft“ mit einem Aufruf an die Öffentlichkeit (vgl. Lepsius 1914a). Angesichts der für die Armenier zu erwartenden neuen Freiheiten wollte man sich eine Förderung der deutsch-armenischen Beziehungen wirtschaftlicher und kultureller Art zur Aufgabe machen (Schäfer 1932:83f). Lepsius fungierte als erster Vorsitzender der Gesellschaft, Dr. James Greenfield als zweiter Vorsitzender (:84).<sup>244</sup>

---

<sup>243</sup> Nach Goltz & Meissner (2004:166.224) reagierte Hermann Hesse im Jahre 1912 „kurz, aber positiv“ und „freundlich“ auf Lepsius' *Franz von Assisi*.

<sup>244</sup> Zur Deutsch-Armenischen Gesellschaft vgl. Goltz & Meissner (2004:122f).

Auch für die Missionsarbeit sahen die Perspektiven zu Anfang des Jahres 1914 auf den fünf Haupt- und zwei Nebenstationen der DOM recht günstig aus. So beschloss das Kuratorium der DOM etwa am 12. Juni infolge der neuen Entwicklung auch die Errichtung eines deutsch-armenischen Lehrerseminars in Urfa (Schäfer 1932:83).

Der Kriegsausbruch änderte die Lage für die Missionsarbeit jedoch völlig. Die Finanzen in der Heimat flossen in der Folgezeit nicht mehr wie bisher.<sup>245</sup> Und auch die Überweisung der Gelder auf die Missionsfelder funktionierte nicht mehr ohne weiteres, sodass die Mitarbeiter in den jeweiligen Ländern Kredite aufnehmen mussten, um ihre Arbeit weiterzuführen (Schäfer 1932:84).

Nach und nach wurde die Arbeit auf den Stationen immer schwieriger. In Persien mussten die Mitarbeiter bereits 1914 auf russischen Druck hin das Land verlassen (Schäfer 1932:84ff) und die Missionsstationen in Choi und Urmia wurden im Krieg schließlich völlig zerstört (:85.88f).<sup>246</sup>

Trotz des akuten Geldmangels in Urfa – der sogar zu einer vorübergehenden Schließung der Hospital- und Klinikarbeit führte (Schäfer 1932:84) – schien eine Weiterarbeit der Missionsarbeit zunächst grundsätzlich möglich: Durch den Kriegseintritt der Türkei am 12. November 1914 als Verbündeter Deutschlands, war ein weiterer Aufenthalt der deutschen Mitarbeiter möglich, während Missionare anderer Nationen das Land z.T. verlassen mussten (:85f).

Die großen Armenierdeportationen ab dem Jahr 1915<sup>247</sup> hatten jedoch sehr bald weitreichende Auswirkungen auf die Arbeit in Urfa. Wichtige armenische Mitarbeiter wurden mit ihren Familien deportiert und kamen ums Leben (Schäfer 1932:89f). In der zweiten Jahreshälfte 1916 erlebte Urfa dann große Karawanen von Armeniern, die aus den nördlichen Provinzen über Urfa in die mesopotamische Wüste getrieben wurden. Die noch in Urfa verbliebenen Armenier versuchten schließlich ihrer Deportation durch bewaffneten Widerstand zu entgehen, der jedoch nach siebzehn Tagen durch türkische Soldaten gebrochen war (:96).

Die Missionsmitarbeiter blieben vor Ort und versuchten in dieser ganzen Zeit Einzelnen zu helfen, wo sie konnten, gegen das ganze Ausmaß der Tragödie war man aber weitgehend machtlos.<sup>248</sup> Unter dem gewaltigen Elend brach die DOM-Mitarbeiterin Karen Jeppe zusammen und konnte nur noch resignierend berichten: „Unser Waisenhaus, unsere kleine Schule, unsere Werkstätten sind jetzt vernichtet, unsere kleinen Kinder sind fast alle tot“ (Schäfer 1932:96; vgl. Sick 1929).

---

<sup>245</sup> In der Sitzung des Vorstandes der DOM vom 11. Juni 1915 musste man feststellen, dass die Spenden in den ersten zehn Kriegsmonaten gegenüber den Erwartungen um 39 000 Mark zurückgeblieben waren (Schäfer 1932:87).

<sup>246</sup> Persien blieb zwar während des Krieges neutral, jedoch kam es zwischen den dort stationierten russischen Truppen und türkischen Truppen immer wieder zu Kämpfen (Schäfer 1932:84f).

<sup>247</sup> Vgl. Kapitel 2.5.2.

<sup>248</sup> Auch die Waisenkinder, deren Anzahl bis auf 2600 Waisen angewachsen war, und die Jakob Künzler wenigstens mit dem Nötigsten zu versorgen suchte, wurden schließlich deportiert (Schäfer 1932:97).

## 2.5.2 Die Berichte über die neue Armenier-Verfolgung und siebte Orientreise (Juli-September 1915)

Bereits 1913 hatte Lepsius (1913a:60) seine Bedenken darüber geäußert, dass in der Türkei bezüglich der Armenier der Ruf laut wurde „In die Steppe!“ und er fragte sich besorgt, „ob auch dieser Ruf sich verwirklichen wird. Ist keine Versöhnung im Rassenkampf möglich und muß wirklich die Einheit der Zivilisation durch die Hinopferung ganzer Völker erkauf werden?“

Im Juni 1915 erhielt Lepsius vom Auswärtigen Amt ein Telegramm des deutschen Botschafters in Konstantinopel, Freiherr von Wangenheim, vom 31. Mai 1915 – auf dessen eigenen Wunsch –<sup>249</sup> vorgelegt. Darin wurde mitgeteilt, dass Kriegsminister Enver Pascha<sup>250</sup> neben einigen anderen Kriegsmaßnahmen bezüglich der Armenier auch verfügt habe, dass „alle nicht ganz einwandfreien Familien“ aus den armenischen Zentren des Landes ausgesiedelt und „in Mesopotamien anzusiedeln“ seien, um „Massenerhebungen“ zu verhindern (Lepsius 1919i:21). Lepsius (1919i:22) machte gegenüber dem Auswärtigen Amt sofort deutlich, was diese Nachrichten zu bedeuten hatten:

„Um ‚Massenerhebungen vorzubeugen‘ verschickt man nicht ‚Familien‘, die ‚nicht ganz einwandfrei‘ sind, sondern ‚Massen‘. Massendeportationen sind Massenmassakers. Daß weiß jeder, der die inneren Zustände der Türkei und die Bedingungen, unter denen solche Verschickungen stattfinden, kennt.“

Der Vorstand der DOM richtete nun zusammen mit der Deutsch-Armenischen Gesellschaft ein Schreiben an den deutschen Botschafter Freiherrn von Wangenheim, mit der Bitte, er solle für eine Mäßigung im Vorgehen gegen die Armenier eintreten (Schäfer 1932:87f). Die Berichte von den Mitarbeitern der DOM in der Türkei durchliefen seit Mai 1915 eine Zensur, so dass man hier nur in Andeutungen von dem Kenntnis bekommen konnte, was sich in der Türkei abspielte. Bald jedoch gelangten Berichte über Massentötungen und riesige Flüchtlingsströme über das neutrale Schweden nach Deutschland (:89f).

Lepsius entschloss sich, sofort selbst in die Türkei zu reisen und sich vor Ort ein eigenes Bild von den Geschehnissen zu machen. Mit Einverständnis des Vorstandes beantragte er eine Reiseerlaubnis für die Türkei (Lepsius 1919i:22).

„Als mir die ersten Nachrichten über neue Gefahren, die der armenischen Bevölkerung in der Türkei drohten, zu Ohren kamen, bat ich das Auswärtige Amt, mir für eine Reise nach Konstantinopel und ins Innere der Türkei eine Einreiseerlaubnis zu verschaffen. Die Antwort von Talaat Bey war abschlägig. Erst ein zweites Schreiben, das ich persönlich an den Botschafter Freiherrn von Wangenheim richtete, hatte den Erfolg, daß ich Reiseerlaubnis nach Konstantinopel, nicht aber in das Innere erhielt“ (Lepsius 1925a:103).<sup>251</sup>

<sup>249</sup> Botschafter Wangenheim bemerkte im Telegramm ausdrücklich: „Bitte Dr. Lepsius und deutsche armenische Komitees entsprechend verständigen“ (in Lepsius 1919i:21).

<sup>250</sup> Zu Ismael Enver Pascha (1881-1922) vgl. Goltz & Meissner (2004:150).

<sup>251</sup> Krischtschian (1935:100) berichtet auch von einer armenischen Delegation, die Lepsius in diesen Tagen aufsuchte und um Hilfe bat: „Kaum hatte die aus Konstantinopel eingetroffene armenische Abordnung ihren Bericht beendet ... und schon begannen einerseits die Vorbereitungen zur Abreise, andererseits die Benachrichtigung all der Stellen,

Lepsius reiste nun – nach einem Abstecher zu Schweizer Armenierfreunden in Basel und Genf – über Bukarest, Sofia und Philippopol nach Konstantinopel, wo er am 24. Juli ankam (Lepsius 1919i:22f; Lepsius 1915d). Während seines mehrwöchigen Aufenthaltes sammelte er, „obwohl von der Polizei argwöhnisch bewacht, eine Fülle von Nachrichten aus allen anatolischen Vilajets“. So versuchte er „ein vollständiges Bild von der systematischen Vernichtung des armenischen Volkes“ zu gewinnen (Lepsius 1925a:103).

Am 10. August führte Lepsius schließlich eine Unterredung mit Kriegsminister Enver Pascha, die er später im Vorwort seines Buches *Der Todesgang des Armenischen Volkes* (Lepsius 1919n) ausführlich wiedergegeben hat (Schäfer 1932:89; vgl. Lepsius 1919i).<sup>252</sup> Lepsius versuchte in diesem Vier-Augen-Gespräch Enver Pascha davon zu überzeugen, wie wichtig für die Türkei auch in wirtschaftlicher Hinsicht die Erhaltung der armenischen Bevölkerung war – wobei Lepsius jedoch auf offensichtlich taube Ohren stieß: „Nach der Unterredung mit Enver Pascha mußte ich den Gedanken aufgeben, auf eine Änderung des Schicksals der Armenier irgend einen direkten Einfluß gewinnen zu können“ (Lepsius 1919i:28).

Im September kehrte Lepsius mit seinem gesammelten Material wieder nach Berlin zurück (Schäfer 1932:89).

### 2.5.3 Organisation der Armenierhilfe

#### *Veröffentlichung des Berichtes über die Lage des armenischen Volkes in der Türkei*

Lepsius versuchte nun zunächst beim Auswärtigen Amt für einen stärkeren Druck der deutschen Regierung auf die Türkei zu werben, was jedoch als unmöglich abgewiesen wurde, da man sonst das Waffenbündnis mit der Türkei gefährden würde (Lepsius 1919i:29f). Man erklärte sich jedoch bereit, die Hilfsarbeit für die Armenier „auf jede Weise“ zu unterstützen (:30).<sup>253</sup>

Auf Grundlage seines gesammelten Materials unterrichtete Lepsius am 15. Oktober in Berlin dann Vertreter der evangelischen Kirche und der im Orient arbeitenden deutschen Missionen über die Geschehnisse in der Türkei. Man fasste den Beschluss, eine Eingabe an den deutschen Reichskanzler von Bethmann Hollweg zu machen, die die höchste Besorgnis über die Geschehnisse zum Ausdruck brachte und die „von 50 namhaften Vertretern evangelischer Kreise“ unterzeichnet wurde (Lepsius 1919i:30).<sup>254</sup>

---

die auf die Machthaber in Konstantinopel einen Einfluß ausüben konnten. Man konnte ihm in den Augen lesen: wenn nötig, würde er sein Leben hergeben.“

<sup>252</sup> Durch die Schilderung in Franz Werfels Roman *Die vierzig Tage des Musa Dagh* (Werfel 1933) erlangte dieses Gespräch im Nachhinein schließlich weite Bekanntheit.

<sup>253</sup> Vgl. Kapitel 2.5.4.

<sup>254</sup> Vgl. den Text der Eingabe in Lepsius ([1919] 1986:183ff). Auf Anregung Lepsius' verfasste auch der Missionsausschuss des Zentralkomitees für die Generalversammlung der Katholiken Deutschlands am 29. Oktober eine Eingabe an den Reichskanzler (Lepsius 1919i:31).

Lepsius stellte nun die in der Türkei gesammelten Materialien zusammen und bereitete eine Veröffentlichung vor (Lepsius 1919i:31). Am 9. März fasste das Kuratorium der DOM den Entschluss, diesen *Bericht über die Lage des armenischen Volkes in der Türkei* (Lepsius 1916a) „unter den gebotenen Vorsichtsmaßregeln in die Hände der deutschen evangelischen Geistlichen und in die der Missionsfreunde zu bringen“ (Schäfer 1932:90).<sup>255</sup> Damit wollte man über die Zustände in der Türkei informieren, „um eine Aufbringung von Mitteln aus christlichen Kreisen für den entsetzlichen Notstand zu ermöglichen“ (:90).<sup>256</sup>

Bald jedoch schon kamen einigen Mitgliedern des Kuratoriums – aus unterschiedlichen Gründen<sup>257</sup> – Bedenken, so dass man sich schließlich darauf einigte, dass Lepsius’ Bericht „nur als Werk von Dr. Lepsius“ verschickt werde, nicht aber unter dem Namen und auf Kosten der DOM (Schäfer 1932:91; Lepsius 1919i:32). Auch für die Spenden, die daraufhin für die armenische Not eingingen, verwies man auf Lepsius’ Privatadresse (Schäfer 1932:93).<sup>258</sup>

So wurden 20 000 Exemplare des *Berichtes* an die evangelischen Pfarrämter und an Missionsfreunde verschickt, weitere 500 Exemplare an offizielle Persönlichkeiten, an Mitglieder des Reichstages und des württembergischen Landtages und an die Redaktionen der größten deutschen Tageszeitungen (Lepsius 1919i:32; vgl. 1925a:103).<sup>259</sup>

Auf Protest des türkischen Botschafters im September 1916 gegen den *Bericht* beim Auswärtigen Amt wurde diesem mitgeteilt, die Schrift sei bereits im August beschlagnahmt worden. Tatsächlich wurde jedoch erst im September beim Verlag über den Verbleib der Schrift nachgefragt,<sup>260</sup> einem Zeitpunkt, zu dem der Bericht fast schon vollständig verschickt worden war (Lepsius 1919i:32).

---

<sup>255</sup> In der gleichen Sitzung beschloss man eine Eingabe an den deutschen Reichskanzler, um eine Hilfsexpedition in das Deportationsgebiet zu entsenden. Da die Einwilligung der Türkischen Regierung nötig gewesen wäre, kam diese allerdings nicht zustande (Schäfer 1932:91).

<sup>256</sup> Nach Aussage von Lepsius sei der Zweck der Versendung des Berichtes gewesen durch „Aufklärung der Tatsachen und ihres Ursprungs in der evangelischen Kirche Deutschlands für die Notwendigkeit eines umfassenden Hilfswerkes ... Teilnahme zu wecken“, aber es sei auch darum gegangen „dadurch von der deutschen Christenheit den Vorwurf abzuwenden, daß sie an den Leiden eines christlichen Brudervolkes mitleidslos vorübergegangen sei“ (Lepsius 1918f:50).

<sup>257</sup> Einige befürchteten wohl negative Folgen für die praktische Missions- und Hilfsarbeit vor Ort (Lepsius 1918d:130), anderen hatten offenbar „nationale Bedenken“ (Schäfer 1932:91). Lepsius hatte Verständnis für diese Bedenken, teilte sie aber nicht (Lepsius 1920i:16).

<sup>258</sup> Über die Trennung des Hilfsfonds von der DOM sagt Lepsius, er hätte es vorgezogen, die Sammlungen an die Adresse der DOM richten zu lassen. Der Vorstand hätte aber darauf bestanden, dass der private Charakter der Sammlung nicht durch die Beifügung der Adresse der DOM in Frage gestellt werden könne (Schäfer 1932:95).

<sup>259</sup> Bei den 170 Mitgliedern des Deutschen Reichstages und 21 Mitgliedern des Württembergischen Landtages an die der Lepsius-Bericht im August 1916 versandt worden war, kam der Bericht allerdings nicht an. Durch die Zensur wurden die Briefe zurückgehalten, ohne dass Absender oder Empfänger darüber informiert wurden. Erst am 19. April 1919 hat Lepsius das erfahren und die zu Unrecht zurückgehaltenen Exemplare den Abgeordneten zustellen können (Schäfer 1932:98).

<sup>260</sup> „Ein Schutzmann kam vor die Tür der D.O.M. Er erkundigte sich nach einem Bericht von Dr. Lepsius, der vom O.-K. beschlagnahmt werden sollte. Schleunigst wird er in meine Wohnung abgeschoben. Er telephonierte und hört, daß ich nicht zugegen sei. Er fragt sich nach meinem Bureau zurecht, findet mich auch dort nicht vor und sieht sich um, ob noch Exemplare meines ‚Berichtes über die Lage des armenischen Volkes in der Türkei‘ vorhanden sind. Er findet nichts. Dann zieht er wieder ab und läßt einen Zettel zurück, daß mein Buch beschlagnahmt sei. Eine schriftliche offizielle Mitteilung, wie sie sich gehörte, hat weder der Verfasser, noch der Verlag jemals erhalten, so daß die Sache uns nicht einmal zu berühren brauchte; und das um so weniger, da die ganze Auflage von 20 000 Exemplaren bereits versandt war“ (Lepsius 1918d:135f; vgl. Schäfer 1932:93).

## *Weitere Schriften*

Im Jahre 1914 veröffentlichte Lepsius im *COJL* Arbeiten über sein Religionsverständnis und über den Islam (Lepsius 1914c; 1914d). In einem dem *COJL* beigegebenen „Kriegs-Flugblatt“ (1914e) vertrat Lepsius als überzeugter deutscher Patriot in Bezug auf den gerade ausgebrochenen Ersten Weltkrieg die Meinung: „Wir müssen siegen und wir werden siegen“ (1914e:120a). Offen äußert er seine patriotischen Ansichten zum Ersten Weltkrieg und signalisiert seine Unterstützung für die deutsche Regierung (Lepsius 1914b; 1914f; 1917b). Außerdem beginnt er sich mit dem Thema „Krieg und Frieden“ auch theologisch auseinander zu setzen, einem Thema, das ihn auch noch nach dem Weltkrieg beschäftigen sollte (vgl. Lepsius 1914g; 1915a). Lepsius beschäftigte sich zudem in einem – vorher schon in der *AMZ* erschienenen – Artikel auch differenziert mit der Frage, wie man sich als deutscher Christ zur Waffenbrüderschaft mit der Türkei zu stellen habe (Lepsius 1915b), wobei er sie grundsätzlich als richtig anerkannte (Damianov 2003:32).

Der Krieg beeinflusste die Herausgabe des *COJL* beträchtlich. Die Berichte über den Stand der Arbeit waren z.B. längst veraltet, bis sie in der Heimat eintrafen (Schäfer 1932:86). Wegen Rationierung des Papiers erschien der *COJL* 1915 nur zweimonatlich zu je sechzehn Seiten, im Jahre 1916 sogar nur dreimonatlich (:90).

Nachdem bereits in der September-Oktober Nummer 1915 des *COJL* ein Hilferuf für die Armenier erschien, veröffentlichte Lepsius dann in der letzten Ausgabe des *COJL* im Jahre 1915 unter der Überschrift „Die Wegführung nach Assyrien“ (Lepsius 1915c) einen kurzen Bericht von der Katastrophe, die über das armenische Volk hereingebrochen war. Obwohl man – wegen der Kriegszensur – keine Einzelheiten veröffentlichen konnte, wurde doch schon deutlich gesagt, dass die Türkei den Versuch machte, sich auf rein islamischer Grundlage aufzubauen und dass man seit dem Frühjahr alle von Armeniern bewohnten Provinzen von Armeniern „befreit“ habe (Schäfer 1932:90).<sup>261</sup>

In der ersten Nummer des Jahres 1916 stand dann an erster Stelle gleich wieder ein „Hilferuf zur Linderung unbeschreiblicher Not“, in dem trotz der bestehenden Zensur kurz aber offen über das Ausmaß der Geschehnisse informiert wurde (Schäfer 1932:90).

Im *COJL* veröffentlichte Lepsius dann auch „Das rettende Kreuz: eine Kreuzfahrergeschichte“ (Pater Andreas 1916), in der er die ergreifenden aktuellen Geschehnisse um die Rettung der Armenier vom Musa Dagh aufgrund der Zensur in eine Geschichte aus der Kreuzfahrerzeit umwandelte (Schäfer 1932:91f).<sup>262</sup>

---

<sup>261</sup> Damianov (2003:32) sieht schon in dieser Veröffentlichung eine „Mißachtung der Zensur“.

<sup>262</sup> Nachdem die Zensur aufgehoben worden war, wurde dieser Bericht nun mit vollen Namens- und Ortsangaben wiederholt (Andreasian 1919; vgl. Schäfer 1932:92; Werfel 1933).

Seinem *Bericht* über die Lage des armenischen Volkes ließ Lepsius dann auch noch weitere streng vertrauliche Rundschreiben und Flugblätter folgen, in denen er z.T. sogar schon wieder um die Aufnahme von Pflögschaften für Waisenkinder bat (Schäfer 1932:94; Lepsius 1917c).<sup>263</sup>

## 2.5.4 Aufenthalt in Holland

Nach dem Versand des *Berichtes* reiste Lepsius am 15. Juli 1916 nach Holland, wo er zuerst in Haarlem, später in Scheveningen und Den Haag verweilte (Lepsius 1925a:104). Anlass dafür war zunächst sein schlechter Gesundheitszustand: Seine Diabetes und eine rheumatische Lähmung hatten seine Gesundheit stark angegriffen, was eine Kur notwendig machte, die in Deutschland aufgrund der Ernährungsbedingungen während des Weltkrieges kaum möglich war (Lepsius 1918d:138ff; Schäfer 1932:92; Damianov 2003:33). Außerdem konnte er in Holland in seinem vielfältigen Einsatz für die Armenier nicht so leicht durch die Zensur zum Schweigen gebracht werden (Schäfer 1932:92). Später kam noch eine weitere Aufgabe hinzu,<sup>264</sup> denn ihm wurde nach eigener Aussage (Lepsius 1925a:105)

„... von einem Kreis politischer Freunde angetragen, in Holland zu bleiben und fortlaufend über die holländische und englische Presse Bericht zu erstatten. Daß ich dadurch vaterländischen Interessen diene, ergibt sich daraus, daß ich während meines dreijährigen Aufenthaltes in Holland täglich für ‚die militärische Stelle des Auswärtigen Amtes‘ Presseberichte erstattete, die durch den Botschaftskurier vom Haag nach Berlin gesandt wurden.“<sup>265</sup>

Seine armenische Hilfsarbeit führte Lepsius von Holland aus – gegen den ausdrücklichen Wunsch des deutschen Botschafters in Den Haag – weiter (Kreiler 2001:18). Dabei konnte er sich auf die ihm früher von Mitarbeitern im Auswärtigen Amt gegebene Zusage verlassen, dass man seine Hilfsbemühungen für die Armenier unterstützen werde.<sup>266</sup>

---

<sup>263</sup> Die türkische Regierung veröffentlichte als Gegengewicht gegen Lepsius und andere Berichte deutscher Konsuln und Botschafter, die die Meinung in Deutschland zunehmend beeinflussten ein „Rotbuch“ über die armenischen Aufstände. Lepsius wies die Aussagen dieses Rotbuches durch ein vertrauliches Flugblatt „Zur Aufklärung über die angeblichen Aufstände der Armenier“ zurück (Schäfer 1932:94).

<sup>264</sup> Hermann Goltz (in Kreiler 2001:17) nennt für Lepsius' Holland-Aufenthalt folgende Gründe: „Die Widersprüchlichkeit besteht darin, daß man ihm, wie man auch aus Dokumenten des Auswärtigen Amtes ersehen kann, den Paß abnehmen wollte, ihn bewegungsunfähig machen wollte, ihn mundtot machen wollte, und daß er eine Möglichkeit sah, in Holland besser arbeiten zu können für die armenischen Belange – zweitens, er war wirklich sehr krank, daß er auch im 1. Weltkrieg in Holland besser seine Krankheit, seine Diabetes behandeln konnte – und drittens, daß er dann von Freunden aus dem Kreis von Max von Baden, die ... auch gerade für einen Verständigungsfrieden zu arbeiten sich bemühten, er einen kleinen Posten bekam für ein Amt des Auswärtigen Amtes, nämlich daß er neutrale und gegnerische Zeitungen zu lesen hatte in Holland, und diese Lektüre, den Inhalt dieser Artikel dann an das Amt gab.“

<sup>265</sup> Damianov (2003:33) meint dazu: „Freunde, wie z.B. Kurt Hahn, der Mitarbeiter des Prinzen Max von Baden, vermittelten ihm eine bescheidene Einkunft, indem J. Lepsius in den Niederlanden die internationale Presse für die deutsche Regierung (Zentralstelle für Auslandsdienst) beobachtete.“ Aufgrund dieser Tätigkeit, die Lepsius auch gegenüber einem Teil seiner Familie geheim hielt, wird bis heute Lepsius' Integrität in Zweifel gezogen, da er hier „Spionagedienste“ geleistet habe: „Als ‚Kronzeuge‘ der Armenier wird immer wieder Pfarrer Johannes Lepsius angeführt, obwohl seit langem seitens westlicher Historiker aufgedeckt worden ist, dass Lepsius gezielt Dokumente gefälscht und manipuliert hat. Historisch eindeutig überliefert ist unter anderem, dass Lepsius in den Niederlanden für das Deutsche Reich Spionage betrieben hat und keinesfalls der unbedarfte Missionar gewesen ist, wie er lange Zeit fälschlicherweise dargestellt wurde“ (Türkische Internet Community 2005:2). Vgl. dazu Gust (2005b:3f).

<sup>266</sup> Kreiler (2001:17) macht darauf aufmerksam: „Tatsächlich scheint Lepsius in den Kriegsjahren gleichzeitig Feinde und Freunde im Auswärtigen Amt gehabt zu haben.“



„Als das Ministerium des Innern die durch besondere Erlasse erforderlich gewordene Genehmigung für die Fortführung meiner Sammlungen verweigerte, hat auf meine Eingabe an den Reichskanzler, Herrn von Bethmann-Hollweg, das Auswärtige Amt die Erlaubnis dafür erwirkt und mir die unerläßliche Propaganda für mein Notstandswerk zugestanden“ (Lepsius 1918g:116).

Eine ermutigende Rückendeckung bedeutete für Lepsius schließlich, dass ihm die Berliner Theologische Fakultät anlässlich der 400. Jahresfeier der lutherischen Reformation am 31. Oktober 1917 die Ehrendoktorwürde verlieh – und das ausdrücklich für seinen Einsatz für die orientalischen Christen (Schäfer 1932:99).

### **2.5.5 Bruch mit der Deutschen Orient Mission**

Am 2. Oktober 1916 noch veröffentlichte die DOM eine Erklärung, dass sie die Hilfssammlung von Lepsius billige und unterstütze. Lepsius beabsichtigte seine eigene Hilfsaktion nur provisorisch von der DOM getrennt zu betreiben und sie später wieder an die DOM anzugliedern, zumal die von ihm gesammelten Gelder ohnehin an die Mitarbeiter der DOM gingen (Schäfer 1932:95). Auf Lepsius' Konto waren für die Zeit vom 15. Juli bis 30. September bereits 24 000 – bis Ende Oktober sogar 30 000 – Mark eingegangen, die Lepsius an die DOM-Station in Urfa schickte. Die Verwaltung der DOM musste um diese Zeit schon feststellen, dass die eigenen Mittel für die Fortführung der Arbeit nicht mehr ausreichten (:94).

Zur gleichen Zeit wurden weitere Bemühungen unternommen, die Berichterstattungen über die Armenierverfolgungen zum Schweigen zu bringen, um die Waffenbrüderschaft mit der Türkei nicht zu gefährden. Lepsius (1918h:147f) berichtet darüber:

„Gleichzeitig mit der Erklärung des Kuratoriums vom 2. Oktober erhielt ich von Dr. Rohrbach ein Schreiben, welches aufgrund einer Besprechung mit Pfarrer Stier, Dr. Greenfield [sic!] und Dr. Jäckh und auf Anregung des letzteren an mich das Gesuch richtete, ‚die armenische Frage bis zum Ende des Krieges mit vollkommenem Schweigen zu behandeln‘, und in welchem die erstgenannten drei Herren sich bereit erklärten, ‚sowohl ihrerseits die Abfassung und Versendung von Rundschreiben, Broschüren u. dergl., die Vortragstätigkeit über die armenischen Dinge usw. einzustellen, solange der Krieg dauert, als auch auf ihre Freunde und Gesinnungsgenossen in der armenischen Frage einzuwirken, daß sie sich ihrer Haltung anschließen.‘ Ohne über die Entschließungen anderer ein Urteil fällen zu wollen, habe ich meinerseits erklärt, daß mir mein Gewissen verbietet, mich diesem freiwilligen Schweigegegelöbnis zu unterziehen. Wie ich aus den Mitteilungen von Dr. Rohrbach schließen muß, hat sich die Orient-Mission der von Dr. Jäckh gewünschten Haltung angeschlossen.“

Lepsius (1925a:104) berichtet davon, es sei damals

„der damalige Verwaltungsdirektor der Mission, Superintendent R.[oedenbeck, *Anm. AB*], von oberkirchenrätlicher Seite zum Einschreiten gegen mich aufgefordert worden, und derart verängstet [sic!], daß er nur darauf sann, wie er meine Arbeit unterbinden könne. Er veranlaßte aus mißverstandenen Patriotismus das Kuratorium, ohne die geringste Nötigung, dem Auswärtigen Amt die Erklärung abzugeben, ‚daß es bis zum Ende des Krieges die armenische Frage mit vollkommenem Schweigen behandeln würde‘. Dieser Erklärung beizu-

treten, wäre für mich eine Gewissenlosigkeit gewesen. Ich bin auch niemals vom Auswärtigen Amt dazu aufgefordert worden.“

Lepsius wies später darauf hin, dass die DOM nach eigener Aussage sogar „mit gutem Gewissen sich der Bitte angeschlossen“ habe, über die armenische Frage bis zum Ende des Krieges Stillschweigen zu bewahren. Lepsius war nicht bereit, sich dieser Bitte anzuschließen (Lepsius 1918d:140f).

Es existierte damals eine Verordnung der Oberzensurstelle des Kriegspresseamtes, „in der der gesamten Presse und allen in Betracht kommenden Stellen Schweigen auferlegt wurde, solange der Krieg dauert und geboten wurde, erst später, wenn die feindliche Propaganda die deutsche Mitschuld behaupten sollte, das Schweigen zu brechen“ (Schäfer 1935:48). So stand der Vorstand der DOM mit der Entscheidung zu schweigen nicht allein da, sondern auch „alle kirchlichen Instanzen“ waren „den Behörden gegenüber die Verpflichtung eingegangen ... während des Krieges nichts über die Armeniermorde zu veröffentlichen“ und „auch die übrigen deutschen Missionsführer“ wurden „verpflichtet ... zu schweigen“ (:48).<sup>267</sup>

Die Leitung der DOM war nun in einer außerordentlich schwierigen Lage, denn sie hatte zum einen die Zusage gegeben bis zum Kriegsende über die armenischen Notstände zu schweigen. Andererseits hatte sie sich mit Lepsius' in eigener Verantwortung unternommenem Versand des Berichtes und der damit initiierten Hilfsaktion einverstanden erklärt (Schäfer 1932:97). Da Lepsius seinerseits ein Schweigeversprechen ablehnte und weiter über die Sache der Armenier berichtete, wurde die Situation für die DOM unangenehm. Polizei und Zensurbehörde wandten sich wegen der unangenehmen Veröffentlichungen Lepsius' – der weiter in Holland weilte – zuerst an die DOM, die versuchte deutlich zu machen, dass sie mit dem Hilfswerk von Lepsius nichts zu tun habe (Schäfer 1932:97).<sup>268</sup>

So kam es im November 1916 zu Bedenken bei der DOM gegenüber der Hilfsaktion von Lepsius (Schäfer 1932:94). Recht bald spitzte sich die Situation zwischen der DOM und dem provisorischen Lepsiuswerk zu. Im *COJL* wurde im April 1917 vom Schatzmeister und von Direktor Roedenbeck darauf hingewiesen, dass der Rückgang der Missionseinnahmen der DOM durch die Flugblätter von Lepsius verursacht worden sei, und dass diese ohne Wissen und Willen der DOM verbreitet würden. Man sei davon ausgegangen, dass die mit dem Versand des *Berichtes* einhergehende Sammlung eine einmalige private Sache gewesen sei, weshalb man auch nichts gegen sie einzuwenden gehabt hätte (:97).

Das Kuratorium wollte nun, dass Lepsius keine weiteren Sammlungen mehr unternehme. Lepsius war aber der Überzeugung: „Eine Einstellung meiner Propaganda würde das angefangene Hilfswerk, das hunderten von Waisenkindern das Leben fristen sollte, zum Stillstand bringen“ (Lepsius 1918f:52). Auch eine Wiedereingliederung seines Hilfswerkes in die DOM kam für ihn nicht in Frage,

---

<sup>267</sup> Für das Verhalten der Deutsch-Armenischen Gesellschaft in dieser Frage vgl. N.N. (1918:150f). Schäfer (1935:48) kommentiert dazu, dass es beachtlich sei, dass „zu einer Zeit, als ganz Deutschland schwieg, schweigen mußte über die schrecklichen Dinge, Lepsius als einziger geredet hat.“

<sup>268</sup> Lepsius schreibt darüber: „Der Fortgang meiner Arbeit erwies, daß die Befürchtungen des Kuratoriums der D.O.M. grundlos waren. Ich habe oft erlebt, daß die Kirche staatlicher war, als der Staat. Meine guten Beziehungen zum Auswärtigen Amt, um dessentwillen das Kuratorium die armenische Sache preiszugeben beschloß, sind niemals getrübt worden“ (Lepsius 1925a:105). Hierbei ist jedoch zu beachten, dass Lepsius durch seinen Aufenthalt in Holland und durch seine persönlichen Beziehungen zum Auswärtigen Amt in einer einfacheren Situation war als die DOM.

da diese sich dazu verpflichtet hatte, bis Ende des Krieges über die Sache der Armenier zu schweigen (:52). Lepsius (1918d:91) meinte dazu: „Wollte ich um der Unglücklichen willen, denen ich diene, meine Arbeit retten, so blieb mir nur der Ausweg, aus der Mission auszutreten. Denn was konnte mir daran liegen, den statistischen Leichnam meines Hilfswerkes in die Akten der D.O.-M. einzusargen?“

So kam es schließlich zum endgültigen Bruch:<sup>269</sup> Lepsius trat – zusammen mit Richard Schäfer – zum 1. Juli 1917 aus der Deutschen-Orient-Mission aus.<sup>270</sup> Nach Bericht des Kuratoriums geschah dies „infolge schwerwiegender Meinungsverschiedenheiten mit dem Kuratorium“. Man habe sich mehrmals um eine Verständigung bemüht, alle Versuche seien jedoch gescheitert (Damianov 2003:33).

Lepsius (1917f:4) begründete seinen Bruch mit der Leitung der DOM damit, dass er sich „durch keine anderen Rücksichten, als die, die in der Natur der Sache liegen, an der Durchführung des Hilfswerkes“ hindern lassen wolle. Eine weitere Zusammenarbeit mit der DOM erschien deshalb hinderlich und so zog er die Konsequenzen mit den Worten:

„Eine Orient-Mission, die an dem Sterben eines Christenvolkes, an dem sie 20 Jahre gearbeitet hat, schweigend vorübergehen will und angesichts des Hungerleidens von Hunderttausenden unschuldiger Frauen und Kinder irgend etwas anderes als ihre Rettung sich zur Hauptaufgabe sucht, ist nicht mehr die Mission, die ich begründet habe“ (Lepsius 1918f:53).

## 2.5.6 Weitere Entwicklung von Lepsius' Armenierhilfe

Nachdem das Kuratorium der DOM Lepsius mitteilte, dass man seinen Austritt nun „als eine Tatsache ansehe“ nahm Lepsius die Organisation eines neuen Werkes in Angriff (Lepsius 1917g:13). Am 9. September 1917 erhielt er dafür die Genehmigung des Reichskommissars (vgl. Lepsius 1918f:53). Da Lepsius noch in Holland weilte, unterhielt Richard Schäfer in Potsdam ein Büro für das Armenische Hilfswerk, an das sich alle Korrespondenz richten sollte (Lepsius 1917h:3).

Unterstützt wurde Lepsius beim Neuaufbau neben Richard Schäfer auch von einigen Gleichgesinnten – wie etwa dem Schriftführer der Deutsch-Armenischen Gesellschaft Ewald Stier. Mit ihnen zusammen führten sie nun unter den schwierigen Bedingungen der Kriegszeit die begonnene Hilfsarbeit

---

<sup>269</sup> „Da das Kuratorium der Deutschen Orient-Mission laut Protokoll vom 11. Juni 1917, den im März/April-Heft des Christlichen Orients abgegebenen Erklärungen des Direktors und Schatzmeisters trotz meines begründeten Einspruchs seine Zustimmung gegeben hat, habe ich am 25. Juni dieses Jahres meinen Austritt aus der Deutschen Orient-Mission erklärt“ (Lepsius 1918f:52).

<sup>270</sup> Feigel (1989:224) sieht die Ursache für die Kündigung Lepsius' darin, dass er erbost darüber gewesen sei, „daß der Vorstand der Mission seine Zusage nachträglich zurücknahm, einen von ihm verfaßten Artikel mit politischem Inhalt im Namen der Mission zu versenden“. Wenn auch in dieser Entscheidung des Vorstandes die Grundlage für die Trennung gelegt wurde, so waren doch erst die Entwicklungen der folgenden Monate die Ursache dafür, dass es tatsächlich zur Trennung kam. Richard Schäfer (1932:98) meint, dass eine Trennung wohl noch hätte vermieden werden können, wenn Lepsius nicht in Holland gewesen wäre.

für die Armenier weiter (Damianov 2003:33).<sup>271</sup> Am 1. Juli 1918 schied schließlich auch Johannes Awetarianian aus der DOM aus und schloss sich Lepsius an (Lepsius 1918b; Schäfer 1932:100).<sup>272</sup>

Das „Armenische Hilfswerk von D. Dr. Johannes Lepsius“ gab nun auch trotz der schwierigen Umstände der rationierten Papierzuteilung eine eigene periodische Mittelung heraus. Die erste Nummer Oktober/November 1917 erschien unter dem Titel *Mitteilungen aus der Arbeit von D. Dr. Johannes Lepsius (MAJL)* im Tempelverlag (Goltz & Meissner 1998:569).<sup>273</sup>

Die eingegangenen Gaben für das Hilfswerk wurden darin nun öffentlich quittiert und Rechenschaft über ihre Verwendung abgelegt. In aller Vorsicht – alle Druckveröffentlichungen mussten das Zeichen des zuständigen Militär-Oberkommandos tragen – wurde nun auch aus der Tätigkeit des Hilfswerkes berichtet (Schäfer 1932:99).

Von einer „öffentlichen Aussprache über die Gründe meines Ausscheidens aus der Deutschen Orient-Mission“ wollte Lepsius noch absehen, da damit Dinge zur Sprache kommen mussten, die ihn mit der Zensur in Konflikt gebracht hätten (Lepsius 1917g:14). In seinem Artikel „Meine Mission“ (Lepsius 1918f) veröffentlichte Lepsius jedoch dann seine Austrittserklärung aus der DOM mit einigen – durch die Kriegssituation bedingten – Auslassungen (vgl. Lepsius 1918h).

Nachdem der Verwaltungsausschuss der DOM im *COJL* aus seiner Sicht über die Hintergründe des Ausscheidens von Lepsius informiert hatte, sah sich Lepsius dann im Sommer 1918 genötigt, im *MAJL* Stellung zu dieser Frage zu beziehen.

„Als Privatmann würde ich die offenen und versteckten Angriffe, die meine früheren Mitarbeiter jetzt in der Öffentlichkeit gegen mich richten, ignorieren können; als ein Mann der Öffentlichkeit, der des öffentlichen Vertrauens für seine Arbeit bedarf, bin ich leider genötigt, zu antworten“ (Lepsius 1918d:81).

So nahm er zu dieser Frage in einem Artikel im *MAJL* „In eigener Sache“ (Lepsius 1918d) ausführlich Stellung.<sup>274</sup>

Nachdem die Kriegshandlungen im Waffenstillstand zum Abschluss gekommen waren, veröffentlichte Lepsius im *MAJL* sofort einen Artikel „Was hat man den Armeniern getan“ der über die armenischen Vorgänge im Krieg informierte und vor allem die Frage nach der Mitschuld Deutschlands behandelte (Lepsius 1918g).<sup>275</sup>

In einem Artikel mit der Überschrift „Dr. Lepsius’ Orient-Mission“ (Lepsius 1918b) informierte Lepsius dann einerseits über die armenische Hilfsarbeit, machte aber auch schon deutlich, dass er „auf allen Gebieten des Orients, in denen ich seit zwanzig Jahren meine Ziele verfolgt habe“ auch weiterzu-

---

<sup>271</sup> Der vorläufige Arbeitsausschuss des neuen Hilfswerkes bestand aus Johannes Awetarianian, Johannes Lepsius, Paul Fleischmann, Friedrich Siegmund-Schultze und Richard Schäfer (Damianov 2003:34, Schäfer 1932:100f).

<sup>272</sup> Damianov (2003:33) gibt fälschlicherweise den 1. Juli 1919 als Austrittsdatum von Awetarianian an.

<sup>273</sup> Die letzte Nummer von *MAJL* erschien im Dezember 1918. Die Herausgabe der *MAJL* ist also als Zwischenstadium zwischen Lepsius’ Mitarbeit beim *COJL* und der Herausgabe der neuen Zeitschrift *Der Orient (OLDOM)* ab 1919 zu verstehen (Goltz & Meissner 1998:569).

<sup>274</sup> Vgl. auch die spätere Herausgabe von Aktenstücken über Lepsius’ Austritt aus der DOM unter dem Titel *Der grüne Tisch* im Jahre 1920 (Lepsius 1920i).

<sup>275</sup> Der Artikel erschien unter dem gleichen Titel auch als Separatdruck (Lepsius 1918i). Eine weitere Veröffentlichung zu diesem Thema ist das Flugblatt *Durfte man dazu schweigen* (Lepsius 1918e).

arbeiten gedenke (Lepsius 1918b:101). Er erwähnt dabei auch die Missionsarbeit von Awetaranian unter Muslimen, die allerdings zum gegebenen Zeitpunkt noch hinter der Hilfsarbeit völlig zurückstehen musste (Lepsius 1918c:103).

### 2.5.7 Weitere Entwicklung der Deutschen Orient Mission

Lepsius hatte mehrmals seine Bereitschaft gezeigt, sein neues Werk wieder der alten DOM anzugliedern. Seine Bedingung dafür war allerdings, dass das gesamte Kuratorium der DOM zurücktreten müsse, da er sich nicht imstande sah, mit dem Kuratorium zusammenzuarbeiten, „das in seiner Abwesenheit sein Hilfswerk zu sabotieren versuchte und ihm öffentlich Vorwürfe über seine Tätigkeit als Vorsitzender gemacht hatte“ (Schäfer 1932:98). Von Seiten der DOM war man zu einem solchen Schritt jedoch nicht bereit.

Stattdessen wollte man die DOM auch ohne Lepsius mit einem neuen Vorsitzenden weiter betreiben und bat die Freunde des Werkes um Unterstützung (Schäfer 1932:100). Gegenüber Bedenken was das Verhalten der DOM gegenüber Lepsius anging, stützte man sich auf die Tatsache, dass während des Krieges „die führenden Missionsmänner Deutschlands die Stellungnahme der DOM gegen Lepsius als selbstverständlich“ angesehen hätten. Die notwendige finanzielle Unterstützung für die bisherige DOM blieb jedoch aus (:100ff).

Da während des Krieges die Arbeit auf den Stationen völlig zerstört wurde, und man die verbliebene medizinische Arbeit in Urfa an das Schweizer Hilfskomitee übergeben hatte, war der DOM auch keine Arbeitsstation mehr geblieben (Schäfer 1932:108).

Als man im Spätherbst 1918 schon begann das Mobiliar des Missionsbüros der DOM in Potsdam zu verkaufen, zeigte Lepsius seine Bereitschaft das Büro und gegebenenfalls das Personal, das nur noch aus zwei Angestellten bestand, zu übernehmen. Die DOM reagierte jedoch nicht auf dieses Angebot (Schäfer 1932:101f).

Im Jahre 1919 kam das Kuratorium der DOM nur zweimal, 1920 und 1921 nur je einmal zusammen. In den letzten Sitzungen ging es schließlich nur noch um die Auflösung der Mission. Auf Anregung des Deutschen Evangelischen Missions-Ausschusses und der Orient- und Islam-Kommission wurde eine Verschmelzung der Überreste der Arbeit der DOM mit dem Frankfurter Hilfsbund angeregt (Schäfer 1932:108), mit der man von Seiten der DOM schon vorher geliebäugelt hatte (:102). Im Jahre 1924 kam es schließlich endgültig zu diesem Zusammenschluss (:108).<sup>276</sup>

Lepsius' nochmalige Bemühungen, die DOM seinem Hilfswerk wieder anzuschließen, war abgelehnt worden. Jedoch bekam er die Bibliothek der DOM und einen Teil des Archivs zurück und erreichte, dass der Name *Deutsche Orient-Mission* nicht an den Frankfurter Hilfsbund überging (Damianov 2003:34).

---

<sup>276</sup> *De facto* ging es lediglich noch um die Übernahme von Entschädigungsansprüchen für die zerstörten Stationen der DOM in Persien, um das Büroinventar und um das Adressenmaterial in Potsdam (Schäfer 1932:109).

## 2.5.8 Das *Leben Jesu*

Seinen Aufenthalt in Holland nutzte Lepsius auch für die Fortführung seiner theologischen Arbeiten. So fand dort die frühere theologische Arbeit Lepsius' am Text der Urevangelien in der Veröffentlichung eines zweibändigen *Das Leben Jesu* (Lepsius 1917a; 1918a) seine Fortsetzung (Schäfer 1932:99). Inhaltlich ging es Lepsius dabei darum „das Leben Jesu, wie es mir als seelisches Erlebnis vor Augen steht“<sup>277</sup> zu erzählen „und auf Grund langjähriger Quellenforschung in die Wirklichkeit von Ort und Zeit“ hineinzuzichnen (Lepsius 1918a:374).<sup>278</sup> Angelegt war das zweibändige *Leben Jesu* als „erste Abteilung einer zusammenhängenden Untersuchung und Darstellung der Ursprünge des Christentums“ (Lepsius 1918a:377). Als weitere Abteilungen waren beabsichtigt: *Die Quellen des Lebens Jesu*, *Die Apostel*, *Die Quellen der Apostelzeit* und schließlich *Das Werk Jesu und die Umwege der Geschichte*. Mit diesem – nie verwirklichten – Gesamtprojekt wollte Lepsius seine „Anschauung vom Wesen des Christentums darstellen“ (Lepsius 1918a:377). Hintergrund dieser Bemühungen ist Lepsius' Ansicht, dass „die christliche Religion auf dem Boden der griechisch-römischen Weltkultur“ eine Entartung erfahren habe und deshalb die abendländische Kirche in ihrer gegenwärtigen Gestalt ein „synkretistisches Gebilde“ sei (Lepsius 1918a:375). Lepsius aber wollte nun daran arbeiten, den Weg „aus hellenistischem Synkretismus zu dem Geist des reinen Evangeliums“ zurück zu finden (Lepsius 1918a:376).<sup>279</sup> Im Nachwort des zweiten Bandes des *Lebens Jesu* äußerte Lepsius die Ansicht, dass die hellenistische Entartung der christlichen Religion „bereits in der kanonischen Form der Evangelien“ wurzele (Lepsius 1918a:375f). Aufgrund dieser Tatsache habe er durch textkritische Forschung hinter die kanonische Form der Evangelien zurück zur ursprünglichen Form der Urevangelien greifen wollen.<sup>280</sup>

Die Reaktionen auf Lepsius' *Leben Jesu* fielen unterschiedlich aus (Schäfer 1932:127). Besonders an der Art der Behandlung der Wunder Jesu – für die Lepsius oft logische Erklärungen suchte – wurde von Lesern Anstoß genommen (:127). Wiederum führte die theologische Arbeit Lepsius' zu einer Verunsicherung unter den Freunden und Unterstützern seines Hilfswerkes.<sup>281</sup> So sah sich Lepsius veranlasst in seiner neuen Missionszeitschrift *OLDOM* zu seinem *Leben Jesu* Stellung zu nehmen (Lepsius 1919j:41f). Dabei versuchte er die Missionsfreunde zu beruhigen, indem er ausdrücklich auf die Konti-

---

<sup>277</sup> Lepsius legte die Betonung also auf das, was sich im Innern Jesu abspielte, nicht nur auf eine Betrachtung und Deutung der Ereignisse von außen, wie das etwa die Evangelien selbst tun. Aufgrund dieser Vorgehensweise verwundert es nicht, dass sich auch Elemente in Lepsius' *Leben Jesu* finden, denen man biographische Hintergründe des Autors zuordnen könnte (Lepsius 1917a:44.92f.141.161.353).

<sup>278</sup> In der Art und Weise wie Lepsius den Stoff behandelt, wird dabei seine frühere Beschäftigung mit der literarischen Form der Tragödie deutlich.

<sup>279</sup> Nach Richard Schäfer (1932:99) war Lepsius' *Leben Jesu* auch eine „literarische Aufgabe der Mohammedaner Mission“. Vgl. dazu Kapitel 4.3.4.

<sup>280</sup> Im Nachwort zum zweiten Band des *Lebens Jesu* zeigt Lepsius auch die Grundannahmen auf, die seiner textkritischen Forschung zugrunde liegen (Lepsius 1918a:374ff).

<sup>281</sup> „Von einigen Freunden meiner armenischen Arbeit habe ich besorgte Briefe erhalten, die auf Grund von vereinzelt mißfälligen Besprechungen meines ‚Lebens Jesu‘ ihrer Beunruhigung über meine Glaubensstellung Ausdruck geben“ (Lepsius 1919j:41f).

nuität in seinen theologischen Ansichten verwies. In Anspielung auf die Eisenacher Konferenz von 1902 sagte er, dass er „dieselbe Anschauung, die ich in Eisenach lehrhaft als Quintessenz Paulinischer Theologie vorgetragen habe, in meinem Leben Jesu als den ewigen Sinn des Schicksals Jesu dramatisch entwickelt und dargestellt habe“ (Lepsius 1919j:42).<sup>282</sup>

Auch wenn Lepsius auf die Konstanz in seinen theologischen Ansichten verweist, lässt sich doch – gerade auch in Bezug auf die „Wunderfrage“ – eine deutliche Entwicklung zwischen seinen Ansichten von seinen Veröffentlichungen im Jahre 1911 (Lepsius 1911b:189) und im Jahre 1917/1918 (Lepsius 1917a; 1918a) feststellen.<sup>283</sup>

## 2.6 Die letzten Lebensjahre (1919-1926)

### 2.6.1 Die Aktenpublikation zur armenischen Frage *Deutschland und Armenien*

Ende November 1918 kam Lepsius von Holland aus nach Berlin. Nachdem die Zensur gefallen war, wollte Lepsius nun seinen Bericht über das Schicksal des armenischen Volkes von 1916 neu herausgeben. Am 1. Dezember suchte er den Staatssekretär Wilhelm Solf im Auswärtigen Amt auf und bat ihn um Einsicht in die Akten, die die armenische Frage und die Stellung Deutschlands dazu betrafen (Goltz & Meissner 2004:467).<sup>284</sup> Lepsius wollte sein im *Bericht* veröffentlichtes Material anhand der Unterlagen des Auswärtigen Amtes überprüfen und zugleich noch genauere Einsicht erhalten in die Stellung der deutschen Diplomatie zu den Vorgängen in der Türkei (Lepsius [1919] 1986:V; Schäfer 1932:106). Im Auswärtigen Amt erhielt er sofort die Zustimmung, Einsicht in die Akten zu nehmen und sie für die Neuherausgabe seines *Berichtes* zu nutzen.<sup>285</sup>

Bereits am 2. Dezember, als Lepsius die Akten flüchtig durchsah, wurde ihm klar, „daß eine Verwertung einzelner Aktenstücke nicht ausreichen würde, um die Haltung Deutschlands gegenüber den Vorgängen in der Türkei klarzustellen, sondern daß es dazu einer umfangreichen Publikation be-

---

<sup>282</sup> Auf diese Kontinuität hatte er schon im Anhang des zweiten Bandes seines *Lebens Jesu* ausdrücklich hingewiesen: „Die Grundauffassung des Werkes Jesu, aus der meine Darstellung herausgewachsen ist, habe ich im Jahre 1902 auf der ersten Eisenacher Konferenz vorgetragen“ (Lepsius 1918a:376).

<sup>283</sup> Zu fragen wäre außerdem, ob Lepsius in seiner grundsätzlichen Bewertung der kanonischen Form der Evangelien nicht auch eine Entwicklung durchgemacht hat. Im Jahre 1911 äußerte er noch (Lepsius 1911b:2f): „Jeder Versuch, die religiöse Bedeutung Jesu und ihn selbst zu verstehen, muß die Evangelien nehmen, wie sie sind“ [Hervorhebung im Original, *Anm. AB*]. Zwar verweist er schon hier in einer Fußnote darauf, warum eine textkritische Überarbeitung der Evangelien notwendig sei: „In den Buchstaben braucht man sich darum noch nicht festzubeißen“ (:3). Er verweist auch darauf, dass die synoptischen Evangelien in der vorliegenden Form „nicht Originale, sondern Evangelienharmonien“ seien (:4). Jedoch finden sich damals noch keine negativ wertenden Aussagen, wie etwa später in Lepsius (1918a:375a): „Die Entartung, die die christliche Religion auf dem Boden der griechisch-römischen Weltkultur erfahren hat, wurzelt bereits in der kanonischen Form der Evangelien.“

<sup>284</sup> Nach Kriegsende bot sich Lepsius auch als Mitglied für die deutsche Delegation bei den Friedensgesprächen in Paris an, worauf Staatssekretär Wilhelm Solf jedoch nicht einging (Kreiler 2001:18).

<sup>285</sup> Unter dem Namen *Der Todesgang des Armenischen Volkes* (Lepsius 1919n) erschien noch 1919 dann die zweite Auflage des Berichtes von 1916 in substanziiell unveränderter Fassung. Lediglich ein besonderes Vorwort wurde beigegeben, das auf die problematischen Hintergründe der ersten Veröffentlichung unter den Zensurbedingungen hinwies (Schäfer 1932:106).

dürfe“ (Lepsius [1919] 1986:VI). Noch am gleichen Tag ließ man Lepsius vom Auswärtigen Amt aus wissen, dass man auf die beabsichtigte eigene Herausgabe eines Weißbuches über die Haltung Deutschlands zur Armenischen Frage während des Krieges verzichten würde, wenn Lepsius dazu bereit wäre, selbst eine solche Aktenpublikation zu übernehmen. Lepsius erklärte sich bereit dazu, vorausgesetzt man gewährte ihm Einsicht in alle Materialien des Auswärtigen Amtes und der Botschaft. Zudem bestand er darauf, dass das Werk unter seinem eigenen Namen publiziert würde – also nicht als offizielles Werk des Auswärtigen Amtes – und deshalb auch die Verantwortung für die Auswahl der Aktenstücke bei ihm selbst liegen sollte (Lepsius [1919] 1986:VI; Schäfer 1932:106).

So verlängerte Lepsius seinen Aufenthalt in Deutschland bis in den Juni 1919 hinein.<sup>286</sup> Im Mai 1919 erschien im Tempelverlag dann Johannes Lepsius' *Deutschland und Armenien 1914-18: Sammlung diplomatischer Aktenstücke* (Lepsius 1919h).

Auch wenn Lepsius in seinem Vorwort darauf hinweist, dass er es nicht als seine Aufgabe ansehe, „nach irgend einer Seite hin die Rolle des Anklägers, Verteidigers oder Richters zu übernehmen“ (Lepsius [1919] 1986:VII), so sind seine Ergebnisse, die er in der Einleitung vorlegt recht eindeutig:<sup>287</sup> Bei den Armenier-Deportationen handelte es sich nicht um eine militärische Notwendigkeit, sondern um eine „administrative Maßregel“, die die Vernichtung des armenischen Volkes zum Ziele hatte (Lepsius [1919] 1986:LI. LXVI. LXXVIff). Verantwortlich dafür sei die türkische Regierung, vor allem der Minister des Innern Talaat Bey und der Vizegeneralissimus Enver Pascha (Lepsius [1919] 1986:LII). Ausführende Organe waren die Armeekommandos und die obersten Zivilbehörden der Vilajets gewesen (Lepsius [1919] 1986:LIII). Die eigentlich treibende Kraft hinter all dem sieht Lepsius in dem jungtürkischen „Komitee für Einheit und Fortschritt“ und in den jungtürkischen Gruppen der einzelnen Provinzstädte (Lepsius [1919] 1986:LII). Deutschland und seine Diplomaten treffe dabei keine direkte Schuld (Lepsius [1919] 1986:XXVII; XXIX; LXXIX), im Gegenteil habe man versucht, zu helfen, wo man helfen konnte (Lepsius [1919] 1986:XXXIX; XLII).<sup>288</sup>

Das Buch hatte damit seine Ziele erreicht, die Dr. Tessa Hofmann (1986:9) in ihrem Vorwort zur Neuauflage von „Deutschland und Armenien“ im Jahre 1986 folgendermaßen zusammenfasst: „a) die Tatsache der Armeniervernichtung an Hand der die Türkei belastenden deutschen Aktenstücke eindeutig zu erhärten und b) die deutsche Außenpolitik vom Vorwurf einer Mitschuld am türkischen Genozid frei zu sprechen.“<sup>289</sup>

---

<sup>286</sup> Nachdem Lepsius seine Aktenstudien beendet und die Aktenpublikation fertig gestellt hatte, kehrte er nochmals für drei Monate nach Holland zurück (Schäfer 1932:106).

<sup>287</sup> Vor allem unter Punkt V „Der Charakter der Ereignisse“ (Lepsius [1919] 1986:LIIff).

<sup>288</sup> In einem Aufruf an die Pfarrerschaft in Deutschland vom 1. Mai 1919, in dem Lepsius auf seine gerade veröffentlichte Schrift hinweist und zur Hilfe für die unbeschreibliche Not des Armenischen Volkes aufruft, verdeutlicht Lepsius seine Auffassung zum Vorwurf der Mitschuld Deutschlands. Zum einen stellt er klar, dass „die Dokumente uns berechtigen, eine Mitschuld, wie sie uns von der ganzen Welt zur Last gelegt wird, zu bestreiten“. Zum anderen weist er aber auf eine „indirekte moralische Verantwortung“ hin, die das Gewissen der Deutschen auf Grund der Bundesgenossenschaft mit der Türkei treffe (in Schäfer 1932:104).

<sup>289</sup> Nach Meinung Schäfers (1932:122) hat Lepsius durch seine Aktenpublikation *Deutschland und Armenien 1914-18* „die Lügenmär von der Beteiligung Deutschlands an der Vernichtung des armenischen Volkes, die von der Entente des Weltkrieges mit Behagen verbreitet wurde, ... zum Schweigen gebracht“.



Besondere Bedeutung hatten die von Lepsius veröffentlichten Dokumente der deutschen Diplomaten vor allem aus zwei Gründen: Durch die Verbrüderung Deutschlands mit der Türkei im Ersten Weltkrieg „überzog ein dichtes Netz diplomatischer Vertretungen das gesamte Osmanische Reich. In fast jeder Provinzhauptstadt befand sich ein deutsches Konsulat.“ So war man auf deutscher Seite relativ gut informiert. Durch das Bündnis mit der Türkei besteht gegen die Akten auch kaum „der Verdacht einer antitürkischen Voreingenommenheit“, die man bei Dokumenten der Kriegsgegner England, Frankreich und später auch Amerika durchaus vermuten konnte (Hofmann 1986:7). So wurde Lepsius' Veröffentlichung bis in die Gegenwart hinein „eines der wichtigsten Werke, wenn nicht gar ... das wichtigste Buch über den Völkermord der türkischen Regierung an den Armeniern 1915 bis 1917“ (Hofmann 1987:7).

Allerdings ist Lepsius' Veröffentlichung auch bis heute heiß umstritten (Goltz 1999b:355). Dass Lepsius als überzeugter deutscher Patriot mit seiner Schrift auch die deutsche Außenpolitik entlasten wollte, hat *Deutschland und Armenien* den Verdacht eingebracht, die Auswahl und Wiedergabe der Dokumente durch Lepsius sei sehr stark Interessen geleitet gewesen und deshalb als objektive Quelle nur von bedingtem Wert.<sup>290</sup> Nährboden fand dieser Verdacht in der Tatsache, dass die von Lepsius veröffentlichten Dokumente in der Tat durch Auslassungen und Änderungen von den Originaldokumenten abweichen, wobei bis heute nicht bis ins Letzte geklärt ist: „*Wer hat warum die Dokumente vor deren Drucklegung teilweise gekürzt und verändert?*“ (Goltz 1999b:358).<sup>291</sup>

## 2.6.2 Lepsius als Sachverständiger im Prozess Talaat Pascha

Einer der Hauptverantwortlichen der Armeniermassaker, der ehemalige Minister des Innern Talaat Pascha<sup>292</sup> (vgl. Lepsius 1921a:50), war von einem Kriegsgericht in Konstantinopel in Abwesenheit zum Tode verurteilt worden und hielt sich nun in Deutschland auf (Lepsius 1921c:90).<sup>293</sup> Am 15. März 1921 wurde er in Berlin-Charlottenburg von Salomon Teilirian<sup>294</sup>, einem jungen Armenier, erschossen (Schäfer 1932:114).

---

<sup>290</sup> So wird bis heute der objektive Wert von *Deutschland und Armenien* bestritten (Türkische Internet Community 2005; Öztürk 2001; vgl. Gust 2005b; Zwahlen 2004).

<sup>291</sup> Vgl. die Originalfassungen und die Auslassungen in den entsprechenden Dokumenten bei Gust (2005a). Nach Meinung von Wolfgang Gust „scheint es doch sehr wahrscheinlich zu sein, daß Lepsius nur mit Kopien gearbeitet hat ... Die Abschriften, mit denen Lepsius gearbeitet hat, sind verbrannt worden, aber die Kopien, die sich in seinem Privatarchiv befinden, sind erhalten. Und wenn man diese Kopien sich ansieht, dann sieht man, daß sie schon manipuliert worden sind“ (in Kreiler 2001:19). Wolfgang Gust begründet seine Vermutung damit, dass Lepsius zu diesem Zeitpunkt noch in Holland lebte und das Auswärtige Amt wohl keine Originale nach Holland geschickt habe (in Kreiler 2001:19). Dagegen bleibt festzuhalten, dass Lepsius von Ende 1918 bis Mitte 1919 sich zum Aktenstudium in Deutschland befand und sich als Vorbedingung für seine Arbeit ausdrücklich Zugang zu allen Akten des Auswärtigen Amtes zur Armenischen Frage hatte zusichern lassen (vgl. Lepsius 1923c:40; Goltz & Meissner 1998:184f). Für nähere Informationen zum Stand der Diskussion vgl. Gust (2005b); Goltz (1999b); Kreiler (2001).

<sup>292</sup> Zu Talaat Pascha vgl. Goltz & Meissner (2004:485f).

<sup>293</sup> Anfang November 1918 war Talaat zusammen mit Enver auf einem deutschen Kriegsschiff nach Deutschland geflohen und lebte unter dem Schutz der deutschen Regierung unter falschem Namen in Berlin (Goltz & Meissner 2004:485).

<sup>294</sup> Zu Salomon Teilirian vgl. Goltz & Meissner (2004:490).

Im Juni 1921 fand in Berlin die Gerichtsverhandlung gegen Teilirian statt, zu der Lepsius als Sachverständiger hinzugezogen wurde.<sup>295</sup> Lepsius verwies bei dem Prozess auf Telegramme Talaats an Provinzialbehörden (vgl. Redaktion 1921a), aus denen seine Verantwortlichkeit für die Armenierdeportationen in der Türkei deutlich hervorging (Schäfer 1932:114). Zudem konnte er die im Prozessverlauf bereits geschilderten grausamen Berichte aus der Deportationszeit als durchaus glaubhaft bestätigen (Lepsius 1921c:94f).

Von der Staatsanwaltschaft wurde schließlich die Todesstrafe für Teilirian beantragt. Die Geschworenen sprachen ihn jedoch frei, was international Aufsehen erregte (Goltz & Meissner 1998:XV; 2004:485). Lepsius (1921b:71) äußerte zu den Umständen des Freispruchs:

„Ausschlaggebend für die Freisprechung waren, da es vermieden wurde, dem Prozeß einen politischen Charakter zu geben, die medizinischen Gutachten über die Verantwortlichkeit des Angeklagten hinsichtlich seiner Willensfreiheit beim Entschluß und bei der Ausführung der Tötung Talaats auf Grund des medizinischen Befundes seiner epileptischen Erkrankung.“<sup>296</sup>

Nach Krischtschian (1935:102) spielte für den Freispruch allerdings das Gutachten von Johannes Lepsius durchaus auch eine „ausschlaggebende Rolle“ (vgl. Schäfer 1932:114).<sup>297</sup>

### **2.6.3 Lepsius als Mitverfasser des Werkes *Die große Politik der europäischen Kabinette 1871 bis 1914*<sup>298</sup>**

Dem Versailler Vertrag lag, wie Lepsius (1920h:46) es formulierte, „die Weltlegende von der alleinigen Kriegsschuld Deutschlands“ zugrunde. Er selbst war dagegen überzeugt, dass durch eine Offenlegung der Wahrheit das Gegenteil bewiesen werden könne. Als das Auswärtige Amt die Herausgabe einer großen deutschen Aktenpublikation, *Die Große Politik der Europäischen Kabinette 1871-1914* (Lepsius, Mendelssohn Bartholdy & Thimme 1922ff) beabsichtigte, fragte man Lepsius Ende 1919 (Lepsius 1923c:40), ob er sich vorstellen könne, „in Verbindung mit Prof. Mendelssohn-Bartholdy und Dr. Thimme ... die diplomatischen Akten der Wilhelminischen Ära von 1871-1914 herauszugeben“ (Lepsius 1920h:46). Aufgrund seiner Kenntnisse des Orients sollte er bei diesem Gesamtwerk die Bearbei-

---

<sup>295</sup> Die Aussagen, wer genau Lepsius als Sachverständigen hinzugezogen habe, differieren: Schäfer (1932:114) spricht davon, dass Lepsius von der Staatsanwaltschaft hinzugezogen worden sei, Goltz (in Goltz & Meissner 1998:XV) sagt, es sei der Verteidiger W. von Gordon gewesen. Lepsius selbst (1921b:70; vgl. 1921c:88) sagt mehrmals deutlich, er sei „von der Staatsanwaltschaft“ geladen worden. Die Mitschriften des Prozesses zeigen allerdings auch, dass es im Ablauf des Prozesses der Verteidiger Prof. Dr. Niemeyer war, der – um seine eigene Argumentation zu stützen – die Befragung Johannes Lepsius’ als Sachverständigem beantragte (N.N. 1921a:119). Später spricht Lepsius (1923c:39) allgemein davon, dass er „vom Gericht als Sachverständiger zugezogen“ worden sei.

<sup>296</sup> Teilirian hatte davon berichtet, dass er wiederholte Anfälle gehabt habe, bei denen er in einer Vision seine – durch die Deportationen ums Leben gekommene – Mutter gesehen habe, die ihn aufgefordert habe, Talaat zu töten (Lepsius 1921b:69).

<sup>297</sup> In einem weiteren Prozess, dem Münchner Eisner-Prozess, wirkte Lepsius 1921 ebenfalls als Gutachter mit (Die Kriegsschuldfrage vor Gericht 1922:102ff; Goltz & Meissner 2004:147; Lepsius 1923c:39).

<sup>298</sup> Als einführender Überblick über die Ergebnisse seiner Arbeit erschienen die beiden Aufsätze Lepsius’ über „Die Wurzeln des Weltkrieges“ (Lepsius 1922d) und „Bismarck als Pazifist“ (Lepsius 1922e).

tung der Teile über den „Osten, Rußland, Oesterreich, Balkan und Türkei“ übernehmen (Lepsius 1920h:46).

Da Lepsius auch gegen den Willen der kaiserlichen Regierung während des Krieges für die armenische Sache eingetreten war, „genöß er im Auslande den Ruf des Mannes der unerschrockenen Wahrheitsliebe“. Für die Herausgabe einer Aktenpublikation, die vor der internationalen Öffentlichkeit „den Nachweis der deutschen Friedensliebe bringen“ sollte, war Lepsius deshalb besonders gut geeignet (Krischtschian 1935:104).

Lepsius erklärte sich zur Mitarbeit bereit, was in den – auch finanziell – schwierigen Nachkriegsjahren eine durchaus willkommene Einkunftsquelle bedeutete (Schäfer 1932:114). Über die Motivation seiner Mitarbeit an der Veröffentlichung sagte Lepsius (1925e:83) später, es sei ihm darum gegangen, „den dokumentarischen Beweis zu erbringen, daß die Behauptung ‚Deutschland habe diesen verruchten Krieg angerichtet‘, *eine faustdicke Lüge* ist.“ Und eine Revision des Versailler Vertrages war nach Lepsius (1920h:46) erst möglich, „wenn die diplomatische Vorgeschichte des Krieges aufgeklärt ist.“

Für die „Teilnahme an dieser wichtigen vaterländischen Aufgabe“ war Lepsius sogar bereit in Kauf zu nehmen, dass der Aufbau seines Armenierhilfswerkes sich noch hinauszögerte (Lepsius 1920h:47). Allerdings war sich Lepsius anfangs nicht im Klaren, dass ihn diese Aufgabe bis 1923 beschäftigen würde, „weit länger, als ich anfänglich glaubte“ (Lepsius 1923c:40).

Anlässlich einer Feier zum Abschluss der Herausgabe des Gesamtwerkes, dankte Reichspräsident Paul von Hindenburg (1927:48) Lepsius’ *posthum*: Er unterstrich dabei, dass dieses Werk „für die gesamte Nation eine hohe Bedeutung besitzt“, weil es Klarheit in die Frage nach den Ursachen des Weltkrieges hineinbringe. In einem Dankeschreiben an Lepsius’ Witwe äußerte er:

„An der Fertigstellung dieses großen Werkes hat Ihr verstorbener Gemahl einen wesentlichen Anteil genommen. Es wird sein großes Verdienst bleiben, in Jahren unermüdlicher Arbeit zur Fertigstellung dieser großen Dokumentensammlung bedeutend beigetragen zu haben, und es ist mir Bedürfnis [sic!], aus diesem Anlaß in Dankbarkeit und Anerkennung der großen Verdienste zu gedenken, die sich ihr Herr Gemahl bei dieser Arbeit um Deutschland erworben hat“ (von Hindenburg 1927:48).

## 2.6.4 Die Arbeit der Dr. Lepsius Orient-Mission

### *Strukturierung der Mission*

Nach den negativen Erfahrungen, die Lepsius mit dem Kuratorium der DOM gemacht hatte, hegte er zunächst den Plan seine neue Organisation anders zu strukturieren. Entscheidungen sollten in Zukunft nicht von einem Kuratorium getroffen werden, sondern nur von Personen, die unmittelbar mit der Arbeit befasst waren, also von den Mitarbeitern im Missionsgebiet selbst und von den verantwortlichen Leitern der Organisation in der Heimat (Schäfer 1932:109). Als Lepsius jedoch Ende 1919 die Satzungen für seine neue Organisation, die „Dr. Lepsius Orient-Mission“ erarbeitete, war die Situation eine andere geworden: Einige seiner wichtigsten Mitarbeiter, an die er bei diesen Überlegungen gedacht hatte – wie

etwa den langjährigen Mitarbeiter Franz Eckart und vor allem Johannes Awetarianian –, waren verstorben (Schäfer 1932:109; vgl. Lepsius 1920e). So wurde das Werk in Zukunft geleitet von dem Vorsitzenden, dem Generalsekretär und dem Schatzmeister.<sup>299</sup> Ein Kuratorium, dem neben den drei Personen des Leitungskreises zunächst noch weitere sieben Personen angehörten – unter ihnen Paul Fleischmann und Lepsius' Bruder Bernhard – hatte mehr beratende, kontrollierende und repräsentative Aufgaben (Schäfer 1932:109f). Offiziell trug Lepsius' Organisation seit dem 29. September 1920 die offizielle Bezeichnung „Dr. Lepsius Orient-Mission (Armenisches Hilfswerk)“ (Goltz & Meissner 2004:316).

Die finanziellen Möglichkeiten des Lepsius-Werkes gingen in den folgenden Jahren immer mehr zurück, bis im Jahr 1923 durch die Inflation für die Arbeit im Ausland praktisch nichts mehr getan werden konnte,<sup>300</sup> und es nur noch darum gehen konnte, den Missionsapparat überhaupt zu erhalten (Schäfer 1932:114f).<sup>301</sup> Lepsius selbst hatte seit 1922 aus dem Hilfswerk kein Einkommen mehr erhalten und musste Privatbesitz verkaufen, um sich und seine große Familie erhalten zu können (:115). Ab 1924 erholte sich die finanzielle Situation langsam, so dass man auch wieder damit beginnen konnte, Gelder ins Ausland zu transferieren (:115).

Eine eigenständige deutsche Missionsarbeit im Orient war in den Jahren nach dem Ersten Weltkrieg nicht möglich. Die einzige Möglichkeit der Not im Orient Abhilfe zu schaffen, bestand darin, dass man die politisch nicht gehinderten internationalen Werke unterstützte (Schäfer 1932:111).

### ***Unterstützung der Arbeit Jakob Künzlers und Karen Jeppes***

Den Schweizern Dr. Vischer und später Jakob Künzler war es auch noch nach dem Krieg möglich, unter den dort noch lebenden Armeniern eine bescheidene medizinische Arbeit aufrechtzuerhalten (Schäfer 1932:106). Deshalb schickte Lepsius die gesammelten Gelder, solange er konnte, hauptsächlich nach Urfa.

Jakob Künzler setzte die Arbeit in Urfa noch bis 1922 fort. Dann wurde er vom amerikanischen *Near East Relief Work* (NER)<sup>302</sup> gebeten, zusammen mit seiner Frau Elisabeth, die großen Transporte der Waisenkinder aus dem Innern der Türkei in die syrischen Zufluchtsgebiete zu leiten. Von Juli bis November 1922 brachte er nun rund 7000 Waisenkinder aus dem Gebiet von Urfa, Charput, Diyarbakir und Mardin in verschiedenen Transporten nach Syrien. Danach wurde er vom NER mit der Erziehung von 1500 Waisenkindern in Ghasir im Libanon beauftragt (Schäfer 1932:113).

---

<sup>299</sup> Lepsius wollte ursprünglich, dass jeder dieser drei Personen berechtigt sein sollte, das Werk allein zu vertreten, was juristisch jedoch nicht möglich war. So blieb das dem Vorsitzenden allein vorbehalten, der den Anderen jedoch entsprechende Vollmachten erteilen konnte. Da der Lepsius immer loyal ergebene Richard Schäfer Generalsekretär wurde, konnte Lepsius die Mission *de facto* allein leiten (Schäfer 1932:109f).

<sup>300</sup> In der Inflationszeit – zu Beginn des Jahres 1923 – überlegte man zeitweise sogar mit ausländischen Geldern armenische Waisenkinder in Deutschland unterzubringen und sie hier zu erziehen. Man ließ den Gedanken aber bald wieder fallen (Schäfer 1932:117).

<sup>301</sup> Dazu kamen noch Ausgaben für die bisherigen Mitarbeiter, für die man – nach den Kräfte und Gesundheit raubenden Jahren – noch immer Reise- und Kurkosten aufzubringen hatte. Ein weiterer Faktor waren die Werbeausgaben, die sich durch zahlreiche neue Flugblätter und Schriften vermehrten (Schäfer 1932:109).

<sup>302</sup> Zum *Near East Relief Work* (NER) vgl. Goltz & Meissner (2004:376f).

Auf der internationalen Armenierkonferenz in Genf kam Lepsius dann in engeren Kontakt mit den Vertretern des NER. Er fasste den Entschluss, nach und nach selbst wieder die Verantwortung für die Finanzierung von 400 Waisen zu übernehmen (Schäfer 1932:116).

So schloss Lepsius seine Waisenhilfe im August 1924 der Organisation des NER an, in dem er die Kosten von 400 Waisenkindern, die sein alter Mitarbeiter Jakob Künzler in Ghasir betreute – zunächst jedoch nur teilweise – übernahm (Lepsius 1925d:70f; vgl. Lepsius 1924e:73ff). Das bedeutete jedoch nicht, dass sein Werk sich ganz dem NER angeschlossen hatte, sondern es galt nur für die Waisenhilfe im Libanon:

„Im übrigen ist unsere Mission selbständig geblieben, so die Mithilfe bei Errettung von Armeniern aus türkischer und kurdischer Sklaverei, durch das Flüchtlingsheim von Frl. Karen Jeppe in Aleppo und unsere übrige armenische, georgische und Mohammedaner-Missionsarbeit“ (Lepsius 1925d:71).

Die frühere Mitarbeiterin der DOM, die Dänin Karin Jeppe, sorgte sich im Auftrage des Völkerbundes um die in Syrien lebenden armenischen Überlebenden. Besondere Beachtung wurde dabei dem zukünftigen Schicksal der zwangsweise zum Islam übergetretenen Christen geschenkt (Schäfer 1932:112).<sup>303</sup> Karen Jeppe mühte sich nun darum, die in moslemischen Familien festgehaltenen Armenier zu befreien und für sie zu sorgen. So entstand ein Netz von Suchstationen und auch Karen Jeppe's Rettungsheim in Aleppo (:113), in dem armenische Mädchen eine Zuflucht fanden, die gegen ihren Willen mit Muslimen verheiratet worden waren. Karen Jeppe richtete auch die notwendigen Industriewerke ein, um den Frauen eine Arbeit geben zu können (:116).

Lepsius beteiligte sich – in dem geringen Maße wie es damals möglich war – an dieser Arbeit seiner früheren Mitarbeiterin (Schäfer 1932:108.113.115) und rief in der Heimat zu dieser „Lösegeldarbeit“ auf (Lepsius 1924d).<sup>304</sup>

### ***Weitere Pläne und Projekte***

Im Januar 1922 wandte sich der Patriarch Ambrosius von Georgien an Lepsius mit der Bitte um Hilfe für die georgische Kirche im Kaukasus. Der Patriarch schickte einen Schüler des geistlichen Seminars in Tiflis, Gregor Peradse, mit dem Wunsch, er möge weiter geschult und zum Studium der evangelischen Theologie geführt werden. Lepsius erklärt sich dazu bereit und so unterstützte die LDOM fortan einen Georgier in seinem Theologiestudium (Lepsius 1922a:1f.4f).<sup>305</sup> Nach Lepsius (1923b:39) war er „der erste junge Georgier, der nach Deutschland kam, um evangelische Theologie zu studieren“.

---

<sup>303</sup> Eine Kommission, zu der auch Karen Jeppe gehörte, berichtete am 21. September 1921 dem Völkerbund über die Situation: Es seien bereits 90 000 armenische Waiseninder und zahlreiche Frauen und Mädchen aus moslemischen Familien herausgeholt worden. Aber noch 30 000 armenische Waisenkinder und viele Tausende von Frauen und Mädchen müssten noch befreit werden (Schäfer 1932:112).

<sup>304</sup> Zur weiteren Arbeit von Karen Jeppe vgl. Künzler (1934).

<sup>305</sup> Zu Gregor Peradse (1899-1942), der später in den Gaskammern von Auschwitz ermordet wurde und 1995 von der Georgischen Orthodoxen Kirche als Neomartyrer kanonisiert wurde (Heiliger Grigol) vgl. Goltz & Meissner (2004:404f).

Gregor Peradse lebte nun in Potsdam zusammen mit Mohammed Nessimi, mit dem Lepsius immer noch hoffte, seinen Plan für ein Missionsseminar wieder aufleben lassen zu können. So schrieb er 1923:

„Da ich nun meine Zeit wieder in vollem Maße meiner Mission widmen kann, soll auch unser altes Missionsseminar wieder aufleben, so daß die reichen Kenntnisse von Nessimi auf dem Gebiete der mohammedanischen Theologie nicht nur mir, sondern auch unsern künftigen Mitarbeitern zugute kommen sollen“ (Lepsius 1923b:39).

Ebenfalls im Jahre 1923 versuchte Lepsius Dr. Melkon Krischtschian für den Plan zu gewinnen, auch für junge Armenier eine Akademie für deren Ausbildung einzurichten. Krischtschian war zwar von der Idee durchaus angetan, sah aber, dass es dem gesundheitlich schwer angeschlagenen Lepsius nicht mehr möglich sein würde, diese Arbeit aufzubauen und dass es ohne ihn gar nicht möglich sein werde.<sup>306</sup> Trotzdem verfolgte Lepsius diese Idee „wie eine Fatamorgana“ und „mit geradezu jugendlicher Begeisterung“ (Krischtschian 1935:105). Krischtschian (1935:106) berichtet, dass Lepsius seine Pläne „mit solch hinreißend innerer Wärme und Überzeugung“ [sic!] darlegte, dass er es als „grausam“ empfunden hätte, seine Bedenken offen zu äußern.

„Doch ich hatte zu sehr das Unbehagen empfunden, das sich seiner bemächtigte, wenn er für seine Worte in dem Gegenüberstehenden nicht den entsprechenden Widerhall fand. So war ich gezwungen, mir größte Zurückhaltung aufzuerlegen. Ich fand mich täglich bei unserem großen Freunde ein, ging aber jedesmal um einen Grad niedergeschlagener weg“ (Krischtschian 1935:106).

In solchen Berichten aus den letzten beiden Lebensjahren Lepsius' wird deutlich, dass Lepsius, der durch ein Herzleiden mehr und mehr ans Krankenzimmer gefesselt war (Schäfer 1932:117), noch einmal mit aller Gewalt seine bisherigen Ziele verwirklichen wollte und nicht mehr offen war für Korrektur, die aus berechtigten Bedenken erwuchs.

Gerade zu Beginn des Jahres 1925 kam es bei Lepsius nochmals zu einer enormen Kraftanstrengung zum Wiederaufbau des Werkes.<sup>307</sup> Zum Jahresbeginn sprach Lepsius davon, dass man nun zehn Jahre „überwintert“ habe, jetzt aber habe man „große Dinge vor im neuen Jahr“ (Lepsius 1925b:1). So berichtete er von den 400 Waisenkindern in Ghasir, für die man dem NER zugesichert habe, man wolle die Versorgung übernehmen, und auch über die Lösegeldarbeit von Karen Jeppe (Schäfer 1932:117f).

Lepsius dachte sogar daran durch die Berufung des aus Russland geflüchteten Diasporapfarrers Jakob Stach die Vorkriegsarbeit in Russland wieder aufzunehmen (Schäfer 1932:118).

Und auch die Missionsarbeit unter Muslimen in Bulgarien und Persien, die nach dem Tode Awetaranians und aufgrund der dringenden armenischen Not zunächst stillgestanden hatte (Schäfer

---

<sup>306</sup> „Darin aber bestand eines meiner größten Bedenken gegen den Plan und das heiße Wollen dieses seltenen Freundes des armenischen Volkes, daß ich seit Monaten mit innerer Beklemmung das grausame Fortschreiten der heimtückischen Krankheit beobachtete, und mir darüber klar war, daß ein solcher Plan ohne ihn gar nicht zu verwirklichen sei“ (Krischtschian 1935:106).

<sup>307</sup> Schäfer spricht von einer „unheimlichen“ Energie, mit der Lepsius die Aufgabe in Angriff nahm, womit er zum Ausdruck bringen will, dass Lepsius dieser Kraftanstrengung wegen seinen nachlassenden Kräften eigentlich nicht mehr gewachsen war und er „vom Lehnstuhl aus das Werk leiten muß“ (Schäfer 1932:118).

1932:113f), wollte Lepsius nun wieder aufnehmen (Lepsius 1924c:34). Den besonderen Schwerpunkt der Arbeit wollte Lepsius in Zukunft

„...auf die *geistige* Mitarbeit an der Förderung der alten christlichen Kirchen und auf die Neubelebung unseres alten Muhammedanermissionswerkes legen. Die bescheidenen Anfänge eines theologischen Seminars hoffe ich in Jahr und Tag zu einer Bildungsstätte für Theologiestudierende aus den alten christlichen Kirchen und für Muhammedanermissionare ausgestalten zu können. Die Lehrkräfte dafür sind vorhanden. Was wir bedürfen, sind ausreichende Mittel, um eine größere Anzahl von Studierenden heranzuziehen“ (Lepsius 1924c:36).<sup>308</sup>

Um neue Förderer und Gelder zu gewinnen, berief Lepsius weitere Mitarbeiter, die zu Vortrags- und Informationsreisen unterwegs sein sollten und die für ihren Dienst mit Filmapparaten ausgestattet wurden (Schäfer 1932:116ff).<sup>309</sup> Die enormen Anstrengungen Lepsius' zur vermehrten Werbung machten sich auch recht bald bemerkbar: Zum einen stiegen die Einnahmen schon für das Jahr 1925 zu dem fünffachen des Vorjahres. Allerdings waren auch die damit verbundenen Unkosten für die Vortragstätigkeit zu einer „ungewöhnlichen Höhe“ gestiegen (:119). Schäfers (1932:119) kommentiert dazu:

„Wohl kann man die übergroße Zahl der Vortragsreisenden beanstanden, die vor der stürmischen Entwicklung des Werkes berufen worden war. In einem solchen Ausnahmezustand aber, wo ein Sterbender noch einmal seine letzte Lebensenergie zusammenrafft, um seine Ziele zu erreichen, muß die Kritik zurücktreten unter dem Eindruck unerschütterlicher Energie und ungebrochener Glaubens- und Geisteskraft. Aber für die Mitarbeiter war es schwer, diese stürmische Vorwärtsbewegung mit der rauhen Wirklichkeit der Praxis zu vereinen.“

Außerdem bemerkt er: Es „konnten seine Mitarbeiter manchmal ihre Bedenken über allzu schnelle Inangriffnahme seiner Pläne und Aufgaben wohl zum Ausdruck bringen, stießen aber auf einen entschiedenen Widerstand“ (Schäfer 1932:119).

## 2.6.5 Veröffentlichungen

Mit Beginn des Jahres 1919 wandelte Lepsius seine bisherigen „*Mitteilungen aus der Arbeit*“ (*MAJL*) um in die Monatsschrift „*Der Orient – Monatsschrift für die Länder des Ostens*“ (*OLDOM*). Da keine Zensur mehr herrschte, konnte hier ganz frei geschrieben werden. So klärte Lepsius weiter über die Geschehnisse während des Krieges und ihre Hintergründe auf (vgl. Lepsius 1919f) – auch durch die Herausgabe weiterer Flugblätter (Lepsius 1919d; 1919e; 1920c). Er informierte auch über sein Werk *Deutschland und Armenien* (Lepsius 1919m) und veröffentlichte längere Abschnitte daraus (Lepsius 1919g). Auch über die aktuellen Entwicklungen in Armenien und im Orient informierte er die Leser immer wieder (Lepsius 1920b; 1920d; 1920f; 1920g; 1921a; 1922b u.a.).

Auskunft gab Lepsius im *OLDOM* auch über seine eigenen Aktivitäten (Lepsius 1919i; 1919j; 1923c; 1925a), über den Verlauf der Arbeit und über seine Pläne mit der neuen Mission (Lepsius 1919k;

---

<sup>308</sup> Noch im Oktober 1925 beschäftigte sich Lepsius mit dem Gedanken auf dem von ihm bewohnten Grundstück in Potsdam eine deutsch-armenische Akademie für orientalische junge Christen einzurichten (Krischtschian 1935:107).

<sup>309</sup> Das erste Filmmaterial stammte vom NER (Schäfer 1932:118).

1923a; 1923b; 1924c; 1925b). Es finden sich unter seinen Veröffentlichungen in dieser Zeit auch einige grundsätzliche Gedanken zur Mission und ihrer derzeitigen Situation (Lepsius 1919b; 1925d). Außerdem veröffentlichte Lepsius (1920a) im *OLDOM* 1920 die deutsche Übersetzung seines 1919 in Holland erschienenen Werkes *Jesus at the Peace Conference: Minutes of a Meeting of the Council of Three* (Lepsius 1919a).

Stark bewegte Lepsius in dieser Zeit die theologische Frage nach dem Verhältnis des Christentums zum Krieg (vgl. Lepsius 1924g). So nimmt er z.B. zur Frage des Pazifismus Stellung (Lepsius 1919c). Zudem äußert er sich in seinem Artikel „Krieg und Frieden – ein Kapitel der Religionsgeschichte“ (Lepsius 1924b) anlässlich des Verhaltens des „Christentums“ im Krieg kritisch gegenüber dem „geschichtlichen Christentum“, das nicht mehr in Übereinstimmung mit dem Evangelium stehe. Es müsse als synkretistisch betrachtet werden und deshalb einer „Revision“ unterzogen werden.<sup>310</sup> In einem weiteren Artikel über „Jesus und die Nation“ (Lepsius 1924a) wies Lepsius auf den Unterschied zwischen der Universalität Jesu und dem messianistischen Imperialismus der gegenwärtigen christlichen Völker hin.

In einem kommentierenden Artikel zur Politik der christlichen Großmächte sprach Lepsius von einem „umgekehrten Kreuzzug“, den die christlichen Großmächte geführt hätten: Man habe zwar behauptet, man wolle den Christen des Orients helfen, letztlich aber seien diesem „achten Kreuzzug“ die Christen der Türkei zum Opfer gefallen (Lepsius 1922c).<sup>311</sup> In diesem Artikel warnte er davor, dass das Beispiel der Geschehnisse in der Türkei weltweit Schule machen könnte, dass nämlich der Stärkere „allem Religions- und Rassenstreit ein Ende“ mache, indem er die Länder einfach „ausräume“ (Lepsius 1922c:101).<sup>312</sup>

Die Septemberrnummer 1925 des *OLDOM* machte Lepsius zu einer Jubiläumsnummer anlässlich des 30jährigen Bestehens seiner Missionsarbeit. In dieser Ausgabe begann er mit der Niederschrift der Geschichte der DOM, die er nun fortlaufend zu veröffentlichen gedachte (Lepsius 1925f; Schäfer 1932:118).

Ab Mitte des Jahres 1925 gab die LDOM ein Kinderblatt „Für unsere kleinen Armenierfreunde“ (*KALOM*) heraus, dessen Redaktion er seiner Tochter Brigitta übertrug (Schäfer 1932:118; vgl. Goltz & Meissner 2004:618).

Ende des Jahres 1924 veröffentlichte Lepsius noch das Schauspiel *Der heimliche König* (Lepsius 1924h), in dem er noch einmal deutliche Kritik äußerte an imperialistisch gesinnten „Christentum“ der christlichen Völker.

---

<sup>310</sup> Weitsichtig äußerte er schon 1924 in diesem Artikel: „Trotz des Völkerbundes ist das Wettrüsten zwischen den Weltimperien auf den zweiten Weltkrieg schon in vollem Gange“ (Lepsius 1924b:7).

<sup>311</sup> Lepsius (1924f:92) bezog den Begriff „umgekehrter Kreuzzug“ allerdings auch auf Muslime als Urheber: „Der Islam hat unter den Augen der christlichen Großmächte einen umgekehrten Kreuzzug gegen die Christenheit des Orients geführt und siegreich gewonnen“.

<sup>312</sup> Damit hat Lepsius die Fortsetzung der Wirklichkeit von Genozid und „ethnischer Säuberung“ im 20. Jahrhundert vorausgeahnt.



Bereits Ende 1923 hegte Lepsius die Absicht, seine Zeitschrift *Das Reich Christi (RCJL)* wieder erscheinen zu lassen, um darin seine theologischen Arbeiten fortzusetzen (Schäfer 1932:117). Immer noch beabsichtigte er seine Arbeiten, die mit der Herausgabe seines *Leben Jesu* begonnen hatten weiterzuführen. So wollte er auch das Leben der Apostel bearbeiten und die diesbezüglichen Quellen veröffentlichen (:119). Als im Oktober 1925 sein Gesundheitszustand so ernst wurde, dass die Ärzte darauf bestanden, dass der schwerkranke Lepsius ein milderes Klima aufzusuchen habe, lagen bereits fertige Prospekte für die neue erste Nummer des *RCJL* vor.<sup>313</sup> Nachdem er am 28. Oktober 1925 über Wiesbaden nach Meran in Südtirol abgereist war, ließ er es sich nicht nehmen, auf dieser Reise noch in Karlsruhe mit Prof. Weckesser zu sprechen, der mit ihm zusammen an der Neuherausgabe des *RCJL* arbeiten wollte (Schäfer 1932:118, Krischtschian 1935:107).<sup>314</sup>

### 2.6.6 Lepsius Tod und weitere Entwicklung der Mission

Obwohl Lepsius auch in Meran immer schwächer wurde, gab er vom Krankenbett aus noch immer Anweisungen für die Arbeit (Schäfer 1932:119f). Eines seiner letzten Anliegen war es, dass sein Werk den Namen „Deutsche Orient-Mission“ wieder erhalten sollte und sein eigener Name wieder verschwinden sollte (:119f). Um das in seiner Abwesenheit zu erreichen, ließ er am 22. Januar 1926 das Kuratorium wissen, dass er den Vorsitz der Mission niederlege und darum bitte, seinen Bruder Prof. Dr. Bernhard Lepsius zum Vorsitzenden zu wählen (:120). Zur diesbezüglichen Sitzung am 6. Februar 1926 lud er noch selbst ein, jedoch verstarb er bereits am 3. Februar (:120).

Am 5. Februar fand in der Friedhofskapelle in Meran die Abdankungsfeier für Johannes Lepsius statt (vgl. Jaeserich 1926; Müller-Kühlenthal 1926). Am 6. April 1926 feierte man dann im deutschen Dom zu Berlin eine von der armenischen Kolonie in Berlin und von der Deutsch-Armenischen Gesellschaft veranstaltete Gedächtnisfeier für Johannes Lepsius, bei der führende Vertreter aus Kirche, Politik und Mission seines Lebenswerkes gedachten (Schäfer 1932:120).<sup>315</sup>

Wie Lepsius es gewünscht hatte, wurde in der Kuratoriumssitzung am 6. Februar sein Bruder Bernhard Lepsius zum Vorsitzenden gewählt (Schäfer 1932:120).<sup>316</sup> Sehr schnell wurden die Vortragsreisen vermindert, die Lepsius angeordnet hatte (Fleischmann 1929:1). Da der neue Vorsitzende kein Theologe war, war es seine Aufgabe, eine geeignete Persönlichkeit zu suchen. Am 21. Juni 1926 wurde in einer Sitzung des Kuratoriums Pfarrer Dr. Paul Schütz<sup>317</sup> aus Schwabendorf als Missionsdirektor berufen, der sein Amt am 1. Oktober 1926 zunächst im Nebenamt antrat. Er wurde

---

<sup>313</sup> Es ist denkbar, dass die unveröffentlichte Manuskript-Abschrift über „Die Botschaft“ (Lepsius 1925g) von 1925 für die Herausgabe im neuen *RCJL* vorgesehen war.

<sup>314</sup> Ebenfalls unterwegs ließ er sich noch die gerade vollendete Doktorarbeit seines georgischen Schützlings Gregor Parade vorlesen (Schäfer 1932:118).

<sup>315</sup> Vgl. Deissmann (1926); Fleischmann (1926); Greenfield (1926), Rohrbach (1926), Schreiber (1926), Stier (1926); Weckesser (1926a).

<sup>316</sup> Der Name des Werkes wurde ab Mai 1926 in „Dr. Lepsius Deutsche Orient-Mission (Armenisches Hilfswerk)“ umbenannt (Goltz & Meissner 2004:309f).

<sup>317</sup> Zu Paul Schütz (1891-1985) vgl. Kremers (1989).

auch für die Redaktion des ab 1927 erscheinenden neuen illustrierten Monatsblattes „*Orient im Bild*“ (*OiB*) verantwortlich (Schäfer 1932:123). Schütz war schon damals durch die Erlebnisse des Weltkrieges zu einer recht selbstkritischen Sichtweise des westlichen Christentums gelangt (Kremers 1989:27). Eine Orientreise im Jahr 1928, auf der ihn Jakob Künzler begleitete, erlebte er als Bestätigung dafür, dass es für eine Christenheit, die sich so weit von der Botschaft des Evangeliums entfernt habe, schwierig sei, Mission zu treiben. So gelangte er zunehmend zur Überzeugung, zunächst einmal sei bei der westlichen Christenheit selbst eine Umkehr gefordert (Schütz 1991:207.220). Diese Betonung führte innerhalb der DOM zu Spannungen, so dass Schütz bereits nach zwei Jahren sein Amt als Missionsleiter niederlegte (Schäfer 1932:123).<sup>318</sup>

Neuer Vorsitzender wurde am 30. Oktober 1928 Superintendent Paul Fleischmann (Schäfer 1932:121). Er beabsichtigte, die Missionsarbeit ganz in den Bahnen von Johannes Lepsius weiterzuführen. So wurde die Arbeit von Jakob Künzler und die sich ausweitende Arbeit von Karen Jeppe weiter unterstützt (:121). Außerdem kam es unter der Führung von Paul Fleischmann dann auch wieder zur Aufnahme der ärztlichen Mission und der Missionsarbeit unter Muslimen in Bulgarien (:121f.124). Aber die Blütezeit der LDOM war vorbei, da ihr nach dem Tode Lepsius' – auf den das ganze Werk ausgerichtet war – die charismatische Führungspersönlichkeit fehlte. Nach dem Zweiten Weltkrieg führte man zwar noch die Geschäfte bis in die 1960er Jahre fort, zu einem Neuaufschwung kam es jedoch nicht mehr (Gensichen 1993:153).

---

<sup>318</sup> Vgl. Gensichen (1993).

## **3 Theologische Grundlagen**

### **3.1 Zur Ausrichtung von Lepsius' theologischer Arbeit**

#### **3.1.1 Die missionarische Zielrichtung**

In Lepsius' theologischer Arbeit zeigt sich immer wieder eine missionarische Ausrichtung. So trug seine theologische Zeitschrift *Das Reich Christi (RCJL)* den Untertitel: „Zeitschrift für Verständnis und Verkündigung des Evangeliums“ (vgl. Redaktion 1904:65). Beide Dimensionen, „Verständnis“ und „Verkündigung“ des Evangeliums, hingen für Lepsius eng zusammen. Er wollte durch seine theologische Arbeit wieder zu einem rechten Verständnis des Evangeliums beitragen, das er durch vielfältige Engführungen und Missverständnisse gefährdet sah. Nur durch ein solch erneuertes Verständnis des Evangeliums konnte dann auch die Verkündigung des Evangeliums in rechter Art und Weise geschehen.<sup>319</sup> So war es Absicht seiner theologischen Arbeit, „daß das Evangelium endlich durch seine eigenen Bekenner so vertreten, gelebt und verkündigt werde, daß selbst der christliche Heide, daß auch der Mohammedaner dem Evangelium lauschen könne“ (Schäfer 1934:55). Die missionarische Ausrichtung von Lepsius' theologischer Arbeit hatte also vor allem zwei Zielrichtungen: Zum einen die „christlichen Heiden“. Dabei dachte Lepsius an die vielen zweifelnden und skeptischen Menschen in den christlichen Ländern. Er wollte mit seiner theologischen Arbeit dazu beitragen, denen,

„die nur noch mit einem dünnen Fädchen mit dem Glauben der Kirche zusammenhängen, die geängstigt von einer prahlerischen Weltweisheit und ihrer alles zerstörenden Kritik in Gefahr sind, an den ewigen Wahrheiten des Heils, an der Gerechtigkeit göttlichen Weltregiments, ja an der Existenz des lebendigen Gottes irre zu werden, weil ihnen niemand die Hand bietet, mit den tausendfältigen Zweifeln an der Schrift, am Glauben, an Gott und an unserm Heiland fertig zu werden“ (Lepsius 1904b:72).

Lepsius bemühte sich in seiner theologischen Arbeit darum, für diese Menschen die Bibel angesichts der massiven Bibelkritik wieder als vertrauenswürdig zu erweisen.<sup>320</sup> So wollte er z.B. die Ergebnisse der alttestamentlichen Literarkritik widerlegen, indem er die Unhaltbarkeit ihrer Grundannahmen aufzeigte (Lepsius 1903h:31). Lepsius sah auch die Probleme, die viele Gebildete mit dem vorliegenden Bibeltext hatten, weil sie z.B. meinten, in ihm Widersprüche zu entdecken. Lepsius wollte diese Fragen ernstnehmen und trotzdem am Offenbarungscharakter der Schrift festhalten. Deshalb wies er darauf hin:

„Die alt- und neutestamentlichen Texte sind im Durchschnitt eher schlecht als gut erhalten. Die Texte weisen überall stark von einander abweichende Lesarten auf, der Sinn ist oft durch hartnäckige Textverderbnisse unverständlich geworden, der Zusammenhang durch Glossen, Dubletten und Versetzungen einzelner Verse und ganzer Abschnitte zerstört. An-

<sup>319</sup> Lepsius wollte „eine Gemeinde und Kirche haben, die von gesunder, biblischer Grundlage aus“ ihr Leben und ihren Dienst gestaltet (Schäfer 1934:59).

<sup>320</sup> Sein Ziel war es, „dass das Ansehen der heiligen Schrift in unserem Volke wieder hergestellt wird“ (Lepsius 1903l:378).

gesichts der völligen Unsicherheit der Textüberlieferung hängt daher jede Übersetzung und Auslegung, die nicht auf Textkritik gegründet ist, völlig in der Luft. Ehe man aber einem Schriftsteller einen Widersinn aufbürdet, hat man zu untersuchen, ob der Text gut überliefert oder korrumpiert ist“ (Lepsius 1902f:84).

Lepsius versuchte nun durch textkritische Arbeit, einen von Widersprüchen gereinigten ursprünglicheren Bibeltext wiederherzustellen (vgl. Lepsius 1899g; 1903j; 1903k; 1907b; 1907e; 1907h; 1908d u.a.).<sup>321</sup> Sein diesbezügliches Vorgehen<sup>322</sup> und seine damit verbundene Kritik an der kanonischen Form der biblischen Texte (Lepsius 1907e:397f; 1918a:374f) wurde jedoch weithin abgelehnt und brachte ihm von verschiedenen Seiten Kritik ein (Lepsius 1900r:371; 1903l:377f; 1904a:415; 1905e).<sup>323</sup>

Neben diesen Arbeiten am Bibeltext wollte Lepsius die Gebildeten für das Christentum zurückgewinnen, indem er versuchte aufzuzeigen, dass die der Bibel eigene Weltanschauung mit dem modernen Welterkennen der Naturwissenschaften in Einklang zu bringen sei. Deshalb arbeitete er intensiv an der Wiedergewinnung einer biblischen Weltanschauung (vgl. Lepsius 1906b).<sup>324</sup>

Die zweite missionarische Zielrichtung von Lepsius theologischer Arbeit war die Arbeit unter Muslimen. Er war der Überzeugung, dass man mit einer Halbwahrheit eine andere Halbwahrheit nicht überwinden könne. Deshalb hielt er es für nötig, „zunächst im eigenen Lager christliche Halbwahrheiten oder halbchristliche Wahrheiten zu überwinden und dann der mohammedanischen halben Wahrheit zu begegnen“ (Schäfer 1934:57). Lepsius (1918d:141) wies deshalb darauf hin, dass auch seine theologischen Arbeiten – wie z.B. sein zweibändiges *Leben Jesu* (Lepsius 1917a; 1918a) – letztlich der Mission unter Muslimen dienen sollten.

### 3.1.2 Die philosophische Komponente

In Lepsius' theologischer Arbeit zeigt sich des öfteren ein stark philosophischer Einschlag. Nicht umsonst wurde er nach seinem Studium in Philosophie zum Doktor promoviert, während es sich bei seinem theologischen Dokortitel um einen Ehrendokortitel handelte, den er für sein armenisches Hilfswerk verliehen bekam.

Lepsius' philosophische Herangehensweise war für viele – auch für manche Theologen – ungewohnt und deshalb wurden seine Ausführungen nicht immer auf Anhieb verstanden, was deutlich aus

---

<sup>321</sup> „Die Resultate der literarischen Kritik standen bereits fest als man die Notwendigkeit einer Textkritik erkannte. Der erste Grundsatz der Philologie: *erst* Textkritik, *dann* literarische Kritik – wurde auf den Kopf gestellt. Das Dogma von der Verbalinspiration des überlieferten hebräischen Textes gab die Grundlage her für die Operationen der Quellenscheidung und für die archäologische Forschung. Die Korruptel ist die Mutter der Kritik des Alten Testaments“ (Lepsius 1903i:32)

<sup>322</sup> Z.B. Änderung von Textstellen aus Gründen der inhaltlichen Logik, für die es keinerlei Varianten in entsprechenden Handschriften gibt (vgl. Lepsius 1902j:380; 1903k:218; 1919c:137f). Genau hier setzte die Kritik von Martin Kähler (1903:167) an, der für eine Textkritik eintrat, jedoch nur „wenn diese traditionellen Boden“ habe. In Bezug auf Lepsius' Spekulationen bemerkte er: „Textkritische Vermutungen sind nicht minder Vermutungen als literarkritische“ (:168).

<sup>323</sup> Auch wenn Lepsius unterstrich, welchen Stellenwert die Heilige Schrift für ihn hatte (vgl. Lepsius 1904f), war sein Verhältnis zur Bibel einer der Gründe, warum sich Gemeinschaftsbewegung und Evangelische Allianz zunehmend von Lepsius distanzieren (vgl. Lepsius 1903l; 1904g).

<sup>324</sup> Vgl. Kapitel 3.2. und besonders den Abschnitt 3 über „Die missionarische Bedeutung der Weltanschauungsfrage“.

Berichten über seine Vorträge hervorgeht (vgl. Jellinghaus, Tillich & Bauer 1903:154f).<sup>325</sup> So äußerte etwa Büchsel (1906:431) über einen Vortrag Lepsius' auf der Wanderkonferenz des Eisenacher Bundes in Hamburg im Oktober 1906:

„Vielleicht daß er manchmal seine Hörer überschätzte, sowohl die Akademiker, die große Mühe hatten, seinen philosophischen Darlegungen über die Grenzen des Kausalgesetzes und Unhaltbarkeit seiner Allgemeingültigkeit zu folgen, als auch die Laien, unter denen sich hinterher auch manches Mißverständnis herausstellte.“

Lepsius verstand sich jedoch auch in der Behandlung von philosophischen Fragestellungen bewusst als Theologe. Schon den Unterbruch seines theologischen Studiums durch ein Philosophiestudium hatte er damals ausdrücklich mit seiner Berufung zur Theologie begründet:

„Ich ging auf die Universität, mit der Absicht Theologie und Philosophie zu studieren, in dem ich an einen inneren Unterschied beider nicht glaubte, in der Meinung, daß die Philosophie als Erkenntnis des Übersinnlichen die theoretische Seite zur praktischen der Religion sei, und daß sich die Theologie doch nur die theoretische Begründung der Religion zur Aufgabe setzen könne. Ich mußte mich bald überzeugen, daß die Theologie weniger eine einheitliche Wissenschaft, als ein Konglomerat von Kenntnissen ist für den praktischen Beruf des Geistlichen. ... Ich wollte mir im Studium die Begründung einer bestimmten Weltanschauung erwerben, und überall wurde das, was ich eigentlich wollte und was mir das Erstrebenswerte schien vorausgesetzt ... Es ist Theologie, was mich aus der Theologie hinaus treibt und kann mich nur in die Philosophie hineintreiben. Denn ich kann an den Fragen nicht vorübergehen, ohne deren Lösung mir von jeher mein Leben unnütz erschienen ist – und das danke ich meiner Bestimmung zum Theologen von Jugend auf und besonders meiner Mutter“ (in M.R. Lepsius 1987:78f).

Da die herkömmliche Universitätstheologie seiner Meinung nach wichtige Fragen der damaligen Zeit, wie z.B. die Frage nach der Weltanschauung, nicht zu ihrem Gegenstand machte, suchte Lepsius mit Hilfe der Philosophie hier Antworten zu finden und zu vermitteln.

### 3.1.3 Die literarische Eigenart

In Lepsius' theologischen Ausführungen spiegelt sich noch eine weitere Komponente, die schon auf seine Studienzeit zurückgeht, nämlich seine intensive Beschäftigung mit der Theaterwissenschaft und seine schriftstellerische Begabung.

Hatte er sich als Student in der von ihm herausgegebenen Zeitschrift *Schauspiel und Bühne* u.a. mit der literarischen Form des Dramas auseinandergesetzt (Lepsius 1880a; 1880d), so fasste er später als Theologe auch die Geschichte Jesu als Drama b.z.w. als Tragödie auf (Lepsius 1902e:50f.53f;

---

<sup>325</sup> Vgl. hierzu etwa die Äußerungen zu Lepsius Vortrag „Die geschichtlichen Grundlagen der christlichen Weltanschauung“ auf der zweiten Eisenacher Konferenz 1903. Superintendent Tillich: „Wir sind vielleicht nicht im Stande gewesen, dem Vortrag unseres Bruders [Lepsius, *Anm. AB*] in allen Teilen zu folgen“ (Jellinghaus, Tillich & Bauer 1903:154f). Unitätsdirektor Bauer: „Es sind uns Perspektiven, Ausblicke geöffnet worden, die ja zunächst gewiß für viele unter uns, ebenso wie für mich, etwas überraschend gewesen sind, ganz abgesehen von der Fülle der Gelehrsamkeit, die zu der Zeichnung dieser Ausblicke nötig ist“ (:155). Pastor Jellinghaus: „Was nun den heutigen Vortrag betrifft, so war es mir, als Lepsius mir früher persönlich diese Gedanken mitteilte, nicht gleich nach allen Seiten klar, worauf Lepsius mit der einheitlichen Weltanschauung der Bibel hinaus wollte“ (:154).

1905a:299; 1911b:172).<sup>326</sup> Dies spiegelt sich auch in der Form der Abfassung seines zweibändigen *Leben Jesu* wieder (Lepsius 1917a; 1918a).

Zudem zeigen manche seiner scharfen Formulierungen nicht nur seine Bereitschaft zur Auseinandersetzung,<sup>327</sup> sondern auch seine ausgesprochene Gabe zu formulieren.<sup>328</sup> „Nie blieb seine Aussprache auf der Oberfläche, sondern drang stets auf den Grund der Dinge und bemühte sich, dem Gedanken den schärfsten und klarsten Ausdruck zu geben“ (Weckesser 1926b:35).

Als Redner schätzte man Lepsius wegen seiner „formalen Redegewandtheit“ und seiner „persönlichen Überzeugungswärme“ (Lepsius 1904a:435). Gelegentlich empfand man sein Auftreten jedoch sogar als „theatralisch“ und seine Vorträge als „pektorale Rhetorik“ (:435). Ironische Anspielungen in seinen Reden sorgten des Öfteren für Heiterkeit unter seinen Hörern (Lepsius 1900j:148f).

Auch in Artikeln, in denen Lepsius theologische und kirchenpolitische Themen behandelte, setzte er gelegentlich seine literarische Begabung ein. So benutzte er z.B. in seinem Artikel „Das Märchen von der deutschen Theologie“ (Lepsius 1902b) die literarische Form des Märchens und verfasste seine „Lobrede auf die Bibel“ (Lepsius 1904f) als eine Ode an die Bibel, in der ihre Größe und Einzigartigkeit besungen wird. Besonders liebte Lepsius eine möglichst bildliche Darstellung theologischer Zusammenhänge, wie ein Beispiel aus seinem Artikel über die „Metamorphosen der Theologie“ (Lepsius 1902a:294) zeigt:

„Ritschl hatte die Losung ausgegeben: Fern sei es von jeder Theologie, die auf den Namen Wissenschaft Anspruch erhebt, sich mit Philosophie zu befassen. Das gemeinsame Interesse der Theologen war seitdem nur auf eines gerichtet: das Christentum vor jedem Lufthauch der Weltanschauungsfragen zu schützen und es aus dem Unwetter der modernen Geistesbewegung, wie einen kranken Mann in geschlossener Droschke, ins theologische Lazarett zu bringen. Aber die Bazillen der Weltanschauung drangen trotz aller Ritschl'schen Antiseptik ins Lazarett ein und man beginnt sich von der Nutzlosigkeit des klinischen Absperrungssystems zu überzeugen. ... Immer lauter klopfte das öffentliche Gewissen an die von innen verriegelte Pforte des theologischen Lazaretts: Heraus, ihr Herren, wenn ihr der Welt etwas zu sagen habt! Wir möchten endlich wissen, ob das Christentum unter euren Seciermessern gestorben ist oder ob es noch lebt. Harnack war einer der ersten, der das Klopfen hörte. Er hat den Riegel zurückgeschoben, und in gemeinverständlicher Sprache sein wissenschaftliches Gutachten abgegeben ...“

---

<sup>326</sup> „Der Bau der Evangelien hat eine durchaus dramatische Struktur. Wie die antike Tragödie, beschränkt er sich auf die Darstellung einer Katastrophe“ (Lepsius 1911b:3).

<sup>327</sup> Lepsius vertrat die Überzeugung: „Der Kampf ist das Lebenselement des Christentums“ (Lepsius 1902d:32). Er schätzte Gegner, die ihre eigene Meinung inhaltlich deutlich formulierten und gab ihnen die Möglichkeit ihre abweichenden Auffassungen in seiner theologischen Zeitschrift zu veröffentlichen (Lepsius 1904a:430f). Lepsius legitimierte seinen bisweilen scharfen Ton in theologischen Auseinandersetzungen mit dem Beispiel Jesu: „Noch nie hat ein Mensch so scharfe Worte geredet wie er, noch nie ein Mensch die Waffen der Kritik und Satire so rücksichtslos gebraucht wie er, noch nie einer einen geistigen Machtkampf gleich dem seinen gekämpft“ (Lepsius 1900h:226)

<sup>328</sup> Man vergleiche etwa Formulierungen wie: „Taufe ohne Glaube ist Kadaver-Christentum, das in den Taufregistern der kirchlichen Aktenschränke eingesargt liegt“ (Lepsius 1900d:152); Oder: „Ich glaube an die Gemeinschaft der Heiligen, aber ich glaube nicht an die Heiligen der Gemeinschaft“ (in N.N. 1904:288).

## **3.2 Die Bemühungen um die Wiedergewinnung einer biblischen Weltanschauung**

### **3.2.1 Die platonisch verfremdete Weltanschauung der abendländischen Theologie**

Lepsius (1903a:127; vgl. 1910a:6) war der Überzeugung, dass das, was man weithin unter „christlicher Weltanschauung“ verstehe, nicht die Weltanschauung der Bibel sei, sondern in „fundamentalem Gegensatz“ dazu stehe. Unter dem Einfluss der griechischen Philosophie sei die Weltanschauung der Bibel verdrängt worden (Lepsius 1901a:342) und eine platonisch geprägte Weltanschauung habe sich immer mehr durchgesetzt. So herrsche heute eine „abendländisch christlich-platonische Weltanschauung“ vor (:373), die allgemein als selbstverständlich angesehen werde und „in allen Fragen der Religion unser Denken“ bestimme (Lepsius 1910a:2f).

Grundlage dieser Weltanschauung ist für Lepsius (1910a:5) die platonische Ideenlehre: „Nicht Jesus, sondern Plato ist der Schöpfer unserer christlichen Weltanschauung“. So sei z.B. unter dem Einfluss des platonischen Denkens der Tod als Befreiung vom Gefängnis der Leiblichkeit und als Eingang zu einem seligen Leben verstanden worden. Wenn aber die Vorstellung herrsche, dass der Mensch durch den Tod zu einem seligen Leben eingehe, dann stelle sich die Frage, wo dieses selige Leben denn stattfinde (Lepsius 1910a:13). So entstand die Vorstellung einer anderen, jenseitigen Welt, wie Lepsius (1910a:13f) feststellt: „...unter dem Einflusse der platonischen Philosophie sind aus der einen Welt, die Jesus kannte, zwei Welten geworden. Die Welt hat sich verdoppelt.“

Spätestens seit der Scholastik habe sich diese Lehre von den zwei Welten – einem Diesseits und einem Jenseits – allgemein im Christentum durchgesetzt (Lepsius 1903a:128). Die jenseitige Welt werde nun meist als „ungeschaffen gedacht und als neben und gleichzeitig mit dieser Welt existierend“ (Lepsius 1910a:9). Nach der volkstümlichen Vorstellung der Christenheit gehe nun beim Tod des Menschen Folgendes vor sich: „Wenn jemand im Glauben stirbt, so kommt seine Seele ... in diesen Himmel, in die andere Welt, in das Jenseits, um dort, wo Gott und die Engel wohnen, die Seligkeit zu genießen“ (:9). Die Hoffnung des ewigen Lebens liegt demnach für die christlich-platonische Weltanschauung nicht auf der Auferstehung der Toten, sondern auf dem Gedanken der Unsterblichkeit der Seele in der jenseitigen Welt. Das platonisch gefärbte Christentum sei deshalb – im Gegensatz zur Diesseitsreligion Jesu – eine Jenseitsreligion (:6).

„Die abendländische Theologie kennt nur ein jenseitiges Ziel der Seligkeit für den Einzelnen in einem Himmel, der schlechterdings nichts mit der geschaffenen Welt zu tun hat. Darum ist sie auch durch und durch individualistisch, löst die einzelne Seele aus dem Zusammenhange der Menschheit, der Geschichte, der Natur und dem Schicksal der geschaffenen Welt heraus und lässt sie durch den Tod wie aus der Pistole geschossen in eine andere Welt hinübergelangen, von der wir zwar nichts wissen, in der sie aber im Verein mit allen anderen vereinzelt unsterblichen Seelen ein körperloses und tatenloses himmlisches Da-

sein führen soll, von dem sich der Gedanke einer gähnenden Langeweile schwer fernhalten lässt“ (Lepsius 1901a:372).

Für Lepsius (1910a:5) stand der Glaube ans Jenseits dem Glauben ans Diesseits im Wege. Denn diese Jenseitsorientierung der platonisch-christlichen Weltanschauung mache gleichgültig gegenüber der Schöpfungswelt und der Geschichte der Menschheit, und überlasse diese letztlich ihrem Schicksal. Hier sah Lepsius die Ursache dafür, dass in der christlichen Kirche zunehmend der Weltuntergang gepredigt werde, statt von der *Palingenesie* (Wiedergeburt) der Welt zu reden (:14).

Die ethischen Konsequenzen einer solchen Weltanschauung waren für Lepsius verheerend: Da man die „Heimat der Seele“ nicht in dieser, sondern in einer jenseitigen Welt verorte, habe man an der Zukunft *dieser* Welt kein wirkliches Interesse mehr. Wer aber kein Interesse an der Zukunft dieser Welt habe, könne auch kein wirkliches Interesse an der Gegenwart dieser Welt haben (Lepsius 1910a:9).<sup>329</sup> Die Folge einer solchen Weltanschauung war für Lepsius ein „franziskanisches Heiligkeitsideal“, das sich eher der Welt entzieht, als sich ihr zuzuwenden (:27). Die Arbeit in und an dieser Welt habe man deshalb in der Christenheit „über dem Traum eines jenseitigen Lebens“ vergessen (:6).

Die Menschen, die nun aber an der Welt und ihrer Zukunft arbeiten wollten, kehrten der Kirche zunehmend den Rücken (Lepsius 1907a:2), da diese „ihnen für ihr arbeitendes Leben weder ein göttliches Ziel noch einen göttlichen Weg zu weisen vermag“ (Lepsius 1910a:27).

Wolle man aber die arbeitende Menschheit für das Christentum zurückgewinnen, müsse man der Jenseitsreligion den Abschied geben (Lepsius 1910a:27) und zurückfinden zu einer biblischen Weltanschauung. Denn eigentlich sei es das Spezifikum des christlichen Glaubens, dass er im Gegensatz zu anderen Religion eine Diesseitsreligion sei und daran glaube, „dass diese unsere Welt Reich Gottes sein kann und soll“ (:27).

### 3.2.2 Die Weltanschauung der Bibel

Lepsius (1903a:130) war der Überzeugung, dass die biblische Weltanschauung in den Grundzügen die gemeinsame Weltanschauung der alten Religionen des Orients gewesen sei, da beide ihre Wurzeln in der Urreligion des Orients hätten.<sup>330</sup>

Grundlegend für diese biblische Weltanschauung sei, dass sie von *einer* Welt ausgehe. Gott wohne nicht in einer anderen Welt, sondern in dieser Welt. Ebenso existierten die Engel nicht in einer anderen Welt, sondern in dieser Welt. Der Wohnort Gottes und seiner Geister sei der Himmel, aber eben nicht ein jenseitiger Himmel, sondern der Sternenhimmel des Weltalls (Lepsius 1903:137).

---

<sup>329</sup> „Denn wenn die Arbeit des Menschen in der Welt keinen andern Wert hat als höchstens den einer geistlichen Zimmerymnastik, die an sich nutzlos, nur den Wert hat, die moralischen Muskeln zu stärken, so wäre für einen gesunden Menschen ein Leben ohne Arbeit die wünschenswerteste Daseinsform“ (Lepsius 1907f:8).

<sup>330</sup> Jedoch hätten die alten Religionen im Laufe der Zeit den Schöpfergott vergessen und stattdessen die Geister der Planeten und Sterne verehrt (Lepsius 1903a:136).



Den Beweis dafür, dass Israel keinen Gott im Jenseits verehrt habe, liefert Lepsius (1903a:137) die kultische Symbolik der Religion Israels, die nach seiner Auffassung eine „kosmische Symbolik“ gewesen sei (:132).<sup>331</sup> Gerade dort, wo in der Bibel von der Wohnung Gottes die Rede sei, werde das deutlich. So ist die Beschreibung des „Wagens der Herrlichkeit Gottes“ beim Propheten Hesekiel (Hes 1,3-28) für Lepsius nichts anderes als eine symbolische Darstellung des Kosmos (:133). Die gleiche „kosmische Symbolik“ findet er dann auch in der Offenbarung des Johannes bei der Beschreibung des Thrones Gottes (Offb 4,2-7) (:134).<sup>332</sup> In dieser Symbolik sind z.B. die vier Tiere als die vier Tierkreisbilder zu verstehen (Lepsius 1901a:54), die sieben Geister vor dem Thron Gottes, als die Geister der sieben Planeten (:59).<sup>333</sup> In seiner Auslegung der Offenbarung und anderen Arbeiten versuchte Lepsius viele weitere Einzelheiten dieser kosmischen Symbolik zu deuten (Lepsius 1901a:344f; 1907a:122).<sup>334</sup>

Unter Berufung auf Josephus<sup>335</sup> weist Lepsius (1901a:59; 1903a:142) außerdem darauf hin, dass die Symbolik im Jerusalemer Tempel ebenfalls eine kosmische Symbolik gewesen sei: Sowohl die sieben Tore als auch der siebenarmige Leuchter weisen auf die sieben Planeten hin; die zwölf Schaubrote auf die zwölf Tierkreisbilder (Lepsius 1903a:141f).<sup>336</sup> So komme auch hier zum Ausdruck, dass nach der Weltanschauung der Bibel der Himmel Gottes nicht in einer anderen Welt liege, sondern dass der Thron Gottes in dieser unserer Welt sei, nämlich im Sternenhimmel:

„Dieser kosmische Himmel der geschaffenen Welt ist Wohnung und Haus Gottes, der Fixsternhimmel die Stadt Gottes, das Planetensystem der Tempel Gottes. Zugleich aber ist dieser ganze Himmelskosmos doch wieder nur ein Thron des Allmächtigen, auf dem der Gott, der der Geist ist, thront“ (Lepsius 1907a:127).

Auch die Engel hatten nun ihren Ort im Sternenhimmel (Lepsius 1910a:17). Lepsius weist darauf hin, dass Engel und Sterne „in der kosmischen Weltanschauung des Alten Orients aufs engste miteinander verbunden“ waren (:17f) und dass sich hinter der sichtbaren Erscheinung und Gestalt der Ge-

<sup>331</sup> Lepsius wies darauf hin, dass er in seiner Deutung der kultischen Symbolik Israels nicht allein stehe. So verwies er u. a. auf die Schriften des Archäologen Johannes Brandis (*Die Bedeutung der sieben Tore Thebens*) (Lepsius 1901a:92) und des Alttestamentler Hermann Gunkel (*Schöpfung und Chaos*), dessen religionsgeschichtliche Schlussfolgerungen Lepsius jedoch nicht teilte (:91f).

<sup>332</sup> Lepsius weist darauf hin, dass sich die gleichen Grundelemente in der Beschreibung des Thrones der Herrlichkeit Gottes sowohl bei Hesekiel als auch bei Johannes finden. Das ist für ihn ein Beleg dafür, dass „es sich durch das gesamte kosmologische Material des alten und des neuen Testaments bestätigt, dass die kosmische Weltanschauung ein gemeinsames Eigentum des Alten und Neuen Testaments ist“ (Lepsius 1903a:135).

<sup>333</sup> Wenn in diesem Zusammenhang von *sieben* Planeten geredet wird, so sind damit die Himmelskörper gemeint, die für die alte Astrologie als Planeten gelten: Saturn, Jupiter, Mars, Sonne, Venus, Merkur und Mond (Lepsius 1901a:59).

<sup>334</sup> „Die ‚sieben Himmel‘ sind die Sphären der sieben Planeten der Alten. Die sieben Erzengel sind die Engel der sieben Planeten. Die Cherubim sind die Tierkreisengel. Die vierundzwanzig Ältesten sind die Engel der Dekane. Die ‚Herrschaften‘, ‚Throne‘, ‚Fürstentümer‘ und ‚Gewalten‘ bei Paulus sind die verschiedenen Rangordnungen des Sternenherrs“ (Lepsius 1910a:18).

<sup>335</sup> Vgl. Josephus (1985:359ff).

<sup>336</sup> Lepsius hielt es für erwiesen, dass sowohl im Alten als auch im Neuen Testament die Symbolik des Tierkreises bekannt war und dass in der Bibel die Tierkreisbilder zu den 12 Stämmen Israels in Beziehung gesetzt wurden (Lepsius 1901a:57f). So sieht er u.a. im Segen Jakobs (Gen 49) eine Zuteilung der zwölf Söhne Jakobs zu je einem der zwölf Tierkreisbilder (Lepsius 1903a:139). Zudem sei die Lagerordnung der zwölf Stämme Israels (Num 2) zu verstehen als Anordnung nach den zwölf Tierkreisbildern: „Das Lager Israels ist ein Abbild des Himmelswagens der Kerubim, die Wohnung Gottes auf Erden, ein Abbild seiner Himmelswohnung“ (:141).

stirne, „geistige Wesen von göttlicher Macht und kosmischer Wirkungssphäre verbergen“ (Lepsius 1907a:124). Diese enge Verbindung von Engellehre und Sternenwelt findet Lepsius nun auch in der Bibel (:124f).<sup>337</sup> So herrsche überall im AT die Vorstellung vor, „dass die Geisteswirkungen der Engel in den Sternen selbst ihren kosmischen Ort haben, und dass die Lichtkörper der Gestirne die physische Basis der geistigen Existenz der Engel sind“ (:125f). Lepsius sieht hier eine Analogie zwischen dem Verhältnis von Leib und Geist des Menschen zu dem Gestirn und seinem Geistwesen: „Die ... Sternengel sind nicht als Bewohner der Gestirne, sondern als Geister der Gestirne gedacht, so dass sich diese Geister zu den Gestirnen so verhalten, wie der menschliche Geist zu seinem Leibe“ (:126). Von Himmel (Sternenhimmel) herab übten sie ihren Einfluss auf die Erde aus (:119): „In den Gestirnwelten und ihren Engelheeren ist der gleiche Kampf zwischen gut und böse wie auf der Erde. Sieg und Niederlage der kosmischen Engelmächte greift in das Schicksal der Erdenwelt ein“ (Lepsius 1910b:123). Es gibt nach Lepsius also nicht nur eine physikalische Einwirkung der Gestirne auf die Erde, sondern „die Schrift nimmt ... an, dass die Gestirnwelt auch eine pneumatische Einwirkung auf die Erde ausübt und dass Gott mittelst derselben die Welt regiert“ (Lepsius 1903c:123).

Grundgedanke des israelitischen Kultes sei es nun gewesen, dass die irdische Welt in Einklang mit der kosmischen Welt kommen solle: „Die Familie, der Stamm, das Volk, die Völker der Menschheit, organisiert nach den Ordnungen der Himmelswelt, das ist der religiöse Grundgedanke des israelitischen Kultus“ (Lepsius 1903a:136).<sup>338</sup>

Einen weiteren Beleg dafür, dass die Weltanschauung der Bibel nur *eine* Welt kenne, sieht Lepsius (1903a:147f) in dem dreistöckigen Weltbild, das sich durch die ganze Bibel hindurch finde. Denn alle drei Stockwerke (Himmel, Erde, Unterwelt) gehörten zu der einen Welt, die Gott geschaffen hat und in der wir leben (:148). Lepsius versteht die drei Stockwerke als drei unterschiedliche Seinsweisen unseres Daseins: Der Himmel sei eine Bezeichnung für die Seinsweise der Unsterblichen, die Erde steht für die Seinsweise der Sterblichen und die Unterwelt steht für die Seinsweise der Toten. In der Bibel sei für diese drei „Aggregatzustände des Seins“ (:148) die räumliche Darstellung von drei Stockwerken gewählt worden, da diese Darstellungsart die gemeinverständlichste sei (:149f).

Bei seinen Arbeiten zur Weltanschauung der Bibel ging es Lepsius zunächst nun nicht darum, irgendwelche astronomischen Vorstellungen der alten Welt einfach für heute zu übernehmen (Lepsius 1901a:124). Es ging ihm vielmehr um die grundlegenden Fragen der Weltanschauung und dafür spielte es für ihn nicht einmal eine Rolle, „ob die Sonne oder die Erde im Mittelpunkt des Planetensystems steht“ (Lepsius 1902a:328). Das Wesentliche des biblischen Weltbildes war für ihn vielmehr die Tatsa-

---

<sup>337</sup> So weist er z. B. auf das Triumphlied der Deborah (Ri 5,20) hin (Lepsius 1907a:126).

<sup>338</sup> „Alles was auf Erden ist, ist ein Erzeugnis der Einwirkung der gesamten Sternenwelt auf die Oberfläche der Erde. Die Gestirne sind die Diener, Agenten und Organe des Schöpfergottes, der als Geist in dem gesamten Kosmos thronet. Die Spiegelung der himmlischen Dinge in dem, was auf Erden ist, unterliegt einem Wandel und Wechsel, einem Werdeprozess, der zum Ziel hat, dass von allem Himmlischen auf Erden ein vollkommenes Abbild geschaffen werde. Da Gott Geist ist, da die Gestirne Geister sind, so sind auch auf Erden die Geister der Menschen die Organe, durch welche der Makrokosmos der Himmelswelt in dem Mikrokosmos der Erdenwelt sein vollkommenes Gegenbild empfangen soll“ (Lepsius 1903:135f).

che, dass die Verbindung der Welt mit Gott weit enger gedacht sei als in der herkömmlichen platonisch-christlichen Weltanschauung; denn der Thron Gottes und der Himmelssaal, in dem seine Diener weilen, werde nicht in einer anderen Welt gesucht: „Gott wohnt in seiner Schöpfung. Er wohnt im Kosmos, denn er wohnt im Himmel“ (Lepsius 1910a:15). So ist dieser Kosmos mit seinem Sternenhimmel der Ort, von dem Gott sein Weltregiment ausübt (Lepsius 1903a:145).

Lepsius (1903a:145) selbst wollte nun an der „Vorstellung der Alten und der Schrift von der Beseeltheit der Gestirne“ festhalten, denn für ihn war es ein „unerhört stupider Gedanke“, dass das Weltall nur aus einem „unermesslichen Haufen toter Massen bestehe“ (:145). In diesem Zusammenhang wies Lepsius auf den Begründer der Psychophysik Theodor Fechner hin, der als Naturwissenschaftler für die Lehre von der Beseeltheit der Gestirne eingetreten sei (:146).<sup>339</sup> Entscheidend war für Lepsius dabei der Gedanke, dass es eine enge Verbindung von Natur und geistlicher Welt gebe:

„So gut sich im menschlichen Körper ein unsichtbarer Geist verbirgt, der nicht in seiner Erscheinung aufgeht, so birgt auch der Körper dieser Welt ein unsichtbares Geistesleben, das sich nur dann und wann dem schauenden Auge des Propheten enthüllt. Aber es sind nicht Geister einer andern Welt, sondern die Geister dieser unserer Welt, die Gestalt und Bewegung des Kosmos beherrschen“ (Lepsius 1910a: 26).

Wenn Lepsius sogar von einer „Allbeseeltheit der Schöpfung“ sprach, so wollte er das jedoch nicht pantheistisch verstanden wissen,<sup>340</sup> sondern als Ausdruck dessen, dass Gottes Walten überall am Werke sei (Lepsius 1903a:131).

Die gleiche Weltanschauung von der *einen* Welt findet sich für Lepsius (1903a:127) nun auch bei Jesus Christus: „Christus fand sie vor, Christus nahm sie auf, Christus stimmte ihr zu.“ Auch für Jesus habe es keine jenseitige Welt gegeben. Wenn Jesus davon gesprochen habe „ins Himmelreich zu kommen“, so habe er damit nicht gemeint, in einen jenseitigen Himmel zu kommen, sondern „unter die Herrschaft Gottes auf Erden kommen“ (Lepsius 1910a:17).<sup>341</sup> „Das Reich Gottes, von dem Jesus redete, ist nicht im Himmel, sondern auf der Erde“ (Lepsius 1907a:7). Wo im Neuen Testament vom Himmel die Rede sei, stehe der Begriff entweder verhüllend für Gott, oder es sei der Sternenhimmel gemeint (Lepsius 1910a:17). Wenn Jesus von „jener“ Welt geredet habe, so meinte er die zukünftige Welt im Gegensatz zur gegenwärtigen (Lepsius 1907a:4). Diese Unterscheidung war Lepsius wichtig, „denn das Ziel, welches wir als das eigentliche und einzige Endziel der Erlösung der Menschheit ins Auge fassen müssen, liegt nicht in einem Jenseits, in einer andern Welt, sondern am Ende der Geschichte dieser Welt“ (Lepsius 1901a:372).

---

<sup>339</sup> Zu Theodor Fechner (1801-1887) vgl. Lehner (2002).

<sup>340</sup> So grenzte er sich klar gegen den Pantheismus ab, indem er betonte: „Die Welt ist nicht Gott und Gott ist nicht die Welt. Wer in irgend einem Stück Gott und Welt identifiziert, sei es nun, dass er den eignen Geist des Menschen für den heiligen Geist, ... den Äther für die Leiblichkeit Gottes oder dergl. erklärt, bewegt sich außerhalb der christlichen Weltanschauung und schwimmt im Fahrwasser eines heidnischen Pantheismus. Von einer Leiblichkeit oder Natur Gottes zu reden im Sinne einer stofflichen oder substanziellen Existenzweise ... ist innerhalb der christlichen Weltanschauung eine unverzeihliche Torheit“ (Lepsius 1901d: 174).

<sup>341</sup> Wenn Jesus davon spricht, dass sein Reich nicht von dieser Welt ist, beantwortet er nach Lepsius Auffassung deshalb auch nicht die Frage, wo das Reich Gottes ist, sondern, woher es kommt. Es komme nämlich *von* Gott, aber es komme eben *auf die* Erde (Lepsius 1910a:16).

Nur so ergebe auch die Lehre von der Auferstehung einen Sinn (Lepsius 1910a:10). Denn wenn wir durch den Tod tatsächlich in eine jenseitige Welt gelangen würden, warum sollten dann erlöste Seelen, die dort schon das ewige Leben in Gemeinschaft mit Gott genießen durch Auferstehung noch einmal in diese Welt zurückkommen (Lepsius 1910a:10)? Denn Auferstehung bedeute in der Schrift die Rückkehr in dieselbe Erscheinungswelt, in welcher wir jetzt leben (Lepsius 1901a:347). Lepsius (1910a:22) stellt dazu fest:

„Nirgends in der Schrift begegnet uns die Vorstellung, dass aus dem Totenreich eine Hintertür in den Himmel führe. Durch die Pforte des Grabes, durch die wir in den Tod eingegangen sind, müssen wir auch aus dem Tode wieder hervorgehen.“

Deshalb war für Lepsius das eigentlich Revolutionäre an der christlichen Ewigkeitshoffnung nicht die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele, sondern die Lehre von der Auferstehung der Toten (Lepsius 1907a:5; 1902c:42f).

Soll allerdings der Mensch in der diesseitigen Welt ewiges Leben haben und hier seine Vollendung finden, so muss nicht nur der Mensch, sondern auch diese Welt eine Wiedergeburt erleben, eine „Metamorphose ihrer Daseinsbedingungen und -formen“ (Lepsius 1910a:6). Deshalb sei der Glaube an eine „Verwandlung, Vollendung und Verklärung der diesseitigen Welt“ unabdingbar (:6). Das Ziel Gottes sei deshalb die umfassende Vollendung dieses Kosmos: „’Ein neuer Himmel und eine neue Erde, darin Gerechtigkeit wohnt‘, das ist das Endziel der Wege Gottes“ (Lepsius 1903a:136).

Dass der Kosmos wieder als Stätte der zukünftigen Welt Gottes erkannt wird, hätte nach Lepsius (1903a:147) große Auswirkungen auf die Natur- und Geschichtsphilosophie und vor allem auf die christliche Ethik. Denn wenn wir in keine andere Welt flüchten können, so können wir Menschheit, Welt und Schöpfung auch nicht dem Verderben überlassen (Lepsius 1901a:343). Diese ethischen Konsequenzen waren für Lepsius der eigentlich entscheidende Punkt der Weltanschauungsfrage: Er kämpfte gegen die Vorstellung einer „anderen Welt“, weil diese Vorstellung jede Arbeit in und an dieser Welt völlig wertlos mache (Lepsius 1903a:147). Der Glaube an die göttliche Zukunft der diesseitigen Welt aber richte den Glauben und den Willen zur Tat auch auf die diesseitige Welt (Lepsius 1910a:7).

Das Christentum sei durch und durch Diesseitsreligion und weise den Menschen deshalb darauf, in und an dieser Welt zu arbeiten, sie zu erobern und sie Gott untertan zu machen (Lepsius 1910a:29). Lepsius war der festen Überzeugung, dass genau diese Wiederentdeckung des Christentums als Diesseitsreligion das Gebot der Stunde sei: „Ein Christentum das ja sagt zu Gott und seinem Christus und zugleich ja sagt zum Leben und zur Welt – das ist es, was unsre Zeit braucht“ (Lepsius 1910a:29).<sup>342</sup>

---

<sup>342</sup> Vergleicht man Lepsius' Beiträge zur Weltanschauungsfrage z.B. mit den Arbeiten von Friedrich Heman (1900; 1901), so wirken die Beiträge von Lepsius noch etwas unausgereift. So bestreitet Lepsius beispielsweise zwar das „Jenseits“, kommt aber selbst auch nicht ohne diesen Begriff aus, um die Wirklichkeit zu beschreiben (vgl. Lepsius 1901f:347). Für eine kritische Würdigung des primären Anliegens von Johannes Lepsius in dieser Sache – nämlich die Aufmerksamkeit auf diese Welt zu richten, anstatt die Flucht in eine andere imaginäre Welt anzutreten – vgl. Kapitel 6.3.3.

### 3.2.3 Die missionarische Bedeutung der Weltanschauungsfrage

Lepsius hielt die Frage nach der rechten Weltanschauung nicht für unmittelbar heilsentscheidend. Denn für die Seligkeit eines Christen mache es nichts aus, ob er „sich an der Hoffnung der Unsterblichkeit der Seele genügen“ lasse oder ob er wisse, „dass Jesus selbst den Glauben an ein ewiges Leben an die Auferstehung geknüpft hat“ (Lepsius 1910a:19). Trotzdem hielt Lepsius (1903a:123) die Frage der „christlichen Weltanschauung“ für „die einschneidendste Frage der Theologie der Gegenwart und der nächsten Zukunft“.<sup>343</sup> Denn an ihr entscheide sich, ob man die gebildete Welt noch einmal für das Christentum zurückgewinnen könne und ob das Christentum noch einmal die bestimmende geistige Kraft werden könne.

Die Theologie war nicht mehr die Königsdisziplin, die alle anderen Wissensbereiche beherrschte, sondern ihr war lediglich ein Platz neben anderen Bereichen zugewiesen worden war (Lepsius 1903a:124). Und damit war auch die Frage der Weltanschauung nach und nach in die Hände der Profanwissenschaften übergeben worden (Lepsius 1903a:125).

„So gegensätzlich sich Biblicismus und Bibel-Kriticismus gegenüberstehen, *ein* großer zeitgeschichtlicher Zug ist ihnen gemeinsam: die grundsätzliche Abneigung gegen alle Fragen der Weltanschauung und alles, was nach philosophischem Begreifen und metaphysischem Erkennen aussieht“ (Lepsius 1902a:293f).

Lepsius wollte sich mit dieser Selbstbeschränkung der Theologie nicht zufrieden geben, denn er war der festen Überzeugung, dass das Christentum eine Weltanschauung besitze und auch benötige.

Zum einen war es für ihn grundsätzlich unmöglich, die Fragen der Religion von den Fragen der Weltanschauung zu trennen, indem man etwa versuche, den sittlich-religiösen Charakter aus der biblischen Botschaft einfach herauszuschälen (Lepsius 1903a:125).<sup>344</sup> Lepsius war der Überzeugung: „Die Antwort der Religion und die Frage der Weltanschauung gehören so eng zusammen, wie Schlüssel und Schloss“ (:125). Man könne nicht – wie das die moderne Theologie getan habe – das Schloss (die Weltanschauung) zum alten Eisen werfen, den Schlüssel behalten und sich dann einfach ein neues Schloss suchen (:125f). Weil nun der Schlüssel nicht passe, beginne man an ihm herum zu biegen und zu feilen oder man werfe ich schließlich selbst zum alten Eisen (:126).

Zum anderen bedeute der Verzicht der Theologie auf die Weltanschauungsfrage, dass man die gebildete Welt ganz für das Christentum verliere. Das theologische Bemühen um die Wiedergewinnung der biblischen Weltanschauung hatte für Lepsius also auch eine missionarische Dimension:

---

<sup>343</sup> Einen entsprechend großen Raum nahm diese Frage deshalb auch in Lepsius' Denken und Arbeiten ein: Schon seinen Wechsel vom Theologie- und Philosophiestudium begründete er damit, dass er im Theologiestudium, das sehr praktisch ausgerichtet war, auf die theologische Frage nach der Weltanschauung keine hinreichenden Antworten bekommen habe (M.R. Lepsius 1987:78f). Zweimal hat Lepsius auf Eisenacher Konferenzen zum Thema Weltanschauung Vorträge gehalten (Lepsius 1903a; 1910a). Außerdem hat er seine Überlegungen zur Frage der Weltanschauung in zahlreiche andere seiner Arbeiten einfließen lassen. Dazu gehören seine Auslegung der Offenbarung im *Reich Christi* (Lepsius 1901a und 1910b) und seine Ausführungen zur Wiedergeburtstheorie (Lepsius 1901d). Zudem veröffentlichte er im *Reich Christi* auch die Beiträge anderer zu diesem Thema (Heman 1900; 1901a; Wilde 1901a).

<sup>344</sup> Hierin darf ein Protest gegen die Übernahme der aufgeklärten Unterscheidung von Tatsachen und Werten für die Theologie gesehen werden. Vgl. Kapitel 6.2.1.

„Die gebildete Männerwelt unsrer Großstädte steht der Kirche mit einem solchen Grade von geringschätziger Gleichgültigkeit gegenüber, dass eine bewusste Gegnerschaft gegen die Kirche im Vergleich damit noch ein hohes Maß von christlichem Interesse verraten würde“ (Lepsius 1902a:321).

Aufgrund des modernen Welterkennens war die mittelalterliche Weltanschauung nicht mehr zeitgemäß. Und die gebildeten Kreise gingen davon aus, dass mit der mittelalterlichen Weltanschauung auch das Christentum und die Bibel überholt seien (Lepsius 1902a:308). Das Christentum sei weltfremd und weltfeindlich (Lepsius 1907a:1) und habe somit für die Fragen der Gegenwart seine Bedeutung verloren. Für Lepsius gingen diese Angriffe des modernen Denkens auf das Christentum aber ins Leere. Denn eigentlich betrafen sich eine Weltanschauung, die nicht wirklich christlich ist. Deshalb sah er in diesen Angriffen auch etwas Gutes: „Es entbehrt nicht einer gewissen Ironie, dass die Angriffe des modernen Denkens gegen das Christentum sich in erster Linie gegen den Glauben an ein ‚Jenseits‘ richten, ein Jenseits, das dem Evangelium völlig unbekannt ist“ (Lepsius 1910a: 14). So richtete sich auch die Kritik Nietzsches am Christentum nach Lepsius (1910a:14) Überzeugung gegen etwas, was es nach dem NT gar nicht gibt:

„Auch Nietzsche hat das Neue Testament mit den Augen des Sokrates gelesen. In mancher Hinsicht ist der Verfasser des Antichrist einer der wertvollsten Apologeten des Christentums. Der Kampf gegen das Jenseits ist nicht ein Kampf gegen, sondern für das Christentum.“

Lepsius (1901a:373) war der Überzeugung, dass die echte christliche Weltanschauung – im Gegensatz zur platonisch-christlichen Weltanschauung – sich mit dem modernen Welterkennen sehr gut in Einklang bringen lasse.

„Wenn er [der moderne Mensch, *Anm. AB*] nicht mehr zu faul ist, den Gedanken Gottes zu denken, wird ihn seine eigene Weltanschauung zwingen, die Konsequenzen zu ziehen, die die Weltanschauung des alten Orients und der heiligen Schrift längst gezogen hat“ (Lepsius 1902c:45).

Denn die moderne naturwissenschaftliche Weltanschauung kenne – wie auch die biblische – nur *eine* Welt (Lepsius 1907a: 6).

„Christliche Wahrheit und moderne Weltanschauung in ihrer Vereinbarkeit und Zusammengehörigkeit zu erweisen, diese Aufgabe wird der Theologe unabweislich von der gebildeten Gesellschaft gestellt. Bis diese Aufgabe gelöst ist, werden die Gebildeten unsres Volkes in ihrer ablehnenden Stellung gegenüber der Kirche, Predigt und Christentum verharren“ (Lepsius 1902a:322).

Lepsius (1903a:126) wollte also „den modernen Menschen von dem Misstrauen gegen die Zulänglichkeit des Christentums für die Bewältigung der Weltaufgabe des Menschen ... befreien“. Er ging demnach nicht nur davon aus, dass es inhaltlich richtig sei, für die Wiedergewinnung einer christlichen Weltanschauung zu arbeiten, sondern dass es auch missionarisch notwendig sei. Ein Verzicht der Theologie auf der Weltanschauungsfrage bedeutete für Lepsius (1902a:294), dass man die moderne Menschheit im Stich lasse, die durchaus auf der Suche sei nach einer einheitlichen und umfassenden Weltanschauung, die sich nicht allein auf materialistischer Ebene bewege. Gerade darum aber wollte

sich Lepsius bemühen: Um eine „einheitliche Weltanschauung, in welcher Religion sowohl als Wissenschaft Raum hat“ (:323).

„... wenn Wirklichkeit und Wahrheit aus einem Geiste heraus begriffen werden, nur dann wird das Christentum wieder die beherrschende Macht unsrer geistigen Kultur und unsres sozialen Lebens werden ... Zurück zur Schrift und zurück zur Metaphysik, zu dem Gott, der durch die Offenbarung der Geschichte und durch die Schöpfung der Welt zu uns geredet hat“ (Lepsius 1902a:308).

In seinem Bemühen beflügelte Lepsius die Hoffnung, dass es noch einmal zu einem „Aufschwung christlichen Geistes“ kommen werde (Lepsius 1902a:294).

Lepsius wollte aber auch verhindern, dass man nun einfach das Evangelium in das moderne Weltbild einspannt und man somit wiederum unvereinbares verquicke, wie es schon beim Übergang des Evangeliums in die griechische Geisteswelt geschehen war (Lepsius 1902a:308). Man müsse deshalb ernsthaft fragen, wie sich das Evangelium zur modernen Weltanschauung verhalte. Dafür sei es aber „zunächst einmal nötig, nach der dem Evangelium eignen und ursprünglichen Weltanschauung zu fragen“ (Lepsius 1902a:308). In diesem Sinne verstand Lepsius seine theologische Arbeit zur Frage der Weltanschauung: Er erhob nicht den Anspruch, schon einen fertigen Entwurf für eine christliche Weltanschauung vorlegen zu können, die der Schrift und den modernen Problemen der Weltanschauungsfrage gerecht werde. Aber er wollte mit seinen Studien zum Weltbild der Bibel einen Beitrag dazu leisten und Anregungen in diese Richtung geben (Lepsius 1903a:126).

### 3.3 Das „Reich Christi“ als Zentralbegriff der Theologie

#### 3.3.1 Verständnis des Reich Gottes - Begriffes

Im Zentrum der Theologie von Johannes Lepsius steht der Begriff des „Reiches Gottes“.<sup>345</sup> So war es kein Zufall, dass er als Titel für die von ihm herausgegebene Theologische Zeitschrift „*Das Reich Christi*“ wählte (Stier 1926:22). Immer wieder legte Lepsius in seinen Veröffentlichungen direkt oder indirekt sein Reich Gottes-Verständnis dar und veröffentlichte zu diesem Themenbereich auch z.T. umfangreiche Beiträge anderer Autoren (Heman 1898; 1908; Feldweg 1908).<sup>346</sup>

Zwar gebrauchte Lepsius je nach Kontext und inhaltlicher Betonung unterschiedliche Begriffe (u.a. Reich Gottes, Königreich Gottes, Reich Christi, messianisches Reich, Himmelreich, Königreich

---

<sup>345</sup> Der Einsatz für das *Reich Christi* kann als Motto für das gesamte Lebenswerk von Johannes Lepsius betrachtet werden: „Lepsius war ein umfassender Geist, sein Acker war die Welt. Dabei war seine Arbeit doch überall bezogen auf den einen Mittelpunkt, die Arbeit für ‚das Reich Christo‘, wie er eine seiner Zeitschriften genannt hat“ (DAG 1926:121). Richard Schäfer (1934:60) bezeichnet „die Bedeutung des Reiches Gottes“ als das Thema, „das man wohl als das Hohe Lied des Lebens von Johannes Lepsius bezeichnen darf.“

<sup>346</sup> Im Verständnis vom Reich Gottes – wie auch in der Weltanschauungsfrage – finden sich große Parallelen zwischen Lepsius und dem Basler Philosophie-Professor Friedrich Heman (vgl. Lepsius 1898b:182f).

des Himmels, Reich der Freiheit), der Sache nach meinte er damit aber immer dasselbe: Gottes Herrschaft über die Erde (Lepsius 1900e:257f ; 1910a:16).<sup>347</sup>

Lepsius sprach einerseits von einer Herrschaft Gottes über die Erde, die absolut war, die in seinem Gottsein begründet liegt. In diesem Sinne konnte er sagen: „Christus ist der Herr, der Herr des Occidents und des Orients“ (Lepsius 1900b:84).<sup>348</sup> Auf der anderen Seite konnte er von der Herrschaft Gottes als etwas sprechen, was erst zustande kommen müsse, im Sinne einer faktischen Durchsetzung bzw. Anerkennung der Herrschaft Gottes in der Welt (Lepsius 1926a:98).<sup>349</sup> Denn: „Dem Reich Gottes steht das Reich des Satans ... gegenüber. Beide ringen um den Besitz der Welt“ (Lepsius 1911a:258).

Seine Grundüberzeugung über das Wesen des Reiches Gottes formulierte Lepsius mehrmals in Anlehnung an das Wort Jesu in Joh 18,36 (vgl. Lepsius 1900d:149; 1907f:10):

„Ich frage: Wo ist das Reich Gottes? Sie antworten: ‚Das Reich Gottes ist nicht von dieser Welt.‘ Aber ich frage ja nicht, woher ist das Reich Gottes, sondern wo ist es? Es ist wahr, das Reich Gottes ist nicht von dieser Welt, denn es ist von Gott, und es kommt von ihm. Aber wohin kommt das Reich Gottes, wenn es von Gott herkommt? Ohne Frage, – auf die Erde. Das Reich Gottes ist Gottes Herrschaft über die Erde, ein Reich zwar nicht ‚von‘ dieser Welt, aber ‚in‘ dieser Welt“ (Lepsius 1910a:16).

Diese Unterscheidung zwischen dem *Ort* des Reiches Gottes („in der Welt“) und der *Herkunft* des Reiches Gottes („von Gott her“) bezeichnet die beiden Grundkoordinaten für Lepsius Reich Gottes-Verständnis.

Was den Ort des Reiches Gottes anging, vertrat Lepsius also – gemäß seiner Überzeugung, dass die Weltanschauung der Bibel die Rede von einer jenseitigen Welt ablehne – ein streng diesseitiges Verständnis des Reiches Gottes. Er betrachtete es als

„... eins der folgenschwersten Missverständnisse des Evangeliums von Seiten der griechischen und damit der gesamten occidentalischen Dogmatik, dass dieselbe den neutestamentlichen Begriff des ‚Himmelreiches‘ in den des ‚Himmels‘ umgedeutet“ habe (Lepsius 1900d:148f).

Im Munde Jesu und seiner Apostel bedeute „Himmelreich“ aber „dasselbe wie Gottesreich. Und was ist damit gemeint? Die Gottesherrschaft auf Erden, welche nach dem Ratschluss Gottes bestimmt ist, an die Stelle der Weltherrschaften zu treten“ (Lepsius 1900d:149).

Als einer Wirklichkeit in dieser Welt war das Reich Gottes für Lepsius „die vollkommene soziale Ordnung der menschlichen Gesellschaft, in der die Selbstsucht der Menschen aufgehoben und die Liebe Christi das organisierende Prinzip geworden ist“ und somit den Ort, „wo sein Wille wie im Himmel, also auch auf Erden geschieht“ (Lepsius 1899b:131). In diesem Sinne sah er das Reich Gottes auch als eine soziale bzw. politische Größe an.

---

<sup>347</sup> „Königreich Gottes, Reich des Messias, Himmel auf Erden, Paradies! Wie ohnmächtig sind Worte, um den Inbegriff der Seligkeit, um Leben, Glück, Wonne und Jauchzen, um die heiterste, reinste, ewige Glückseligkeit einer neugeborenen, auferstandenen Menschheit, einer verklärten und vollendeten Schöpfung zu beschreiben“ (Lepsius 1900e:258).

<sup>348</sup> „Er beherrscht die Geschichte und die Welt, und es geschieht nichts, von einem Ende der Welt bis zum andern ohne seinen königlichen Willen. Unsichtbar ist dieses Walten und nur gereifte Erkenntnis vermag es zu schauen“ (Lepsius 1905a:306).

<sup>349</sup> Vgl. Lepsius (1903c:12).



Immer wieder betonte Lepsius: „Das Reich Gottes ist nach der Schrift ... ein politisches Reich, welches bestimmt ist, an die Stelle der Reiche dieser Welt zu treten“ (Lepsius 1898b:182).<sup>350</sup> So habe Jesus mit seiner Botschaft vom Reich Gottes einen politischen Anspruch vertreten: „Das Evangelium, mit dem Jesus auftrat, war ein politisches Programm, das freilich nicht durch menschliche, sondern durch göttliche Art zu wirken verwirklicht werden sollte“ (Lepsius 1907e:385). Jesus habe tatsächlich König der Juden sein wollen und sei auch um dieses Anspruches willen von Pilatus verurteilt worden (Lepsius 1907d:138).<sup>351</sup> Lepsius bezog den Begriff „politisch“ in Zusammenhang mit dem Reich Gottes jedoch nur auf den Ort des Reiches Gottes, nicht aber auf dessen Herkunft.<sup>352</sup> So betonte er, dass das Reich Gottes ein Reich der Freiheit sei und deshalb nicht von Menschen „auf politischem Wege“ – im Sinne einer Durchsetzung mit Zwangsmitteln – erreicht werden könne (Lepsius 1908a:229). In diesem Sinne konnte er auch darauf hinweisen, dass das Reich Gottes „von Haus aus ein politischer Begriff“ sei und in ihm auch immer ein „politisches Element“ bleibe, denn das „Reich ist nicht in den Himmel entflohen, sondern steht mit festen Füßen auf der Erde“. Allerdings habe Jesu den Begriff des Reiches Gottes „in eine höhere Sphäre gehoben“ (Lepsius 1924a:18).<sup>353</sup>

Wenn Jesus von „jener Welt“ – im Gegensatz zu „dieser Welt“ – gesprochen habe, habe er damit keine jenseitige Größe gemeint, sondern die Tatsache, dass das Reich Gottes in seiner Vollgestalt eine eschatologische Größe sei (Lepsius 1907a:4):

„Das Himmelreich ist die künftige Verfassung dieser Welt, die vollkommene Herrschaft Gottes über diese Welt, ist also ein Zustand der Welt, der nicht im Jenseits, sondern in der Zukunft der Geschichte liegt. Wenn die Herrschaft Gottes über alle Menschen und über die ganze Welt etabliert sein wird, dann wird diese Welt das ‚Himmelreich‘ sein“ (Lepsius 1906b:132).

Lepsius betonte allerdings auch die gegenwärtige geschichtliche Wirklichkeit des Reiches Gottes und konnte sogar in geographischer Terminologie davon sprechen: Obwohl er sich bewusst war, dass man auch in Europa, Amerika, Australien und Afrika noch weit davon entfernt sei, „dass sich aller Knie Ihm beugen und alle Zungen Ihn bekennen“, konnte er doch die Meinung vertreten: „Vier Kontinente stehen unter der Herrschaft Christi“ (Vorstand DOM 1903a:4; vgl. Lepsius 1910c:135), denn die „Grenzen der Christenheit sind die Grenzen seiner Territorialmacht und die übrige Erde ist sein Eroberungsgebiet“ (Lepsius 1907c:57).

<sup>350</sup> So konnte Lepsius (1900f:338) sogar von einer „Politik des Reiches Gottes“ sprechen.

<sup>351</sup> Lepsius (1907e:400; vgl. 1908a:231) war auch der Überzeugung, „dass ἑκκλησία (Volksgemeinde, hebräisch *kahal*) und βασιλεία θεοῦ, Reich Gottes, in den Gedanken Jesu dasselbe sind“, denn Jesus habe „Petrus für die Leitung der ἑκκλησία mit den Schlüsseln des Reiches Gottes, d.h. mit dem Kanzleramt des Reiches belehnt“.

<sup>352</sup> Friedrich Naumann kritisierte auf dem Evangelisch-sozialen Kongress in Karlsruhe im Juni 1900 die politische Terminologie von Lepsius (in ESK 1900:178): „Auf ein solches Weltbild kommt auch Herr Dr. Lepsius hinaus, auf jenes Bild von dem Reich Gottes, von dem er sagt, es sei ein politischer Begriff ... Da verwendet man ein Wort gegen seinen Wortsinn, nämlich das Wort ‚politisch‘. Politische Organisationen sind solche, die stark genug sind, sich als solche zu schützen und in sich selbst durch Gesetzgebung und Verwaltung zu ordnen, Dinge aber, von denen man diese Elemente nicht aussagen kann, kann ich als politische Begriffe meines Teils nicht gelten lassen.“ Lepsius (1907d:139) aber hielt an seiner Terminologie fest, denn er war der Überzeugung: „Politik heißt nichts anderes, als die Kunst, zu herrschen, als die Kunst, ein König zu sein, als die Kunst, eine Welt sich untertan zu machen.“

<sup>353</sup> Denn es gehe nicht „um eine physische Herrschaft, die auf Macht gegründet ist“, sondern um „eine geistige Herrschaft über die Herzen der Menschen“ (Lepsius 1925g:4).

Dabei unterschied Lepsius (1900d:151f) zwischen einer äußeren und einer inneren Wirklichkeit des Reiches Gottes. Schon in dieser Zeit habe das Reich Gottes eine nach außen gerichtete geschichtlich-soziale Existenz (:152). Die äußere Grenze des Reiches Gottes auf Erden sei in diesem Sinne die Taufgrenze, denn: „Die Taufe ist die Verleihung des Bürgerrechts im Königreich Gottes“ (:151). Allerdings war sich Lepsius bewusst, dass diese Seite nur eine äußere Wirklichkeit darstelle, denn: „Jesus hat Millionen in seiner Christenheit, die da denken und sprechen: Wir wollen nicht, dass dieser über uns herrsche, und sie sind dennoch Bürger seines Reiches“ (Lepsius 1907c:58). Deshalb sei es nötig, von dieser äußeren Wirklichkeit des Reiches Gottes die innere Wirklichkeit zu unterscheiden: Nach seiner inneren Wirklichkeit sei das Reich Gottes nur da vorhanden, wo auch der persönliche Glaube zu finden sei. Und nur da, wo beides – äußerliche und innerliche Wirklichkeit – gegeben sei, war „Reich Gottes im vollen Sinne des Evangeliums“ vorhanden (:152).

Was die Herkunft des Reiches Gottes anging, so war es Lepsius wichtig, den Reich Gottes-Begriff ganz an Person und Werk Jesu Christi zu binden.<sup>354</sup> So warnte er vor Entwicklungen in der modernen Theologie, bei denen die Gefahr bestehe, dass die Grenzen zwischen Welt und Reich Gottes fließend werden und die Hoffnung auf den natürlichen Menschen gesetzt werde (Lepsius 1906a:16.19):

„Das Reich Gottes ist keine ‚ethische Gesellschaft‘. Entweder ist Jesus selbst das Reich Gottes und Paulus beschreibt mit seinem ‚in Christo‘ die göttliche Grenze desselben. Oder das ‚Reich Gottes‘ wird ... zu einer rein utopistischen eschatologischen Größe“ (Lepsius 1906a:12f).<sup>355</sup>

Warum stand der Begriff des Reiches Gottes im Zentrum von Lepsius' Theologie? Lepsius war der Überzeugung, dass der Begriff des Reiches Gottes im Zentrum der biblischen Theologie selbst stehe: Es sei „der die ganze Schrift beherrschende Grundgedanke“, dass „das theokratische Gottesreich des Davidssohnes über alle Völker das Ziel der Geschichte Israels und der Völker ist“ (Lepsius 1898b:182). Auch die Verkündigung Jesu habe als Mittelpunkt das Reich Gottes gehabt (Lepsius 1898a:33). Im Mittelpunkt der Verkündigung der Apostel habe das Kreuz gestanden, das das Mittel der Erlösung sei (:33). Beides gehöre untrennbar zusammen, denn es sei fatal, wenn man in der Hingabe an das Reich Gottes das Kreuz Jesu als das Mittel der Erlösung vergesse. Genauso wenig aber dürfe man den Zweck der Weltvollendung über dem Mittel der Erlösung vergessen. Denn das Kreuz und die Weltverneinung seien niemals Zweck, sondern lediglich Mittel zum Zweck. Ziel und Zweck aber sei das Reich Gottes (:34). Diese Botschaft nun dürfe die Gemeinde nicht verlieren, denn auch Jesus habe nicht die Seligkeit, sondern das Reich Gottes gepredigt (Lepsius 1907f:8).

Und da es bei der Herrschaft Gottes über die Erde um „die Vollendung der geschaffenen Welt zu einer Wohnstätte und Hütte Gottes bei den Menschen“ und somit um „Weltvollendung, Weltverklärung, ewiges Leben der Welt in Gott“ gehe, sei das Reich Gottes auch die Lösung der Menschheits- und Geschichtsfrage an sich (Lepsius 1898a:33).

---

<sup>354</sup> „Das Reich Gottes ... reicht genau so weit, wie die Gegenwart und Nähe Jesu“ (Lepsius 1925g:7; vgl. 1902e:46).

<sup>355</sup> Damit grenzt sich Lepsius gegen jegliche Art eines säkularisierten Reich Gottes-Verständnisses ab. Vgl. Kapitel 6.3.3.

### 3.3.2 Heilsgeschichte und Eschatologie

Die Grundidee des Reiches Gottes als Gottes Herrschaft über die Welt war für Lepsius schon im Alten Testament angelegt im Staatswesen Israels: „Der israelitische Staat war oder sollte sein: ein Gottesstaat, eine Theokratie“ (Lepsius 1907a:7; vgl. 1908a:217). Und auch als Israel nach dem babylonischen Exil unter der Herrschaft einer fremden Weltmacht stand, lebte die Erwartung im Volk, dass der Messias kommen und das messianische Reich verwirklichen werde (Lepsius 1908a:217f), das von Israel ausgehend, alle Völker der Erde umfassen sollte (Lepsius 1901a:374). Die Hoffnung auf das Reich war dabei also ganz an die Erwartung des messianischen Retters gebunden (:374).

In Jesus kam nun der erwartete Retter und seine Botschaft war die Ankunft des Reiches Gottes: „Der Inhalt des Evangeliums Jesu lautet: ‚Die Zeit ist erfüllt, das Reich Gottes ist gekommen‘“ (Lepsius 1911b:165).<sup>356</sup> Mit Jesus war somit das Reich Gottes eine „gegenwärtige Tatsache“ geworden (:166): „Die Gotteszukunft war Gottesgegenwart in ihm geworden. Johannes weissagte, er lebte das Reich Gottes!“ (Lepsius 1918a:98).

Jeder wusste, dass es bei dieser Botschaft um das verheißene Messiasreich ging (Lepsius 1911b:166).<sup>357</sup> Aber das Volk lehnte ihn ab und kreuzigte ihn. Damit hatte sich die Aufrichtung des Gottesreiches „mitten aus der Geschichte der Menschheit heraus und in den Formen der alttestamentlichen Theokratie ... als unmöglich herausgestellt“ (Lepsius 1901a:374). Was die Menschen hinderte, Gott zu gehorchen, war ihre Sünde (Lepsius 1905a:306): „Die Menschheitssünde war der Grund, weshalb die Geschichte der Thronbesteigung Gottes nicht ein Schauspiel, sondern eine Tragödie ward“ (:309). Es kam zwar tatsächlich zur Krönung des Retters, allerdings war es eine Dornenkrone, die man ihm aufs Haupt setzte (:300). Als mit Jesus das Reich Gottes kam, fand es somit also keine Aufnahme in Gottes Volk (Lepsius 1918a:199.207ff), sondern es „konnte sich nur unter Leiden seines Todes in seiner eigenen Seele verwirklichen“ (Lepsius 1901a:374).

Aber gerade in seinem Tod und seiner Auferstehung wurde nun auch die Verwirklichung des Reiches Gottes unter den Menschen möglich:

„Denn ehe der Bann der Sünde und der Fluch des Todes gebrochen war, war kein Mensch frei, den Willen Gottes zu tun. Nun erst war der Weg offen, um das begonnene Werk Jesu auf Erden mit der gewissen Bürgschaft eines endlichen Sieges aufs Neue aufzunehmen“ (Lepsius 1901a:374).

---

<sup>356</sup> In seinem *Leben Jesu* beschreibt Lepsius (1917a:352f), wie Jesus selbst erst nach und nach zu der Gewissheit gelangte, dass mit ihm das Reich Gottes angebrochen ist „Wo war das Reich? – War es schon angebrochen ...? War es schon da, wie er noch gestern zu den Schriftgelehrten sagte? ... Als Jesus sich die Frage stellte und prüfte, was ihm selbst den Glauben an das Gottesreich gegeben hatte, leuchtete ein heller Schein in seiner Seele auf ... Er trug das Gottesreich in seinem Herzen. Gott war in ihm. Und diese Gottesgegenwart in seinem Herzen strahlte in die ganze Schöpfung aus.“

<sup>357</sup> Lepsius (1911b:170f) betonte, diesbezüglich habe Jesus keine neue Lehre gebracht, sondern lediglich die Erfüllung der schon vorhandenen Erwartung verkündigt. Das Besondere an Jesus sei deshalb nicht seine Lehre, sondern sein Leben (vgl. Lepsius 1902e).

Mit Jesu Tod und Auferstehung wurde das Reich somit seinem Wesen nach vollendet, auch wenn seine Ausgestaltung und Ausbreitung nun erst beginnen sollte:

„Als Jesus erschien, hat er das Reich Gottes begründet, als er starb und auferstand, hat er es vollendet, nicht seines Ausgestaltung, aber seinem Wesen nach. Denn seit Jesus starb, ist die Gesinnung, welche die Gottesherrschaft will, in der Welt“ (Lepsius 1900h:227).

Weil das Volk Israel den König des Reiches und seine Boten ablehnte, wählte Gott nun einen anderen Weg, um „auf weiten geschichtlichen Umwegen das ursprüngliche Ziel der Aufrichtung des Königums Christi auf Erden zu erreichen“ (Lepsius 1898b:182). Somit wurde die Zeit der Heiden in Gottes Heilsplan eingeschoben (:183).

Jesus gab der kleinen Schar der Jünger den Auftrag, „durch Predigt des Evangeliums vom Kreuze Christi das Reich Gottes in der Welt aufzurichten“ (Lepsius 1901a:374). Besonders Paulus wurde dafür Gottes auserwähltes Werkzeug. Er sollte „unter den Völkern des römischen Reiches ein neues Fundament für ein Gottesreich legen“ (:374f). Damit wurde dem Volk Israel das Reich genommen und den Heidenvölkern anvertraut (Lepsius 1907a:7):

„Als das neue Testament griechisch geschrieben wurde, wurden die semitischen Völker von Gott abgedankt, und die indogermanischen zum Reich Gottes berufen. Das Schicksal des Orients war für zwei Jahrtausende besiegelt. Werden die Siegel wieder gebrochen werden?“ (Lepsius 1900a:66).<sup>358</sup>

Lepsius (1902d:38) war nun der Auffassung, dass auf diesem neuen Wege der Aufrichtung der Herrschaft Gottes mehr Aussicht auf Erfolg bestehe:

„Als der Herr voraussah, dass das Reich dem Volk Israel genommen werden würde, war er nicht so pessimistisch, dass er glaubte, die Heidenvölker würden das Erbe ebenso verschleudern wie Israel, sondern er erwartete und hat verheißen: ‚das Reich wird einem Volk gegeben werden, das seine Frucht bringt‘.“<sup>359</sup>

Lepsius machte seinen Optimismus jedoch auch daran fest, dass auf diesem neuen Weg der Predigt des Evangeliums des gestorbenen und auferstandenen Gottessohnes, nun „von innen heraus, aus dem Zusammenbruch Einzelner unter der Wucht des moralischen Gerichtes, das die Menschheit am Kreuze Christi getroffen, und unter der Überzeugungskraft einer im Leiden vollendeten Gottesliebe“ (Lepsius 1901a:374) die Menschheit für Gottes Herrschaft gewonnen werden könne. Lepsius erwartete dabei für diese Weltzeit den „Sieg des Evangeliums in der Völkerwelt und die Vollendung der erstgeborenen Gemeinde“ (:346).<sup>360</sup>

Dazu gehörte für Lepsius (1900b:81), dass das Reich Gottes auch wieder in den Orient zurückkehren werde. Eine besondere Stellung werde dabei das Volk Israel einnehmen, denn zur Vollendung

---

<sup>358</sup> Lepsius spricht in diesem Zusammenhang auch von einer „Auswanderung des Reiches Gottes aus dem Morgenland ins Abendland“ (Lepsius 1900a:65).

<sup>359</sup> Ohne dass es explizit gesagt wird, zeigt doch der Kontext, dass Lepsius offensichtlich davon ausging, dass mit diesem „Volk, das seine Frucht bringen wird“, primär das deutsche Volk gemeint sei (Lepsius 1902d:38f).

<sup>360</sup> Wie Schäfer (1934:58) bemerkt, prägte dieser Optimismus Lepsius ganze Wahrnehmung: „Die Weltereignisse, die Zeichen der Zeit waren für Lepsius niemals Grund zum Pessimismus, sondern immer zu unerhörtem Optimismus.“ Lepsius enger Mitarbeiter Johannes Awetarianian konnte in diesem Sinne sogar dem Weltkrieg etwas positives abgewinnen: „Unmittelbar nach dieser Läuterungszeit wird eine Friedens- und Missionszeit anbrechen wie nie zuvor, und das Reich Gottes wird auf Erden gebaut werden“ (Awetarianian 1915a:37f).

des Reiches Gottes war es eine notwendige Bedingung, „dass das auserwählte Volk ... seinen Platz wiederum in der Mitte der Völker einnimmt, um als königliches Priestervolk der Weltherrschaft Christi unmittelbares Werkzeug und Organ zu sein“ (Lepsius 1898b:182). Es gilt also: „Kein Königreich des Messias ohne Israel ... Soll sein Reich kommen, muss sich ‚ganz Israel bekehren‘“ (Lepsius 1901a:4). Mit dieser Inthronisation des Messias in Israel begann für ihn aber der letzte Kampf um die Weltherrschaft zwischen dem Reich Gottes und dem Reich des Satans (Lepsius 1911a:265).

Trotz dieses Wissens um eine letzte antichristliche Krise lehnte Lepsius die überwiegend pessimistische Eschatologie des Pietismus seiner Zeit ab (Deetjen 1993:38). Besonders tragisch erschien ihm, dass die negative Eschatologie lahm mache für die Herausforderungen der Zeit: „Die Eschatologie des Pietismus ist überwiegend pessimistisch gefärbt – und das ist auch der Grund, weshalb oft die besten Kräfte des Glaubens dem nationalen Leben verloren gehen“ (Lepsius 1902d:38).<sup>361</sup>

Genauso lehnte Lepsius (1902d:39) auch jede Art von eschatologischen Spekulationen ab, die dazu führten, dass man die Hände in den Schoß legte: „Aber ‚handelt bis ich wiederkomme‘, sprach der Herr zu seinen Knechten – handelt – nicht träumt, fühlt, redet, sondern handelt.“ So wandte er sich z.B. gegen eine lähmende negative Eschatologie, die den Anbruch des antichristlichen Reiches in nächster Nähe aus den europäischen Nationen aufsteigen sah und das deutsche Volk als „reif für den Antichristen“ betrachtete (:37f).<sup>362</sup> Er bejahte zwar, dass es noch einmal zu einer antichristlichen Krisis unter den Völkern kommen werde. Aber er vermutete, dass diese Krise – wie andere Krisen des Reiches Gottes bisher auch – sich „auf dem Wege der Geschichte“, also ohne göttliches Eingreifen von außen, lösen werde. Und er fragte sich, ob nicht die germanischen Völker dabei auf der Seite Gottes stehen werden (:38). Zwar werde jedes Volk in seiner Geschichte seine antichristliche Krise haben (:39), aber man wisse ja nicht, wann das sein werde. Was den gegenwärtigen Zeitpunkt anbelangte, war er der Überzeugung:

„Ich kann mich nicht überzeugen, dass das deutsche Volk für irgend ein Antichristentum reif ist, ich bin vielmehr überzeugt, dass unser Volk noch eine große, eine entscheidende Aufgabe im Reich Gottes zu erfüllen hat und dass wir die Pflicht haben, daran zu glauben“ (Lepsius 1902d:39).

Deshalb solle man mutig die Aufgaben der Zeit anpacken, anstatt sich in Spekulationen über den Antichristen zu verlieren.

„Ob noch ein antichristliches Reich, ehe der letzte Sieg gewonnen ist, wie ein Drache aus dem Erdboden aufsteigt, um die Völkerwelt vom Evangelium abzuschrecken – das alles geht die Mission und ihren Auftrag nicht an ... Der Lauf der Geschichte, das göttliche Erziehungswerk an allen Völkern der Erde kann niemals endgültig unterbrochen werden ... Für die Mission kann die Eschatologie ein Buch mit sieben Siegeln bleiben. Ihr Ziel ist allein die christliche Verheißung, die christliche Gewissheit, dass alle Reiche der Welt unseres Gottes und seines Christus werden müssen“ (Lepsius 1910c:136).

---

<sup>361</sup> Die Entwicklung der Blumhardts in Bad Boll schien ihm dabei ein warnendes Beispiel für den eschatologischen Pessimismus: Erst habe man gesagt, dass alle Arbeit keinen Sinn habe, ehe nicht die neue Ausgießung des Geistes komme und dann sei man des Wartens müde geworden und bei den Sozialdemokraten gelandet (Lepsius 1902d:38; vgl. Schäfer 1934:58).

<sup>362</sup> Lepsius (1911a:263) erwartete den Antichristen eher aus dem jüdischen Volk.

Da Lepsius sehr optimistische Vorstellungen von dem Fortgang des Reiches Gottes bis zur Wiederkunft Christi hatte, deutete er den Zustand der Welt als ein Zeichen dafür, dass noch nicht in nächster Nähe mit der Wiederkunft Christi zu rechnen war. So schrieb er z.B. unter dem Eindruck der Katastrophe des Ersten Weltkrieges, die zu mancher Ernüchterung über den Zustand der „christlichen Nationen“ Europas geführt hatte: „Es scheint, dass wir noch niemals so weit von dieser Zeit entfernt gewesen sind wie jetzt; denn was heute die Erde überflutet, ist die Lüge“ (Lepsius 1917b:2).

Die Wiederkunft Jesu erwartete Lepsius also zu einem Zeitpunkt, wo das Reich Gottes in der Welt weitgehend aufgerichtet sein würde. Er erwartete die Aufrichtung des Reiches Gottes also nicht allein von der Wiederkunft Christi,<sup>363</sup> sondern meinte unter Hinweis auf Hebr 10,12f: „Die Schrift aber erwartet die Wiederkunft Christi nicht, wenn seine Sache in der Welt verloren ist, sondern wenn der endliche Sieg derselben gewonnen sein wird“ (Lepsius 1908a:235f). Lepsius kennzeichnete also eine ausgesprochen positive eschatologische Erwartung.

Immer wieder betonte er, dass die Eschatologie nicht Gegenstand der Spekulation, sondern Motivation zum Handeln sein sollte:

„Solange noch 1000 Millionen Menschen, d.h. zwei Drittel der Menschheit vom Evangelium überhaupt nichts wissen, gibt es gewiss besseres zu tun in Gottes Reich, als die Gläubigen grundlos mit dem Ruf: ‚Der Bräutigam kommt‘ zu alarmieren, wenn er vielleicht noch lange nicht die Absicht hat, zu kommen“ (Lepsius 1904a:423).<sup>364</sup>

Auch Jesus habe die Frage der Jünger nach dem Zeitpunkt, wann das Königreich in Israel wieder aufgerichtet werden würde, abgelehnt. „Vielmehr wies er sie auf die Aufgabe hin, die zuvor gelöst sein müsse“, nämlich den weltweiten Zeugendienst. Nicht eher als bis sie diese Aufgabe gelöst hätten, sollten sie die Aufrichtung des messianischen Reiches erwarten (Lepsius 1901a:2f).

Lepsius lehnte es allerdings ab, zu meinen, dass man mit dem menschlichen Verhalten den Zeitpunkt des Kommens Jesu bestimmen oder gar beschleunigen könnte (Lepsius 1904a:421f). Den Zeitpunkt hat der Vater im Himmel bestimmt: „Wir sollen wachen, weil der Herr kommt, nicht, damit er komme“ (:423).

Worin lag die positive eschatologische Erwartung Lepsius begründet? Lepsius wies darauf hin, dass das Problem dieser Welt nicht in der Natur der Schöpfung lag, sondern in dem bösen Willen des Menschen. In Jesus nun zeige sich, dass es in dieser Welt möglich sei, den Willen Gottes zu tun.

„Der Glaube an die Möglichkeit, dieses Ideal in der Welt der Schöpfung zu verwirklichen und damit die Schöpfung selbst ihrer Vollendung zuzuführen, ist der Menschheit zurückge-

---

<sup>363</sup> „Gott ist noch niemals, wie in einer schlechten Tragödie, als deus ex machina, in die Geschichte eingetreten, sondern er ist gekommen, wenn die Zeit erfüllt war“ (Lepsius 1902d:38).

<sup>364</sup> Lepsius Missionseifer entsprang nicht einer eschatologischen Naherwartung, wie Drescher (1998a:61ff) zurecht bemerkt. Jedoch ist Dreschers These „bei Johannes Lepsius und der DOM ist keine eschatologische Motivation zu erkennen“ problematisch (:65). Denn gerade die ausgesprochen positive eschatologische Erwartung ermutigte Lepsius, für die Berechtigung der Mission unter Muslimen einzutreten. Man vgl. z.B. die ausgesprochen eschatologischen Anklänge in seinem Aufruf zur Mithilfe in der Missionsarbeit unter Muslimen (Lepsius 1903r:97).

geben, und jede Resignation, jeder Pessimismus, jede Verzweiflung an der Welt als solcher ist verurteilt“ (Lepsius 1902e:56).<sup>365</sup>

In dem errungenen Sieg Jesu lagen für Lepsius (1911b:193) Energien zur Umgestaltung der Welt verborgen, die in sich die Kraft besitzen, die gesamte Schöpfung zu verwandeln: „Jesus selbst war sich bewusst, durch seinen Tod und seine Auferstehung eine Metamorphose der Welt einzuleiten, die eine allgemeine Palingenesie der Schöpfung zum Ziel hatte.“ Diese Kräfte konnten nun schon hier und heute wirksam werden, denn Lepsius war der Überzeugung, „dass die moralischen und religiösen Energien ... wenn sie sich tief genug in Gott gründen, physische Energien auszulösen imstande sind“ (:191f). Lepsius war dabei der Auffassung, dass Jesus eine „evolutionistische Auffassung vom Wachstum des Königsreiches Gottes“ gehabt habe,<sup>366</sup> obwohl er gleichzeitig auch wahrnahm, dass „die Apostel die Aufrichtung des Reiches Christi erst von der Wiederkunft ihres Meisters erwartet haben“ (Lepsius 1900j:154).

Trotz eines großen eschatologischen Optimismus, bei dem Lepsius die wachstümliche Ausbreitung des Reiches Gottes in der ganzen Welt erwartete, war ihm jedoch klar, dass es auf dem Weg zur Vollendung des Reiches Gottes der Wiederkunft Jesu bedurfte. Denn bei der Wiederkunft Jesu kommt es zu der Auferstehung der Toten. Und nur durch die Auferstehung der Toten könne das Reich Gottes vollendet werden (Lepsius 1901a:124).

Bei der Wiederkunft Jesu, erwartete Lepsius (1901a:124) nun also die Auferstehung und Verwandlung der „erstgeborenen Gemeinde“ und ihre Erhebung in die himmlischen Wohnungen.<sup>367</sup>

„Da die Erneuerung der Erde erst am Ende des nächsten Äons, nach dem 1000jährigen Reich in Aussicht genommen wird, so kann die erste Auferstehung, wenn sie schon am Ende dieses Äons stattfinden soll, nicht eine Rückkehr auf die Erde bedeuten. Folgerichtig nimmt daher die Offenbarung für die erstgeborene Gemeinde eine Reincarnation auf den Planeten an.“

Aufgrund seiner Ansicht, es gäbe nur eine, diesseitige Welt, war für Lepsius der Ort der „himmlischen Wohnung“ also die Planetenwelt, aus der vor der Erhebung der Gemeinde alle dämonischen Mächte vertrieben und auf die Erde geworfen würden. In der Planetenwelt aber komme es nun zur

---

<sup>365</sup> In der Zeitschrift *RCJL* wurden jedoch durchaus auch kritische Stimmen gegen diesen eschatologischen Optimismus Lepsius' laut. So kritisierte z.B. Pfarrer Feldweg in einem Artikel die diesbezüglichen Ausfassungen Friedrich Heman. Feldweg (1908:319) kritisierte vor allem, dass es sich um eine „pneumatische Deszendenz- oder Entwicklungstheorie“ handle. Außerdem betonte er, dass bei Heman die Realität der Sünde, des Fluches und die Realität der verlorenen Menschheit und der bösen Engelmächte zurücktrete gegenüber eines allgemeinen Optimismus in Bezug auf die Zukunft (:328.334f). Außerdem äußerte er: „Der gegenwärtige böse Weltzustand ist nicht in erster Linie verursacht durch eine Unterlassungssünde der organisierten Gemeinde Jesu, sondern entspricht der Vorhersagung des Herrn, dass nur wenige den Weg des Lebens finden“ (:334f). Diese Kritik betrifft indirekt auch Lepsius, denn obwohl Lepsius wusste, dass der „Makrokosmos der Welt ... wie der Mikrokosmos der Erde unter einer Doppelherrschaft“ und unter dem Zeichen des Kampfes zwischen Gutem und Bösem liege (Lepsius 1911a:258), vertrat er doch den gleichen eschatologischen Optimismus wie Heman.

<sup>366</sup> „Evolutionistisch“ meint hier lediglich „wachstümlich“. Lepsius lehnte jede Form von „Evolutionismus“ ab, bei dem die „Grenzen zwischen Welt und Reich Gottes ... fließend geworden“ und „kaum mehr zu erkennen“ sind (Lepsius 1906a:19).

<sup>367</sup> Lepsius (1904a:423f.426) lehnte die Lehre Otto Stockmayers von der „Entrückungsgemeinde“ ab, nach der besondere Gläubige entrückt würden, während die anderen zurückblieben. Zu Otto Stockmayer (1838-1917) und seiner Sonderlehre von der „Auswahlentrückung der Brautgemeinde“ vgl. Ohlemacher 1994a.

Vereinigung des „Menschensohnes mit der auferstandenen erstgeborenen Menschheitsgemeinde“ (Lepsius 1901a:347).<sup>368</sup> Von dort aus regieren nun die Heiligen mit Christus über die Erde (:124).

Das Unheil, das die auf die Erde geworfenen gottfeindlichen Mächte dort nun anrichten, ist nur von kurzer Dauer.<sup>369</sup> Denn „In dem Entscheidungskampf zwischen den Völkern des Antichrist und den christlichen Völkern führt die Dazwischenkunft des Herrn vom Himmel mit der bereits zu ihm entrückten Erstlings-Gemeinde die Entscheidung herbei“ (Lepsius 1901a:348). So bewirkt Christus „mit einem Schlag den Sieg des Christentums über die ganze Erde und raubt dem Fürsten dieser Welt sein kaum auf Erden erobertes Reich, so dass er der Verschließung in das Gefängnis der Unterwelt nicht mehr Widerstand zu leisten vermag“ (:348).

Das messianische Reich verwirklicht sich nun nach der Wiederkunft Christi in zwei Schritten: Zuerst einmal kommt als Vollendung der geschichtlichen Entwicklung dieser Welt das tausendjährige Friedensreich, von dem die Offenbarung des Johannes spricht. Nach Lepsius' (1901a:373) Auffassung

„...stehen wir im tausendjährigen Reich, das den Völkern der Erde als Frucht der gesamten Glaubens- und Kulturarbeit nach Jahrtausenden ununterbrochenen Kampfes den ersehnten Gottesfrieden und den menschheitlichen Gottesstaat des messianischen Reiches bringen soll, nach der Weissagung der Propheten und der Apokalypse noch auf festem geschichtlichen Boden“.

Dieses tausendjährige Friedensreich bedeutet für die Welt „die ersehnte Sabbatruhe“ (Lepsius 1898b:183).

Israel nimmt nun wieder seinen Platz in der Geschichte des Reiches Gottes ein. Durch das Volk Israel wird im tausendjährigen Reich auch die übrige Menschheit „für ihren himmlischen Beruf vorbereitet“ (Lepsius 1901a:124).

„Die gesamte Prophetie ... zeigt uns inmitten der Länder der Erde ein heiliges Land und inmitten des heiligen Landes eine Gottesstadt, zu der alle Völker wallfahren und in welche die Könige auf Erden ihre Herrlichkeit bringen sollen. Wir zweifeln nicht, dass das Volk Israel, wenn es sich demaleinst bekehrt, dazu berufen sein wird, das Königreich des Messias im heiligen Lande aufzurichten ...“ (Lepsius 1900c:162).<sup>370</sup>

Nach den tausend Jahren gibt es eine letzte Versuchszeit, da der Satan dann noch einmal aus seinem Gefängnis los kommen darf. Er wird versuchen, die Völker der Erde zu verführen. Dann wird es schließlich zur endgültigen Niederlage des Bösen und zum letzten Gericht kommen. Schließlich schafft Gott den neuen Himmel und die neue Erde und die Ewigkeit beginnt (Lepsius 1901a:348; 1898b:183).

Wie genau nun dieser Übergang vom tausendjährigen Reich zur letzten Umgestaltung der Welt vor sich gehe, dafür sah Lepsius keine Anhaltspunkte in der Offenbarung des Johannes. Er hielt es also

---

<sup>368</sup> Diese Vereinigung deutete er als „die Geburt des männlichen Sohnes“ aus Offb 12,5ff (Lepsius 1901a:347). In späterer Zeit vertrat er jedoch diesbezüglich eine andere Auffassung: „Die Geburt des männlichen Sohnes ... könnte als der symbolische Ausdruck für die Aufrichtung des messianischen Reiches in Israel und die Inthronisation des ‚Messias‘ verstanden werden“ (Lepsius 1911a:265).

<sup>369</sup> Zu dieser letzten kritischen Periode des Kampfes zwischen den Mächten Christi und den antichristlichen Mächten vgl. Lepsius (1911a:178f.265).

<sup>370</sup> Diese feste heilsgeschichtliche Überzeugung war sicherlich eine der Quellen für Lepsius' Interesse am Zionismus (Heumann 1997:97). „Solange das Volk Israel in der Zerstreuung lebt und der Tempel in Trümmern liegt, ist an Erfüllung derselben [der Weissagung vom messianischen Reich, *Anm. AB*] nicht zu denken“ (Lepsius 1901a:372).



für offen, ob dies plötzlich geschehe „oder ob sich neue kosmische Geschichtsperioden einschieben, die erst stufenweise zur Vollendung führen“ (Lepsius 1901a:373).

Mehrmals nahm Lepsius zu der Frage Stellung, wie man sich den Zustand des zukünftigen Lebens in der zukünftigen Welt vorzustellen habe. Er ging davon aus, „dass das zukünftige Leben als ein wirkliches Leben (mit allen Vorzügen unseres gegenwärtigen Lebens und ohne die Mängel desselben) zu denken ist“ (Lepsius 1911b:190). Denn die Vollendung sei kein Losgelöstsein von der Schöpfung, sondern eine neue Bindung der Schöpfungswelt an Gott:

„Der Gott der Bibel ist der Gott der Schöpfung und der letzte Gedanke aller Zukunftshoffnungen des Neuen Testaments ist die Erhöhung und Verwandlung der ganzen Schöpfung (einschließlich des Menschen) in eine Gottesnähe und Gottesgemeinschaft, die ihr in dem ganzen Umfange ihrer Erscheinung Ewigkeit verleiht. Die Losreißung der Welt von Gott und die Isolierung der menschlichen Seele von dem Schicksal der Welt ist für diese realistische Weltanschauung, die mit dem griechischen Spiritualismus nichts gemein hat, ein unvollziehbarer Gedanke“ (Lepsius 1911b:191).

Da Lepsius der Auffassung war, dass Gott alles, was er geschaffen habe auch erhalten und vollenden wolle (Lepsius 1907f:12), lehnte er den Gedanken an einen Weltuntergang ab:

„Der törichte Gedanke eines ‚Weltunterganges‘ ist niemals von den Propheten gedacht worden. Sie wussten wohl etwas von den Geburtswehen der Schöpfung, die eine neue Welt aus sich gebären wird; aber Weltuntergang? – Torheit“ (Lepsius 1900e:259).

Aufgrund dieser Auffassung verstand Lepsius den Begriff der „neuen Welt“ deshalb nicht im Sinne einer anderen Welt, sondern im Sinne einer „neu gemachten“ Welt (Lepsius 1906b:133): „Das Neue ist also das verwandelte Alte, nicht eine neue Schöpfung, die nach der alten nicht mehr fragt oder das Alte vergessen hätte“ (Lepsius 1907f:12; vgl. 1910a:19).

Lepsius versuchte sich dem Verhältnis der alten Welt zur neuen Welt mit Analogien zu nähern: Dabei gebrauchte er mehrmals das Bild: „Die Schrift glaubt an einen neuen Himmel und eine neue Erde, die sich gerade so zum alten Himmel und zur alten Erde verhält, wie der neue Mensch zum alten, wie der Schmetterling zur Raupe“ (Lepsius 1902d:27, vgl. 1900e:259; 1906b:133).

„So wenig die Raupe weiß, welche Gestalt sie als Schmetterling haben wird, so wenig können wir sagen, wie die zukünftige Welt beschaffen sein wird. Aber soviel müssen wir aus der Kontinuität einer Weltentwicklung, die zur Vollendung reift, schließen, dass alles, was geworden ist, in der Vollendung wiederkehrt, dass Linie, Form und Farbe, Laut, Klang und Gestalt wie in dieser, so auch in der zukünftigen Welt das Kleid der Erscheinung sein werden, und dass nicht nur die allgemeinen Typen der Schöpfung, sondern auch jede individuelle Gestalt seine vollendete Form finden wird, dass wir die Züge jedes Menschenantlitzes wiedererkennen werden, und dass jedes Lebensschicksal zu seinem Ziel kommen wird. Ja, ich zweifle nicht, dass auch die äußere Gestalt der ‚neuen Erde‘ die Züge der alten tragen wird, und dass der Abdruck der Geschichte der Menschheit auf ihrem Antlitz, wie jetzt, so auch dann gelesen werden kann“ (Lepsius 1907f:12f).<sup>371</sup>

Allerdings war es sich auch klar darüber, dass die Vollendung und Wiedergeburt der Welt letztlich ein Wunder sei, dass wir heute noch nicht fassen können (Lepsius 1905a:301):

---

<sup>371</sup> Lepsius erwartete also, „dass das zukünftige Leben die Fortsetzung des gegenwärtigen ist, und dass wir am Tage der Auferstehung da fortfahren werden, wo wir hier aufgehört haben.“ Nur *die Gestalt* des zukünftigen Lebens werde „der Herrlichkeitsgestalt des Auferstandenen und nicht der Niedrigkeitsgestalt des Gekreuzigten gleichen“ (Lepsius 1907f:9).

„Die Vollendung der Welt wird ein Wunder sein. Eine Welt, in der es weder Sünde noch Tod, weder Krankheit, noch Leid mehr gibt, ist im Vergleich mit der gegenwärtigen Welt das absolute Wunder, ist etwas, was wir in seinem Werden und sich Vollenden noch nicht begreifen können“ (Lepsius 1906b:133).

Obwohl Lepsius immer wieder betonte, dass die neue Welt eine Verbindung zur alten Welt haben werde und er deshalb die Rede von einem Weltuntergang ablehnte, wusste er jedoch auch darum, dass diese Welt in irgendeiner Art und Weise auch ein grundlegendes Gericht erleiden musste. Deshalb war in der Bibel für ihn auch „von kosmischen Katastrophen zu lesen, vielleicht von einem Weltbrand, in welchem das Gold der Schöpfung von der Schlacke gereinigt wird und die Gestalt der Vergänglichkeit in die Gestalt der Unvergänglichkeit gewandelt wird“ (Lepsius 1907f:11f). Dies war für ihn auch eine Notwendigkeit, die sich aus der Gerechtigkeit Gottes ergab. Deshalb wusste er: „Jener Grundsatz hat daher auch tatsächlich ein irgendwie beschaffenes *pereat mundus* [die Welt muss zugrunde gehen, *Anm. AB*] im Weltgericht zur unabweislichen Folge“ (Lepsius 1900d:106).

Zusammenfassend kann man sagen, dass Lepsius Zukunftserwartung bezüglich des Reiches Gottes für die Zeit vor der Wiederkunft Jesu ausgesprochen optimistisch ausfiel. Nach der Wiederkunft rechnete er mit einem tausendjährigen Reich als Übergang zur Vollendung des Reiches Gottes in der Ewigkeit. Will man Lepsius Lehre von den letzten Dingen in die gängigen Raster von eschatologischen Systemen einordnen, so wird man am ehesten von einem optimistischen oder positiven Prämillennialismus sprechen müssen.

### 3.3.3 Die Wiedergeburt des Einzelnen als Weg zum Reich Gottes<sup>372</sup>

Es stellt sich nun die Frage, wie die Herrschaft Gottes über die Erde zustande kommt. Für Lepsius war klar, dass das Ziel Gottes umfassend war und dass deshalb sowohl der Einzelne als auch die ganze Gesellschaft für das Reich Gottes gewonnen werden müsse. Die Frage war nur, ob der Einzelne durch das Ganze oder das Ganze über den je Einzelnen erreicht werden könne (Lepsius 1899b:130).

Dabei war Lepsius der Auffassung, dass man sehr wohl auf das Ganze wirken könne, z.B. durch die staatliche Gesetzgebung. Um auf den natürlichen Menschen einzuwirken, gebe es auch gar keinen anderen Weg, als den des Gesetzes (Lepsius 1899b:132).

Allerdings erkannte er auch klar die Grenzen dieses Vorgehens: „Auf dem Weg des autoritativen Gesetzes kann man gute Staatsbürger erziehen und gute Soldaten drillen, aber durch religiöse Erziehung ist noch keiner gerecht und durch asketischen Drill noch keiner heilig geworden“ (Lepsius 1899b:131). So begrüßte Lepsius zwar alles Gute und jede Besserung in der menschlichen Gesellschaft als Schritt in die richtige Richtung (:130.133), aber es war für Lepsius eine Verwechslung von Voraussetzungen und Folgen, wenn man glaubte, dass ein neues Verhalten und „die Moral der Bergpredigt auf irgend eine

---

<sup>372</sup> Vgl. für eine missiologische Auswertung dieses Abschnittes Kapitel 6.3.1.

andre Weise der menschlichen Gesellschaft eingepflanzt ... werden könne, es sei denn dadurch, dass sich die Einzelnen mit persönlichem Glauben zu Gott bekehren“ (:130).<sup>373</sup>

Der Weg zum Reich Gottes und zu einer Erneuerung der Gesellschaft ging für Lepsius (1899b:131) also nicht zuerst „auf dem Wege der Volkserziehung“. Denn das Reich Gottes sei seinem inneren Wesen nach ein Reich der Freiheit (Lepsius 1908a:236) und könne deswegen auch nicht auf dem Weg des Gesetzes, sondern nur auf dem Weg der Freiheit und somit nur mit dem Willen der Menschen zustande kommen (Lepsius 1900h:226).

Deshalb müsse die Kirche einen anderen Weg nehmen, als den des Gesetzes (Lepsius 1899b:131): den Weg des Evangeliums. „Will man auf dem Wege des Evangeliums auf das Ganze wirken, so bleibt kein anderer Weg, als möglichst viel Einzelne zu gewinnen“ (:131).

Lepsius sah zwar, dass der Mensch als soziales Wesen nur an sein Ziel kommen könne, wenn auch die Menschheit an ihr Ziel gelange, „und doch ist jeder Einzelne vor Gott nur für sich schuldig und verantwortlich und kann nur für sich und nicht en bloc erlöst werden“ (Lepsius 1900e:259). Eine Erlösung aber war nötig, denn Lepsius (1900i:326) wusste, dass man den neuen Menschen nicht aus sich selbst hervorbringen kann und die Gotteskindschaft war für ihn auch kein „selbstverständliches Prädikat für die Menschheit“, das einfach nur entdeckt werden müsse (Lepsius 1902e:26f). Es gab also keine andere Möglichkeit zur Verwirklichung des Reiches Gottes, als „auf dem Wege der persönlichen Bekehrung, der Wiedergeburt des Einzelnen durch den Glauben“ (Lepsius 1899b:131). Angesichts mancher Missverständnisse war es Lepsius dabei wichtig klarzustellen, was unter „Wiedergeburt“ zu verstehen sei.

Zum einen stellte Lepsius (1900d:148) klar, dass die Wiedergeburt nicht mit der Taufe gleichzusetzen sei. Die Taufe war für ihn nicht das Mittel zur persönlichen Heilszueignung, sondern sie habe allenfalls eine „symbolisch-individuelle Bedeutung“ (:152). Eigentlich aber gehe es in der Taufe überhaupt nicht um die Frage, ob der einzelne das Heil habe oder nicht. Die Taufe habe vielmehr einen „praktisch-sozialen Zweck“ (:155): Sie sei eine soziale Ordnung des Reiches Gottes (:151), durch die das Reich Gottes eine äußere geschichtliche Gestalt in der Welt habe. „In vollem Umfang der Taufgrenze hat das Reich Gottes geschichtliche Wirklichkeit, aber nicht alle haben Gotteskindschaft“ (:151).<sup>374</sup> Zur Taufe müsse noch der persönliche Glaube und somit eine persönliche Willensentscheidung treten, sonst blieben die Getauften Unmündige (:151).<sup>375</sup>

„Taufe ohne Glaube ist Kadaver-Christentum, das in den Taufregistern der kirchlichen Aktenchränke eingesargt liegt. Glaube ohne Taufe ist Anachoretentum, das die geschichtliche Wirklichkeit und die soziale Gemeinschaft des Reiches Gottes verleugnet“ (Lepsius 1900d:152).

---

<sup>373</sup> Der angestrebte neue Zustand der Gesellschaft, wo man nach der Bergpredigt lebte und wo die Liebe das oberste Prinzip geworden ist, bezeichnete Lepsius (1899b:132) als „christlichen Sozialismus“. Er betonte aber: „... wir werden niemals an christlichen Sozialismus glauben, der sich auf einem anderen Wege Erfolg verspricht, als auf dem der Bekehrung des Einzelnen“ (:132).

<sup>374</sup> „Für das Reich Gottes ist die Taufe notwendig, für die persönliche Seligkeit nicht unbedingt“ (Lepsius 1900d:152).

<sup>375</sup> „Die unmündige, d.h. nicht persönlich gläubige Christenheit, bleibt, obwohl getauft, solange auf der Stufe des alten Bundes, bis sie durch persönliche Glaubensüberzeugung in den Neuen Bund eintritt“ (Lepsius 1900d:151).

Entschieden wandte Lepsius sich gegen alle Tendenzen, die auf eine Selbstwirksamkeit der Taufe zur Erlösung ohne den Glauben hinausliefen und die die Taufe mit der Wiedergeburt identifizierten.<sup>376</sup> Diese Tendenzen bezeichnete Lepsius in aller Schärfe sogar als eine „neulutherische Gegenreformation“, denn *de facto* werde die klassische Formulierung der Reformation abgeändert in: „So halten wir nun dafür, dass der Mensch gerecht werde ohne Zutun des Glaubens, allein durch die Taufe“ (Lepsius 1898d:332).<sup>377</sup>

Dieses falsche Taufverständnis, das die Wiedergeburt und das individuelle Heil an die Wassertaufe bindet, hatte für Lepsius (1900d:156) verheerende Folgen, denn es führte zu „geistiger Trägheit und apathischer Passivität“. Der Glaubensbegriff werde für den kirchlichen Durchschnittschrsten dadurch darauf reduziert, dass man sich gefallen lasse, „dass man getauft, konfirmiert, getraut und beerdigt wird“ (:156).

Lepsius kämpfte noch gegen ein weiteres Missverständnis der Wiedergeburt: Entschieden wehrte er sich dagegen, die Wiedergeburt als eine wesenhafte (substanzielle) Veränderung des Menschen zu verstehen (Lepsius 1900i:327).<sup>378</sup> Denn weder physische noch soziale Bedingungen der Natur machten die Sünde aus, sondern das böse Herz, also die „ererbte und geübte Gewohnheit“ des bösen Willens (Lepsius 1902e:54).<sup>379</sup>

Vielmehr sei die Veränderung, die in der Wiedergeburt vor sich gehe, „der persönliche Besitz eines persönlichen Heilandes“ (Lepsius 1900i:327). Es geht also schlichtweg darum, Jesus zu kennen und ihm zu vertrauen, an ihn zu glauben:

„Der Glaube und nichts anderes, und zwar der Glaube an den gekreuzigten und auferstandenen Christus macht den Menschen zu einer neuen Kreatur. Der Glaube macht, daß ein Mensch von neuem geboren ist, und in nichts anderem besteht die Wiedergeburt als eben darin, daß ein Mensch zu persönlichem Glauben kommt“ (Lepsius 1898e:335f).<sup>380</sup>

Es geht also um die Herstellung der Lebensgemeinschaft zwischen dem „lebendigen, persönlichen, gegenwärtigen“ Christus und dem Menschen (Lepsius 1900i:310; vgl. 1901d:193). Für Lepsius (1901d:194) ist die Wiedergeburt also nichts anderes als die Rechtfertigung: „Gott kommt in unser Herz, um darin zu wohnen. Er wirkt nicht mehr nur von außen auf uns, sondern er lebt fortan in unserem

---

<sup>376</sup> Vgl. z.B. die Kritik an Paul Althaus (dem Älteren), der die Zueignung des Heils nach Lepsius Auffassung ganz in den Akt der Taufe legte (Lepsius 1898:326). Kapitel 2.2.7.

<sup>377</sup> Für Lepsius (1898e:334) war es klar, dass ein als Kind Getaufte noch keinen persönlichen Glauben haben konnte und er deshalb irgendwann zum Glauben kommen musste: „So wenig ich schon darum Gnade besitze, weil ich das Wort vom gekreuzigten Christus gehört habe, so wenig besitze ich schon darum Gnade, weil ich auf den Namen Christi getauft bin. Erst der Glaube setzt uns in den Besitz der durch die Taufe und Wort bezeugten Gnade“ (:334f).

<sup>378</sup> „Das Wohnen Christi in uns, das Wohnen des heiligen Geistes in uns sind: Realitäten in unserem Geistesleben, nicht Wesens-Realitäten. Damit ist nicht gesagt, daß diese Realitäten weniger real und objektiv sind als substanzielle Realitäten“ (Lepsius 1901b:67).

<sup>379</sup> Lepsius (1902e:55f) weist in diesem Zusammenhang auf Christus hin, der als Mensch sündlos gelebt hat. Dies zeige, dass es nicht die physische Seite des Menschen sei, die die Sünde ausmache, sondern der böse Wille. An Christus wird somit deutlich, was in dieser Welt möglich ist.

<sup>380</sup> Lepsius (1898e:336) erwähnt einmal, wie er persönlich auf die provozierend gemeinte Frage Cremers „Ja, auf's Gewissen gefragt, liebe Brüder, wisst Ihr etwas von Wiedergeburt im Sinne von Neuschaffung, Umwandlung des inneren Ichs?“ reagiert hätte: „Ich würde aufgesprungen sein, um zu bezeugen, daß ich etwas davon weiß, daß ich die ‚wunderbarste Neuschöpfung‘, die zwischen Geburt und Grab dem Menschen zu teil werden kann, erlebt habe, – daß ich zum Glauben kam.“

Innern. Dies ist die Veränderung der Stellung Gottes zu uns, die in der Rechtfertigung oder Wiedergeburt vor sich geht.“

Nicht der Mensch an sich ist neu geworden (in seiner Substanz), sondern Christus selbst ist das Neue, das in das Leben des Menschen kommt.<sup>381</sup> Zugespitzt konnte Lepsius (1900i:310f) diesbezüglich sagen:

„Neue Menschen gibt es überhaupt nicht, hat es nie gegeben und wird es nie geben. Es gibt nur einen neuen Menschen ... In der Schrift kommt das Wort ‚neue Menschen‘ im Pluralis nicht vor, es ist nur von dem neuen Menschen die Rede ... Dieser neue Mensch ist Jesus Christus.“

Lepsius (1900i:311) war deshalb aber nicht der Meinung, dass es im Leben des Menschen, der zum Glauben kommt, keine Veränderung gibt; im Gegenteil. Wie aber geschieht es nun, dass die Verwirklichung des göttlichen Willens in Jesus Christus zur Verwirklichung des Willens Gottes in der Menschheit führt (Lepsius 1902e:58)?<sup>382</sup> Für Lepsius (1900i:328) gab es nur einen Weg:

„Glaube an den neuen Menschen, der für dich starb und für dich lebt! Halte dafür, dass du in dem Glauben an ihn der Sünde gestorben bist und lebe fortan in der Glaubensverbindung mit ihm, nicht mehr für dich, sondern für Gott. Wenn du dies tust, so hast du den alten Menschen ausgezogen und den neuen Menschen angezogen. Das neue Leben besteht in zweierlei: im Glauben und im Handeln auf Grund des Glaubens. Beides setzt die Gegenwart und die unsichtbare Gemeinschaft mit dem Gekreuzigten und Auferstandenen voraus ... Ohne den Geist Christi kann Niemand ‚durch den Glauben leben‘.“

Diese reale Gegenwart des Geistes Gottes bewirkt nun das Folgende:

„Er wandelt unsre Gesinnung, er wandelt unsre Denk- und Handlungsweise, er wandelt unsern Charakter und das nach dem Maße, als wir uns im Gehorsam des Glaubens von ihm beeinflussen, erleuchten, erziehen lassen – und er tut dies Alles, indem er Christum vor unsern Augen verklärt, indem er uns anleitet, ihn immer besser zu verstehen, ihm immer mehr zu vertrauen, ihn immer inniger zu lieben. Das ist das Werk des Geistes in uns“ (Lepsius 1901d:197).

Die Verwirklichung des Willens Gottes durch den Menschen stellt Lepsius sich nun folgendermaßen vor: Der „inneren Struktur“ des Menschen nach war für ihn der Wille des Menschen die Zwischeninstanz zwischen dem Geist und der Wirklichkeit der Welt.

„Soll nun die Umgestaltung der Wirklichkeit nach der Eingebung des Geistes zustande kommen, so liegt alles an dem Verhalten des Willens, durch den allein die Wirklichkeit dem Geiste geöffnet werden kann“ (Lepsius 1908a:236).<sup>383</sup>

Lepsius (1908a:236) vergleicht diesen Vorgang mit dem Schaffen eines Künstler, der sich selbst ganz seiner Vision überlässt, so dass die Vision die Möglichkeit bekommt, sich das „Kleid der Wirklichkeit“ anzuziehen. Es geht also darum, dass der Mensch sich mit seinem Willen zum selbstlosen Werkzeug macht, durch das der Geist auf die Wirklichkeit einwirken kann.

Bedingung für das Gelingen ist dabei die „Zurückziehung des eignen Willens, welche dem Geist Gottes Gehör gibt, und der Tat Gottes Raum schafft“ (Lepsius 1908a:237).<sup>384</sup> Lepsius charakterisiert

---

<sup>381</sup> „Unsere leiblich-seelische Natur aber und der physiologische Befund des Menschen bleibt substanziiell derselbe, der er zuvor war, und bleibt es bis zum Tode“ (Lepsius 1901d:197f).

<sup>382</sup> Eine bloß rechtliche Anerkennung des Lebens Jesu für den Menschen war für Lepsius (1902e:57f) zu wenig.

<sup>383</sup> Zum Folgenden vgl. Lepsius (1926a:97f).

dieses Verhalten als das „Sohnesverhalten“, das Jesus auszeichnete, weil er nichts aus sich selber tat, sondern nur, was der Vater ihm zeigte (Joh 5,19.22; 5,30; 14,19). Hier zeige sich, „wie die Herrschaft Gottes über den Menschen und durch den Menschen über die Welt zustande kommt“ (Lepsius 1908a:237): Es sei nur möglich aus der Abhängigkeit vom lebendigen Gott, der beständigen Glaubensgemeinschaft mit ihm und dem Gebet (Lepsius 1900i:328f).

Um den Willen Gottes aber tatsächlich zu tun, müsse der menschliche Wille zwei entscheidende Hindernisse überwinden, die sich ihm in den Weg stellen: Die Angst bzw. das Misstrauen gegenüber Gott, das durch die menschliche Schuld verursacht sei, und das Ohnmachtsgefühl angesichts der Grauen der Wirklichkeit. Beides nun ist in Christus überwunden: Die Schuldfrage durch seinen Tod am Kreuz und die Machtfrage durch seine Auferstehung (Lepsius 1902e:59f).

Die Erkenntnis dieser Tatsachen nun war es, die den Willen des Menschen bewege und ihm die „Überwindungskräfte“ gebe, den eigenen Willen zurückzunehmen und den Willen Gottes zu tun (Lepsius 1898a:389). Nur diese eine Quelle war nach Lepsius (1898a:389; vgl. 1908a:236) geeignet dafür, den Willen des Menschen ausreichend zu stärken: die Liebesoffenbarung Gottes in Tod und Auferstehung Christi. Durch den Tod Jesu sei es nun möglich, dass „der Wille der Menschen aus seiner natürlichen Bahn geworfen und unmittelbar bewegt wird, Gott zu vertrauen“ (Lepsius 1902e:58). Denn der Liebesbeweis Gottes im Opfer Jesu, der als Gerechter für unsere Sünden gestorben sei, bewege Gewissen und Herz des Menschen und lasse dem Menschen so die nötigen Kräfte zufließen (:58).<sup>385</sup>

Nur so sei es möglich, dass der Mensch seinen Willen ganz unter die Herrschaft Gottes stelle. Er will nun, was Gott will und möchte das eigene Leben für Gott und andere Menschen nutzbar machen (Lepsius 1900g:33). Das und nichts anderes war für Lepsius (1907f:10) „der Sinn der Nachfolge Christi ... dass wir die Aufgabe, die uns heute und morgen von Gott gestellt wird, im Geiste Christi lösen“.

Dabei geht es nicht darum, sich der Welt zu entziehen, sondern an der Welt zu arbeiten.<sup>386</sup> Denn der Geist dränge darauf, sich die Welt untertan zu machen (Lepsius 1910a:26).<sup>387</sup> „Der Mensch Gott untertan, die Erde dem Menschen untertan: das ist Reich Gottes“ (Lepsius 1907f:11). Lepsius (1902d:28) vertrat dabei die Auffassung: „Das erste Gebot das Gott dem Menschen gab: ‚Machtet euch die Erde untertan‘, ist im tiefsten Sinne dasselbe, wie das Gebot: ‚Trachtet am ersten nach dem Reich Gottes und seiner Gerechtigkeit‘.“<sup>388</sup>

Ein Leben für das Reich Gottes ist demnach, dass man jede Aufgabe, die Gott einem vor die Füße legt, im Namen des Herrn tut (Lepsius 1907c:54). Dadurch erhält auch die Alltagsarbeit ihre

---

<sup>384</sup> Lepsius (1908a:237) betont, dass dieses Verhalten nicht als Weltverneinung verstanden werden dürfe. Es sei lediglich eine Selbstverneinung, „welche dem Zwecke der Gottes- und Weltbejahung dient“.

<sup>385</sup> Lepsius wies darauf hin, dass der Tod Jesu am Kreuz nicht nur juristische Folgen für den Menschen habe, sondern auch psychologische Wirkung (vgl. Lepsius 1903m:13. 19). So bezeichnete er den Opfertod Jesu als das zu „bewundernde Meisterstück der göttlichen Psychologie“ (Lepsius 1898a:35).

<sup>386</sup> Denn nach Lepsius sollte der Jünger Jesu die Welt in dem Sinne lieben, wie auch Gott die Welt so sehr geliebt hat, dass er seinen eingeborenen Sohn für sie gab (Joh 3,16) (Lepsius 1907f:13).

<sup>387</sup> Nach Lepsius (1910a:26) drängt die geistige Innenwelt in die Erscheinungswelt hinaus, „bis alles Innere Äußeres und alles Unsichtbare sichtbar geworden ist“.

<sup>388</sup> Für eine missiologische Auswertung dieser Ansichten Lepsius' vgl. Kapitel 6.3.4.

Würde: „Jede ernste Lebensbetätigung, des Arbeiters, des Fabrikanten, des Kaufmanns, des Beamten, des Gelehrten, des Künstlers, das Spiel des Kindes, die Arbeit der Magd, der Dienst der Mutter, tragen ihren Lohn in sich selbst, weil sie ewige Werte schaffen“ (Lepsius 1907f:16).

Man darf den Glauben nicht ausschließlich als ein passives Empfangen verstehen, sondern auch als ein Handeln, bei dem die Lebensenergie des Menschen auf Gott gelenkt wird. In dieser Konzentration auf Gottes Willen erfährt die Lebensenergie des Menschen dann sogar eine Steigerung (Lepsius 1900i:328f).

Lepsius (1908a:237) erwartete viel von den Menschen, die in diesem Sinne erneuert seien, denn in der Gemeinschaft mit dem lebendigen Gott sei kein Ding unmöglich.

„Rechnen wir aber mit dem wiedergeborenen Menschen, so eröffnen sich uns die weitesten Perspektiven für den Fortschritt der Zivilisation und die soziale Organisation der Menschheit, ohne dass Gesetz und Gewalt auch nur ein Wort mitzusprechen haben“ (Lepsius 1899b:132).

Schon jetzt zeigten sich im Leben der Menschheit „diese verborgenen Mächte der Liebe und des Erbarmens“, denn sie seien es, die verhinderten, dass alles durch den menschlichen Egoismus zerstört werde (Lepsius 1899b:132). Lepsius wies auch darauf hin, dass dort, wo kräftige Erweckungen breitere Schichten eines Volkes ergriffen hätten, „eigentümliche soziale Bildungen aus der Gemeinschaft der Gläubigen hervorgegangen“ seien, wie etwa die Brüdergemeine (:132).

Aus diesem Grund war er der Überzeugung, dass letztlich diejenigen die meisten sozialen Kräfte und Wirkungen freisetzen, „die die Bekehrung der Menschen zur hauptsächlichen Aufgabe ihres Lebens gemacht haben“ (Lepsius 1899b:133). Deshalb sei es auch die entscheidende Aufgabe der Kirche, den Gekreuzigten und Auferstandenen zu predigen (:133).<sup>389</sup>

### **3.3.4 Die Bedeutung von Staat und Kirche für die Verwirklichung des Reiches Gottes**

Das Reich Gottes war für Lepsius (1901a:3) nicht gleichbedeutend mit der Kirche. Er betonte: „Das Himmelreich, welches die Apostel erwarteten, war weder eine Kirche auf Erden, noch eine Seligkeit im Himmel, sondern ein Reich, ein himmlisch-geartetes Königreich auf Erden“ (Lepsius 1901a:4). Als Gottes Herrschaft über die Erde war das Reich Gottes für Lepsius also eine politische Größe:

„Ein religiös-politisches Gemeinwesen, ein Gottesstaat, eine theokratische Organisation, deren Monarch der Messias, dessen Thron der Thron Davids, dessen Hauptstadt Jerusalem, dessen Hauserbe Kanaan, dessen Reichslände die Königreiche der Völker waren – das war der Glaube der Apostel an das Reich Gottes“ (Lepsius 1901a:3f).

---

<sup>389</sup> Man vergleiche dazu die Aussage des Evangelisten Billy Graham auf dem Weltkongress für Evangelisation 1966 in Berlin (in Henry & Mooneyham 1967:28): „I am convinced if the Church went back to its main task of proclaiming the Gospel and getting people converted to Christ, it would have a far greater impact on the social, moral and psychological needs of men than any other thing it could possibly do. Some of the greatest social movements of history come about as the result of men being converted to Christ.“

Darum beschrieb Lepsius (1900e:260) „Weg und Ziel der Geschichte des Königsreiches Gottes“ folgendermaßen:

„Die Menschheit kommt aber auf keinem andern Wege an ihr Ziel als auf dem Wege der Geschichte. Darum kann ewiges Leben für die Menschheit nur Produkt der Geschichte aller Völker sein. Das Königreich Gottes ist in beständiger Verwirklichung begriffen, bis alle Völker auf Erden zu einem Reich der Gerechtigkeit, des Friedens und der ewigen Seligkeit unter einem Haupte, dem König Israels und Herrscher der Welt vereinigt werden. Dann erst wird der Himmel auf Erden, das Reich Gottes vollendete Tatsache, die Weltgeschichte an ihrem Ziel sein, wenn die ganze Menschheit, – alle die auf und alle die unter der Erde sind, – soviel Menschennamen im Buche des Lebens geschrieben stehen, ein Reich, einen Gottesstaat, einen sozialen Organismus, einen Leib bilden und unter einem Haupte vereinigt sind.“

Es stellt sich nun aber die Frage: Wie wird dieses Reich aufgerichtet? Und welche Aufgabe kommt in diesem Zusammenhang dem Staat und welche Aufgabe der Kirche zu?<sup>390</sup> Für Lepsius (1908a:220) war es sehr wichtig, eine klare Einsicht „in das Wesen von Staat und Kirche und ihre Aufgaben in bezug auf das Reich Gottes zu gewinnen“.

Lepsius (1908a:219) wies darauf hin, dass in der Geschichte Staat und Kirche immer wieder miteinander um die Vorherrschaft gekämpft hätten. Diese Auseinandersetzung komme „aus dem idealsten Antriebe, der beide beseelt, aus dem Streben, dem beide bewusst oder unbewusst dienen, nämlich dem: das Reich Gottes auf Erden zu verwirklichen“ (:219). Lepsius war also der Ansicht, dass beide, Staat und Kirche, letztlich auf das Reich Gottes hin angelegt seien.

Lepsius (1908a:220) meinte im Pietismus eine einseitig negative Gleichsetzung des Staates mit der „Welt“ wahrnehmen zu können. Er betonte dagegen, dass es nicht richtig sei, dass man in der Kirche die Trägerin aller göttlichen und im Staat den Träger aller widergöttlichen Entwicklungen sehe (:219). Er wollte vielmehr auch dem Staat eine positive Wertung zuschreiben (:221).

Was aber ist nun die spezielle gottgewollte Aufgabe des Staates in Bezug auf das Reich Gottes? Lepsius wies darauf hin, dass auf dieser Erde *de facto* noch nicht alles nach dem Willen Gottes geschehe. Es gebe nun zwei Instanzen, die das dem Menschen deutlich machen: Das Gewissen im Inneren des Menschen und das Gesetz von außen, die beide dem Menschen seine Schuld aufzeigen (Lepsius 1908a:227). Das Gesetz war in diesem Sinne also eine göttliche Einrichtung. Und darum war für Lepsius auch der Staat eine Form der Gottesherrschaft in dem Sinne, als er die geschichtliche Wirklichkeit der Gottesordnung des Gesetzes darstelle (:228). Die Aufgabe des Staates sei es nämlich, durch Zwang und Strafe, die Forderungen der Gerechtigkeit Gottes aufrecht zu erhalten (:233): „Die Gottesordnung des Gesetzes hat geschichtliche Wirklichkeit im Staat. Auch der Staat ist Gottesherrschaft und als solche

---

<sup>390</sup> „Während die Evangelien und die Briefe des Neuen Testaments überwiegend von den religiösen Bedingungen für das Kommen des Reiches reden, so gibt die Offenbarung Aufschluss über die politischen Bedingungen für die Aufrichtung des Reiches. So ist die Offenbarung in erster Linie ein politisches Buch, das uns die Ideen der göttlichen Politik für die Vollendung der sichtbaren und unsichtbaren Welt enthüllt“ (Lepsius 1898b:182).



von Jesus und seinen Aposteln anerkannt“ (:228). Deshalb waren Jesus und seine Jünger dem Staat Untertan.<sup>391</sup> Der Staat war also durchaus „eine Form der Gottesherrschaft“ (:228).

Lepsius (1908a:228) betonte aber andererseits, dass durch den Staat als solchen das Reich Gottes nicht zustande kommen könne, und dass deshalb seine Bedeutung für das Reich Gottes begrenzt sei:

„Denn der Staat ist die Ordnung des Gesetzes, von der Zwang und Gewalt unabtrennbar sind. Es gibt aber eine höhere Form der Gottesherrschaft, gegenüber der die Gottesherrschaft des Gesetzes nur eine provisorische Bedeutung hat. Diese höhere und ewige Form der Gottesherrschaft hat der Sohn Gottes der Welt offenbart und sie durch sein Leben und seinen Tod begründet. Diese Gottesherrschaft kommt allein auf dem Wege der freien Überzeugung und des unerzwungenen freiwilligen Gehorsams zustande“ (Lepsius 1908a:228).<sup>392</sup>

Gegenüber der provisorischen Gottesherrschaft des Staates gibt es für Lepsius (1908a:228) also eine höhere Form der Gottesherrschaft, die „Gottesherrschaft der Gnade“: „Erst durch die Gottesherrschaft der Gnade ... entsteht das Reich Gottes im Sinne des Neuen Testaments. Solange und soweit das Reich der Freiheit und der Glaube sich noch nicht durchgesetzt hat, bleibt die Herrschaft des Gesetzes zu Recht bestehen.“

Die provisorische Bedeutung der Herrschaft des Gesetzes dauert also so lange, bis die Gottesherrschaft der Gnade sich ganz durchgesetzt hat und von ihr das Provisorium einmal endgültig abgelöst wird.

„Das Reich der Freiheit aber liegt in der Sphäre der persönlichen Entschließung und kann daher auf keine Weise erzwungen werden. Jeder Versuch, auf politischem Wege ein Reich der Freiheit, das des Gesetzes entraten könnte, zu etablieren, ist eine Utopie“ (Lepsius 1908a:229).

Die Herrschaft Gottes soll also nicht durch „Heer oder Kraft“ (vgl. Sach 4,6), nicht durch Politik und Wirtschaft errichtet werden, sondern durch das Wirken des Geistes (Lepsius 1903b:65). Wie aber kann das konkret geschehen, wenn politische Mittel für die Aufrichtung dieses Reiches nicht in Betracht kommen (Lepsius 1908a:236)? Wie kommt es dazu, dass das Gesetz im Herzen des Menschen tatsächlich erfüllt wird?<sup>393</sup>

Lepsius (1908a:235f) weist darauf hin: „...von der Verkündigung seines Opfers erwartet der Sohn Gottes den Sieg seiner Sache auf Erden“. Das Reich der Freiheit kann also nur kommen „durch das Evangelium, das der Kirche anvertraut ist“ (:231). Hier nun also kommt die Kirche in ihrer Bedeutung für das Reich Gottes ins Spiel.

---

<sup>391</sup> Lepsius (1908a:228) war sich allerdings bewusst, dass – wie das Gewissen – auch die staatliche Gesetzgebung irren könne. Hier liegt auch die theologische Begründung dafür, dass er – obwohl er überzeugter deutscher Patriot war – eine grundsätzliche Staatsraison ablehnte.

<sup>392</sup> Für Lepsius war der Gewaltverzicht bei der Aufrichtung des Reiches Gottes etwas Grundsätzliches. Hier sei auch Jesus von der alttestamentlichen Erwartung eines „schwertgegrüßten Messias“ abgewichen. Jesus habe nicht auf Weltherrschaft verzichtet, aber auf Gewalt: „Die Frage ist nicht, ob Jesus Macht und Gewalt üben und Herrschaft erlangen wollte, sondern wie er sie erlangen wollte. ... Man kann herrschen durch Gewalt üben und man kann herrschen durch Dienen“ (Lepsius 1915a:44).

<sup>393</sup> „Der Plan der vollendeten Welt, der Gott allein in seinem ganzen Umfange bewusst ist, kann nur durch die Mittätigkeit des Geschöpfes zur Ausführung gelangen; denn ohne den Willen des Geschöpfes will Gott auf keine Weise zur Herrschaft über die Welt gelangen“ (Lepsius 1908a:226).

Was aber ist die Kirche überhaupt? Lepsius (1908a:231) war der Überzeugung: „Was ist die Kirche? – Das Neue Testament gibt auf diese Frage keine Antwort.“ Lepsius wies aber auf die geschichtliche Notwendigkeit der Kirche hin: Aufgrund des Ungehorsams des jüdischen Volkes habe Gott sein Reich nicht durch Israel verwirklichen können und deshalb musste in Gottes Heilsplan die Zeit der Heiden eingeschoben werden (Lepsius 1898b:183): „Die Kirche ist eine religiöse Gemeinschaft, das Reich ist eine politische Gottesherrschaft. Die Kirche ist hinzugekommen um der Sünde Israels willen“ (:183).

Wie aber lässt sich nun die Kirche im Gegensatz zum Staat definieren? Der Begriff Kirche war für Lepsius (1908a:231) seiner geschichtlichen Erscheinung nach nicht anders definierbar in seiner Quantität als durch die Taufe als öffentliche Dokumentierung der Zugehörigkeit zur christlichen Religionsgemeinschaft. Jeder andere Versuch einer quantitativen Bestimmung sei willkürlich, da Lepsius es ablehnte, sich anzumaßen zu unterscheiden, wer innerlich wirklich zu Jesus Christus gehöre und wer nicht: „Die Prüfung und Entscheidung über die innere Zugehörigkeit zum Haupte der Kirche gehört zu keines Menschen Kompetenz“ (:231).

Da sich in den christlichen Völkern die Zugehörigkeit zur Kirche im Wesentlichen mit der Staatszugehörigkeit deckt (alle Staatsbürger sind auch Mitglieder der Kirche), lässt sich für Lepsius (1908a:231f) durch eine quantitative Bestimmung der spezifische Begriff der Kirche im Unterschiede zum Staat nicht bestimmen. Bei christlichen Völkern gibt es also eigentlich keine quantitative Unterscheidung von Staat und Kirche.

Deshalb versuchte Lepsius (1908a:232) eine „qualitative Definition des Wesens der Kirche“. Er ging dabei von der Zweckbestimmung der Kirche aus: Sie ist ein Organ „göttlicher Wirksamkeit“, das den Auftrag Jesu ausführe (:232).<sup>394</sup> Das Spezifikum der Kirche also ist ihr Auftrag: die Verkündigung des Evangeliums (:235).

„Eine andre Botschaft als die von der Versöhnung der Sünde der Welt, als die Botschaft von dem gekreuzigten und auferstandenen Gottessohn besitzt die Kirche nicht. Die Verkündigung dieser Botschaft ist das einzige, was niemals von der Kirche an den Staat übergehen kann“ (Lepsius 1908a:234f).

An anderer Stelle versucht Lepsius (1904c:231) nun den Begriff Kirche zu definieren, indem er fragt, auf welche Art und Weise dort „Gott“ und die „Welt“ zusammenfinden. Diesbezüglich nahm er eine dreifache Definition von Kirche vor (:232):

*Erstens* ist die Kirche „das Terrain, auf dem Gott die Welt erobert“. Hier zeigt sich Lepsius volkswirtschaftliches Verständnis. Die Kirche in ihrer äußerlichen Wirklichkeit als Gemeinschaft aller Getauften ist der Bereich, in dem Gott durch die Verkündigung des Evangeliums die Welt erobert.

*Zweitens* ist die Kirche „die Armee, durch welche Gott die Welt erobert“. Hier wird die Kirche als Werkzeug Gottes verstanden durch den er seine Herrschaft aufrichtet.

---

<sup>394</sup> Lepsius (1908a:232) wies in diesem Zusammenhang auch auf die *Confessio Augustana* hin, nach der die Kirche dort zu finden sei, wo das Wort Gottes rein verkündigt wird und die Sakramente gemäß dem Wort gespendet werden.

*Drittens* ist für ihn die Kirche „die Welt selbst, so weit sie von Gott erobert ist, soweit Gott in ihr offenbar ist.“ Hier wird die Kirche als der Teil der Welt verstanden, der bereits unter der Herrschaft Gottes steht (Lepsius 1904c:232).<sup>395</sup>

Lepsius weist also sowohl dem Staat als auch der Kirche eine gottgegebene Berechtigung zu, die solange besteht, bis das Reich Gottes vollendet ist. Denn wenn nur die Kirche da wäre, gäbe es keine Forderung der Gerechtigkeit mehr, obwohl die Gerechtigkeit noch nicht erfüllt sei. Wenn aber nur der Staat mit der Forderung da wäre, gäbe es keine Ermöglichung der Gemeinschaft mit Gott durch die Botschaft der Gnade. Es ist also eine Notwendigkeit, dass Staat und Kirche nebeneinander bestehen.

„Der Staat hält das Schuldkonto der Menschheit offen. Die Kirche verkündigt, dass es beglichen ist. Wollte man dieser Verkündigung rechtliche Gültigkeit im Staate verleihen, so würde damit die Forderung der Gerechtigkeit beseitigt werden, ehe sie in der Wirklichkeit erfüllt ist. Wollte aber auch Gott die Forderung des Gesetzes für sich aufrecht erhalten, ohne die Sühne des Gottesleidens als Erfüllung einzustellen, so würde die Gemeinschaft mit Gott unmöglich sein. Darum werden Staat und Kirche solange nebeneinander bestehen müssen, bis sie beide dem vollendeten Reich Gottes Platz machen müssen“ (Lepsius 1908a:235).<sup>396</sup>

Obwohl Lepsius eine deutliche Unterscheidung von Staat und Kirche vornehmen wollte, betonte er doch, dass es in den christlichen Völkern eine Einheit von Staat und Kirche gebe. Diese Einheit sei faktisch durch die „Personalunion von Staats- und Kirchenbürgern“ gegeben. Man könne den Menschen schließlich nicht auseinanderreißen (Lepsius 1908a:219).

So wie ein Staat jedoch eine Einheit sei und es trotzdem verschiedene, voneinander getrennte Gewalten in ihm gebe, genauso gebe es zwar eine „einheitliche geschichtliche Wirklichkeit eines christlichen Volkes“ und trotzdem sei die Unterscheidung von Staat und Kirche in ihren jeweiligen Funktionen notwendig (Lepsius 1908a:219).

Lepsius (1901a:50f) sprach auch von einer „Spannung von Staat und Kirche, von Politik und Religion, die die vorwärtstreibende Kraft der Weltgeschichte ist“. Diese Spannung wird erst dann zur Ruhe kommen, wenn einmal beides zusammengefasst ist im Reich Gottes.

Lepsius war es wichtig, dass das Christsein schon jetzt gesellschaftsprägende Auswirkungen habe, denn wo Menschen im Reich der Freiheit leben, habe das positive Auswirkungen auf den Staat:

„Denn das Reich der Freiheit, wo es schon Wirklichkeit geworden ist, verbreitet weit über seine Grenzen hinaus eine Atmosphäre von Gerechtigkeit, Wahrheit und Güte und hinterlässt von Generation zu Generation durch die fortwirkenden Mächte der Erziehung und

---

<sup>395</sup> Lepsius hatte also ein volksskirchliches Verständnis von Kirche. Er lehnte deshalb das Bemühen ab, Heilige in Gemeinden zu sammeln. „Es ist ein Verrat an der Kirche Gottes, wenn man so tut, als ob ein Häuflein von einzelnen die ganze Kirche Gottes wäre.“ Er verglich dabei die Sammlung von Heiligen als ein Herabnehmen halbreifer Früchte von einem Baum. Wenn man halbreife Früchte zusammenlege, dann würden sie faul. „Ich glaube nicht, dass bei der Sammlung von Heiligen etwas Gutes herauskommt. Ich glaube an die Gemeinschaft der Heiligen, aber ich glaube nicht an die Heiligen der Gemeinschaft“ (in N.N. 1904:288). Lepsius verneinte also das Verständnis von Kirche als der Sammlung von Heiligen, im Sinne einer Glaubensgemeinde. Vielmehr ist die Kirche für ihn ein Acker, auf dem alles ausreifen muss, das Gute wie auch das Böse. Gegen jedes kleinliche, sich abgrenzende Verständnis der Kirche Jesu Christi, betonte Lepsius (1904b:76f): „Die Gemeinde Gottes ist ein Baum, deren Wurzeln in der Urzeit versenkt sind ... und dessen Saft durch dir Jahrtausende von der Wurzel bis zur Krone aufsteigt.“

<sup>396</sup> Im Gegensatz zum ewigen Reich Gottes, haben in diesem Sinne Staat und Kirche für Lepsius also nur vergängliche Bedeutung.

Sitte ein Erbe unwillkürlichen Gehorsams, das oft lange nachwirkt, ehe es mangels einer persönlichen Verbindung mit Gott wieder verschleudert wird“ (Lepsius 1908a:229).

Man konnte das Reich Gottes deshalb nur insoweit unsichtbar nennen, als der König des Reiches, der Herr der Welt, obwohl gegenwärtig, doch unsichtbar über sein Reich regiert (Lepsius 1900h:225f). Grundsätzlich aber gelte, dass das Reich Gottes sehr wohl sichtbar wahrgenommen werden könne:

„Das Reich Gottes ist nicht unsichtbar, es ist sichtbar. Es ist sichtbar in der politischen Umgestaltung der Welt und der sozialen Organisation der Menschheit, welche unablässig durch den unter den Völkern arbeitenden Geist Christi geschaffen und endlich zur Vollendung gebracht werden wird“ (Lepsius 1900h:225).

Das Reich Gottes wird nach Lepsius also dort konkret sichtbar, wo es in den sozialen und politischen Belangen eines Staates Gestalt annimmt.<sup>397</sup>

„Soweit im Staat und der bürgerlichen Gemeinschaft Gottes Wille auch ohne den Zwang des Gesetzes geschieht, hat das Reich Gottes *geschichtlichen Bestand* gewonnen. Soweit der Zwang des Gesetzes in Betracht kommt, haben wir es mit der provisorischen Ordnung der *Gesetzesherrschaft* zu tun, die als solche das Reich Gottes im Sinne Christi weder zum Ausdruck zu bringen, noch herbeizuführen vermag“ (Lepsius 1908a:230).

Wo aber der Wille Gottes aus freiem Willen geschehe, da sei das Reich Gottes (Lepsius 1908a:230). In diesem Sinne war für Lepsius (1900h:225) auch das deutsche Reich „nicht nur ein Reich von dieser Welt, sondern soweit die in der Christenheit wirksamen Gottesmächte, soweit die Geisteskräfte der Reformation daran mitgebaut haben, (und in wie hohem Maße ist dies der Fall!), ist auch das deutsche Reich ein Stück Reich Gottes“.

Obwohl das Reich Gottes von seiner Herkunft her nicht auf irdische Weise und auf politischem Wege kommen kann, verwirklicht es sich doch auf dieser Erde, inmitten der Geschichte der Völker.

„Das Ziel der gesamten, von Gott geleiteten Geschichte des Kosmos, in der die Erziehung des Menschengeschlechtes und die Erziehung der Geisterwelten ineinandergreift, ist eine Vollendung, die alle Teile des Weltganzen gleichmäßig umfasst. Ein neuer Himmel und eine neue Erde, darin Gerechtigkeit wohnt, ist das Endziel der Wege Gottes. Die geschichtliche Erziehung und Vollendung des Menschengeschlechts ist nur möglich auf dem Wege sozialer und politischer Organisation, die dem einzelnen, der Familie, den Stämmen, den Völkern die Sphäre sittlich-religiöser Betätigung schafft, in der die natürliche Menschheit zu einer Gottesmenschheit, zu einem Organismus vollkommener gottmenschlicher Herrlichkeit mit einem Haupt und vielen Gliedern heranwachsen kann“ (Lepsius 1903n:355).

Lepsius (1915a:47) erwartete also in der Geschichte durch das Wirken des Geistes Gottes eine zunehmende Umgestaltung der Welt nach dem Willen Gottes.

„In steigendem Maße wird die Überzeugungskraft des Geistes die Widerstände der Kreatur überwinden und durch die freie Entschließung des Gehorsams wird Gott sein ursprüngliches Eigentumsrecht an der Schöpfung zurückempfangen“ (Lepsius 1908a:227).<sup>398</sup>

---

<sup>397</sup> Als Beispiel für die Möglichkeit, dass auch im staatlichen Leben das Reich Gottes zum Ausdruck kommen könne, weist Lepsius (1915a:44) auf Folgendes in: „Seitdem Ludwig XIV. das Wort gesprochen hat: ‚Der Staat bin ich‘ und Friedrich der Große das Wort: ‚Ich bin der erste Diener des Staates‘, ist klar geworden, dass auch im Staatsbegriff beide Möglichkeiten enthalten sind, das Herrschen durch Vergewaltigung und das Herrschen durch Dienen. Die eine Form führt zur Selbstherrschaft, die andere zur Gottesherrschaft.“

<sup>398</sup> Vgl. hierzu die sehr ähnlichen Äußerungen Friedrich Zellers, der – mit Hinweis auf die biblischen Bilder vom Senfkorn und vom Sauerteig – über das Kommen des Reiches Gottes sagte: „Nicht unvermittelt, nicht mit äußerem Ge-

Lepsius Einschätzung des diesbezüglichen Zustandes der Welt wurde durch das Erleben des Ersten Weltkrieges ernüchert.<sup>399</sup> Der Zusammenbruch des Weltkrieges ließ Lepsius aber nicht grundsätzlich an seinem volkskirchlichen Verständnis von der Möglichkeit von christlichen Völkern und an seiner optimistischen eschatologischen Erwartung zweifeln. Er deutete vielmehr lediglich das vorhandene Christentum kritischer, veranschlagte also den *de facto* Zustand der Gegenwart negativer als vor dem Krieg (Lepsius 1924b:1f).

### 3.3.5 Das Reich Gottes und die Nation

#### *Zum Verhältnis von Reich Gottes und Nation*

Das Reich Gottes als universale Größe hob für Lepsius (1924a:18) die Bedeutung der einzelnen Nationen nicht auf. Die Berechtigung der Nation sah Lepsius (1915a:47) bei Jesus selbst bestätigt, dessen ganzes Wirken, Wirken an der Nation Israels war (Lepsius 1924a:18): Er beschränkte sich auf die Nation Israels (Lepsius 1907c:54) und wollte diese als Ganzes erreichen (:55f). Erst als sein eigenes Volk das Reich Gottes verworfen habe und als er selbst für sein Volk sterben musste, gab er den Jüngern den Befehl: „Gehet hin und lehret alle Völker“ (Lepsius 1924a:19). Für Lepsius war die Nation das höchste irdische Ideal: „Es gibt noch etwas höheres als die Nation, das Reich Christi. Doch auch heute noch kann nur der Tod den Menschen von der Verpflichtung gegen seine eigene Nation lösen. Ein höheres irdisches Ideal, als die Nation gibt es nicht“ (Lepsius 1924a:19).

Für Lepsius (1915a:46) war die Existenz unterschiedlicher Nationen gottgewollt: „Die Einheit der Menschheit, die Jesus wollte, schließt die Mannigfaltigkeit der Nationen nicht aus, sondern fordert sie.“ Lepsius sah also das Reich Gottes gegliedert in einzelne Nationen, denn „die ‚Nation‘ ist Form und Gestalt, in der sich das Reich Gottes auf Erden verwirklicht. Der Verfassung nach ist das Reich Gottes eine Monarchie, seiner Gliederung nach ist es ein Völkerstaat“ (Lepsius 1907c:58f). Die einzelnen christlichen Nationen sollten sich zum Reich Gottes verhalten „wie Glieder am Leib“ (Lepsius 1900k:130f): „Der Körper des Gottesreiches auf Erden hat die Nationen zu selbständigen Gliedern und soll sie in Ewigkeit behalten (Off. Joh. 21.24)“ (Lepsius 1907c:59).

Die Einheit zwischen den einzelnen Nationen durfte nun nach Lepsius (1924a:18)

„...nicht als eine direkte erstrebt werden, sie darf nicht auf eine imperialistische Organisation, sie sei weltlich oder kirchlich, hinauslaufen, sie muss überweltlich bleiben. Der

---

prägen, nicht auf dem Wege gewaltsamer Umwälzung sollte das Reich Jesu Christi aufgerichtet werden, sondern allmählich durch ein fortschreitendes Durchdringen aller Lebensverhältnisse mit dem Geiste Jesu, sollte seinem letzten Kommen zum endgiltigen [sic!] Sieg die Bahn bereitet werden“ (Zeller 1904:488). „Der Christ weiß ..., dass dieses Reich seinen Einfluss fort und fort ausbreitet und immer mehr alle Verhältnisse durchdringt, in langsamer aber stetiger Entwicklung die Menschheit vorwärts und aufwärts führend“ (:490).

<sup>399</sup> „Vor dem Kriege konnte es den Anschein haben, als ob der bald zweitausendjährige Siegesgang des Christentums durch die Welt dem christlichen Europa die Herrschaft über die Erde verliehen hätte. Der Krieg hat diese Illusion der Christlichkeit Europas zerstört“ (Lepsius 1924b:1f).

Fluchtpunkt in der Perspektive des Reiches Christi liegt für die Nationen und die Kirchen nicht in der Welt, sondern oberhalb der Welt, in der Person des erhöhten Christus<sup>400</sup>.

Jede Form von Imperialismus, auch ein angeblich christlicher Messianismus, der die Herrschaft eines Volkes über das andere erstrebte, war für Lepsius abzulehnen.<sup>401</sup>

Lepsius bejahte es bewusst, dass das Christentum in den verschiedenen Ländern eine je eigene nationale Ausprägung gewann. Es war für ihn sogar eine Notwendigkeit, denn: „Wo die Kirchen sich nicht nationalisieren, wird die Kirche (wie in Frankreich und Italien) von der Nation abgestoßen“ (Lepsius 1915a:47). Durch das Christentum kommt es sogar zu einer Steigerung des Nationalbewusstseins: „Ein starkes Bewusstsein nationaler Eigenart ist eine christliche Tugend. Der Geist Gottes nivelliert nicht, sondern individualisiert“ (Lepsius 1900k:130).

Die einzelnen Nationen hatten nun eine bestimmte letzte Zielbestimmung und somit Berechtigung ihrer Existenz: „Dies und dies allein ist die letzte Aufgabe aller Nationen: die Gottesherrschaft Christi über alle Völker aufzurichten und die Gerechtigkeit dieses Reiches zu erfüllen“ (Lepsius 1902d:39). Für Lepsius waren dabei die Nationen „Träger großer weltgeschichtlicher Aufgaben“ (:36). Letztlich solle es das Ziel aller Nationen sein, „dass sie einander nicht beherrschen, sondern einander dienen, jede mit ihren Gaben“ (Lepsius 1915a:47).

Obwohl Lepsius (1902d:33) wusste, dass die Führung einer Nation nicht ohne die „schwersten sittlichen Probleme und Pflichtenkollisionen“ möglich war, hielt er es doch grundsätzlich für möglich, eine nationale Politik zu betreiben, die den sittlichen Maßstäben der Bibel gerecht werde. Dies hatten für ihn der deutsche Kaiser und der Kanzler unter Beweis gestellt:

„Die Politik dieser Männer gehört zu den monumentalen weltgeschichtlichen Beweisen, daß Sittlichkeit und Macht im nationalen Leben keineswegs sich ausschließende Faktoren zu sein brauchen, sondern daß es im politischen Leben einen sittlichen Gebrauch von Machtfaktoren giebt, und daß man nicht aufzuhören braucht ein Christ zu sein, um ein großer Fürst und ein großer Staatsmann zu sein“ (Lepsius 1902d:33).

Geht es in der Politik wirklich um Ausführung der Weltregierung Gottes, dann kann es nicht mit moralisch verwerflichen Mitteln vor sich gehen (Lepsius 1902d:35):

„Denn, handelt es sich um die Ausführung von Plänen, die die göttliche Weltregierung zu- vorbedacht und von langer Hand vorbereitet hat, so können wir sicher sein, daß es nicht der Wille Gottes ist, daß seine Absichten mit moralisch verwerflichen Mitteln und heuchlerischen Vorwänden ausgeführt werden“ (Lepsius 1902d:35).

Eine solche Politik nach sittlichen Grundsätzen war für Lepsius (1902d:33) nur möglich „im Vertrauen auf die Weisheit und Gerechtigkeit der Weltregierung Gottes“, und im Bewusstsein, dass letztlich nicht der Mensch, sondern Gott die Welt regiert (:34). So hielt Lepsius es für möglich, im nationalen Leben die Ethik Jesu zur Handlungsgrundlage zu machen (Deetjen 1993:39).<sup>402</sup>

<sup>400</sup> In diesem Zusammenhang konnte Lepsius (1924a:22) auch von einer „unsichtbaren Einheit der Nationen“ sprechen.

<sup>401</sup> Lepsius (1924a:22) wies in diesem Zusammenhang auf die Versuchung Jesu durch den Satan hin, der Jesus die Herrschaft über die Welt angeboten habe. Dieses Angebot sei eine „imperialistische Versuchung“ gewesen.

<sup>402</sup> Dagegen vertrat Pfarrer Dr. Max Christlieb in einem Diskussionsbeitrag zu Lepsius' Referat auf dem Evangelisch-sozialen Kongress im Juni 1900 die Auffassung, dass an der Ethik Jesu angesichts der gegenwärtigen Weltsituation nicht mehr festgehalten werden könne, da man heute nicht mehr den Hintergrund eines nahen Weltendes habe, son-

In diesem Sinne wandte sich Lepsius gegen eine Auffassung, die zwischen dem Christsein und dem Leben als Staatsbürger trennte.<sup>403</sup> Er fasste es als eine „Halbierung des Menschen auf“, wenn man sage: „Wir sind Patrioten als Deutsche, aber als Christen sind wir Bürger des Reiches Gottes. Unser Christentum hat nichts mit unserem Deutschtum und unser Deutschtum nichts mit unserem Christentum zu tun“ (Lepsius 1907c:53). Lepsius war vielmehr der Überzeugung: Wenn man nicht als Deutsche Christen und als Christen Deutsche sein könne, „dann ist sowohl unsere Religion als auch unsere Vaterlandsiebe übel daran“ (:53f). Da der Glaube an Christus doch den ganzen Menschen erfasst und beherrscht, „so haben wir zu unserem Vaterland, zu unserem Volk und zu unserer nationalen Politik entweder ein religiöses Verhältnis, oder wir haben gar keins“ (:54).<sup>404</sup> Wenn man sich also als Christ „mit nationalen Interessen und Aufgaben, mit wirtschaftlichen Interessen und Verfassungsfragen, mit Gesetzgebung und Politik befasst“, so hat man dies als Christ, d.h. im Namen und Auftrag Gottes zu tun.

„Alles, was ihr tut“, sagt Paulus, „mit Worten oder Werken, das tut alles in dem Namen des Herrn Jesu.“ Also auch, wenn wir dem Vaterlande dienen, wenn wir mitarbeiten an den Aufgaben der Nation, wenn wir nationale Politik betreiben, so tun wir dies im Namen Jesu“ (Lepsius 1907c:54).

Eine nationale Politik nach sittlichen Grundsätzen war für Lepsius (1900j:147) aber nicht nur möglich, sondern auch geboten, denn der Zusammenhang von Politik und Religion sei nicht nur durch die Personalunion von Christ und Politiker gegeben. Es könne auch nicht sein, dass man bei der Kompetenzzuteilung zwischen Politik und Religion, dem Christentum die „weibliche“ Daseinsphäre zuteile (:149),<sup>405</sup> so wie sie etwa in einer Monarchie der Frau des Herrschers zukomme, die im wesentlichen die Frömmigkeit zu hegen und die Wohltätigkeit zu fördern habe (:149). Dann wolle man nämlich nur „die Wunden, die der Kampf ums Dasein dem einzelnen oder ganzen Volksklassen von Menschen geschlagen hat, verbinden und heilen, nicht aber den Kampf selbst aufnehmen, leiten und zum Siege führen.“ Das Christentum aber sei mehr als „die barmherzige Schwester auf dem Schlachtfelde“ (:150).

Lepsius (1900j:147) forderte, dass das Christentum selbst der Politik das Ziel und den Kurs vorgeben solle. Schließlich sei es eine Tatsache, „dass das Christentum, dass das Evangelium die leitende

---

dem sich auf ein Leben in dieser Welt einrichten müsse. Deshalb müsse die Ethik heute anders aussehen, wenn sie auch eine konsequente Fortsetzung dessen sei, was Jesus und Paulus lehrten (ESK 1900:170). Angesichts dessen, dass das deutsche Volk sich jährlich um 800 000 Kinder vermehre, könne er sich sogar unter gewissen Umständen einen Eroberungskrieg als sittlich vertretbar vorstellen, obwohl das sicher nicht mit der Bergpredigt zu vereinbaren sei: „Wenn wir nun diesen Kindern allen Brot schaffen wollen, ist es denn unter allen Umständen unsittlich und unchristlich, wenn dies im Notfalle durch einen Krieg geschieht, bei dem wir die Rolle des Angreifers spielen?“ (ESK 1900:171).

<sup>403</sup> Lepsius (1907c:54) bedauerte es, „dass in unserem Vaterlande die Frommen, die Stillen im Lande, zu nicht geringem Teil der Partei der Nichtwähler angehören, der schlimmsten aller Parteien, die das Wohl und Wehe des Vaterlandes als Luft behandelt“.

<sup>404</sup> Hier wäre allerdings zu betonen, dass Lepsius mit einem „religiösen Verhältnis“ zum Vaterland nicht meinte, man solle das Vaterland vergöttern. Vielmehr meinte er, dass der Glaube des Christen alle Bereiche seines Lebens betreffe und deshalb auch die scheinbar profanen Dinge des Lebens letztlich für den Christen eine religiöse Dimension hatten.

<sup>405</sup> Lepsius (1900j:149) war der Auffassung, dass eine dementsprechende Verkündigung in der Kirche dazu geführt habe, dass das Jesusbild in der Kirche – oft auch in bildlichen Darstellungen – sehr weiblich geprägt sei. Zu beobachten sei auch, dass die Kirchgänger hauptsächlich aus Frauen bestünden. Ironisch zugespitzt konnte Lepsius deshalb auch die Vermutung äußern, dass wohl „auch die evangelische Kirche noch nicht entdeckt hat, dass Christus ein Mann war“ (:149f).

Macht in der Geschichte ist, die organisierende Kraft der Volks- und Staatenbildung“ (:150). Dies sah Lepsius auch bestätigt in der modernen Weltpolitik (:150), in der es doch weitgehend die christlichen Großmächte seien, die das Sagen hätten (:151):

„Wir stehen daher jetzt schon vor der Tatsache, dass nur eine geringe Zahl von Mächten einen bestimmenden Einfluss auf die Geschehnisse der Völker ausübt, und dass diese wenigen Mächte sämtlich christliche und drei von ihnen germanische und protestantische sind, England, Deutschland und die Vereinigten Staaten. Diese Tatsache kann nicht eine zufällige sein. Beweist sie nicht, dass schon jetzt das Evangelium die mächtigste Weltstaaten-bildende Potenz ist?“

Für Lepsius gab es also kein Auseinanderfallen von Christsein und nationaler Politik. So vertrat er die Auffassung, „dass das, was die Weltaufgabe des Menschen, was das Weltziel der Menschheit ist, im Christentum selbst gegeben ist, und nicht erst zu demselben hinzugetragen zu werden braucht“ (Lepsius 1900j:155). Nur wenn es gelinge „in dieser Beziehung das Verständnis des Christentums zu revidieren“, könne es gelingen „die Weltaufgabe des Christen und des Deutschen in das innere Heiligtum des Evangeliums wieder aufzunehmen“ (:156). Was man wiedergewinnen müsse, sei „eine enge Verbindung der Ewigkeitsgedanken und der Zeit- und Weltaufgabe des Christen“ (:156).

### ***Die Bedeutung Deutschlands für das Reich Gottes***

Lepsius sah also eine besondere Stellung der protestantischen Nationen England, Amerika und Deutschland, die ihnen aufgrund des Protestantismus gegeben war.<sup>406</sup> Er konnte in diesem Zusammenhang sogar von einer „evangelischen Weltherrschaft Christi“ sprechen (Lepsius 1907d:140):

„Der Geist Luthers und Calvins aber ist es gewesen, der die germanischen Völker über die romanische Welt den Sieg hat davontragen lassen und gemacht hat, dass die evangelischen Reiche Deutschland, England und Amerika gegenwärtig die Welt beherrschen. Wohl mag die evangelische Weltherrschaft Christi, die er durch die germanischen Nationen ausübt, noch einmal einen Sturm antichristlicher Weltmächte zu bestehen haben und eine tiefe Läuterung im Feuer göttlicher Trübsale durchmachen müssen, soviel aber ist uns gewiss, dass die Geschichte der deutschen Reformation und der Völker, die ihr treu bleiben, endlich in der Vollendung des Reiches Christi auf Erden ihre Erfüllung finden wird.“

Unter den protestantischen Völkern nahm nun für Lepsius (1902d:36f) das deutsche Volk eine besondere Stellung ein:

„Das Erbe der Geschichte, das die deutsche Nation zu verwalten und zwar zum Nutzen und Segen der ganzen Menschheit zu verwalten hat, ist ein so gewaltiges, daß man mit Recht fragen kann, ob nicht das deutsche Volk noch die für die Zukunft des Reiches Gottes entscheidende Aufgabe in der Geschichte zu lösen hat. Wenn es je zu einer geistigen Kultur kommen soll, die vom Christentum beherrscht wird, wenn es je zu einer christlichen Weltkultur kommen soll, die wert ist, den Namen eines Reiches Gottes zu tragen – welche Nation soll dazu in erster Linie das Werkzeug Gottes sein? Der Geschichtsphilosoph Houston Steward Chamberlain hat den germanischen Völkern dies Prognostikon gestellt, daß sie berufen seien, das Christentum in der Welt erst zur Herrschaft zu bringen – und es giebt einen Namen, der für das Recht dieser Prognose zu bürgen scheint: Martin Luther. Der Mann ...

---

<sup>406</sup> Auf dem Evangelisch-sozialen Kongress im Jahre 1900 in Karlsruhe bezweifelte Geheimrat Prof. Dr. Wagner in einem Diskussionsbeitrag jedoch, ob die protestantischen Angelsachsen und Germanen wirklich in ihrer Kolonialpolitik ein günstigeres Bild abgeben (z.B. was Grausamkeiten im Umgang mit der einheimischen Bevölkerung angeht) als etwa die romanischen Völker, die Spanier und Portugiesen (ESK 1900:161).



der durch seine Glaubensthat erst die christliche Weltkultur des Reiches Gottes wieder ermöglicht hat – der Mann lebt noch; und in ihm lebt der andere Mann, von dem das Abendland das Evangelium empfangen hat, Paulus; diese beiden Männer haben die Welt reformiert, sollen wir ihr Werk nicht zu Ende bringen?“

Lepsius kannte die Anregungen, die von England und Amerika aus auch auf die christlichen Bewegungen in Deutschland eingewirkt hatten. Aber er fragte ganz selbstbewusst, ob diese Anregungen nicht letztlich nur auf das zurückgingen, was diese Nationen vorher selbst von Deutschland empfangen hätten:

„Ist im ganzen Methodismus englischer Zunge irgend etwas enthalten, das nicht von Luther, von Herrnhut, vom Pietismus her stammt? Und welche Nation tut die theologische Arbeit für die Menschheit? – Deutschland. Die deutsche Theologie hat im Guten und im Schlimmen überall in der Welt die Führung“ (Lepsius 1902d:37).

Aber nicht nur in bezug auf das Denken sah er den Vorrang der Deutschen:

„Aber wir sind nicht mehr nur das Volk von Denkern, wir haben aufgehört zu träumen. Sollte nicht deutsche Tatkraft und Glaubensenergie von Gott noch wieder wachgerufen werden, dass wir das Erbe der Reformation wieder in seinem ganzen Reichtum und seiner ganzen Tiefe besitzen und verwalten lernen? Ich sehe keinen Grund, warum es nicht sein sollte“ (Lepsius 1902d:37).

Lepsius (1907c:59) lehnte also eine negative Sicht Deutschlands in Bezug auf das Reich Gottes ab: „Nein, unter den Nationen, die einst ihre Herrlichkeit in die Gottesstadt bringen werden, wird das Volk Martin Luthers nicht fehlen. Und darum preisen wir die Gnade Gottes, die auch das deutsche Volk erwählt und das Reich Gottes deutscher Nation unter uns aufgerichtet hat.“

Lepsius (1902d:38) war sich bewusst, dass es noch einmal zu einer antichristlichen Krisis unter den Völkern kommen würde. Was aber die Einschätzung der Situation Deutschlands angeht war er der Überzeugung, dass das deutsche Volk nicht „für irgend ein Antichristentum reif ist“. Vielmehr habe das deutsche Volk „noch eine große, eine entscheidende Aufgabe im Reich Gottes zu erfüllen“ (Lepsius 1902d:39).

Um seiner besonderen Stellung auch in Zukunft gerecht zu werden brauche das deutsche Volk „nicht nur Erweckungen in allen Schichten des Volkes, wir brauchen auch eine deutsche evangelische Kultur, die alle Gebiete unseres Lebens durchdringt“ (Lepsius 1904c:243).

Lepsius war der Überzeugung, dass Deutschland die Berechtigung und die Aufgabe habe, zu einer Weltmacht aufzusteigen. Die Begründung dafür lag für ihn „in den geistigen und sittlichen Werten unseres Volkes“ (Lepsius 1900j:151).<sup>407</sup> Es war für ihn eine „Thatsache, daß wir Deutschen die

---

<sup>407</sup> Es gab jedoch durchaus auch Stimmen, die den Zustand des deutschen Volkes weitaus kritischer betrachteten. So äußerte z.B. Geheimrat Prof. Dr. Wagner (in ESK 1900:162) in einem Diskussionsbeitrag zu Lepsius Referat auf dem Evangelisch-sozialen Kongress im Jahre 1900 in Karlsruhe: „Wir Deutschen haben oft gegenüber Juden und gegenüber Nordamerikanern und Briten hervorgehoben: Ja, solche gemeine wirtschaftliche Ausbeutung ... hätten wir doch nicht. Da ist meines Erachtens eine Splitterrichterei betrieben.“ Denn was man in den zurückliegenden Jahrzehnten auch auf deutschem Boden „an hässlichen Praktiken und Kniffen im Handel und Wandel und auf so manchem Gebiete des Wirtschaftslebens“ erlebt hätte, zeige doch, dass auch die Weste der Deutschen nicht so rein sei. Wagner hatte eine deutlich andere Einschätzung als Lepsius in dieser Frage: „Stehen die Germanen, die Deutschen, die Protestanten in diesen wirtschaftlichen Dingen sittlich höher als die romanische, die katholische Welt? Ich glaube durchaus nicht“ (:162f). Er war vielmehr der Auffassung, man könne die Ergänzung durch diese Staaten wie etwa Frankreich und Italien in jeder Hinsicht gebrauchen. Er riet: „Ich glaube, auch da ist deutsche Überhebung

erstberufenen Träger des Evangeliums in der gegenwärtigen Kulturwelt sind. Nur daß wir ein christliches, ein evangelisches Volk sind, begründet unser Anspruch auf Weltmacht“ (Lepsius 1900j:151).

Lepsius sah die Berechtigung einer Weltmacht in ihrer „Innenwelt“ gegeben. Nur müsse diese Innenwelt sich dann auch in die Außenwelt auswirken. Darin liege der „Wert der Nationen“. Bezüglich Deutschlands meinte er dazu:

„Das deutsche Reich ist von zwei Männern gegründet worden: von Martin Luther und vom Fürsten Bismarck. Der Deutsche musste, um seine Weltaufgabe zu begreifen, eine doppelte Entdeckung machen, er musste seine Innenwelt und seine Außenwelt entdecken. Das erste hat Luther gethan, das zweite hat Bismarck gethan“ (Lepsius 1900j:154).

Man dürfe sich nun weder in die Innenwelt zurückziehen und darüber die Weltaufgabe Deutschlands vergessen. Man dürfe aber auch nicht, „wenn es so schwer hält [sic!], die Pflichten der Innenwelt mit denen der Außenwelt zu vereinigen, einen resoluten Schritt in die äussere Welt ... tun und die innere Welt opfern“ (Lepsius 1900j:154). Opfere man seine Innenwelt, um die Außenwelt für sich zu erobern, so höre man auf wirklich Deutsche zu sein. Lepsius meinte: „Wir können dann nicht mehr unsere Pflicht erfüllen, deutsche christliche Kultur in der Welt auszubreiten“ (:155).<sup>408</sup> Zusammenfassend konnte Lepsius (1900j:156) sagen:

„Wenn wir Deutschen unsere Weltmission erfüllen wollen, so müssen wir *Deutsche* bleiben und müssen *Christen* bleiben. Wir dürfen weder unsere Innenwelt opfern, um eine Außenwelt zu erobern, noch dürfen wir unser Recht auf unsere Außenwelt dran geben, um unsere Innenwelt zu behaupten. Nur wenn wir beides thun, werden wir die Weltmission des Deutschtums mit der Eroberung der Großmachtstellung des deutschen Reiches erfüllen.“

Er bezeichnete es für Deutsche sogar als „unsere Weltmission“, „die prometheische Aufgabe ... Menschen nach unserm Bilde zu schaffen, d.h. Menschen, die von uns deutsche und christliche Kultur erlernen“ (Lepsius 1900j:154).

Lepsius ging so weit, das deutsche Volk als neuzeitliche Entsprechung des alttestamentlichen Volkes Gottes hinzustellen: Er wies darauf hin, dass man dem jüdischen Volk, „das das Heil der Welt hervorbrachte“ und dem deutschen Volk, „das durch die deutsche Reformation der Welt das verlorene Evangelium zurückgab“ das gleiche Schicksal zgedacht habe, nämlich die Vernichtung (Lepsius 1919b:97).<sup>409</sup>

---

besser zu vermeiden“ (:163). Ähnlich warnte auch Prof. Rathgen in seinem Referat (:131-147) vor einem „zügellosten Herrengefühl“. Er wies darauf hin: „Wen der Beruf viel mit jungen Leuten zusammenführt, sieht schon ohnehin mit Sorge, dass der Geist nationaler Überhebung und Selbstgefälligkeit verbreiteter ist, als für unsere sittliche Fortentwicklung taugt“ (:139).

<sup>408</sup> „Und nur, wenn wir dieses Ideal des deutschen Charakters festhalten, das Innerlichkeit vereinigt mit einer Schätzung aller geistigen Bildungswerte, die uns unsere geschichtliche Entwicklung erbracht hat, und das dem Christentum selbst das Verständnis der Weltaufgabe und die Pflicht der Weltbeherrschung entnimmt, nur dann werden wir imstande sein, unsere Weltmission zu erfüllen“ (Lepsius 1900j:156).

<sup>409</sup> Bemerkenswert erscheint in diesem Zusammenhang auch die überaus positive Einschätzung Deutschlands im Munde von Lepsius' Mitarbeiter Johannes Awetarianian, der ja selbst Türke war. Er verglich das deutsche Volk offen mit dem Volk Gottes des Alten Bundes: „Wie er [Gott, *Anm. AB*] einst vor 3000 Jahren durch die Geschichte der israelitischen Stämme, die Er aus Ägypten in das Land der Verheissung führte, der damaligen heidnischen Welt Seine Macht und Herrlichkeit bewies, so offenbart Er auch heute durch die großen Siege und Erfolge der deutschen Volksstämme der ungläubigen und ungerechten Welt Seine Kraft und Gerechtigkeit“ (Awetarianian 1915a:34). Er war der festen Überzeugung: „Die Deutschen haben das Schwert mit reinem Gewissen und reiner Hand zur Verteidigung ihrer heiligen Güter, Freiheit, Recht und Vaterland, ergriffen“ (:35). Er scheute sogar nicht davor zurück, die

Die besondere Stellung Deutschlands unter den Völkern bedeutete für Lepsius auch eine besondere Verantwortung in Bezug auf die Mission: So mache das besondere Ansehen, das Deutschland im Orient genieße, es den Deutschen zur besonderen Pflicht „vor anderen Völkern ... an der Ausbreitung des Evangeliums unter allen Völkern des Morgenlandes in hervorragendem Maße teilzunehmen“ (Lepsius 1899c:3f). Im Orient herrsche gegenüber den Deutschen Vertrauen: „Von allen andern Nationen haben sie den Eindruck, dass sie etwas von ihnen wollen, von uns aber wissen sie, wir meinen es ehrlich“ (:3).

Für den Fall, dass Deutschland durch den Krieg eine gottgewollte Vormachtstellung im Orient gewinne, sieht Lepsius (1914b:158) darin eine besondere Aufgabe und Verantwortung. Denn die gegnerischen Nationen hätten während den Jahrhunderten ihrer Herrschaft über islamische Mächte „so gut wie nichts“ für die Ausbreitung des Evangeliums getan (:158). Sogar aus der Aussage des deutschen Kaisers auf seiner Orientreise von 1898, dass er immer ein Freund der Muslime sein werde, leitete Lepsius eine besondere missionarische Verantwortung ab: Da der deutsche Kaiser dies als Herrscher über ein christliches Volk gesagt habe, habe er allen, die in Deutschland mit Ernst Christen sein wollten, die besondere Verantwortung auferlegt, „dass der deutschen Christenheit die Bekehrung der mohammedanischen Welt zu einem ernstesten Gewissensanliegen und zu einer Sache unablässiger Fürbitte wird“ (Lepsius 1899c:3).

Durch das Erleben des Weltkrieges, in dem immerhin gleiche Konfessionen auf beiden Seiten kämpften (Lepsius 1915b:10), kam Lepsius zu einer Neueinschätzung über den wahren Zustand der christlichen Völker Europas und meinte, dass es wohl besser sei, „den Begriff ‚Christenheit‘ für ein künftiges Zeitalter aufzusparen und die europäische Völkererziehung wieder bei dem ABC moralischer Grundbegriffe zu beginnen“ (Lepsius 1915b:32; vgl. 1924b:1f).<sup>410</sup>

Lepsius (1917b:4) wies zwar darauf hin, dass er nicht so töricht sei „zu behaupten, wie man es in England oft lesen kann, dass in diesem Kriege die eine Seite die Sache Gottes und die andere die Sache des Teufels vertrete“. Jedoch wies seine moralische Beurteilung die Rolle des Schuldigen und des Unschuldigen doch sehr eindeutig zu. So war für ihn England der „Wolf im Schafspelz“, Deutschland dagegen das „Schaf im Wolfspelz“ (Lepsius 1917b:2).<sup>411</sup>

Weil Lepsius der Überzeugung war, Deutschland kämpfe im Weltkrieg für gerechte nationale Interessen gegenüber unberechtigten imperialistischen Weltansprüchen seiner Gegner, ging er fest von

---

deutsche Besetzung Belgiens als Notwendigkeit biblisch zu begründen (:34). In einem Sieg Deutschlands, den er für gesichert hielt (:35), sah er ein Urteil Gottes: „Gott zeigt der Welt durch die Ereignisse ... dass Er ein gläubiges und friedliebendes Volk, wie die Deutschen, nicht dem Neid und Übermut herrschsüchtiger Feinde zum Opfer fallen lässt, wie groß deren Übermacht auch sein möge“ (:34). Er erwartete für das Volk der Deutschen: „... der allmächtige Gott wird durch sie seine Kraft und seinen Willen der Welt kundtun wie einst durch das Volk Israel“ (:35). Vgl. auch die diesbezüglichen Äußerungen von Roedenbeck (1914:136), der sogar ausrief „Jesus, hilf siegen!“, weil er sich fragte, „was aus der Kirche Jesu, was aus dem Reiche Gottes auf Erden werden soll, wenn die deutsche Nation ausgetilgt würde, die sich als Trägerin der Gedanken Gottes auch heute noch erwiesen hat“ (:135f).

<sup>410</sup> Bei Ausbruch des Krieges schon weist Lepsius (1914e:120a) auf die negativen Eigenschaften der feindlichen Völker hin: „welsche Revanchegier“, „slavische Brutalität“ und „englischer Krämergeist“.

<sup>411</sup> Außerdem teilte er Deutschland die Rolle des David zu, der die Sache Gottes im Kampf gegen den Riesen Goliath vertrat (Lepsius 1917b:4).

einem Sieg Deutschlands aus (Lepsius 1915b:13): „Wir müssen siegen, und wir werden siegen“ (Lepsius 1914e:120a).

### ***Lepsius als christlicher Patriot***

Lepsius war bekannt als ein „durch und durch vaterländisch gesinnter ... Mann“ (Kritschschian 1935:101). Auch im Weltkrieg stand er ganz hinter der Politik Deutschlands.<sup>412</sup> Im Jahre 1914 veröffentlichte er sogar in seiner Missionszeitschrift *COJL* ein vierseitiges „Kriegs-Flugblatt“ (Lepsius 1914e), in dem er zur Unterstützung der deutschen Staatsführung im Weltkrieg aufrief.

Lepsius (1915b:11) wies die Behauptung entschieden zurück, die deutsche Regierung habe aggressive Absichten oder Welteroberungsgelüste: „Der Krieg ist für uns ein reiner Selbsterhaltungskrieg. Von unsertwegen hätte die Friedensära noch ein Jahrhundert dauern können“ (:11).

England behaupte zwar, es ginge ihm um die Befreiung Europas vom deutschen Militarismus, es ginge jedoch eigentlich nur um seine Handelsinteressen (Lepsius 1915b:10.13).

„Der listenreichste und gewalttätigste Eroberungskrieg, der rücksichtslos auf nichts als Bereicherung ausgeht, wird durch den Zweck der Ausbreitung des Evangeliums und der Kirche nachträglich zu heiligen versucht. Dagegen wird das einzige Reich, das keinerlei imperialistische Instinkte besitzt, das obwohl überbevölkert, doch ‚saturiert‘ war, das Reich des Deutschen Friedenskaisers, unter der falschen Anklage eines eroberungssüchtigen Militarismus von seinen scheelsüchtigen Feinden zur Vernichtung verurteilt“ (Lepsius 1915b:32).

Lepsius (1915b:11) hielt es für verantwortbar und auch für politisch notwendig, von deutscher Seite eine Waffenbrüderschaft mit der Türkei einzugehen. Da Deutschland gegen das „christliche“ (und zudem protestantische) England kämpfte und dabei an der Seite der „islamischen“ Türkei stand, betonte Lepsius die unreligiöse Bedeutung des Krieges. Die Kriegskonstellation bringt er auf die Formel: Europa gegen Asien.<sup>413</sup> Dabei habe England für Asien Partei ergriffen (:15) und die Türkei stehe auf der Seite Europas (:16): „In dem Kampf zwischen Asien und Europa steht der Islam auf Seiten Europas“ (:15).

Es gehe hier also nicht um einen Krieg der Religionen, sondern um einen Krieg des friedlichen Deutschlands gegen die vereinigten Weltimperien. Seine Formel für den Weltkrieg lautete deshalb: „Kampf der vereinigten Weltimperien gegen den deutschen Nationalstaat“ (Lepsius 1924b:6).

Als die Türkei dann zum *Djihad* aufrief, betonte Lepsius (1915b:30), die Türkei tue dies nur aus rein praktischen Erwägungen. Man gebe dem Krieg nur darum ein religiöses Gepräge, um die Massen

---

<sup>412</sup> Die Grundstimmung von Lepsius patriotischer Gesinnung schimmert deutlich in seinen Schilderungen vom Tag der Mobilmachung, dem 1. August 1914, hindurch: „Gegen 8 Uhr erschien der Kaiser mit der Kaiserin auf dem Balkon über dem Mittelportal des Schlosses ... Ich stand zwischen den Rossebändigern und konnte fast jedes Wort verstehen. Bis der Kaiser erschien sang die ungeheure Volksmenge fast ununterbrochen patriotische Lieder. Auch ‚Ein feste Burg‘ wurde mehrmals angestimmt. Die tiefen Glocken des Domes läuteten den Betgottesdienst ein und aus. Lange Zeit stand ein Stück Regenbogen hoch über den Linden wie eine Fahne in den Wolken“ (Lepsius 1914f:122).

<sup>413</sup> Lepsius zog dabei die Grenze zwischen Europa und Asien beim Kaukasus. Kleinasien, Syrien und Palästina konnte man für ihn noch zu Europa rechnen, hinter dem Kaukasus aber beginne Asien (Lepsius 1915b:14). Die christlichen Völker des Orients, wie Armenier und Syrer waren für ihn so etwas wie eine „Grenzwacht“ (:15). „Denn dieser Limes ist der Damm Europas gegen Asien, der Schutzwall der westlichen Kultur gegen östliche Barbarei, die Mauer des europäischen Christentums gegen asiatisches Heidentum. Aus denselben Gründen, aus denen der europäische Limes Russland ausschließen muss, muss er die Türkei einschließen“ (:14).

für den Krieg zu mobilisieren, tatsächlich ginge es der Türkei jedoch um rein nationale Interessen (:28f).<sup>414</sup> Später musste er jedoch eingestehen, dass die Entwicklungen in der Türkei darauf hindeuten, dass man den Islam doch wieder stärker zur Grundlage des Staates machen wollte: „Die Türkei war bisher ein Nationalitätenstaat, sie will sich jetzt auf der Grundlage des Islam als muhammedanischer Einheitsstaat aufbauen“ (Lepsius 1915c:87). Die Vernichtung der Armenier, die mit dieser Neuausrichtung des türkischen Staates einherging, legte deshalb Deutschland eine moralische Verantwortung auf: „Da Deutschland von der Bundesgenossenschaft der Türkei militärisch und politisch den größten Nutzen gezogen hat, bleibt es eine Ehrenpflicht des deutschen Volkes ..., die sicherlich unschuldigen Opfer der Deportationen ... retten zu helfen“ (:91).

Lepsius bezeichnete den Weltkrieg als „heilig“ in sittlichem Sinne, da es um die „heilige Pflicht ... der Selbsterhaltung deutschen Volkstums, deutscher Kultur und deutscher Weltgeltung“ gehe, also um nationale Selbstbestimmung und Selbsterhaltung.<sup>415</sup> In religiösem Sinne sei es aber kein „heiliger Krieg“ im Sinne eines *Djihad*, da es in ihm nicht um die imperialistische Eroberung eines Weltimperiums gehe (Lepsius 1915b:25f)<sup>416</sup> Wenn der Weltkrieg deshalb ein *Djihad* sei, dann sei er es nur von Seiten Englands und Russlands (vgl. Lepsius 1924b:3):

„Die theoretische Forderung des muhammedanischen Religionsgesetzes: ‚Jederzeit mit den Feinden zu kämpfen‘, die in die Tat umzusetzen, die Reiche des Islams längst verzichtet haben, wird praktisch ... von den Weltimperien England und Russland mit unermüdlicher Energie und fragloser Selbstverständlichkeit ausgeführt... Der Imperialismus, einst von den orientalischen Theokratien auf das römische Weltreich, von da auf die Reiche des Khalifen, auf die römische Weltkirche, auf das napoleonische Kaisertum übergegangen, hat in dem britischen und dem russischen Weltimperium eine Auferstehung erlebt, die alle Theokratien der Vergangenheit an Macht und Größe überragt“ (Lepsius 1915b:31f).

Für Lepsius war Deutschland die „einzige Großmacht, die das imperialistische Rennen seit Jahren aufgegeben hat.“ Die Reformation habe mit dem römischen Imperiumsgedanken gebrochen und das neue deutsche Kaiserreich sei von vornherein auf ein rein nationales Ideal angelegt gewesen (Lepsius 1924b:6). Im Weltkrieg wäre es nun aber darum gegangen: „Der Imperialismus der Weltimperien wollte den nationalen Existenzwillen des deutschen Volkers brechen“ (Lepsius 1924b:5).

Der Weltkrieg musste nun nicht nur deswegen gewonnen werden, weil es von deutscher Seite um eine gerechte Sache gehe. Der Krieg musste auch deswegen gewonnen werden, weil dem deutschen Volke eine besondere Berufung zukomme:

„Dieses Muß ist der kategorische Imperativ, daß das Volk Martin Luthers, das der Welt die Wahrheit des Glaubens und die Freiheit des Geistes geschenkt hat, nicht unter russischer Barbarei und französischer Freigeisterei zugrunde gehen darf, wenn anders das Evangelium Jesu Christi in der Welt den Sieg behalten soll“ (Lepsius 1914e:120a).

---

<sup>414</sup> In diesem Zusammenhang bemühte sich Lepsius (1915b:29) darauf hinzuweisen, dass in der Türkei ja in den zurückliegenden Jahren eine „relative Europäisierung, d.h. Entislamisierung“ stattgefunden habe. Es gehe ihr deshalb auch in diesem Krieg um nationale Interessen, nicht um religiöse. „Die Türkei besitzt als Nationalstaat noch Lebenskraft. Der Islam als Weltimperium ist ein erloschener Krater, in dessen Tiefe es zwar noch rumort, der aber nicht mehr die Kraft zur Eruption besitzt“ (:30).

<sup>415</sup> „Mit diesem Kampf um seine nationale Existenz bleibt es [das deutsche Volk, *Anm. AB*] dem Willen Jesu treu“ (Lepsius 1915a:47).

<sup>416</sup> Zu Lepsius' Definition eines „heiligen Krieges“ im Sinne des *Djihad* vgl. Lepsius (1915b:27f).

In seinem Patriotismus verfolgte Lepsius also eine speziell christliche Argumentation.<sup>417</sup> Er sah die Berechtigung zur Weltmachtstellung Deutschlands in seiner Christlichkeit gegeben. Obwohl Lepsius die dringende Notwendigkeit einer geistlichen Erweckung im deutschen Volk sah und er auch wahrnahm, dass weite Kreise der Gesellschaft sich von der Kirche und dem Evangelium entfernten, vertrat er doch eine grundsätzlich positive Einschätzung des geistlichen Zustandes des deutschen Volkes. Damit verbunden rechnete er mit einer besonders großen Berufung, die Deutschland nach dem Willen Gottes unter den Völkern zukomme.<sup>418</sup>

Da Lepsius seinen Patriotismus christlich fundamentierte, war seine Vorstellung von einer deutschen Weltmachtstellung aber auch verbunden mit klaren christlich-ethischen Vorstellungen von Politik. Gerade deshalb konnte er als christlicher Patriot während des ersten Weltkrieges nicht schweigen zu den türkischen Gräueltaten an den Armeniern, auch wenn mancher meinte, die Staatsraison fordere das Schweigen über die Untaten des deutschen Bündnispartners. Obwohl überzeugter Patriot, sah sich Lepsius hier letztlich nicht einer Staatsraison verpflichtet, sondern Gott und seinem eigenen christlichen Gewissen. Lepsius christlicher Patriotismus machte es ihm unmöglich, die politischen und nationalen Aufgaben von seinem Christsein und der ethischen Verantwortung vor Gott zu lösen.

Sehr deutlich unterschied Lepsius sich hier von Pfarrer Friedrich Naumann.<sup>419</sup> Auf dem Evangelisch-sozialen Kongress im Jahre 1900 traten ihre Differenzen offen zu Tage, da Naumann dort in einem Diskussionsbeitrag (ESK 1900:176-181) direkt auf ein Referat von Johannes Lepsius antwortete. Naumann trat gegen die von Lepsius vertretene christliche Fundamentierung der Politik ein:

„In Bezug auf die äußere Politik haben wir heute einen Versuch gehört, die auswärtige Politik mit einer Art christlicher Fundamentierung sozusagen aus dem Evangelium heraus zu entwickeln; und ich muss gestehen, nachdem ich diesen Versuch gehört habe, glaube ich, dass auf diese Weise weder dem Evangelium noch der äußeren Politik irgend welcher Dienst geleistet werden kann“ (in ESK 1900:177).

Naumann warf Lepsius vor, dass er Politik und Religion nicht trenne, sondern verbinde, was gefährlich sei.<sup>420</sup> Genau aus diesem Grund sei man doch in Deutschland so misstrauisch gegen die englische Politik: „Nicht deshalb, weil die englische Politik Machtpolitik ist, sondern weil sie, indem sie Machtpolitik ist, behauptet, dass sie das tue im Dienst der Humanität und des Christentums“ (ESK 1900:179). Für Naumann war der eigene Machtwillen eines Volkes völlig legitim, es sei aber falsch, ihn

---

<sup>417</sup> Wobei man sicherlich fragen kann, ob die christliche Argumentation wirklich Ursache oder vielleicht doch eher nur Legitimation seines starken Patriotismus gewesen ist. Gust (1993:309) kommentiert den christlichen Patriotismus Lepsius' mit der Aussage: Lepsius kannte „nur einen Gott und der war Deutscher“.

<sup>418</sup> Das starke Bewusstsein für die außergewöhnlich Erwählung und Bedeutung des eigenen Volkes in Gottes Heilsplan war für die damalige Zeit nichts Ungewöhnliches. David Bosch (1991:298) setzt die Blütezeit dieses sogenannten *Manifest destiny* für die Jahre von 1880 bis 1920 an. Ein Kennzeichen dieser Zeit sei gewesen: „*Christians of a specific nation would develop the conviction that they had an exceptional role to play in the advancement of the kingdom of God*“ (Bosch 1991:299). Jedoch zeigen z.B. die Äußerungen von Geheimrat Prof. D. Wagner auf dem Evangelisch-sozialen Kongress im Jahre 1900, dass man damals nicht so denken musste. Wagner dachte weit kritischer über den Zustand Deutschlands und warnte vor einer Überhöhung der Erwartungen bezüglich der Stellung Deutschlands im Plane Gottes (ESK 1900:163).

<sup>419</sup> Zu dem Pastor, Politiker und Publizist Friedrich Naumann (1860-1919) vgl. Raupp (1993).

<sup>420</sup> Naumann verwies darauf, dass es doch gerade das protestantische Christentum gewesen sei, das „die Trennung zwischen Politik und Religion am exaktesten durchgeführt hat.“ Die Politik sei auch für Luther ein „weltlich Geschäft“ gewesen (in ESK 1900:177).

christlich zu verschleiern. Man solle lieber offen zum eigenen Machtwillen stehen und zugeben, dass es um den Kampf ums Dasein gehe (:180), anstatt zu behaupten, „dass das Prinzip, das uns treibt, die Herrichtung des Reiches Gottes auf Erden ist“ (:179). Die Verantwortung vor Gott bestehe allein darin: „Du Volk, das du geworden bist, du habe dich in Zucht und Kraft. Habe dich aber auch nach außen in der nötigen Macht“ (:181).

Man müsse die politischen und nationalen Pflichten zunächst einmal in ihrer Eigenart und „Isoliertheit“ erkennen (ESK 1900:177). Es könne in der auswärtigen Politik nur um Fragen der „praktischen Gegenwärtigkeit“ gehen, nämlich wie man die eigene nationale Lebenskraft erhalte und stärke, die einem jetzt gegeben ist (:179). Naumann sprach also dem deutschen Weltmachtstreben an sich schon moralische Qualität zu und vertrat somit den Primat der Nation:<sup>421</sup>

„Indem wir des deutschen Volkes Macht vertreten, und damit die Verteidigung und Erhaltung großer sittlicher und christlicher Güter übernehmen, entscheidet für uns die Tatsache, dass der ungeschwächte Bestand des Deutschtums in der Welt ungleich wichtiger ist, als die gesamte armenische Frage. Wer so denkt und handelt, leistet damit zugleich der sittlichen Entwicklung der Menschheit die besten und größten Dienste. Denn wir alle leben doch der frohen Überzeugung, dass in unserem Volkstum ein Kapital von wahrhaft sittlicher Kraft liegt, an dem noch einmal die Welt genesen soll“ (in Feigel 1989:90).

Gerade in dieser Gegenüberstellung des Gewichtes deutscher Interessen und der armenischen Frage zeigt sich der scharfe Gegensatz zwischen Naumann und Lepsius. Lepsius wies darauf hin, dass es schlichtweg nicht möglich sei, die Person des Christen und des Politikers zu trennen (ESK 1900:194).<sup>422</sup> Auch in der Politik sei der Christ an die christliche Ethik gebunden (vgl. Lepsius 1907f:2ff). Deshalb lehnte Lepsius es ab, dem deutschen Staat grundsätzlich die Autorität einer obersten Instanz einzuräumen, der man – im Sinne der Staatsraison – zu folgen haben. Vielmehr vertrat er die Ansicht, dass die „Frage des Gehorsams gegen die herrschende Gewalt ... zur Kehrseite die Gewissensfrage nach dem Gehorsam gegen Gott“ habe (Lepsius 1918a:54).

Sowohl Lepsius Austritt aus dem Pfarramt in die Arbeit der Armenierhilfe im Jahre 1897 als auch sein Austritt aus der DOM im Jahre 1917 geschahen zum Großteil aus dem Grund, weil die Leitungsgremien dort meinten, Rücksicht auf die „Staatsraison“ nehmen zu müssen, wo Lepsius von seinem christlichen Gewissen her gedrängt wurde, anders zu handeln (Lepsius 1924c:34f). Wer aus Staats-

---

<sup>421</sup> „Naumann unternahm also den Versuch, die Ausscheidung der Moral aus der Machtpolitik dadurch zu legitimieren, dass er sie neu definierte. Sie sei nicht gleichzusetzen mit einer die Nationen überspannenden christlichen Solidarität und Barmherzigkeit, sondern ruhe in der Nation, die einen sittlichen Wert für sich darstelle ... Wer für Deutschlands Größe arbeitete, war in jedem Fall als Christ tätig. Christlich war, was Deutschland nützte“ (Feigel 1989:90).

<sup>422</sup> Generalsekretär Dr. Rohrbach trat in der Diskussion für Lepsius und gegen die Position Naumanns ein (ESK 1900:181-183). Er betonte dabei, man müsse zuerst einmal die grundsätzliche Frage beantworten: Was für ein Ziel dem Weltlauf und der Menschheitsentwicklung vom Evangelium her gegeben sei (:182). Es sei das Weltziel Jesu gewesen, „dass auf der Erde, nicht im Himmel, sondern auf dieser Erde, ein Reich Gottes bestehen soll, das heißt ein solcher Zustand der Dinge, dass Gottes Wille in den Beziehungen der Menschheit, d.h. in ihren sozialen, gesellschaftlichen, rechtlichen Beziehungen untereinander herrscht“ (:183). Der nächste Schritt für ihn war dann: „Und wenn wir darüber prinzipiell klar sind, dann haben wir die Verpflichtung, unser Volk diesem Welt- und Menschheitsziel zuzuführen“ (:182). Da seiner Auffassung nach die Entwicklung Deutschlands zur Weltmacht diesem Ziel Jesu dienen könne, sei sie berechtigt (ESK 1900:183). Er lehnte es dagegen ab zu sagen, dass man nationale Interessen verfolge und sich dann um alles weitere keine Gedanken mehr mache (:183).

raison handelte und dieses Verhalten grundsätzlich immer schon als moralisch betrachtete, dem warf Lepsius einen „missverstandenen Patriotismus“ vor (Lepsius 1924c:35).

Lepsius und Naumann maßen also beide Deutschland eine herausragende Stellung unter den Völkern bei. Beide sahen auch eine Notwendigkeit und Berechtigung für eine Weltmachtstellung Deutschlands gegeben.<sup>423</sup> Aber die Begründung war unterschiedlich: Während Naumann die Nation an sich als höchsten Wert betrachtete, sah Lepsius den hohen Wert der Deutschen Nation begründet und legitimiert in ihrer überlegenen sittlichen Stellung und in ihrer gottgegebenen Berufung. Nur in einer Bindung an die christliche Moral gab es für Lepsius eine Berechtigung zur Weltmachtspolitik.

### 3.4 Religionstheologie

Für Lepsius war ein Verständnis des Wesens der Religionen wichtig für die Mission:

„Denn das, was die Millionen der nichtchristlichen Völker bindet, ist nicht nur der Einzelwille, der sich heut oder morgen dem Evangelium öffnet oder verschließt, was den Geist der Völker bindet, ist die Wahrheit und die Lüge von Religionssystemen (Lepsius 1910c:137).

Mit Ausnahme des Islam hat sich Lepsius in seinen Veröffentlichungen nicht ausführlich mit den einzelnen Weltreligionen als solchen auseinandergesetzt.<sup>424</sup> Er betrachtete die verschiedenen Weltreligionen meist unter dem Blickwinkel, dass in ihnen bestimmte allgemeine religiöse Grundtendenzen der Menschheit zum Ausdruck kamen, die nicht auf die jeweilige Religion begrenzt werden konnten. So konnte er z.B. von einer „buddhistischen Linie, die sich durch die Geschichte des Christentums zieht“ reden (Lepsius 1907f:5) oder auf islamische Tendenzen innerhalb des Christentums hinweisen (Lepsius 1900d:102; 1904a:436; 1904e:570; 1905c:230f).<sup>425</sup>

#### 3.4.1 Grundkonstanten aller Religion

Für Lepsius (1902e:82) ließ „die Allgemeinheit des Gottesglaubens in der Menschheit“ darauf schließen, „dass der Mensch schon rein erkenntnistheoretisch genötigt ist, Gott zu denken“.<sup>426</sup> Eine erste

---

<sup>423</sup> Lepsius differierte von Naumann nicht so sehr in den praktischen Fragen der Politik: „Ich komme von meinen Voraussetzungen, von meinem Verständnis des Christentums, genau zu demselben praktischen Resultat wie er [Naumann, *Anm. AB*], und ich würde, wenn ich die Aufgabe hätte, Politik zu treiben, in der auswärtigen Politik sicher, in der inneren Politik wahrscheinlich den Pfaden Naumanns folgen. Unsere Differenz liegt nicht im Verständnis des Wesens und der Methode der Politik, sondern im Verständnis des Christentums“ (ESK 1900:194).

<sup>424</sup> Trotzdem beschäftigte sich Lepsius durchaus mit anderen Religionen (vgl. Lepsius 1910c:138ff; S. Lepsius 1972:159). Er veröffentlichte auch Artikel anderer Autoren über verschiedene Religionsformen in seinen Zeitschriften (vgl. Römer 1911; Schreiber 1907).

<sup>425</sup> Zu Lepsius Islamverständnis und islamischen Tendenzen innerhalb der Christenheit vgl. Kapitel 4.1.1.

<sup>426</sup> Nach Lepsius (1910d:70) wisse jeder Mensch, dass er „nicht Besitzer, sondern Lehnsman des Seins“ ist, weil jeder Mensch ohne eigenen Willensentschluss geboren werde und irgendwann einmal sterben müsse, auch wenn er es selbst nicht wolle. „Die Überzeugung von dem Dasein Gottes hat seine Wurzel in der Tatsache, dass nicht wir Herren des Seins sind, sondern das Sein Herr über uns ist. Der Altar, den Paulus in Athen fand, auf dem geschrieben war: Dem unbekanntem Gott, steht aller Orten und aller Enden in dieser Welt ... Das größte aller Wunder ist, dass wir sind“ (:71).



Grundkonstante aller Religion sah er deshalb in einer ursprünglichen Gotteserkenntnis, die dem Menschen mit der Schöpfung gegeben sei und von der in Röm 1,19-21 die Rede ist (Lepsius 1903a:129). Mit dieser grundlegenden Offenbarung Gottes in der Schöpfung sei nun dem Menschen ein Verantwortungsgefühl gegeben, „das das Geschöpf in seiner Freiheit dem Schöpfer gegenüber empfindet“ (Lepsius 1914c:57). Ein Ausdruck dieses Verantwortungsgefühles sah Lepsius in dem in der Welt der Religionen weit verbreiteten Tieropfer, das „einem inneren Bedürfnis der menschlichen Seele entspreche“ (:57). Denn mit dem Opfer wolle man „die Götter gnädig stimmen, ihren Zorn und ihre Strafen abwenden und dem Dank für widerfahrene Rettung Ausdruck geben“ (:57).<sup>427</sup>

Das Wissen um Gott auf Grundlage dieser allgemeinen Offenbarung ist aber begrenzt.<sup>428</sup> „Gott nach seiner Gesinnung ist dem Menschen, wenn er ihn nur aus der Schöpfungswelt begreifen, oder aus dem Lauf der Geschichte verstehen will, ein völlig unbekanntes Wesen“ (Lepsius 1902e:82f). Deshalb sei das Kennzeichen „natürlicher Religion“ nur Furcht und Hoffnung: „Furcht, er möchte uns zermalmen, oder Hoffnung, er möchte es nicht tun“ (:83).

Um darüber hinaus zu kommen, sei nun eine weitergehende Erkenntnis Gottes nötig: „Sollen wir Gott vertrauen und glauben, so muss es möglich sein, ihn zu erkennen“ (Lepsius 1902e:83). Seit Jesu Leben, seinem Tod und seiner Auferstehung, „erst seitdem kennen wir Gott. Wir kennen den Vater, weil wir den Sohn kennen“ (:91).<sup>429</sup> Den zweiten wichtigen Faktor für die Geschichte der Religion sah Lepsius (1903a:129) deshalb in der „Offenbarung Gottes in seinem Sohn“.<sup>430</sup>

„Alles, was sonst als Sonderoffenbarung in der Geschichte der Religion dazu mitgewirkt hat, die Geschichte der Religion auf der Höhe dieser beiden Tatsachen zu erhalten, oder wenn sie von derselben herabgesunken, sie wieder auf die Höhe zu erheben, bedeutet niemals und nirgends einen Neuanfang oder einen Übergang auf eine höhere Entwicklungsstufe, sondern lediglich eine Erneuerung jener beiden grundlegenden Tatsachen der Geschichte der Menschheits-Religion: der Offenbarung Gottes in seiner Schöpfung und der Offenbarung Gottes in seinem Sohn“ (Lepsius 1903a:129).

Neben diesen beiden Grundkonstanten der Religionsgeschichte, der Offenbarung Gottes in der Schöpfung und in seinem Sohn, gab es für Lepsius noch einen anderen Bereich, der für das Verständnis der Religionen wichtig war: Die Realität des Bösen. „Soweit des Menschen und nicht Gottes Tun in Betracht kommt, ist für die Geschichte der Religion das Böse die konstituierende Tatsache“ (Lepsius 1903a:129).

---

<sup>427</sup> Für Lepsius war es nun bedeutsam, dass das Evangelium von Jesu Opfertod am Kreuz überall, wo es wirksam geworden sei, diesen „ganzen Opferdienst der alten Welt ein für allemal beseitigt“ habe. (Lepsius 1914c:57). Er sah darin einen „Beweis dafür, dass das innere Bedürfnis der Menschheit, das sich im Opferdienste Ausdruck gab, im Tode Christi eine völlige Befriedigung fand“ (:57).

<sup>428</sup> „Dass Gott ist, ist gewiss. Denn das Sein ist gewiss ... Was aber dieser Gott, der uns zunächst nur als die Wirklichkeit aller Dinge bekannt ist, sein mag – ob er eine Person oder nicht eine Person, ob er eine gute oder eine böse Macht ist, ob er weise oder unweise handelt, was von ihm zu erhoffen oder zu befürchten ist – das alles sind zweite Fragen, die erst noch ausgemacht werden müssen“ (Lepsius 1910d:71).

<sup>429</sup> Aufgrund dieser Tatsachen wies Lepsius (1900d:154) darauf hin, dass Gott zwar der Vater aller Menschen sei, jedoch sei „damit noch nicht gesagt, daß alle, die Gott zum Vater haben, darum auch Gottes Kinder“ seien.

<sup>430</sup> „Wo finden wir Gott? – Wenn wir ihn kennen, überall. In der Schöpfung, in der Geschichte, im Menschenherzen. Aber wenn wir ihn nicht kennen, dann gibt es nur *eine* Stätte, wo wir ihn suchen und schauen können von Angesicht zu Angesicht: Im Buch der Evangelien ... Gott schauen kann man nur im Angesicht Jesu Christi. Es ist ein einfacher Rat: lies das Evangelium!“ (Lepsius 1905a:295)

So gehöre zur Geschichte der Religion auch die Tatsache, dass der Mensch sich von der „ursprünglichen Gotteserkenntnis und der durch sie geforderten Gottesverehrung“ abgewendet habe, was zu Religionsformen führte, die „als Entartungsprodukte anzusehen“ seien (Lepsius 1903a:129).

Dabei wollte Lepsius (1903a:129) den Ursprung des Bösen nicht „auf die Natur des Menschen, d.h. auf Gott als ihren Schöpfer zurückführen“, sondern „auf die freie Entschließung ... des Menschengeschlechtes“ (:129). Allerdings sah er hinter dieser Realität auch noch das Böse „in der untermenschlichen Schöpfung“, hinter der man „eine widergöttliche Willensentscheidung als Ursache“ erkennen könne (:130). Denn so, wie es in der Menschheitsgeschichte einen Sündenfall gegeben habe, so habe es auch einen Engelfall gegeben, so dass es auch in der Geisterwelt einen sittlichen Dualismus von Gut und Böse gebe (Lepsius 1901a:343f.346).<sup>431</sup>

Lepsius (1903a:130) kannte also zwei positive Quellen der Religion – die Offenbarung Gottes in seinen Werken und in seinem Sohn – und zwei negative Quellen – die Herrschaft des Bösen in der untermenschlichen Schöpfung und in der Menschheit.<sup>432</sup>

Vom Standpunkt der menschlichen Erfahrung aus betrachtet, gab es für Lepsius (1914d:1) nun zwei Kräfte, die in allen Religionen am Werk waren: „Die eine, gleich der Zentripetalkraft unseres Sonnensystems, treibt zu Gott hin, es ist die Sehnsucht der Vereinigung mit Gott. Die andre, gleich der Zentrifugalkraft, treibt von Gott fort, es ist das Verlangen nach Selbständigkeit und Freiheit, das jeder Kreatur eingepflanzt ist“.

In den Religionen erkannte Lepsius (1914d:1) nun zwei grundlegende Wege, mit denen man diesen Kräften begegnen wolle: Mit der Mystik suche man das Verlangen nach Gottesnähe zu stillen, und mit dem Gesetz versuche man das Verlangen nach Freiheit zu zügeln. Jedoch sei diesen beiden Wegen kein Gelingen beschieden, solange sie nicht in eine Harmonie miteinander gebracht wären (:1): „Nur Liebe und Erkenntnis Gottes fasst und trägt die Seele des Menschen im Innersten. Nur sie vermag jenen Ausgleich zu finden, der sie sowohl mit Gott eint als auch freimacht in sich selbst“ (:2). Diese Harmonie war nun aber in der Liebe Jesu zu finden:

„Was Gesetz und Mystik vergeblich suchen, hier ist es gefunden: der freie Gehorsam gegen Gott, der aus der Liebe fließt, und das religiöse Einssein mit Gott, das in der Liebe besteht ... Die Seele braucht weder in Gott hineinzustürzen, um mit ihm eins zu werden, noch sich von ihm loszureißen, um in sich frei zu werden. ‚Ich in dir‘, das ist die Einheit, ‚du in mir‘ das ist die Freiheit der Liebe“ (Lepsius 1914d:2).

### **3.4.2 Die Religionsgeschichte: Evolution oder Zerfall?**

Lepsius (1903a:128; 1905b:80) lehnte die religionsgeschichtliche These ab, dass die Entwicklung der Religionen eine Geschichte aufsteigender Evolution gewesen sei. Soweit eine Kontrolle an den ge-

---

<sup>431</sup> Grundsätzlich kommt die Dimension der bösen (dämonischen) Geisterwelt bei Lepsius jedoch recht selten vor. Hier zeigt sich ein Unterschied zu den Veröffentlichungen seines Mitarbeiters Johannes Awetaranian (1906a:1ff, 1909:83 u.a.), in denen diese Dimension eine weitaus größere Beachtung findet.

<sup>432</sup> Als Ziel der Religion könne man es nun betrachten, durch die doppelte Offenbarung die doppelte Herrschaft des Bösen aufzuheben (Lepsius 1903a:130).

schichtlichen Tatsachen möglich sei, werde diese These nicht bestätigt. So handle es sich um „ein lediglich popularphilosophisches Dogma, dem sich zu unterwerfen, ernsthaften Theologen übel ansteht“ (Lepsius 1903a:128).

„Die populär gewordene Vorstellung, dass auch auf dem Gebiete der Religion der Menschegeist sich allmählich von niedrigsten zu niederen, von niederen zu höheren, und höheren zu höchsten Stufen erhoben habe ... widerspricht ... den Tatsachen der Geschichte“ (Lepsius 1903a:128).

Die geschichtlichen Tatsachen deuteten für Lepsius (1903a:128) vielmehr in eine andere Richtung:

„Das Christentum, das Judentum, der Islam, der Brahmanismus, der Buddhismus haben eine Geschichte der Verfolgung, der Ausbreitung, der Versteinerung, der Neubelebung, der Modernisierung durchlebt; aber keine dieser Religionen ist je über die Höhenlage ihres Ursprunges hinaufgestiegen.“

Was die frühe Geschichte der Religionen angehe, so waren sich die Religionen des Alten Orients deshalb so ähnlich, weil sie alle „Schösslinge einer gemeinsamen Wurzel“, der Urreligion, waren (Lepsius 1903a:130): „Die ganze alte Welt besaß ursprünglich nur *eine* Kultur und nur *eine* allen Völkern gemeinsame Gottes- und Weltanschauung“ (Lepsius 1901a:90).

Lepsius ging also davon aus, dass am Anfang der Religionen eine gemeinsame Urreligion gestanden habe. Diese ursprüngliche Verehrung des Schöpfergottes habe sich in der biblischen Religion erhalten, während es in den anderen Völkern zu einem Verfall der Urreligion zum Götzendienst gekommen sei: „Die Urgeschichte der Menschheit ist eine Geschichte der Decadence. Aller heidnischen Religion und Mythologie liegt ein gemeinsamer Besitz ursprünglicher heiliger Gottes- und Welterkenntnis zu Grunde, die keine andre ist als in der heiligen Schrift“ (Lepsius 1901a:90). Für Lepsius (1903a.130) war also das, „was wir biblische Weltanschauung, ja christliche Weltanschauung nennen, in den Grundelementen die gemeinsame Weltanschauung der alten Religionen“.

Die ursprüngliche Erkenntnis der Urreligion sei aber nun in der allgemeinen Religionsgeschichte „von einem Wust von Aberglauben, Dämonendienst und verzerrter kultischer und ritueller Symbolik überwuchert“ worden (Lepsius 1901a:90). So gebe es in den Mythologien der alten Völker zwar Funken der Wahrheit, aber nicht mehr:

„Ja, es mag etwas von einem göttlichen Funken in diesen Menschengebilden schlummern, ein prometheisches Feuer, gestohlen von einer reinen Gotteserkenntnis aus den Anfängen des Menschengeschlechtes. Aber so viel ist gewiss: der eigentliche Gehalt der Mythologie ist Menschengebild. Selbst in der höchsten Form der Mythologie, in der Götterwelt der Hellenen, offenbart sich doch nur der griechische nicht aber der göttliche Geist. Der Mensch schuf Götter nach seinem Bilde – das ist Mythologie“ (Lepsius 1905b:72).

So habe z.B. die heidnische Mythologie die Anschauung der Urreligion auch dahingehend verzerrt, dass sie die Sterne und Planeten nicht mehr als Gottes Diener und seine Heerscharen (also als

Engel) angesehen habe,<sup>433</sup> sondern diese selbst zu Göttern gemacht und verehrt habe (Lepsius 1903a:137; vgl. 1901a:343).<sup>434</sup>

Die gemeinsame religiöse Weltanschauung der Urmenschheit war demnach „in den Mythologien der alten Völker nur in abergläubischer Entstellung und phantastischer Symbolisierung erhalten“ (Lepsius 1901a:342). Dagegen habe aber „... das Volk Israel die Anschauungen der ersten Menschheit in einer verständlichen symbolischen Sprache bewahrt, die uns jetzt noch die Gottes- und Weltanschauung derselben aufschließt“ (:342).<sup>435</sup> Wenn man deshalb nach der Urreligion der Menschheit frage, müsse man sich nicht an die vielfältigen Mythologien der alten Völker halten, sondern an das Zeugnis der Bibel.<sup>436</sup> Denn hier habe man „einen geraden Weg zu den Grundlagen der Wahrheit“ (Lepsius 1903a:131).

Als die Entartung der Religion in der Menschheitsgeschichte einen Tiefpunkt erreicht habe und „nur noch in sporadischen Überresten, wie im Heiligtum des Melchisedek, existierte“, sei nun durch Abraham der monotheistische Kultus vor dem Untergang gerettet worden und so der Menschheit erhalten geblieben (Lepsius 1905b:80f).

„Erst als der Glaube an den Gott des Himmels, des Schöpfers der Welt, im Polytheismus unterzugehen drohte, erwählte sich Gott in dem Stammvater Israels einen Zeugen und in dem Gesetzgeber Israels einen Helden, und machte die mit Vernichtung bedrohte Erkenntnis und Verehrung des höchsten Gottes, des Schöpfers Himmels und der Erde, zum Erbe und Eigentum zuerst eines Stammes, sodann eines Staatswesens“ (Lepsius 1903a:131).

So waren für Lepsius (1903a:138) weder Abraham noch Mose Religionsstifter im eigentlichen Sinne. Vielmehr müsse man sie als Reformatoren betrachten, „die den Glauben ihrer Väter, der eine zum Eigentum seines Stammes, der andre zum Eigentum seines Volkes, machten“ (:138).

Da die rechte Gotteserkenntnis und Gottesverehrung nun allein in diesem Volk bestehen blieb, habe das ihm eine auserwählte Stellung unter den Völkern der alten Welt gegeben (Lepsius 1903a:131): „Nur eines unter den Völkern der alten Welt hat das Bekenntnis der Urmenschheit durch die Religions-

---

<sup>433</sup> Zu Lepsius (1907a:125f) Anschauung, die Gestirne seien „die physische Basis der geistigen Existenz der Engel“ vgl. Kapitel 3.2.2.

<sup>434</sup> Die alten Religionen des Orients waren ursprünglich nämlich Astralreligionen: „Die Prädikate des höchsten Gottes wurden auf seine Diener, die Fürsten der himmlischen Heerscharen übertragen, und einzelne Gestirngötter, besonders aus dem Kreise der sieben Planeten, wurden willkürlich, meist aus politisch-hierarchischen Gründen, an die Spitze des himmlischen Pantheons erhöht“ (Lepsius 1910e:57).

<sup>435</sup> „Diese Urreligion der Menschheit, die den ältesten Überlieferungen der heiligen Schrift zu Grunde liegt, kann ebenso auf den Charakter der Offenbarung Anspruch erheben, wie die Prophetie Israels und die Lehre der Apostel“ (Lepsius 1901a:342).

<sup>436</sup> Lepsius (1901a:342) gebrauchte in diesem Zusammenhang folgenden Vergleich: „Die Religion Israels verhält sich daher zu den Mythologien der alten Völker etwa ebenso, wie das evangelische Verständnis der heiligen Schrift zu den heidnisch entarteten Gottesdiensten der römischen und orientalischen Kirchen.“ Die Analogie bestand für ihn nun darin: „Wäre uns das Neue Testament nicht erhalten, und wir ständen vor der Aufgabe, aus dem Heiligen- und Reliquiendienst samt dem Messkultus der römischen und griechischen Kirche die Lehre der Apostel zu rekonstruieren – wir würden vielleicht zu derselben Hypothese gedrängt sein, die man der Entstehung der heidnischen Religionen zu Grunde zu legen pflegt, dass nämlich ... ein roher Fetischdienst und ein abstruser Totemismus dem griechischen und römischen Christentum zu Grunde liegt.“ Die Tatsachen lägen ja aber anders: „Wie die Geschichte der katholischen Kirche, so ist auch die Geschichte der alten Religionen nicht eine Entwicklung von unten nach oben, sondern eine Geschichte der Verweltlichung und Entartung der Religion“ (:342).

entartung des Völkerchaos der alten Welt hindurchgerettet, das Volk Israel“ (Lepsius 1903a:137; vgl. 1910e:57).

### 3.4.3 Die Einzigartigkeit des christlichen Glaubens

In seiner Schrift über *Adolf Harnacks Wesen des Christentums* weist Lepsius (1902e:16) darauf hin, dass alle Religion es „mit der Verwirklichung des sittlichen Ideals zu tun“ habe. Dabei unterscheidet er zwischen den Begriffen „Ethik“ und „Religion“: Bei der Ethik gehe es um „die Darstellung des sittlichen Ideals“, also um die Frage nach dem „Was“. Bei der Religion dagegen gehe es um die Frage des „Wie“, also um die „Frage der Realisierung des sittlichen oder göttlichen Lebens“ (:16): „Die Feststellung des Seinsollenden ist Sache der Ethik. Die Ermöglichung und die Verwirklichung des Seinsollenden Sache der Religion“ (:17).

Nun sah Lepsius zwischen den Religionen zwar auch Unterschiede in dem „Was“ des angestrebten Ideals, „die prinzipiellsten Wesensunterschiede der Religionen liegen aber auf dem Gebiet des ‚Wie‘“ (Lepsius 1902e:17). Hierbei gehe es um die wichtigste Frage schlechthin, die die Religionen voneinander unterscheide:

„Was Judentum und Christentum, was katholisches und evangelisches Christentum grundsätzlich und ewig voneinander scheidet, ist nicht in erster Linie das Plus oder Minus des sittlichen Ideals, sondern die Frage, wie es zur Verwirklichung des sittlichen Ideals, des göttlichen Lebens, kommt“ (Lepsius 1902e:18).

Zu allen Zeiten habe man auf die Frage nach dem „Wie“ in der Religion eine zweifache Antwort gegeben (Lepsius 1902e:18). In paulinischer Terminologie ausgedrückt geht es dabei um die Alternative: Entweder „aus den Werken“ oder „aus Glauben“ (:19). Dabei vertrete das Christentum – im Vergleich zu anderen Religionen – eine entgegengesetzte Begründung des „Wie“ (:19).<sup>437</sup> Für Lepsius bestand deshalb nicht nur ein qualitätsmäßiger Unterschied zwischen dem Christentum und anderen Religionen, so als sei das Christentum lediglich die beste oder die absolute Religion (:30):

„Denn das Christentum ist nun und nimmermehr die höchste der nomistischen (gesetzlichen) Religionen, es ist die radikale und definitive Beseitigung des Nomismus in der Religion, und nur weil es dieses ist, ist es Evangelium, eine frohe Botschaft oder richtiger gesagt: *Die frohe Botschaft an die Menschheit*“ (Lepsius 1902e:30).

Der Weg des Gesetzes rechne nämlich immer noch „mit irgend einem Maß von vorhandener sittlicher Energie in der Menschheit und in den Kräften der gegenwärtigen Wirklichkeit der Welt, und versucht dieselben wachzurufen zur Verwirklichung des Ideals, welches er beschreibt“ (Lepsius 1902e:38). Das Evangelium rechne dagegen nicht mit „dem geringsten Maß von sittlichen Kräften, denen es sich zur Verwirklichung des Ideals anvertrauen könnte“ (:38). Zwar gäbe es so etwas wie eine „relative Güte“ des Menschen (:38); was aber die Frage nach der Verwirklichung des göttlichen Lebens

---

<sup>437</sup> Deutlich kritisiert Lepsius (1902e:21f), dass Harnack in seinem *Wesen des Christentums*, diesen Kernpunkt nicht richtig verstanden habe, und deshalb letztlich im Nomismus stecken bleibe.

angeht, so gilt für das Evangelium: „Es kokettiert nicht mit dem Relativen, es kennt nur und allein das absolute und von jeder Befleckung für ewig geschiedene Gute, nämlich Gott“ (:39).

Es bringe nichts, wenn man der schlechten Wirklichkeit des Menschen einfach einen besseren Wert – als tatsächlich vorhanden – zugestehe, denn das sei „sittliche Unwahrheit“ (Lepsius 1902e:39). Für Lepsius galt deshalb: „Kein Buddhismus und kein Pessimismus ist so radikal und definitiv Menschen- und Weltverneinend als das Evangelium“ (:39). Erst wenn dem Menschen und der Welt der sittliche Wert vor Gott „endgiltig [sic!] und radikal abgesprochen“ werde (:39), könne dann auch eine „neue und völlig andersartige Bejahung der gesamten Wirklichkeit der Welt durch Gott“ zu Stande kommen (:39), die einzigartig sei. Denn für das Christentum gelte eben auch: „Aber auch kein Judentum und kein Optimismus ist so radikal und definitiv Menschen- und Weltbejahend, als das Evangelium“ (:39). So war es für Lepsius (1910d:74) bezeichnend, dass „das Christentum des Neuen Testaments“ Gott *in der Welt* suche, während „der Buddhismus, die Mystik und das Mönchtum jeder Art“ Gott *außerhalb der Welt* suchten<sup>438</sup> und „Islam und die römische Kirche“ zwischen beidem vergeblich einen Kompromiss suchten. Für Lepsius war auch die Diesseitsorientierung ein grundlegender Unterschied zwischen dem Christentum und anderen Religionen: „Denn das, was das Christentum von allen anderen Religionen der Welt unterscheidet, ist sein Glaube an das Diesseits, sein Glaube, dass diese unsere Welt Reich Gottes sein kann und soll (Lepsius 1910a:27; vgl. Schäfer 1934:61).

Wie ist es nun aber möglich, dass radikale sittliche Weltverneinung und die radikale Weltbejahung zusammenkommen? Lepsius (1910d:74) betont: „Einzig und allein durch den Glauben an die Person Christi“.<sup>439</sup> Dabei war es ihm wichtig, darauf hinzuweisen, dass es im christlichen Glauben um die Beziehung zu einer Person gehe. Denn das Zentrum des Evangeliums sei eine Person:<sup>440</sup>

„Ist das Evangelium ein Komplex sittlicher Grundsätze, die der Predigt Jesu entnommen sind, so ist ‚Thun‘ die Form ihrer Verwirklichung. Soll aber ‚Glauben‘ oder Vertrauen das Verhalten sein, welches durch das Evangelium hervorgerufen wird, so kann der Inhalt des Evangeliums nur eine *Person* sein“ (Lepsius 1902e:40).

Das Entscheidende am Christentum war für Lepsius demnach in dem Satz aus Joh 3,16 zusammengefasst: „Also hat Gott die Welt geliebt, dass er seinen einzigen Sohn in den Tod gab – diese Botschaft und sie allein vermag uns zu sagen, was ‚das Wesen des Christentums‘ ist“ (Lepsius 1902e:92).

---

<sup>438</sup> Was die religiöse Tendenz angeht, Gott außerhalb der Welt zu suchen, meinte Lepsius: „Ausläufer finden sich auch im Pietismus“ (Lepsius 1910d:74).

<sup>439</sup> „Denn alle Schätze der Weisheit und Erkenntnis, die in Jesu sind, sind verborgen für den, der noch vor der Mauer steht auf der staubigen Landstraße der allgemeinen Religionsgeschichte. Erst innerhalb der Pforte, erst hinter dem, was die Worte ‚Sünde und Gnade‘ für jedes Menschenherz in sich beschließen, liegt das Quellgebiet der Erkenntnis Gottes...“ (Lepsius 1904c:246). „Doch diese Erkenntnis erschließt sich nur dem Auge des Glaubens, das auf den Sohn Gottes blickt.“ Dort ist „die einzige Stätte, wo Gott und Welt als Eines zu schauen sind. Und dieses Schauen ist Glauben“ (:246).

<sup>440</sup> Wie Lepsius (1902e:49) gegen Harnack festhalten wollte, war das Wesentliche des Evangeliums nicht zuerst die Lehre Jesu, sondern seine Person, sein Werk und seine Geschichte. Hier sah er einen deutlichen Unterschied z.B. zum Islam, dessen heiliges Buch, der Koran, eine Sammlung der Sprüche Mohammeds sei (:49). Die Evangelien aber seien „keineswegs eine Sammlung von Suren Jesu, sondern sie erzählen seine Geschichte“ (:49). Genauso hätten auch die Apostel dann das Evangelium verkündigt, „nicht als eine Lehre, sondern als eine Geschichte“ (:50): „Die Person Christi allein, das Leben, das er gelebt, der Tod, den er starb, das neue Leben, zu dem er erweckt wurde, das ist das Evangelium“ (:54).

Im Christentum gehe es also um die am Kreuz geschehene Erlösung der Menschheit. Diese Ver-söhnung könne nun aber nur auf den Einzelnen übertragen werden, wenn er etwas davon weiß, denn es ist

„... eine Offenbarung des Charakters Gottes, die als solche geglaubt und erkannt sein muss, um den Sünder von der Gesinnung Gottes gegen ihn, von seiner Gnade und Gerechtigkeit, von seiner Heiligkeit und selbstlosen Liebe zu überzeugen, und durch diese Überzeugung zugleich sein Gewissen zu reinigen und sein Herz für Gott zu gewinnen“ (Lepsius 1898d:330).

Der Mensch ist demnach nicht automatisch schon immer Gottes Kind (Lepsius 1902e:27). Vielmehr gelte:

„Der Glaube und nichts anderes, und zwar der Glaube an den gekreuzigten und auferstan-denen Christus macht den Menschen zu einer neuen Kreatur. Der Glaube macht, dass ein Mensch von neuem geboren ist, und in nichts anderem besteht die Wiedergeburt als eben darin, dass ein Mensch zu persönlichem Glauben kommt“ (Lepsius 1898e:335f).

Somit werde das göttliche Heil nur Besitz des Menschen durch den Glauben (Lepsius 1898d:326): „Das Heil kann entweder nur geistiger Besitz des Menschen durch den Glauben sein, oder es kann überhaupt nicht Besitz des Menschen sein“ (Lepsius 1898e:333). So sei auch die Gnade Gottes und die Vergebung der Sünden ganz an den Glauben gebunden (:336):

„Darum bindet das Wort Gottes die Vergebung der Sünden an den Glauben, und zwar an den Glauben ans Kreuz, und niemand darf sagen, dass er Vergebung der Sünden habe, dass er gerechtfertigt und geheiligt sei, der nicht Gerechtigkeit und Heiligkeit unterm Kreuz ge-funden hat“ (Lepsius 1898e:337).

Bei der Frage nach dem „Wie“ des sittlichen Ideals verweist der christliche Glaube also nicht auf eigene menschliche Leistungen, sondern ganz auf die Person Jesu und auf sein Werk, an dem der Einzelne im Glauben Anteil bekommt. Hierin lag für Lepsius die Einzigartigkeit des christlichen Glau-bens.<sup>441</sup> Der Gegensatz zu allen anderen Religionsformen war für Lepsius an dieser entscheidenden Stelle so grundlegend, dass er die Begriffe *Christentum* und *Religion* auch als Gegensatzpaar benutzen konnte: „Der ‚religiöse‘ Mensch denkt von unten nach oben; der Christ von oben nach unten. Religion liegt auf dem Hinwege zu Gott, Christentum auf dem Rückwege von Gott“ (Lepsius 1902e:90).<sup>442</sup>

### 3.4.4 Das Christentum: Universalistisch oder messianisch?

Für Lepsius (1905b:81) war es eine Selbstverständlichkeit, dass das Christentum einen universalen An-spruch vertrete:

„Es liegt in der Natur der Sache und kann gar nicht anders sein, als dass jede monotheisti-sche Religion, die den Schöpfer Himmels und der Erde als Gott anbetet, universalistisch ist.

---

<sup>441</sup> Vgl. hierzu Karl Barths Gegenüberstellung von Evangelium und Religion (Scott 1977:28f). Wobei zu beachten ist, dass nach Karl Barth ja auch die christliche Religion als Unglaube zu betrachten ist; mit dem Unterschied aber, dass das Christentum, aufgrund der göttlichen Offenbarung, davon wisse und im Versöhnungswerk Christi Gott ange-nehm gemacht sei (vgl. Knitter 1985:84ff).

<sup>442</sup> Lepsius anerkannte ausdrücklich die Religiosität der Anhänger anderer Religionen: „Alle Religionen suchen Gott .... Der Orient ist religiöser wie wir. Dort herrscht mehr Fragen und Suchen nach Gott als bei uns. Wir sollen die Su-chenden nur an die rechte Quelle weisen, zu Jesus“ (N.N. 1902a:34).

Der Missionsbefehl des Herrn an seine Jünger ... ist nicht universalistischer als das Wort Gottes an Abraham: ‚in dir sollen alle Völker gesegnet werden.‘“

Lepsius (1910c:126) betonte deshalb, „dass die europäische Menschheit kein Vorzugsrecht auf das Evangelium besitzt“. Und so dürfe man die Weltmission nicht vernachlässigen, da dies *de facto* „die Verleugnung der Universalität des Christentums und die Anerkennung der Gleichberechtigung verschiedener Religionen“ bedeute (:126). Die Aufgabe des universalen Anspruches war für Lepsius deshalb ein Krankheitszeichen des Christentums: „Eine Religion, die aufhört welterobernd zu sein, hat aufgehört an sich selbst zu glauben. Organe, die sich nicht mehr betätigen, erkranken“ (:126).

Lepsius (1924a:17) wollte diesen universalen Anspruch des Christentums, der letztlich in Gott selbst begründet war, jedoch deutlich unterscheiden von einem „messianischen“ Anspruch. Unter „messianisch“ verstand er dabei folgendes: „Der Zielgedanke des Messianismus ist das Weltimperium, das heißt aber die Herrschaft eines auserwählten Volkes über alle anderen Völker“ (Lepsius 1924b:5). Schon zur Zeit Jesu habe es diese – im alten Testament begründete – „messianische“ Vorstellung unter den Juden gegeben (Lepsius 1915a:41f).<sup>443</sup> Jesus habe sich in seinem Selbstverständnis jedoch nicht in dieser Vorstellung wiedergefunden: Er wollte sich nicht als „Messias der Juden“ die Reiche dieser Welt mit Waffengewalt unterwerfen, sondern sah sich als „Sohn Gottes“, der gekommen sei, um zu dienen (Lepsius 1915a:43).<sup>444</sup> Er habe vielmehr „das Reich der Freiheit“ verkündigt, „in dem keines Menschen Wille vergewaltigt wurde, nicht einmal durch den, dem alle Gewalt gegeben ist“ (Lepsius 1915a:44; vgl. 1900h:66f).

Lepsius sah es nun als ein grundlegendes Problem an, dass das geschichtliche Christentum dem „messianischen“ Gedanken verfallen sei (Lepsius 1924b:6). Ein entscheidender Schritt sei dabei zur Zeit Kaiser Konstantins geschehen: „Als Konstantin das Labarum, die ‚grüne Fahne‘ des christlichen Islam, entrollte, machte er das Christentum zur Schwertreligion“ und Christus wurde „zu einem Kriegsgott“ (:6). „Das ist er in der ‚Christenheit‘ bis auf den heutigen Tag geblieben“ (:6).

Hintergrund dieser Gedanken Lepsius' war das Erleben des Ersten Weltkrieges. Denn dort hatten nach seiner Beobachtung ‚christliche‘ Völker „den Imperiumsgedanken auf religiöser Grundlage“ vertreten (Lepsius 1924b:6).<sup>445</sup> „Messianismus war es, der dem Weltkrieg sein Gepräge gab; denn imperialistische Kriege sind messianische Kriege, sind ‚heilige Kriege‘. Der Imperialismus der Weltimperien wollte den nationalen Existenzwillen des deutschen Volkes brechen“ (:5).

---

<sup>443</sup> „Diese ganze Auffassung war nicht etwa ein Mißverständnis der Propheten. Die messianischen Weissagungen des alten Testaments triefen von Blut. Nicht anders als Josua den ‚Heiligen Krieg‘ geführt hatte, sollte auch der Messias die Feinde Israels ausrotten“ (Lepsius 1915a:42).

<sup>444</sup> Lepsius (1924a:20) lehnte aber den Begriff des Messias für Jesus nicht völlig ab: „Solange Jesus auf Erden lebte, war er Messias im Incognito. Er musste es sein, weil sich in seinem Bewusstsein das messianische Ideal des Judentums in sein Gegenteil verkehrt hatte.“

<sup>445</sup> Dies führte Lepsius zu der Frage, welche Rolle die Religionen in Bezug auf den Krieg spielten. Dabei fiel ihm auf, „dass die großen asiatischen Religionssysteme, die China, Indien und Tibet beherrschen, von Haus aus weit friedfertiger veranlagt sind als die vorderasiatischen und Mittelmeer-Religionen einschließlich des ‚Christentums‘“ (Lepsius 1924b:3). Die Gründe waren für ihn, dass die asiatischen Religionen nicht zukunftsorientiert seien und auf einen Beharrungszustand zielten (:3f). Außerdem hätten sie aufgrund ihrer territorialen Abgeschlossenheit keine welt-erobernden Tendenzen entwickelt (:4).



Lepsius setzte in diesem Zusammenhang den Begriff „Christentum“ in Anführungszeichen, um deutlich zu machen, dass das Christentum als geschichtliche Größe nicht mit dem gleichzusetzen war, was das Christentum eigentlich sein sollte. Es sei vielmehr als ein „synkretistische(s) Religionssystem“ zu verstehen (Lepsius 1924b:2). Lepsius forderte deshalb eine „Revision des ‚Christentums‘“ (:7).<sup>446</sup> „Denn ‚Christentum‘ und Evangelium sind zweierlei. Das ‚Christentum‘ ist messianisch (imperialistisch), das Evangelium ist antimessianisch (national). Der Christus ist das Ende des Messias“ (:7).<sup>447</sup>

## 3.5 Missionsverständnis

### 3.5.1 Zum Vorkommen und Gebrauch des Begriffes „Mission“

Lepsius gebrauchte den Begriff „Mission“ zum einen im Sinne von „Missionswerk“. In dieser Hinsicht konnte er davon sprechen, dass die verschiedenen Aufgaben der DOM, die sowohl die Evangeliumsverkündigung als auch die Waisenarbeit einschloss „Aufgaben der Mission“ seien (Lepsius 1905d:1f).<sup>448</sup>

Von diesem allgemeinen Gebrauch des Begriffes Mission (im Sinne von Missionswerk) zu unterscheiden ist ein engerer Gebrauch des Wortes „Mission“ bei Lepsius, bei dem es ihm um eine inhaltliche Füllung dieses Begriffes ging.

In diesem Sinne betrachtete Lepsius (1903e:3) die Arbeit, die durch sein armenisches Hilfswerk geschah noch nicht direkt als „Mission“.<sup>449</sup> Für ihn gehörte solche Hilfsarbeit noch nicht zu den „eigentlichen Missionsaufgaben“ (Lepsius 1918b:101), es war noch nicht „Missionsarbeit im eigentlichen Sinne“ (Lepsius 1897a:141).<sup>450</sup>

„Wenn ich kurz noch zu ihnen über Armenien und die Christen des Orients reden soll, so habe ich ja nicht über eine deutsche Missionsarbeit zu berichten; denn was von seiten Deutschlands durch die Kaiserswerther Diakonissen, durch den Jerusalemverein und durch das Schneller'sche Waisenhaus seit Jahrzehnten im Orient Grosses geleistet worden ist und noch geleistet wird, ist nicht Missionsarbeit im eigentlichen Sinne“ (Lepsius 1897a:141).

Für ihn war solche Hilfsarbeit von ihrer Zielrichtung her aber eine „Pionierarbeit für die Mission“ (Lepsius 1897b:382; vgl. Lepsius 1908c:5), da er z.B. das armenische Hilfswerk als eine Grund-

---

<sup>446</sup> Lepsius (1924b:2) wies darauf hin, dass solch eine Revision mit der Reformation begonnen habe, sie sei „aber noch längst nicht am Ziel“.

<sup>447</sup> Lepsius leitete aus der Begrenzung des Dienstes Jesu auf sein eigenes Volk und aus seiner Ablehnung einer jüdischen Herrschaft über die Völker konkrete politische Folgerungen ab: So verurteilte er jegliche Form von Imperialismus und wandte sich gegen jede übernationale Organisation, die der Nation ihr Selbstbestimmungsrecht streitig mache. So betonte er z.B.: „...auch der Völkerbund ist Imperialismus der Siegermächte“ (Lepsius 1924a:17).

<sup>448</sup> Die Pflege des kulturellen Austausches zwischen Armeniern und Deutschen, für den sich Lepsius ebenfalls engagierte, rechnete er jedoch nicht zu den „Aufgaben der Mission“. So äußerte er nach Gründung der „Deutsch-Armenischen Gesellschaft“: „Wir können nun alle Angelegenheiten, die nicht mit unserm Liebes- und Missionswerke zusammenhängen, dieser Gesellschaft überweisen und uns auch in unsern grünen Heften auf unsere Missionsaufgabe beschränken“ (Lepsius 1914a:106).

<sup>449</sup> Jedoch bezeichnete er die medizinische Arbeit der DOM gelegentlich als „Ärztliche Mission für Christen und Muslime“ (Lepsius 1905d:1).

<sup>450</sup> Auch die „christlich-sittliche Erziehung und Unterweisung“ armenischer Kinder betrachtete er nicht als „direkte Missionsarbeit“ (Lepsius 1900m:6).

lage für das eigentliche Missionswerk ansah (Lepsius 1905d:1). Und so konnte Lepsius die Hoffnung äußern, dass sich dieses Werk „von selbst zu einem Missionswerk in jedem Sinne auswachsen“ werde (Lepsius 1903e:3).

Den Unterschied zwischen einem Hilfswerk und einer echten Missions-Gesellschaft machte Lepsius (1903c:10) einmal an der Ausrichtung des Werkes auf das Ziel der Aufrichtung der Herrschaft Gottes fest:

„In der Vorstandssitzung vom 11.Mai d. Js. hat der ‚Deutsche Hilfsbund für Armenien‘ (Central-Komitee Berlin) beschlossen, sich den Charakter einer Missions-Gesellschaft beizulegen und den Namen ‚Deutsche Orient-Mission‘ anzunehmen. Was bedeutet dies für unser Werk? Es bedeutet nicht eine Änderung der Arbeitsart oder der Grundsätze, denen wir bisher gefolgt sind. Es bedeutet nur dies, dass wir uns ein Ziel gesteckt haben. Dies Ziel ist: Der Orient für Christus.“

Am deutlichsten gebraucht Lepsius (1903c:10) den Begriff der Mission in Bezug auf die Arbeit unter Muslimen. Als man bei der DOM konsequent begann, die Missionsarbeit unter Muslimen umzusetzen, sprach er deshalb auch von einer „Wendung vom Hilfswerk zum Missionswerk“ (Lepsius 1903g:109).

In diesem Sinne betrachtete man von Seiten der DOM die Aussendung von Johannes Awetarian für die Arbeit unter Muslimen als einen besonders „bedeutungsvollen Tag“. Denn während die bisher ausgesandten Mitarbeiter für das armenische Hilfswerk nur „mittelbar durch ihre Arbeit dem Missionswerk dienen“ konnten, werde nun der erste richtige „Missionar“ ausgesandt (Redaktion 1900:86).

Lepsius (1903f:8) konnte auch die Arbeit unter der altchristlichen Bevölkerung des Orients gelegentlich als „Missionsarbeit“ bezeichnen.<sup>451</sup> Da es sich aber um eine Arbeit unter Christen handelte, war für ihn eigentlich der Begriff der „Evangelisation“ exakter:

„Und wenn wir im Morgenlande eine Missionsaufgabe haben, so kann sie darum zunächst keine andere sein, als diese alten christlichen Kirchen erwecken zu helfen, damit sie ihren Missionsberuf für die muhammedanischen Völker erfüllen lernen. Evangelistische Arbeit mag man es nennen und nicht Missionsarbeit, aber indirekt ist es Missionsarbeit, weil nach meiner Überzeugung nur auf diesem Wege eine Missionierung der muhammedanischen Welt möglich sein wird“ (Lepsius 1897a:143).

Hier zeigt sich, dass Lepsius den Begriff „Mission“ nicht immer streng von dem der „Evangelisation“ abgrenzte. So konnte er den „Missionsbefehl Jesu“ genauso auch als „Evangelisations-Befehl“ (Lepsius 1902c:35) bzw. als „Evangelisationsauftrag“ (:38) bezeichnen.<sup>452</sup>

Gelegentlich kommt bei Lepsius (1900j:154ff) auch der Begriff der „Weltmission des Deutschtums“ vor. Gemeint ist damit die umfassende Berufung und weltgeschichtliche Aufgabe, die er von Gott

---

<sup>451</sup> „Soweit eine direkte Missionswirksamkeit unter den alten christlichen Kirchen im Sinne des Evangeliums möglich und wünschenswert war, ist dieselbe durch die amerikanische Mission geleistet worden (Lepsius 1900m:7).

<sup>452</sup> Für die Arbeit unter Muslimen konnte er dementsprechend auch den Begriff „Evangelisierung der mohammedanischen Welt“ gebrauchen (Lepsius 1900m:7).

her für das Deutsche Volk sah. Dieser Begriff schließt wohl die deutsche Missionsarbeit im engeren Sinne mit ein, lässt sich jedoch nicht auf sie beschränken.<sup>453</sup>

Allgemein kann gesagt werden, dass Lepsius den Begriff der „Mission“ nicht immer konsistent gebraucht.<sup>454</sup> Jedoch lassen sich einige Tendenzen erkennen: Die Arbeit der DOM unter Muslimen nannte Lepsius „Mission“, die Evangeliumsverkündigung unter Christen bezeichnete er tendenziell eher als „Evangelisation“, wenn auch diese Unterscheidung nicht immer streng durchgehalten wurde.<sup>455</sup> Sehr viel deutlicher ist die Tendenz Lepsius, die Hilfsarbeit des armenischen Hilfswerkes noch nicht als Mission im eigentlichen Sinne zu bezeichnen.<sup>456</sup>

### 3.5.2 Das Ziel der Mission

#### *Die individualistische Engführung: Rettung der Einzelseele*

Lepsius war sich bewusst, dass es nur einen Weg gebe, durch den in einer Gesellschaft der Wille Gottes tatsächlich geschehen könne: Es „ist dies nur möglich auf dem Wege der persönlichen Bekehrung, der Wiedergeburt des Einzelnen durch den Glauben“ (Lepsius 1899b:131). Das Reich Christi als Zustand der Vollkommenheit konnte also nur auf diesem Wege zustande kommen: „Will man auf dem Wege des Evangeliums auf das Ganze wirken, so bleibt kein anderer Weg, als möglichst viel Einzelne zu gewinnen“ (:131). Dabei ging Lepsius (1899b:132) davon aus, dass „aus der Wurzel des persönlichen Glaubens und des individuellen Heils“ bedeutende soziale Auswirkungen ausgehen könnten: „Rechnen wir ... mit dem wiedergeborenen Menschen, so eröffnen sich uns die weitesten Perspektiven für den Fortschritt der Zivilisation und die soziale Organisation der Menschheit...“ (:132).

Die Wiedergeburt des Einzelnen war für Lepsius also ein wichtiger Schritt, er betrachtete sie jedoch nur als ein Teilziel. Für ihn war es eine „dogmengeschichtliche Verschiebung durch die griechische Theologie“, dass

---

<sup>453</sup> Wenn Lepsius (1919b:98) nach dem Ersten Weltkrieg davon spricht, dass „das deutsche Volk um seine Weltmission gebracht werden“ soll, ist jedoch wohl hauptsächlich die Missionsarbeit im engeren Sinne gemeint.

<sup>454</sup> Hier wäre zudem noch darauf hinzuweisen, dass Lepsius (1904b:76) auch den Begriff der „inneren Mission“ benutzte.

<sup>455</sup> Zu beachten wäre hier zudem, dass der Begriff „Evangelisation“ bei Lepsius auch eine Teilstufe der Mission bezeichnet (vgl. Kapitel 3.5.3).

<sup>456</sup> Wenn Lepsius (1900m:7f) davon sprach, dass „die Arbeit, die im Orient zu tun ist ... sowohl Christen als Mohammedanern gegenüber, weder eine evangelistische, noch im hergebrachten Sinn missionierende sein“ kann, so bedeutete für ihn das keine Ablehnung der Notwendigkeit der Evangelisation oder Mission für den Orient. Er wies damit lediglich auf zweierlei hin: Zum einen wollte er damit deutlich machen, dass die Form der Arbeit im Orient weder der Evangelisationsarbeit in der Heimat noch der Missionsarbeit in der Heidenwelt entnommen werden könne, sondern dass es für die Arbeit im Orient einer eigenen Form bedürfe. Zum anderen betonte er mit solchen Äußerungen, dass eine Vielzahl an Vorarbeiten zu tun sei, ehe man im Orient zur eigentlichen Evangelisations- und Missionsarbeit kommen könne, denn es müsse „erst eine Fülle von Vorarbeit getan sein ...“, ehe wir darauf hoffen können, dass das Evangelium dem Verständnis der Muhammedaner erschlossen wird“ (N.N. 1907:121). Vgl. dazu auch die Äußerung der DOM-Mitarbeiterin Anna Harnack (1910:20): „Ich schreibe absichtlich nicht Muhammedanermissonenarbeit, denn bei jeder Mission ist die Predigt das Wichtigste. Und dazu ist es jetzt noch zu früh. Was würde man von einem Landmann sagen, der seinen Samen auf den unbearbeiteten Acker streuen würde? ... Unsere Bodenbearbeitung hier gleicht wohl am meisten der mühseligen Arbeit mit der Hacke. Wir versuchen den harten Acker der durch den Islam verstockten Herzen auf die verschiedenste Weise zu lockern.“

„... das Weltziel des Evangeliums, das Gottesreich auf Erden, das zwar nicht von dieser Welt, aber in dieser Welt ist, verloren gegangen ist, so dass nur noch das individuelle Ziel des Evangeliums, das persönliche Ziel für den Einzelnen, das ‚Seligwerden‘, das ‚in den Himmel Kommen‘ verstanden wurde“ (Lepsius 1900d:149).

Nachdem den Reformatoren der Missionsgedanke noch fern lag,<sup>457</sup> war es dem Pietismus zu verdanken, dass er „die Pflicht, das Evangelium allen Völkern zu bringen, als eine unerlässliche Aufgabe auch der evangelischen Kirche erkannte“ (Lepsius 1910c:126). Aber auch bei dieser Wiederentdeckung des Missionsbefehles in der evangelischen Christenheit habe zunächst „nicht der Gedanke der Weltherrschaft Gottes, sondern die individualistische Hoffnung, Seelen zu erretten, die, aus allen Völkern herausgenommen, Miterben der zukünftigen Seligkeit sein sollten“ im Vordergrund gestanden (:127).

„Der pietistische und methodistische Gedanke ist die Rettung der einzelnen Seele, der evangelische Gedanke ist der Sieg des Geistes Christi über alle Geister, die in der Finsternis der Welt herrschen und die Seelen der Menschen binden. Geistesmächte sind geistige Systeme und nicht bloß Einzelwillen“ (Lepsius 1910c:137).

Lange habe man die Hoffnung auf eine „Christianisierung der Heidenvölker“ als falsches Ideal zurückgewiesen. Der Grund dafür war nach Lepsius eine „verkehrte und pessimistische Eschatologie“ gewesen (Lepsius 1910c:127). Erst „die welterobernde Macht der christlichen Kultur“ habe „durch die Aufschließung aller Erdteile der evangelischen Kirche den Glauben an ihre universalistische Aufgabe zurückgegeben“ (:127). Dabei habe zuerst der amerikanische Protestantismus „den Gedanken der Welt-eroberung mit voller Energie“ ergriffen, der in der Schrift von John Mott *Die Evangelisation der Welt in dieser Generation* seinen epochemachenden Ausdruck gefunden habe. Deshalb sei es auch kein Zufall, dass John Mott zum Vorsitzenden auf der Edinburgher Missionskonferenz gewählt wurde und dass „der amerikanische Geist auf der Konferenz die Führung hatte“ (:127).

Lepsius (1900d:149) hielt es für wichtig, dass die Christenheit wieder lernen müsse, „dass das Evangelium nicht nur ein Ewigkeitsziel für den Einzelnen, sondern auch ein Weltziel für die Geschichte der Menschheit und der Schöpfung verkündigt, und dass mit dem ‚nur selig‘ der Wille Gottes mit der Menschheit noch nicht erfüllt ist“.

### ***Das universale Ziel: Die Aufrichtung des Reiches Gottes***

Mission war für Lepsius (1924c:33) „die Aufgabe, das Reich Christi in der Welt auszubreiten“: „Die kleine Jüngerschar Jesu erhielt den Auftrag, durch Predigt des Evangeliums vom Kreuze Christi das Reich Gottes in der Welt aufzurichten“ (Lepsius 1901g:374). Es ging bei dem Missionsbefehl also letztlich darum, dass Christus „seine Herolde zu allen Völkern“ schickte, „um die ganze Erde seiner Herrschaft untertan zu machen“ (Lepsius 1905a:300).

Dementsprechend verstand Lepsius (1900a:65f) es auch als eine Zweckbestimmung der Mission, dass durch sie das Reich Gottes wieder in den Orient kommen solle. So gab er auch bei der Änderung von Namen und Ausrichtung seines Werkes vom Hilfswerk zur „Deutschen Orient Mission“ im

---

<sup>457</sup> Lepsius (1910c:126) bezeichnete dieses Versäumnis als einen „Geburtsfehler der evangelischen Kirche“.

Jahre 1900 als ganz konkrete Zielformulierung an: „Dies Ziel ist: Der Orient für Christus“ (Lepsius 1903c:10). Ein anderer Ausdruck, den die Leitung der DOM dann 1903 – bei den Bemühungen zur Erlangung der Rechtspersönlichkeit als Verein – in ihrem Statuten als „Zweck der Orient-Mission“ gebrauchte, lautete: „Die Wiedergeburt des Orients auf dem Grunde des Evangeliums“ (Vorstand DOM 1903b:17; Lepsius 1906f:146).<sup>458</sup>

Wie grundlegend diese Zielvorgabe der DOM für Johannes Lepsius war, zeigt sich darin, dass man nach Lepsius' Tod den „großen Gedanken der Wiedergeburt des Orients durch den Geist des Evangeliums“ als sein entscheidendes Vermächtnis betrachtete (Redaktion 1926a:2). Man war der Überzeugung, Gott selbst habe ihm „den Glauben an die Königsherrschaft Jesu über die Länder des Ostens ins Herz gegeben“ (:2). Diesem entscheidenden Vermächtnis sah man sich von Seiten der DOM nach Lepsius' Tode deshalb weiterhin verpflichtet: „Die Wiedergeburt der Länder des Ostens im Geiste des Evangeliums durch Werke christlicher Liebe unter den alten christlichen Kirchen und durch Ausbreitung des Evangeliums in der mohammedanischen Welt“ (:2).

Lepsius verwies in diesem Zusammenhang z.B. auf das prophetische Wort aus Jes 19,23-25, wenn er verdeutlichte, was Ziel und Programm der DOM war: „Sie will die Wiedergeburt der ganzen muhammedanischen Welt auf Grund des Evangeliums vom Gekreuzigten und Auferstandenen“ (W-r. 1905:82).

Lepsius (1905d:2) ging zwar davon aus, dass es lange dauern könne, bis dieses Ziel erreicht sei, aber er war gewiss, dass dieses Ziel irgendwann erreicht werden würde. Er wies darauf hin, dass die Bibel selbst ja davon spreche, „dass die Reiche der Welt auch wieder unter die Herrschaft Christi kommen würden“ (Lepsius 1900b:81). Denn das Wort vom Kreuz war für Lepsius eine solch gewaltige Kraft, dass es „den dämonischen Widerstand der Sünde der Welt“ zertrümmern konnte und die Menschen „von innen heraus“ für Gott gewinnen konnte (Lepsius 1901a:374).

Lepsius (1910c:136) sah die Mission also unter der Verheißung und Gewissheit, „dass alle Reiche der Welt unseres Gottes und seines Christus werden müssen“. Deshalb hatte er die Zuversicht, dass das Bemühen der Mission von umfassendem Erfolg gekrönt sein würde (Lepsius 1903c:12).

Lepsius wollte sich dabei nicht von scheinbarer Fruchtlosigkeit entmutigen lassen, da er das prophetische Wort der Bibel dahingehend verstand, dass das Reich Christi durch die Mission auch über dem Orient wieder aufgerichtet werde (Lepsius 1903c:11). „Wenn es auch oftmals heißen wird: ‚wir haben die ganze Nacht gearbeitet und nichts gefangen‘, so bleibt es doch unsere Pflicht, alle Morgen wieder auf die Höhe zu fahren und unsre Netze auszuwerfen; denn wir haben die Verheißung: ‚ihr werdet einen Zug tun!‘“ (:11).

---

<sup>458</sup> Gelegentlich beschrieb Lepsius die Aufgabe der Mission auch in Anlehnung an Jes 61,1-3 und Lk 4,18-21: „Und zu dem Zwecke sind wir im Orient, um dies probate Mittel anzuwenden und anzuempfehlen und überall wo Not und Elend, Schuld und Verzweiflung ist, zu verkündigen das Evangelium den Armen, zu heilen die zerstoßenen Herzen, zu predigen den Gefangenen, daß sie los sein sollen und den Blinden das Gesicht und den Zerschlagenen, daß sie frei und ledig sein sollen, zu verkündigen das angenehme Jahr des Herrn“ (Lepsius 1900o:46; vgl. 1903c:11).

### 3.5.3 Der Inhalt des Missionsbefehles: Evangelisation und Christianisierung

Lepsius ging davon aus, dass es sich bei den verschiedenen Berichten der Evangelien und der Apostelgeschichte vom sogenannten „Missionsbefehl“ Jesu um Berichte von ein und derselben Begegnung Jesu mit seinen Jüngern handelte:<sup>459</sup> „So selbständig die Berichte der Form nach die Worte Jesu wiedergeben, so deutlich ist die sachliche Übereinstimmung“ (Lepsius 1902c:37).

Inhaltlich sah Lepsius im Missionsauftrag eine Unterscheidung von zwei verschiedenen Stufen der Mission: Die Evangelisation und die Christianisierung. Er wies darauf hin, dass für Jesus „das Programm seines Reiches“ aus zwei Schritten bestanden habe: „1. Machet die Völker zu meinen Jüngern, 2. lehret sie halten alles was ich euch befohlen habe. Beides zusammen erst ist das Programm Jesu“ (Lepsius 1907c:58). Diese Zweiteilung war grundlegend für Lepsius, so dass er auch sagen konnte: „Erst Evangelisation, dann Christianisierung der Völker, das ist der Auftrag Christi und die Lehre der Missionsgeschichte“ (Lepsius 1910c:136).

Für Lepsius (1910c:135f) war es wichtig, den Missionsbefehl Jesu nicht auf einen dieser beiden Schritte zu beschränken: „Nicht nur Evangelisation, Christianisierung der Welt und Erziehung der gesamten Bevölkerung der Erde zur Vollbürgerschaft im Reiche Gottes ist der Auftrag, den die Jünger Jesu empfangen haben.“<sup>460</sup>

Das Motto „Evangelisation der Welt in dieser Generation“ war für Lepsius (1910c:130) eine besondere Betonung der angelsächsischen Mission, die ihre Aufgabe „in kaufmännischem Geiste“ anpacke:

„Der Angelsachse besieht sich das Geschäft, das zu tun ist, berechnet die Mittel, die zu seiner Durchführung notwendig sind, macht eine Kalkulation, wie viel Arbeitskräfte und Geld erforderlich sind, bringt Geld und Menschen auf und setzt die Welt in Bewegung, um sein Ziel zu erreichen.“

Lepsius (1910c:134) wusste diese Herangehensweise zu würdigen, denn am Beispiel Koreas könne man sehen, „dass die Aufgabe der Weltevangelisation, wenn sie systematisch angefasst wird, erfüllbar und keine Utopie ist“ (:132). Jedoch wollte er auch die besondere deutsche Herangehensweise

---

<sup>459</sup> Vgl. Mt 28,19; Mk 16,15; Lk 24,47; Jh 20,22f; Apg 1,2. Lepsius (1902c:36f) gibt fälschlicherweise Mt 28,13 als Belegstelle an. „Tatsächlich wissen auch die Evangelien nur von Erscheinungen des Auferstandenen in Jerusalem; erst spätere Missverständnisse haben die Erscheinung bei Matthäus von Galiläa auf dem Ölberg nach der Landschaft Galiläa verpflanzt und haben aus dem losen Blatt des Johannes-Evangeliums, welches den wunderbaren Fischzug erzählt und das vor Kapitel 6 einzuordnen ist, eine Erscheinung des Auferstandenen gemacht“ (Lepsius 1902c:38). Lepsius weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass in Lk 24,49 und Apg 1,4 ausdrücklich von Jesus befohlen worden war, dass die Jünger Jerusalem nicht verlassen sollten: „Dieser Befehl und seine Befolgung schließt jede Erscheinung des Auferstandenen in der Landschaft Galiläa zwischen Ostern und Pfingsten aus“ (:37).

<sup>460</sup> Entsprechend formulierte Lepsius' Mitarbeiter Johannes Awetaranian (1907a:113) für die Mission unter Muslimen, dass es „das Ziel der Mohammedanermission“ sei, „die islamische Welt für Christum zu gewinnen“. Diesem letzten Ziel seien für die Gegenwart zwei Teilziele vorgeordnet: „1. Die Bekehrung einzelner Seelen zum Heiland und 2. die Christianisierung muhammedanischer Völkerschaften als Ganzes“ (:113). Der erste Schritt musste also darin bestehen, einzelne Menschen unter die Herrschaft Gottes zu rufen. Jedoch wusste Awetaranian, dass „die Frucht einer Mission, welche sich allein das Ziel setzt, einzelne Seelen zu gewinnen, ... schwerlich eine bleibende sein“ würde (:113). Gesichert werde die Frucht jedoch, wenn es auch zu einer umfassenden Christianisierung kommen werde. Auch dieses Ziel müsse deshalb „zugleich mit voller Energie“ verfolgt werden (:113). Vgl. Kapitel 4.3.6.

nicht übergangen wissen (:134). Denn es sei ja nicht damit geschehen, dass die Welt oberflächlich evangelisiert sei:

„Nur müßige eschatologische Spekulationen, nur leichtfertige und selbststüchtige Ungeduld, die der Geduld Gottes nicht Zeit lassen will, die Reiche der Welt für sich zu erobern, können den Auftrag Jesu so einschränken, dass er in einer oberflächlichen Evangelisation, wenn auch mit geographischer Vollständigkeit erfüllt sein soll“ (Lepsius 1910c:136).

Der Auftrag Jesu aber fordere auch eine tiefgehende Christianisierung der Völker (Lepsius 1907c:58).<sup>461</sup> So habe dann auch die evangelische Weltmission ihren Auftrag verstanden, worauf das „ungeheure Erziehungs- und Bildungswerk“ hindeute, dass die Mission für alle nichtchristlichen Völker geleistet habe, aber auch „die Fülle der ärztlichen Missionen, der Hilfswerke und Bildungsstätten jeglicher Art“ weise darauf hin. Denn „Jedes Erziehungswerk läuft auf Christianisierung und nicht nur auf Evangelisation der Welt hinaus“ (Lepsius 1910c:136).

Ein erstes Ziel hatte die Christianisierung dann erreicht, wenn eine Mission „ihre Aufgabe einer christlichen Kirche überantworten kann, die das christliche Erziehungswerk an der Gesamtheit des christlich gewordenen Volkes übernimmt“ (Lepsius 1910c:136). Als „christlich“ betrachtete Lepsius dabei ein Volk erst dann, „wenn die weltlichen und geistlichen Führer desselben, wenn die gebildeten Klassen, wenn die herrschende Kultur des Landes vor dem Evangelium kapituliert hat“ (:136). Deshalb konnte es nicht nur darum gehen, möglichst viele Menschen in einem Volk zu gewinnen, sondern auch darum, „die gebildete und herrschende Klasse der Völker von der Wahrheit des Evangeliums zu überzeugen und die alten Religionssysteme selbst durch die überlegene Wahrheit des Christentums zu überwinden“ (:137).

Dafür sei es nun aber nicht nur nötig, die bisher geschehene Missionsarbeit quantitativ zu vermehren, sondern auch die „geistige Kraft“ müsse unbedingt vermehrt werden (Lepsius 1910c:135).

„Aber – und damit legen wir den amerikanischen Maßstab aus der Hand und nehmen den deutschen zur Hand – die Missionsaufgabe des zwanzigsten Jahrhunderts ist nicht nur eine quantitativ größere, sondern auch eine qualitativ andere geworden“ (Lepsius 1910c:137).

Für Lepsius (1910c:135) war deutlich zu erkennen, dass die Mission „die größten Erfolge ... bisher bei den niedrigst stehenden Völkern errungen“ hat, während die anderen Völker bisher noch wenig erreicht worden seien. Deshalb war für ihn „das für die Zukunft der evangelischen Weltmission und die Lösung ihrer Aufgabe entscheidende Problem“ die Auseinandersetzung mit den Fragen, „die die großen Religionssysteme der asiatischen Welt, Brahmanismus, Buddhismus und Islam vom Christentum scheiden“ (:138). Und dazu sei vor allem eine enorme geistige Arbeit zu leisten. Denn trotz des großen Einflusses der „christlichen Kultur des Abendlandes“ auf die asiatischen Weltreiche stünden „die großen asiatischen Religionssysteme selbst noch völlig unerschüttert“ da, ja behaupteten sogar „mit stolzem Selbstbewusstsein ihre geistige und religiöse Überlegenheit über das Christentum“ (:138).<sup>462</sup>

---

<sup>461</sup> „Die Mission kann ihr Werk nicht eher als vollbracht ansehen, als bis alle Völker christianisiert sind, und jede andere Religion vom Erdboden hinweggefegt ist“ (Lepsius 1910c:136).

<sup>462</sup> Dass die Missionsaufgabe eine qualitativ schwierigere geworden war, hatte auch Rückwirkungen auf die Frage, wie die Missionare beschaffen und ausgebildet sein sollten (vgl. Kapitel 4.3.5). So hielt Lepsius (1903e:3) z.B. eine aka-

Für Lepsius hatte es zwar durchaus seine Berechtigung, dass das Evangelium oft zuerst den einfachen Volksschichten gebracht wurde, er betonte aber, dass die Mission dabei nicht stehen bleiben dürfe.<sup>463</sup>

„Zu allen Zeiten wurde das Evangelium zuerst den Armen gepredigt. Aber der Befehl lautet nicht nur den Armen allein, sondern allen Völkern das Evangelium zu verkünden und alle Völker halten zu lehren, was Jesus befohlen hat. Die Völker bestehen nicht nur aus Armen. Nicht nur Evangelisation, Christianisierung der Welt und Erziehung der gesamten Bevölkerung der Erde zur Vollbürgerschaft im Reiche Gottes ist der Auftrag, den die Jünger Jesu empfangen haben“ (Lepsius 1910c:135f).

Zur Christianisierung gehöre es nun auch, dass die Gläubigen dazu gebracht werden, den Willen Gottes auf dieser Erde umfassend auszuführen. In diesem Sinne besteht für Lepsius auch ein Zusammenhang zwischen Missionsauftrag und Kulturauftrag:

„Der erste Befehl Gottes an den Menschen ist noch nicht außer Kraft gesetzt. Des Christen Aufgabe an der Welt ist keine andre geworden als die des ersten Menschen: ‚Füllet die Erde und macht sie auch [sic!] unertan und herrschet! Macht die Erde zum Himmelreich, denn ihr sollt ewig auf ihr leben! Auf ihr sollt ihr auferstehen, denn ‚die Sanftmütigen werden die Erde ererben‘. Darum ist alle Arbeit an und in der Welt, sofern sie nicht Dienst der Sünde ist, ein göttliches Werk, Ausführung göttlicher Befehle, Schaffung göttlicher Werte, Herbeiführung göttlicher Zustände. Zuguterletzt soll der Acker der Welt, der Disteln und Dornen trägt, wieder zum Paradies Gottes werden. Auch die Erwartung der Wiederkunft Christi dispensiert die Christenheit nicht von der Verpflichtung, durch die Arbeit der Geschichte das Ziel zu erreichen, das Jesus ihr gesteckt hat: allen Völkern die Jüngerschaft Christi zu bringen und die ganze Christenheit einzuüben in den Gehorsam Christi, bis sie gelernt hat, ‚zu halten alles, was er befohlen hat‘. Denn dieser Befehl bleibt gültig ‚bis an der Welt Ende‘“ (Lepsius 1904c:236).

Aber auch dann, wenn ein Volk – wie etwa das deutsche – „christlich“ geworden war, blieb für Lepsius immer noch viel zu tun. So war für ihn die Evangelisation im christlichen Deutschland eine Notwendigkeit. Denn er sah hier einen „klaffenden Widerspruch“ zwischen „getaufter Christenheit“ und „glaubender Christenheit“ (Lepsius 1900d:49f).

„Noch steht unser Volk unter der Herrschaft Christi. Soll es so bleiben und soll das deutsche Volk wieder mit seiner Arbeit und seiner Schaffenskraft, mit Gemüt und Geist, mit Seele und Leib sich zum Glauben an Christus bekennen, so brauchen wir nicht nur Erweckungen in allen Schichten des Volkes, wir brauchen auch eine deutsche evangelische Kultur, die alle Gebiete unseres Lebens durchdringt“ (Lepsius 1904c:243).

Ein König könne sich nicht darauf beschränken, ein Land zu erobern oder zu ererben, er müsse das Volk auch tatsächlich regieren und erziehen, was eine noch wichtigere Aufgabe sei. Demgemäß habe auch „der König der Könige ... seine Aufgabe auf Erden noch nicht damit erfüllt, dass er sein

---

demische Vorbildung für sehr wichtig, denn „gegenüber den Religionssystemen der alten Kulturvölker Asiens kann der Missionar nur mit der vollen Waffenrüstung geistiger Durchbildung, philosophischer Einsicht und theologischer Reife den Sieg des Evangeliums erringen“ (Lepsius 1910c:139).

<sup>463</sup> „Auch im römischen Reich ist das Evangelium zuerst den Armen gepredigt worden, aber das Ergebnis dieser Predigt war, daß das römische Imperium mit der ganzen Kultur der alten Welt sich vor dem Namen Christi beugte und eine neue, eine christliche Weltkultur aus der heidnischen erstand. Das römische Reich deutscher Nation und die beiden großen angelsächsischen Weltreiche, das sind die Erfolge der Weltmission zweier Jahrtausende. Wann wird das chinesische, das japanische Reich, wann die muhammedanische Welt zu Jesu Füßen liegen?“ (Lepsius 1910c:136f).



Reich erobert und seine Völker christianisiert hat, seine zweite und wesentlichere Aufgabe ist, seine Völker zu erziehen im Gehorsam gegen seine Gebote“ (Lepsius 1907c:58).<sup>464</sup>

Dass schließlich einmal sowohl Evangelisation als auch Christianisierung der Völker tatsächlich umfassend verwirklicht sein würden, sah Lepsius (1907c:58) in der Verheißung verbürgt, die Jesus seinen Jüngern mit dem Missionsauftrag gegeben hatte: „Sie ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende.“

### 3.5.4 Das Mittel der Mission: Die Verkündigung des Evangeliums

#### *Grundsätzliches*

Unter Hinweis auf Sach 4,6 betonte Lepsius (1903b:65), dass das Reich Gottes nicht durch äußere Gewalt und Kraftanstrengung aufgerichtet werde. Jesus selbst habe sich gegen die Ausbreitung des Gottesreiches mit Gewalt entschieden (Lepsius 1915a:44).<sup>465</sup>

„Darum hat er sich niemandem als den Christus aufgedrängt, er hat weder Reklame für sich gemacht, noch seine Jünger für sich Propaganda machen lassen, er hat Gottes Reich, Gottes Hilfe, Gottes Gegenwart, Gottes Gnade verkündet ... Nur wen Gott ihm zuführte, den nahm er als Jünger an ... Dies erst war das Reich der Freiheit, in dem keines Menschen Wille vergewaltigt wurde, nicht einmal durch den, dem alle Gewalt gegeben ist“ (Lepsius 1915a: 44).

Lepsius (1910c:136) wies auch darauf hin, dass das Reich Gottes nicht „durch Zeichen und Wunder, nicht durch Erdkatastrophen und Weltrevolutionen“ aufgerichtet werde. Das alleinige Mittel, durch das die Jünger Jesu das Reich Gottes auf Erden aufrichten sollten, sei die Verkündigung des Evangeliums „von dem lebendigen Christus, dem König der Welt, der wartet bis durch die Botschaft des Friedens alle seine Feinde zu seinen Füßen gelegt worden sind“ (:136).

Lepsius war also der Überzeugung: „Im Reich Gottes gibt es nur eine Waffe, das Schwert des Wortes Gottes ... Wenn wir jemand senden, so geben wir ihm nur ein Wort mit, das Wort vom Kreuz. Das ist der Sieg über alle Herzen, zuerst aber über das eigene“ (in N.N. 1902a:34).<sup>466</sup>

Lepsius betonte, dass Jesus – als die Jünger ihn nach der Aufrichtung des Reiches gefragt hätten – auf die Aufgabe der Verkündigung hingewiesen habe: „Ihr werdet meine Zeugen sein zu Jerusalem

---

<sup>464</sup> Hier wird deutlich, dass Lepsius den Begriff „Christianisierung“ unterschiedlich gebrauchte, z.B. manchmal für den ersten, manchmal für den zweiten Schritt des Missionsauftrages.

<sup>465</sup> „Er hat ein Gebiet des Lebens, das Höchste, das Suchen nach Gott ... der Entscheidung durch die Gewalt, der Entscheidung durch den Zwang, den physischen, moralischen und intellektuellen Zwang entzogen“ (Lepsius 1915a:44).

<sup>466</sup> Lepsius (1894a:57) konnte gelegentlich eine geradezu militärische Sprache gebrauchen, um die Aufrichtung des Reiches Gottes zu beschreiben. „Wahrlich, es wird Zeit, von Muhammedanermission nicht mehr nur zu reden, sondern Muhammedanermission zu treiben. Der systematische Angriff ... muß mit allen Kräften des Glaubens und allen Mitteln des Geistes unternommen und durchgeführt werden. Es ist unsere Aufgabe, die Waffen für diesen Krieg zu schmieden. Aber die Aufgabe unserer Missionsfreunde ist es, die Mittel für diesen Krieg zu beschaffen“ (Lepsius 1912a:186f). Das war zur damaligen Zeit nicht ungewöhnlich (Lepsius 1910c:129), wie etwa auch die Aussage der DOM-Mitarbeiterin Anna Harnack (1908:68) zeigt: „Mission ist Krieg, Krieg gegen alles, was die Ausbreitung des Reiches Gottes hindert.“ Zu beachten ist hier auch der biblische Sprachgebrauch, der ja selbst schon mehrere Begriffe und Bilder für das christliche Leben dem Militärwesen entlehnt (vgl. z.B. Eph 6,10ff).

und in ganz Judäa und Samaria und bis an die Enden der Erde.‘ Nicht eher als bis diese Aufgabe gelöst sei, sollten sie die Aufrichtung des messianischen Reiches erwarten“ (Lepsius 1901a: 2f).

Was aber ist Inhalt der Botschaft, die zu bezeugen und zu verkündigen ist? Für Lepsius (1905c:228) deckte sich die Missionspredigt der Apostel mit dem Inhalt der Evangelien. Es ging um das Evangelium von Jesus Christus, also um die frohe Botschaft vom „Leben, Sterben und Auferstehen Jesu Christi“ (:228). Diese Botschaft vom Opfer Christi ist nun zugleich Botschaft von der Versöhnung der Sünde der Welt (Lepsius 1905c:236; vgl. 1898c:196f): „Die Predigt vom Kreuz ist nichts anderes als die Verkündigung des Erlasses einer Schuld, für welche Gott in dem Tod seines Sohnes die Summe bezahlt hat“ (Lepsius 1898a:38).<sup>467</sup>

Aufgrund dieser Bedeutung war das Evangelium von Jesus Christus aber zugleich auch Evangelium vom Reich Christi (Lepsius 1911b:165). In ihm ging es auch um „den Beginn der Palingenesie des Kosmos, den Anbruch der Wiedergeburt der Schöpfung, das Ende der Welt-Aera des Todes ... Dies ist das Evangelium des Paulus, des Johannes, der Synoptiker, der Urgemeinde. Ein anderes hat es nie gegeben“ (Lepsius 1905c:230).

Lepsius ging davon aus, dass das Evangelium eine solche Kraft in sich trage, dass seiner Verkündigung ein durchschlagender Erfolg beschieden sein werde:

„Der moralische Sieg Gottes in der Niederlage des Kreuzes Christi war ein so durchschlagend gewaltiger, dass das Wort vom Kreuze Jesu den dämonischen Widerstand der Sünde der Welt zertrümmern musste. Von innen heraus, aus dem Zusammenbruch Einzelner unter der Wucht des moralischen Gerichtes, das die Menschheit am Kreuze Christi getroffen, und unter der Überzeugungskraft einer in Leiden vollendeten Gottesliebe, sollte der Predigt von dem Gekreuzigten und Auferstandenen gelingen, was dem auf Erden Erschienenen misslingen musste und sollte. ... Die kleine Jüngerschar Jesu empfing den Auftrag, durch Predigt des Evangeliums vom Kreuze Christi das Reich Gottes in der Welt aufzurichten“ (Lepsius 1901a:374).

Jedoch betonte Lepsius (1898c:195) gelegentlich auch, dass die Wirkung, die von der Verkündigung des Evangeliums ausging, eine doppelte sein konnte: Entweder sie machte die Hörer zu Jüngern Christi oder zu seinen Feinden. „Denn das ist die Wirkung des Evangeliums, das verkündigt wird, ... dass es entweder die Menschen zu hingeebenen, aufopfernden, sich selbst vergessenden und verlierenden Jüngern Christi macht oder zu Feinden Gottes.“

Dieser Tatbestand wies für Lepsius (1898c:195) darauf hin, dass auch in Deutschland selbst die Verkündigung des Evangeliums eine absolute Notwendigkeit war:

„Denn man sage doch nicht, dass all’ die Massen von Menschenseelen, die nie darauf Anspruch gemacht haben, eine persönliche Erlösung erfahren zu haben, diese Massen von Namenchristen in- und außerhalb der Kirchenwände, sei es, durch den Glauben an den Gekreuzigten gerettet, sei es, durch das Ärgernis des Kreuzes hinausgestoßen seien ... Hat etwa

---

<sup>467</sup> Lepsius (1907d:134f) war es wichtig zu betonen, welch zentrale Stellung die Verkündigung dieses Evangeliums in seiner persönlichen Arbeit einnahm: „Ich kann den öffentlichen Beweis führen, dass die Predigt von dem Gekreuzigten und Auferstandenen, die frohe Botschaft von der Versöhnung der Sünde der Welt, durch alle Jahrgänge hindurch bis auf diesen Tag das Hauptthema meiner Zeitschrift und meiner öffentlichen Reden war und ist. Jahr für Jahr ist immer auf neue von dem Opfer Christi, das das Ein und Alles meiner Theologie ist, und auf die mannigfaltigste Weise, die Rede gewesen.“

die Predigt des Evangeliums diese Wirkung in unserem Volke gehabt? Wie unrecht würden wir ihm tun, wie unrecht den Tausenden und Zehntausenden von Seelen aller Orten, die verschmachten, weil ihnen kein Evangelium von der Macht der Erlösung in dem Blute Christi gebracht, denen niemals das Wort vom Kreuz, durch ein lebendiges Zeugnis des Geistes verkündet, zum Fall oder Aufstehen hatte werden können.“

Deswegen setzte Lepsius sich in den Jahren vor der Jahrhundertwende intensiv für das Anliegen der Evangelisation in Deutschland ein:

„... wir wollen auf jedem nur denkbaren, auf jedem nur möglichen, auf jedem uns zugänglichen Wege, dazu mitwirken, dass jede Stadt und jedes Dorf und jede Gasse, jeder Keller und jede Dachkammer in unserem ganzen Vaterlande erfüllt wird mit dem Zeugnis von dem Blute dessen, der uns geliebt und sich selbst für uns gegeben hat; und dies mit einer rücksichtslosen Beharrlichkeit, die nicht eher ruht, bis jede Tür sich ihm geöffnet – oder ihm verschlossen hat“ (Lepsius 1898c:198).

Damit die Verkündigung ihre Wirkung entfalten konnte, wirkte nach Lepsius (1898c:195) der „Hammer des Wortes“ mit dem „Sprengstoff des göttlichen Geistes“ zusammen. Die Aufrichtung des Reiches Gottes geschah demnach durch das Wirken des Heiligen Geistes (Lepsius 1903b:65). Auf der Seite der Zeugen des Evangeliums sollte die Verkündigung begleitet sein von Glaube (Lepsius 1894:57; Lepsius 1908c:6), Gebet (Lepsius 1894a:57)<sup>468</sup> und Opferbereitschaft (Lepsius 1902h:4)<sup>469</sup>, denn Lepsius wusste: „Ohne diese drei Dinge geschieht kein Werk Gottes in der Welt“ (Lepsius 1903c:11).

Gelegentlich unterstrich Lepsius auch die Dringlichkeit der Aufgabe der Verkündigung. Er hielt es für berechtigt, nicht nur allgemein dazu aufzufordern, die Gnade Gottes im Glauben anzunehmen, sondern wollte damit die Aufforderung verbinden, die Gnade Gottes *jetzt* anzunehmen (Lepsius 1898c:220). Das Verlangen eines Predigers des Evangeliums müsse es von früh bis spät sein, „die Seelen seiner Gemeinde zu Christo zu bekehren“ (:200). Auch die Tatsache, dass „noch 1000 Millionen Menschen, d.h. zwei Drittel der Menschheit vom Evangelium überhaupt nichts wissen“ (Lepsius 1904a:423), unterstrich für ihn die Dringlichkeit der Verkündigung (vgl. Lepsius 1919b:98).

### ***Zum Verhältnis von Verkündigung und sozialer Hilfeleistung***

Die Verkündigung hatte für Lepsius (1914b:158) „durch Wort und Tat“ zu geschehen (vgl. Awetarianian 1907a:113ff). Was das Verhältnis von Verkündigung und sozialer Hilfeleistung angeht, so wies Lepsius (1908c:5) darauf hin, dass man sich zwar von Seiten der DOM in den ersten Jahren dazu geführt sah, zuerst den armenischen Glaubensgenossen praktische Hilfe zukommen zu lassen, dass es aber noch etwas „größeres und notwendigeres“ zu tun gab. Denn er war der Überzeugung: „unsere ganze Arbeit

---

<sup>468</sup> Das Gebet war für ihn das Mittel, „welches dahin wirkt, dass das, was vom Menschen nicht geschehen kann, doch geschieht“ (Lepsius 1894a:57; vgl. Amirchanjan 1900a:69; Vorstand DOM 1903a:4).

<sup>469</sup> Er war der festen Überzeugung: „Ja, nur durch ‚Opfer‘ wird Jesu Werk auf Erden vollbracht und es gibt kein Gesetz der Weltregierung Gottes von gleicher ewiger Gültigkeit...“ (Lepsius 1902h:4). Dabei wies er auf die Stelle aus Joh 12,24 hin: „Es sei denn, dass das Weizenkorn ersterbe, so bleibt es allein; so es aber erstirbt, bringt’s viele Frucht!“ (Lepsius 1902h:4).

würde ihres letzten Zweckes verfehlen, wenn sie nicht durch ein größeres und notwendigeres Werk: die Predigt des Evangeliums in der muhammedanischen Welt, gekrönt wird“ (:5).<sup>470</sup>

Es gab für Lepsius auf der grundsätzlich-theoretischen Ebene also ein *inhaltliches Primat* der Verkündigung: Bei den verschiedenen Aufträgen, die dem Christen gegeben waren, kam der Sorge um das ewige Heil des Menschen eine Vorrangstellung gegenüber dem Wohlergehen zu.<sup>471</sup> So konnte Lepsius (1903g:109) sagen: „Wir rechnen mit Bestimmtheit darauf, daß alle, die in Jesu ihr Heil gefunden, die Rettung der Seelen der Menschen für die wichtigere Aufgabe gegenüber der Linderung leiblicher Not halten werden.“<sup>472</sup>

Neben diesem Primat von der ewigen Bestimmung des Menschen her, kannte Lepsius auch ein logisches Primat der Verkündigung: Denn von den Menschen, die selbst von Gott erneuert worden waren, konnte man am meisten Positives für die Zukunft erwarten (Lepsius 1899b:132). Deshalb bewirke auch letztlich derjenige am meisten auf sozialem Gebiet, der den Verkündigungsauftrag ernst nehme und sich der Bekehrung der Menschen widme (:133).<sup>473</sup>

Lepsius betonte gelegentlich jedoch umgekehrt auch ein Primat der Hilfeleistung gegenüber der Verkündigung – wenn es nämlich um den Erhalt des natürlichen Lebens ging. So wies er etwa darauf hin, „daß die mehr als 1000 Menschenkinder, Witwen und Waisen, die täglich von uns Brot, Kleidung und ärztliche Hilfe empfangen, *zuerst leben müssen, ehe ihren Seelen ein Dienst gethan werden kann*“ [Hervorhebung AB] (Lepsius 1900m:8). Da der Erhalt des physischen Lebens die Vorbedingung dafür ist, einem Menschen überhaupt das Evangelium sagen zu können, kann man in diesem Sinne also durchaus auch von einem Primat der Hilfeleistung sprechen.<sup>474</sup>

---

<sup>470</sup> Aufgrund der besonderen Umstände, wies man von Seiten der DOM jedoch darauf hin, dass die öffentliche Predigt noch nicht möglich sei: „Die öffentliche Predigt des Evangeliums an Muhammedanern wird allerdings noch so lange zurückgehalten werden müssen, bis die offizielle Religionsfreiheit in Persien und der Türkei auch von den Regierungen geschützt werden wird. Die Dinge liegen aber ohnehin so, dass erst eine Fülle von Vorarbeit getan sein muss, ehe wir darauf hoffen können, dass das Evangelium dem Verständnis der Muhammedaner erschlossen wird“ (N.N. 1907:121).

<sup>471</sup> Schon Pfingsten 1897 betonte der Vorstand der DOM (1903c:5): „... wir müßten blind sein gegen die Führungen Gottes, wenn wir nicht eine Aufforderung erblicken würden, der Christenheit des Morgenlandes noch *etwas Besseres als nur irdische Hilfe, die Verkündigung der uns vom Herrn geschenkten Erkenntnis des Heils* [Hervorhebung AB] zu bringen“.

<sup>472</sup> Lepsius Mitarbeiter Detwig von Oertzen setzte bei den Lesern des *Christlichen Orient* folgendes Missionsverständnis voraus: „Was verstehen wir bei unserer Erörterung unter Mission? ... Für den Leser dieses Blattes wird es ohne weiteres klar sein, daß wir mit Recht nur die Überbringung ewiger himmlischer Güter, des Heils in Christo, dem Sohne des lebendigen Gottes, Mission nennen können. Nicht Kultur und Civilisation, nicht Wissenschaft und Künste, sondern Jesum den Gekreuzigten und Auferstandenen einer verlorenen, sterbenden Welt bringen: Das heißt Mission treiben!“ (von Oertzen 1902:141).

<sup>473</sup> „Gleichwohl sind wir nicht solche Prinzipienreiter, daß wir uns nicht über jedes Gute freuen würden, das irgendwo an irgend jemand geschieht. Und selbst auf die Gefahr hin, Gottes pädagogische Absichten zu durchkreuzen, würden wir uns für verpflichtet erachten, jede Not zu lindern, die im Bereich unserer Arme und Mittel liegt, denn ‚Gott nicht von Herzen die Menschen plaget.‘ Es gehört gewiß zu den bewundernswürdigsten Eigenschaften Gottes, daß er seine Sonne scheinen läßt über Gute und Böse und regnen läßt über Gerechte und Ungerechte. Trotzdem hat selbst der allmächtige Gott durch Regen und Sonnenschein noch keinen Bösen gut und keinen Ungerechten gerecht gemacht“ (Lepsius 1899b:133).

<sup>474</sup> Hierin unterscheidet sich Lepsius etwa von der evangelikalischen Grundsatzklärung der „Consultation on the Relationship between Evangelism and Social Responsibility“ (Grand Rapids/1982). Während auch dort – ganz im Sinne von Lepsius – von einem doppelten Primat der Verkündigung die Rede ist (von der ewigen Bestimmung des Menschen und von der Notwendigkeit erneuerter Menschen für soziales Handeln her), fehlt dort jedoch ein Hinweis

Noch stärker als diese theologisch-theoretischen Überlegungen über das *grundsätzliche, logische* Primat bewegte Lepsius jedoch immer wieder die Frage, was in einem bestimmten Kontext jeweils das Handeln war, dem ein *situatives, aktuelles* Primat zukam. So ging Lepsius (1919b:98) wie selbstverständlich davon aus:

„Hungernden und Frierenden, ihrer Habe beraubten Menschen, Waisen und Witwen, die, ohne Ernährer einem ebenso trostlosen als hoffnungslosen Elend preisgegeben waren, hat man nicht zuerst das Evangelium, sondern Brot, Kleider und Arbeit zu geben“ (Lepsius 1900m:4).<sup>475</sup>

Es kann also sein, dass etwas zuerst getan werden muss, da es zwar nicht unbedingt inhaltlich wichtiger, aber zeitlich dringender ist:

„Auch heute gebührt in allen Ländern, deren Wirtschaft durch den Krieg vernichtet wurde, dem Leib die erste Sorge, und wir müssten nicht die Evangelien lesen können, wenn wir glauben wollten, dass sich Jesus nur der Seelennöte angenommen und verschmäht hätte, sich der Not des Leibes anzunehmen. ‚Er ist umhergegangen und hat wohlgetan und gesund gemacht‘, beginnt Petrus seine Predigt im Hauptmannshaus von Cäsarea, als er das Werk des Herrn zu schildern anhebt“ (Lepsius 1919b:98).

Lepsius berief sich also auch auf das Beispiel Jesu, wenn er davon ausging, dass die jeweiligen Umstände über die Reihenfolge zu bestimmen hätten, was zu einem gegebenen Zeitpunkt zunächst zu tun sei (vgl. Lepsius 1920h:46f).<sup>476</sup>

### 3.5.5 Die Gründe und Motive der Mission

#### *Die theologische Notwendigkeit der Mission*

Lepsius (1905b:81) war der Auffassung, dass die Mission schlichtweg eine theologische Notwendigkeit sei, die sich logischerweise aus der Universalität des Christentums ergebe. So war er der Überzeugung, „dass die Vernachlässigung der Weltmission nichts anderes bedeutet, als die Verleugnung der Universalität des Christentums und die Anerkennung der Gleichberechtigung verschiedener Religionen“ (Lepsius 1910c:126).

Die Mission war also Folge der Exklusivität Christi: „Der innere Grund für alle Mission ist die Gewissheit unsers Glaubens, dass ‚in keinem Andern Heil, auch kein anderer Name unter dem Himmel den Menschen gegeben ist, darinnen sie sollen selig werden‘, als der Name Jesu Christi, des Sohnes Gottes. (Apgesch. 4,12.)“ (Lepsius 1908c:1).

---

auf ein Primat der Hilfsleistung – im Sinne der Erhaltung des physischen Lebens als Grundvoraussetzung für die Verkündigung. Vgl. hierzu Bockmühl (1983:26f).

<sup>475</sup> Für Lepsius ging dabei die praktische Hilfe bis hin zum politischen Einsatz: „Wer eine Krankheit bekämpft, soll sich nicht begnügen, die Symptome zu kurieren, er soll den Herd der Krankheit zerstören. ... Dies ist der Grund, weshalb die politische Seite der armenischen Frage uns, die wir uns von Anfang an die Bekämpfung der armenischen Not zur Aufgabe gemacht haben, sehr nahe angeht. Denn der Herd des Übels kann nur durch politische Reformen zerstört werden, die den christlichen Armeniern die gleichen Rechte wie den Muhammedanern gewähren und Sicherheit von Leben und Eigentum gegen räuberische Kurden und ungerechte Regierungsbeamte verbürgen“ (Lepsius 1913e:177).

<sup>476</sup> Vgl. Kapitel 5.5.

Aufgrund dieser Überzeugung stimmte Lepsius (1910c:127) dem Erzbischof von Canterbury zu, der anlässlich der Weltmissionskonferenz in Edinburgh darauf hingewiesen hatte, dass dem Missionswerk der zentrale Platz in der Arbeit der Christenheit gebühre.

### ***Göttliche Liebe und menschliche Barmherzigkeit***

Für Lepsius (1910c:141) war die Mission auch ein Ausdruck der Liebe Christi und Ausdruck für „die einfachste menschliche Barmherzigkeit mit dem erbarmungswürdigen Zustand der nichtchristlichen Menschheit“. Sie allein würde nach Lepsius schon ausreichen „um jedes Opfer zu fordern und zu rechtfertigen, das für die Weltmission gebracht werden kann“ (:141). In diesem Sinne bezeichnete Lepsius auch den Verfall der Kultur der islamischen Völker aufgrund des Fatalismus, die Polygamie und die Sitte der Sklaverei als „äußere Gründe“ für die Mission (vgl. Lepsius 1908c:1). Die Barmherzigkeit schätzte Lepsius dabei als eine sehr starke Motivation ein:

„Es gibt einen Willen, der vor den ‚starrenden Bergen und Schluchten‘, die Mr. Lloyd George allzu beschwerlich für britische Soldaten findet, nicht zurückschreckt: Es ist der Wille zur Barmherzigkeit. Ihm öffnen sich verschlossene Türen und eiserne Pforten. Was er ernstlich will, bringt er überall zu Stande“ (Lepsius 1920b:38f).

### ***Gehorsam gegen Gottes Auftrag***

Das Missionsmotiv, das Lepsius am stärksten verbalisiert ist der Gehorsam gegenüber dem Auftrag Jesu. In diesem Zusammenhang bezeichnete er den Missionsauftrag u.a. als „unerlässliche Aufgabe“ (Lepsius 1910c:126; vgl. Lepsius 1924c:33), als „Gebot Jesu“ (Lepsius 1919b:98), als „Befehl“ (Lepsius 1907e:419; Lepsius 1924a:19), als „Grundpflicht des Glaubens“ (Lepsius 1924c:33), ja sogar als „heilige Pflicht“ (in N.N. 1908a:92; vgl. Lepsius 1910c:126).

Lepsius war der Auffassung, dass allein der Befehl Jesu genug Motivation sein müsse, dass die Christenheit ihn beherzt anpacke: „Genügt nicht der einfache Missionsbefehl des Herrn? ... Seltsame Christenheit, die ihre heiligsten Pflichten so vergessen kann!“ (in N.N. 1908a:92).

Auch keine äusseren Hindernisse konnten die Christenheit von diesem Befehl Jesu dispensieren: „Wir haben den Befehl: ‚Gehet hin in alle Welt!‘, und wir haben darum nicht die Pflicht zu überlegen, sondern wir haben die Pflicht zu gehorchen ...“ (Lepsius 1894a:57).

Selbst mögliche Gefahren durften kein Hinderungsgrund sein, denn: „Der Herr hat nicht gesagt: ‚Gehet hin, wo es ungefährlich ist‘, sondern ‚gehets hin in alle Welt und lehret alle Völker““ (Lepsius 1903g:109). Auch eigene schwierige Umstände, wie sie etwa in Deutschland in den Jahren nach dem Ersten Weltkrieg aufkamen, durften keine Entschuldigung sein:

„So wenig sich der Mensch durch Unglücksfälle von seinen sittlichen Verpflichtungen entbunden achten kann, so wenig kann sich der Christ, durch die Entschuldigung mit einer unglücklichen Weltlage der Missionspflicht entziehen. Die Aufgabe, das Reich Christi in der Welt auszubreiten, gehört zu den Grundpflichten des Glaubens. Der Glaube lässt sich durch entgegenstehende Schwierigkeiten nicht beirren. Die Missionspflicht wird durch die Behinderung ihrer Erfüllung nur um so dringlicher“ (Lepsius 1924c:33).

### ***Die Rückwirkung der Mission auf die Kirche***

Für Lepsius hatte die Vernachlässigung der Mission fatale Folgen für die Kirche selbst: „Eine Religion, die aufhört weiterobernd zu sein, hat aufgehört an sich selbst zu glauben. Organe, die sich nicht mehr betätigen, erkranken“ (Lepsius 1910c:126).

Die Mission war also etwas, was für die Gesundheit der Kirche notwendig war. Die Wahrnehmung der Missionspflicht und die Auseinandersetzung mit anderen Religionen führte zur Stärkung des eigenen Glaubens. So sah Lepsius (1910c:141)

„... dass nichts in der Welt so geeignet ist, die Gewissheit des christlichen Glaubens zu steigern, als die eingehende Beschäftigung mit den nichtchristlichen Religionen und die sorgfältige Beobachtung des Einflusses, den sie auf das sittliche Leben der Völker ausüben. Die Größe des Evangeliums wächst in dem Maße, als man die Religionsurkunden und den Kultus selbst der höchsten nichtchristlichen Religionssysteme an das Christentum heranrückt“.

So war für ihn z.B. die missionarische Auseinandersetzung mit den großen Weltreligionen hilfreich, um wichtige theologische Fragen zu klären. Er erkannte, „dass gerade die ernste Erforschung der nichtchristlichen Religionssysteme und die Beschäftigung mit ihren religionsgeschichtlichen und theologischen Problemen“ zu den gleichen Fragestellungen führte, die auch die zeitgenössische philosophische und theologische Forschung in Europa bewegten (Lepsius 1910c:140). So stellte er etwa fest:

„Die Kontroverse mit dem Islam drängt nicht wenige Missionare zu einer Revision des trinitarischen Dogmas im Verhältnis zum Monotheismus. Die Fülle der sozialen, wirtschaftlichen und pädagogischen Probleme, die der Missionsarbeit zu schaffen machen, verlangt überall nach einer tieferen Orientierung über den Zusammenhang von Religion und allgemeiner Kultur“ (Lepsius 1910c:141).

Lepsius (1910c:141) war sicher, dass „die evangelische Christenheit selbst den größten Segen von dem Werke der Mission zurückempfangen“ werde. Denn „die Auseinandersetzung des Christentums mit den großen weltbeherrschenden Religionssystemen Asiens“ würde eine „außerordentliche Vertiefung der christlichen Wahrheitserkenntnis mit sich bringen“ (:141).

Zugleich führe „der Anspruch des christlichen Europa und Amerika allen Völkern der Erde die höchste Gotteserkenntnis zu bringen“ dazu, dass „die alte Christenheit“ dazu angespornt werde, „die Forderungen der Gerechtigkeit und Sittlichkeit, die sie der Menschheit predigt, auch in ihrem eigenen politischen, wirtschaftlichen und sozialen Leben zu verwirklichen“ (Lepsius 1910c:141).

Da man zudem in der Mission genötigt sei, Hindernisse und Schwierigkeiten zu überwinden habe die Mission einen weiteren Effekt: „Die Überwindung von Schwierigkeiten steigert die Kräfte des Menschen, denn sie nötigt ihn, tiefere Hilfsquellen in seinem Gemüt aufzugraben“ (Lepsius 1924c:33).

Für Lepsius war also die Wahrnehmung der Missionspflicht eine wichtige Voraussetzung für die Gesundheit der Kirche.

### 3.5.6 Das Subjekt der Mission

Lepsius weist bei der Frage nach dem Subjekt der Mission immer wieder auf Gott selbst hin. Weil die Verantwortung für die Ausführung der Missionsaufgabe bei Gott selbst liegt und man von Gott Großes erwarten dürfe, darum könne man auch Großes von der Mission erwarten (Vorstand DOM 1903b:17). Auch die Begrenztheit der göttlichen Boten war für Lepsius dabei kein gültiges Gegenargument. Denn schließlich seien es auch nur die 11 Jünger gewesen, die den gewaltigen Auftrag erhalten hätten, „alle Völker zu seinen Jüngern zu machen“ (Vorstand DOM 1903b:17).

Lepsius war klar, dass die große Aufgabe der Weltmission nicht gemeistert werden könne „ohne die Kraft Gottes, die in der Schwachheit mächtig“ ist (Vorstand DOM 1903b:17). Bauen auf eigene menschliche Mittel und Kräfte war vergebens (Lepsius 1894a:56).<sup>477</sup>

Deshalb war es Lepsius auch wichtig, dass die letzte Berufung und Aussendung eines Missionars von Gott selbst gewirkt sein musste und nicht nur von Menschen (in N.N. 1902a:34). Denn mit der Gewissheit der göttlichen Berufung gingen die Missionare „nicht als Privatpersonen hinaus, sondern sie sind akkreditiert von ihm. Seine ganze Macht steht hinter ihnen“ (in N.N. 1902a:34).

Es galt also alles in der Mission von Gott zu erwarten (Lepsius 1900m:8). Es war nach Lepsius aber nicht nur nötig, einfach daran zu glauben, dass Gott sein Ziel der Mission erreiche. Nötig war vielmehr ein Glaube, „der nicht nur an die Möglichkeit denkt, sondern der die Wirklichkeit ergreift“ (Lepsius 1894a:57):

„Aber es ist etwas anderes zu glauben, daß eine Sache möglich sei, oder diese Sache selbst zu glauben; denn der Glaube im Unterschied von Möglichhalten ergreift einen Gegenstand! Das ist es, was wir brauchen. Wir müssen zugreifen, dann erst glauben wir. Der Glaube ist eine Sache, die ihren Gegenstand erheischt und erreicht“ (Lepsius 1894a:57).

Der Glaube an Gottes Sieg macht den Menschen also nicht untätig (Lepsius 1900m:8). Die Aktivität des Menschen war vielmehr ganz gefordert. Beides gehörte untrennbar zusammen:<sup>478</sup> „Die Gnade Gottes“ und die „hingeebene Arbeit tüchtiger Menschen“ (Lepsius 1900o:44).

Es brauchte also auch den Einsatz des Menschen. Denn es wäre „umsonst, auf die Kraft Gottes zu vertrauen, wenn dies Vertrauen nicht mit der Willigkeit verbunden ist, ihm unsre Mittel, unsre Arbeit, unsern Glauben zur Verfügung zu stellen“ (Vorstand DOM 1903b:18). Für einen „Fortschritt des Evangeliums“ brauche es „die Hingabe und die Opferwilligkeit, ohne welche keine irdische und keine himmlische Sache zum Siege geführt werden kann“ (:18). Dort aber, wo der Mensch seine Verantwortung wahrnehme, werde Gott auch Früchte wachsen lassen (Lepsius 1903g:110).<sup>479</sup>

---

<sup>477</sup> „Nein, uns kann nicht eher geholfen werden, als bis wir jedes Vertrauen auf menschliche Mittel und Hilfen einmal aufgegeben haben und einzig auf den Mann blicken, dem Wind und Meer gehorsam sind“ (Lepsius 1898c:195).

<sup>478</sup> „Darum weil uns der Herr Arbeit und Arbeiter für die Ernte gegeben hat, erwarten wir auch alles andere, was not thut, von ihm zu empfangen, die Mittel aber erwarten wir von unseren Freunden“ (Lepsius 1900m:8)

<sup>479</sup> „... denn die Wahrheit spricht für sich selbst und der Glaube ist eine Sache, die sich nicht verhindern läßt. Unsere Aufgabe ist es, das Evangelium auszubreiten, und Gottes Sache, sich um die Folgen zu kümmern“ (Lepsius 1903g:110).



Für Lepsius (1894a:58) war einerseits klar, dass Gott zuerst einmal der Mission die Türen öffnen müsse. Das bedeutete aber nicht, dass der Christ erst einmal abzuwarten habe, bis Gott etwas tut (:58).<sup>480</sup> Es sei vielmehr auch umgekehrt: „Was Gott tut, darin wartet er auch auf die Menschen, nicht auf das, was sie tun, aber er wartet auf die Gebete der Menschen“ (:58). Das Gebet nahm also für Lepsius eine initiale Schlüsselfunktion ein,<sup>481</sup> „denn das Gebet ist es, welches dahin wirkt, dass das, was von Menschen nicht geschehen kann, doch geschieht“ (:57). Wollte man also, dass Gott verschlossene Türen – wie etwa in der islamischen Welt – öffne, so habe man zu beten (:58).<sup>482</sup>

Dieser Verantwortung habe sich die Kirche zu stellen, denn es sei ihre Aufgabe, das Evangelium in aller Welt zu verkündigen (Lepsius 1908a:231). Für Lepsius (1904c:232) hat die Kirche ja die Funktion einer „Armee, durch welche Gott die Welt erobert“. Dabei ist streng genommen Gott das Subjekt der Eroberung. Der Begriff „Armee“ deutet jedoch darauf hin, dass Lepsius der Kirche eine sehr aktive Rolle beimisst als einem „Organ göttlicher Wirksamkeit“ (Lepsius 1908a:232).

Zwar konnte Lepsius (1908a:232) darauf hinweisen, dass der Missionsauftrag den elf Jüngern gegeben worden sei, nicht der ganzen Gemeinde; aber auch wenn es *de facto* immer nur einzelne Menschen und Kreise gewesen seien, die die Mission getragen hätten, so sei die Ausführung des Missionsauftrages doch eine Aufgabe, die der gesamten evangelischen Kirche aufgetragen sei (Lepsius 1910c:126).<sup>483</sup>

Auf der Weltmissionskonferenz 1910 in Edinburgh hatte Lepsius (1910c:129) den Eindruck hier einen Unterschied zwischen der Situation in Deutschland und der angelsächsischen Welt feststellen zu können:

„Die Gesamtvertretung Amerikas und Englands erweckte den Eindruck, dass nicht nur die Missionsgesellschaften und ihre Arbeiter, sondern die gesamte evangelische Kirche, ja das englische und amerikanische Volk, soweit es im Evangelium lebt, hinter der Arbeit der Weltmission steht. Das deutsche Kirchenregiment war offiziell nicht vertreten.“<sup>484</sup>

Dass die Kirche als Ganzes die Verantwortung für die Ausführung des Missionsauftrages hatte, durfte jedoch nicht dazu führen, dass sich der Einzelne auf den je anderen verlasse: „Es ist unsere Aufgabe, so zu handeln, als wenn wir allein da wären; wir haben nicht das Recht, auf andere zu warten“ (Lepsius 1894a:59). Für Lepsius hatte jeder Christ eine Verantwortung für das Werk der Mission. Aber

---

<sup>480</sup> „Als Paulus von seiner ersten Missionsreise zurückkehrte, da lesen wir, daß sie Gott dankten, daß er die Thüren des Glaubens aufgethan hatte. Gott muß also etwas thun, das ist das erste. Ja, das denken sehr viele, und darum sagen sie: darum können wir nichts thun, bis wir sehen, daß Gott etwas gethan hat, und wollen so lange warten! Nein, so ist die Sache nicht“ (Lepsius 1894a:57f).

<sup>481</sup> „Das Gebet muss voraufgehen, und dann soll der Glaube folgen, und der Glaube soll den Geist ergreifen, den Gott geben will“ (Lepsius 1894a:58).

<sup>482</sup> „Wenn der Hauch des Gebets hinfährt, dann reißt er die Thüren auf“ (Lepsius 1894a:62f).

<sup>483</sup> Lepsius' Mitarbeiter Johannes Awetarianian betrachtete die Gemeinde als eigentlichen Träger der Mission, nicht den Missionar oder die Missionsgesellschaft. Er wies deshalb darauf hin, dass es eine Verdrehung der Absichten Gottes war, wenn der Missionar die Gemeinde zur Mission motivieren müsste: „Warum, liebe Freunde, müssen wir die gläubige Gemeinde zur Muhammedanermision aufrufen? Wir Missionare sind die Arbeiter, die Gemeinde des Herrn ist der Arbeitgeber. Müßte nicht sie uns anspornen? Weshalb müssen wir stets um Mittel und Kräfte bitten? Sollte nicht die Gemeinde selbst beständig Erweiterung der Arbeit verlangen?“ (Awetarianian 1906a:5).

<sup>484</sup> Da Lepsius Vorstellung von Kirche die möglichst umfassende Volkskirche war, war es in letzter Konsequenz das Ideal, dass ein ganzes Volk hinter der Missionsaufgabe stehe. So kann Lepsius hin und wieder auch ein Volk bzw. eine Nation als Subjekt der Mission nennen (Lepsius 1901f:2).

was konnte der Einzelne tun? Zum einen konnte er in seinem eigenen Umfeld ein Zeuge für das Evangelium sein (Lepsius 1911h:35). Darüber hinaus war aber noch mehr möglich:

„Glauben und beten, das können wir alle tun. Und wir dürfen das nicht für etwas Geringeres halten; es ist in Wahrheit das Wichtigere, es ist das Größere. Die Gebete sind es, die das Reich Gottes weiter bringen. Die Arbeit ist leicht, wenn sie getragen wird durch das Gebet“ (Lepsius 1894a:59).

Nur wenn jeder einzelne seine Verantwortung wahrnehme, konnte das gewaltige Werk der Mission tatsächlich vorangetrieben werden.<sup>485</sup> Denn auch Gott würde oft erst dann handeln, wenn der Mensch seine Verantwortung wahrnehme (Lepsius 1900a:66).

---

<sup>485</sup> „Dazu bedürfen wir der Mitarbeit vieler Tausender von ernsten, eifrigen, opferwilligen Missionsfreunden, die uns in dem harten Kampf, der uns bevorsteht, mit ihrem Gebet tragen, durch ihren Glauben ermutigen, uns die notwendigen Mittel darreichen und sowohl geistige Arbeit als persönliche Kräfte einsetzen, um die Mission unter dem Islam zum Siege zu führen“ (Lepsius 1908c:6).

## 4 Missionsarbeit unter Muslimen

### 4.1 Islamverständnis

Es soll im Folgenden das Islamverständnis von Johannes Lepsius untersucht werden. Dabei geht es vor allem um die Frage, wie er den Islam als Glaubenssystem religionsgeschichtlich einordnete und religionstheologisch beurteilte.<sup>486</sup>

#### 4.1.1 Der Islam in seinem Verhältnis zu Judentum und Christentum

Lepsius (1900m:7) definierte das Wesen des Islam folgendermaßen:

„Der Islam ist nichts anderes als ein auf arabischen Nationalboden verpflanztes Reformjudentum – ein aus dem prophetischen Geist des alten Bundes und dem arabischen Volkstum gezeugter Zwitter, der das vakante Erbe Israels im Orient angetreten hat und bis zur Rückkehr Israels wohl oder übel verwalten muß.“<sup>487</sup>

Lepsius sah eine Nähe des Islam zum Judentum zur Zeit des Neuen Testaments. Denn das Judentum „zur Zeit Jesu, kurz vor dem Fall der jüdischen Nation“ hatte eine Entwicklung genommen, die eine Herrschaft des jüdischen Volkes über alle anderen Völker ersehnte, also auf einen „imperialistischen Messianismus“ hinauslief: „Es fehlte nicht viel, daß er [der jüdische Messianismus, *Anm. AB*] eine Entwicklung hätte nehmen können, wie später der Islam, der auf neuer nationaler Grundlage das messianische Ideal des Judentums erfüllte“ (Lepsius 1924a:20).

Diese tief im Alten Testament verwurzelte jüdische Messiaserwartung war nun von Mohammed aufgegriffen worden.<sup>488</sup>

„Der ‚Heilige Krieg‘ der ‚Dschihad‘ gehörte nach dem Glauben der Propheten untrennbar zum Siege des Messias, und wenn Muhammed das Alte Testament nicht nur vom Hörensagen gekannt, sondern selbst gelesen hätte, so hätte er, ohne der Schrift Gewalt anzuthun, beweisen können, daß nicht Jesus, sondern er selbst die messianischen Weissagungen *buchstäblich* erfüllt hätte“ (Lepsius 1915a:42).

Als das Volk ihn zum König ausrufen wollte, habe Jesus – im Unterschied zu Mohammed – einen anderen Weg gewählt. Hätte Jesus dieser „messianischen Versuchung“ damals nicht widerstanden,

„...so wäre diese Stunde ein Verhängnis für die Welt geworden. Der Islam, nicht das Evangelium wäre zu dieser Zeit geboren worden. Eine Verneigung seines Hauptes vor dem Plebiscit der Menge hätte heut tausende zum Kampf gerufen, hätte morgen Millionen in den Heiligen Krieg gestürzt. Land um Land, Reich um Reich wäre zur blutigen Arena grässlicher Menschenschlächtereien geworden, zum Ruhm des Helden und Propheten, zum Stolz der Heerführer und Grossen seines Reiches, für die die Todesschmerzen der Geopferten, die

<sup>486</sup> Vgl. hierzu auch den Abschnitt über Lepsius' Religionstheologie (Kapitel 3.4).

<sup>487</sup> Ähnliche Gedanken wurden auch in der vierten Kommission der Weltmissionskonferenz von Edinburgh 1910 (Edinburgh Conference 1911:42) geäußert, die sich mit dem Verhältnis der Missionsbotschaft zu den nichtchristlichen Religionen beschäftigte. Dort wurde beispielsweise die Formulierung gebraucht, dass „der Islam, der Kern des Judentums ist, auf arabischen Boden verpflanzt“.

<sup>488</sup> Der jüdische Messianismus im Sinne eines Weltimperiumsgedankens hatte nach Lepsius (1917a:67) zwei Erben gefunden, den „Islam und das Papsttum. Sie sind die Erben der messianischen Idee im Morgenland und Abendland“.

Tränen der Verwaisten, Armut und Hungersterben der verwüsteten Provinzen nichts anderes als eine Folie ihrer Eitelkeit gewesen wäre. Simon wäre ein Abubekr Jesu, Johannes sein Ali geworden und Judas hätte die Lorbeeren eines Omar um sein Haupt geflochten“ (Lepsius 1917a:321).

Während Mohammed sich nach seiner Flucht nach Medina für den Weg entschieden habe, „das Schwert zu ziehen“ und sich „mit List, Treubruch und Gewalt“ den Erfolg auch in Mekka erzwungen habe, habe Jesus einen anderen Weg – den des „messianischen Dramas“ – gewählt: „Jesus kehrte nicht siegreich in die Hauptstadt zurück. Er kam und ging als ein Flüchtling, bis er zum letztenmal kam, um zu sterben“ (Lepsius 1911b:160).

Aber auch in anderer Hinsicht sah Lepsius (1900h:65) den Islam – insbesondere die Araber als „Bruderstamm der Juden“ – das Erbe Israels aufnehmen.<sup>489</sup> Da Israel als Werkzeug Gottes für die Welt versagt habe, sei der Platz, der ihm eigentlich im Orient zukommen sollte, nun durch den Islam eingenommen worden. In diesem Sinne war der Islam „der Platzhalter des jüdischen Volkes im Heiligen Land“ (Lepsius 1917c:7).

„Es ist ein Rätsel der Geschichte der Kirche, wie es dahin kommen konnte, dass der ganze Osten der Macht des falschen Propheten anheimfiel. ... Ich glaube, dass die Lösung des Rätsels in der Konsequenz jener Fügung Gottes liegt, durch welche das Volk Israel als Träger der Offenbarung verworfen wurde. Der Schwerpunkt des Christentums wurde in den Occident verlegt, und die Predigt des Evangeliums nahm einen occidentalischen Charakter an. Und weil das Volk Israel versagt hatte, als es sich darum handelte, ein Missionsvolk für den Osten zu haben, darum trat naturgemäss ein anderes Missionsvolk an seine Stelle, das arabische Volk, das freilich nicht für Jesus Mission, sondern für Muhammed trieb. Und darum hängt, glaube ich, das Geschick des Islams aufs innigste zusammen mit dem Geschick des Volkes Israel und mit der göttlichen Bestimmung, nach welcher doch einmal das ‚ganze Israel selig werden soll.‘“ (Lepsius 1897a:142f).<sup>490</sup>

Die Ähnlichkeit zwischen Islam und Judentum hatte für Lepsius aber noch weitere Folgen. So wies er darauf hin, dass der Umgang der Christen mit dem Islam dem Umgang mit dem Judentum ähnlich sein müsse (Lepsius 1900m:7). Auch finde sich

„... ein so gewaltiges Maß ernsten, religiösen Sinnes in der Gesetzesreligion des Islam, daß durch den Glauben Muhammeds, soweit er das Erbe des Alten Testaments angetreten hat, der Orient in mancher Hinsicht ebenso vorbereitet ist für das Evangelium als einst die alte Welt durch die jüdische Diaspora“ (Lepsius 1903g:109).<sup>491</sup>

---

<sup>489</sup> Lepsius (1900c:161) verweist auch darauf, welche äußeren Sitten der Islam vom Judentum übernommen habe, wie etwa das Verneigen beim Gebet nach Jerusalem und die Wallfahrten. „Auch in diesem Stück hat der Islam wie in so vielen anderen Dingen das wenn auch verkümmerte Erbe der Religion Israels angetreten“.

<sup>490</sup> Lepsius (1894a: 52f) rechnete damit, dass das Volk der Juden sich dem Evangelium öffnen werde, ins eigene Land zurückkehren und „das Missionsvolk der Welt werden“ würde.

<sup>491</sup> Die Frage, ob der Islam als eine Art „Wegbereiter“ für die Heiden fungieren könne, war um die Jahrhundertwende in Missionskreisen umstritten. 1887 hatte Isaak Taylor in England einen Diskurs zu dieser Frage ausgelöst. Er vertrat die These, dass der Islam in seiner Mission erfolgreicher sei, da er eine einfachere Form des Ein-Gott-Glaubens darstelle und für manche heidnischen Völker das äußerste, was sie z.Zt. fassen könnten. Deshalb sollte man Afrika und Asien zunächst dem Islam überlassen als Vorbereitung für eine spätere Missionierung (Feldtkeller 1997:95). Diese Auffassung fand jedoch keine Mehrheit (Drescher 1998a:27), so widersprach etwa Franz Michael Zahn vehement diese Ansicht (Feldtkeller 1997:96). Wilhelm Faber (1894b:15f) gestand dem Islam noch zu, dass er „in mancher Beziehung dazu hat dienen müssen, heidnische Völker wenigstens etwas näher zu Gott, dem Einen, zu bringen“. Anders sieht es der Pionier der englischen Islam-Mission W. T. Gairdner (in Edinburgh Conference 1911:28): „Er kann nicht wie eine andere [Religion, *Anm. AB*] behandelt werden, er schadet mehr als irgend eine

Lepsius (1912a:186f) betrachtete den Islam als eine „gewaltige, aus dem Schoße des Christentums und Judentums hervorgegangene Häresie“.<sup>492</sup> Da Mohammed den Christen das richtige Verständnis Jesu abgesprochen habe „und den Propheten Jesus für sich und seine Religion in Anspruch nahm“ (Lepsius 1905c:202) könne man den Islam auch als eine „judenchristliche Sekte“ einordnen.<sup>493</sup> „Es läuft auf einen Wortstreit hinaus, ob wir den Islam eine judenchristliche Sekte oder eine neue Religion nennen“ (:202).<sup>494</sup>

Auf der Muhammedaner-Missionskonferenz in Kairo im Jahre 1906 trat Lepsius (in Cairo Conference 1906:25) für die Auffassung ein, dass der Gott des Islam derselbe Gott sei, wie der Gott Israels. Er wies jedoch auch darauf hin, dass der Muslim diesen Gott nicht wirklich kenne, denn „certainly we do not *know* God truly till we know Christ“ (in Cairo Conference 1906:25). Deshalb war für ihn der Gott Mohammeds auch nicht gleich zu setzen mit dem Gott Jesu: „Der Gott Mohammeds ist der Herr, der über Sklaven herrscht. Der Gott Jesu ist der Vater, der seine Kinder liebt“ (Lepsius 1914a:45).<sup>495</sup> Der Gottesbegriff des Islam war also nur eine halbe Wahrheit: „Wenn wir ihnen auch zugeben müssen, daß sie einen geläuterten Gottesbegriff haben gegenüber dem Heidentum, so haben sie ihn nur halb; wenn sie den Glauben an den Sohn nicht haben, dann haben sie auch den Vater nicht“ (Lepsius 1894a:54). Gerade weil der Islam eine Halbwahrheit war, war er besonders gefährlich.<sup>496</sup> „Ich glaube, der Teufel hat sich einer ganz besonderen List bedient, um dieses ganze Volk, das von Ismael stammt, fern vom Christentum zu halten. Er hat sich der List bedient, ihnen die halbe Wahrheit zu geben, damit sie die ganze Wahrheit nicht annehmen sollten“ (Lepsius 1894a:53).<sup>497</sup>

---

andere, denn es ist schwierig, ihm einzuräumen, was gern anderen Religionen eingeräumt wird, die vor Christus auftauchten, nämlich, daß sie in irgend einer Hinsicht den Weg für ihn bereiteten und noch bereiten“.

<sup>492</sup> Im Anschluss an Lepsius Vortrag auf der Muhammedaner-Missionskonferenz in Kairo 1906 wurde die Frage diskutiert, ob man den Islam als eine „Judeo-Christian sect“ ansehen könne, und ob Mohammed in seinen frühen Jahren gar ein „nominal Christian“ gewesen sein könnte (Cairo Conference 1906:24).

<sup>493</sup> Hier liegt wohl auch der Grund, warum Lepsius die Mission unter Muslimen als eine Art „Rückgewinnung“ verstehen konnte: „Missions to Moslems are for the reconversion of those who have lapsed; but God is merciful also to the backslider. With regard to Islam, we must never let Him go.“ (Cairo Conference 1906:26).

<sup>494</sup> Bei der Weltmissionskonferenz 1910 in Edinburgh war dagegen formuliert worden: „Wenn diese Religion auch nicht wenig vom Judentum und Christentum borgte, so kann sie doch nicht als eine nur korrupte Form des einen oder des andern betrachtet werden“ (Edinburgh Conference 1911:11). Julius Richters meinte Lepsius vertrete „einseitig“ eine Deutung des Islam als „rationalistisch-christliche“ Sekte. Leider scheint der Vortrag von Johannes Lepsius „Relation of Missions to Moslems and Missions to Pagans“ von der Muhammedaner-Missionskonferenz in Kairo, auf den Julius Richter seine Aussage bezieht, nicht erhalten zu sein (vgl. Cairo Conference 1906:23).

<sup>495</sup> Vgl. hierzu Johannes Awetarian (1906b:120): „Das ist die Knechtschaft der Söhne Hagens. Sie sind mit Ketten gebunden; ihre Werke geschehen unter dem eisernen Druck des Gesetzes, das ihnen nicht Raum läßt, aus freiem Willen, als Frucht der Liebe zu Gott ihre Pflicht zu erfüllen. Der Islam ist die Religion der Sklaverei. Ein Sklave dient aus Furcht vor Strafe oder aus Verlangen nach einer seinen niedrigen Begierden entsprechenden guten Behandlung. Ihm fehlen die Begriffe für die Möglichkeit einer Liebesgemeinschaft ähnlich dem Verhältnis des Sohnes zum Vater.“

<sup>496</sup> Vgl. dazu die Äußerung von Lepsius' Mitarbeiter Abraham Amirchanjan (1900b:84): „Der Islam ist eine der verhängnisvollsten Erscheinungen in der Menschheitsgeschichte. Er ist ein Gemisch aus Wahrheit und Lüge, und darum gefährlicher als das Heidentum.“

<sup>497</sup> Im Vergleich zu seinem Mitarbeiter Johannes Awetarian fällt auf, dass Lepsius deutlich seltener eine Verbindung zwischen satanischen bzw. dämonischen Mächten und dem Islam herstellt. Awetarian spricht z.B. öfter vom Geist des Islam als einem „bösen“, „dämonischen“ (Awetarian 1909a:83) und „antichristlichem“ (Awetarian 1906a:2) Geist. Vgl. hierzu auch das Urteil Samuel Zwemers (in Edinburgh Conference 1911:26).

In diesem Sinne war der Islam für Lepsius (1899c:2) sogar ausgesprochen antichristlich: „Die Religion Mohammeds wurde im Gegensatz gegen das Christentum begründet und im Kampf mit demselben ausgebreitet; ihr Glaubensbekenntnis ist ein Protest gegen die Grundlehre des Christentums.“

Geschichtlich betrachtet konnte man den Islam für die christlichen Völker auch als so etwas wie ein Gericht Gottes verstehen.<sup>498</sup> „Für die ihm unterworfenen Völker ist er oft genug eine Gottesgeißel gewesen, wie es die heidnischen Weltreiche für das Volk Israel gewesen waren“ (Lepsius 1899c:2).<sup>499</sup> Weil das Volk Gottes versagt hatte,<sup>500</sup> sei „den Muhammedanern ... das Recht eingeräumt worden, den Fluch Gottes, den er auf das Morgenland gelegt hat, zur Ausführung zu bringen“ (Lepsius 1894a:51).

Lepsius (1897a:142) wehrte sich allerdings dagegen, einseitig den negativen Zustand der alten orientalischen Kirchen als Ursache für dieses Gericht Gottes zu betrachten.<sup>501</sup>

„Es ist ein Rätsel der Geschichte der Kirche, wie es dahin kommen konnte, dass der ganze Osten der Macht des falschen Propheten anheimfiel. Wenn man sagt, dass die alten christlichen Kirchen nur noch Gefässe waren, die, vom Geiste Gottes entleert, wert waren, zerbrochen zu werden, so ist dies eine arge Übertreibung. Gewiss, sie waren zum Teil entartet, aber doch verkündeten diese Kirchen noch den Namen Christi, sie hatten das Wort Christi, und der Geist Christi hat sie niemals völlig verlassen.“

Lepsius wies vielmehr darauf hin, dass auch die abendländische Christenheit in der Auseinandersetzung mit dem Islam versagt habe und immer noch versagte. So zeigte er z.B. auf:

„Die materialistische und atheistische Literatur Europas findet in ihren geistvollsten Vertretern, in englischen Originalen oder Übersetzungen in einheimische Sprachen, auf dem asiatischen Bildungsmarkte reißenden Absatz. Die Waffen, die gegen das Christentum innerhalb der Christenheit geschmiedet werden, werden sofort aufgegriffen und mit großem Geschick gegen das Werk der Mission verwendet“<sup>502</sup> (Lepsius 1910c:139).

Auch gebe es verhängnisvolle Parallelen zwischen dem Islam und der neueren Christenheit. Zum einen verwies Lepsius (1900d:102) in diesem Zusammenhang darauf hin, dass evangelische Durchschnittschristen oft ein ähnliches Bild vom „lieben Gott“ hätten wie Muslime. Dieser

„Glauben, daß Gott verzeiht, wird weder dem Mohammedaner schwer – es steht ja auf jeder Seite es Koran: ‚Gott ist schnell im Verzeihen‘ – noch auch dem evangelischen Durchschnittschristen, der die Gnade als eine selbstverständliche Bethätigung des Charakters Gottes ansieht“ (Lepsius 1900d:102).

Mohammed aber – und mit ihm viele heutige Christen – „wußte nichts von der Gerechtigkeit Gottes“ (Lepsius 1900d:103). Mit Hinweis auf Röm 3,21-26 betonte Lepsius (1900d:105) nun aber, dass sich gerade im Vergebung erwirkenden Sühnetod Jesu am Kreuz, eben auch die Gerechtigkeit Gottes

---

<sup>498</sup> Zur christlichen Deutung des Islam als Gericht Gottes vgl. Baumann (2003).

<sup>499</sup> „... so ist der Islam mehr als ein Jahrtausend der gefährlichste Feind der christlichen Kirche und der Ausbreitung des Evangeliums in Europa, Asien und Afrika gewesen. Er hat die christliche Kultur des Morgenlandes vernichtet und den natürlichen Reichtum der von ihm beherrschten Länder aufgezehrt“ (Lepsius 1899c:2).

<sup>500</sup> Lepsius (1894a:51) dachte dabei sowohl an das Volk Israel, als auch an die morgenländische und die abendländische Christenheit.

<sup>501</sup> So etwa Jellinghaus (1901:67): „Zu den wehmütigsten Thatsachen der Kirchengeschichte gehört, daß die Länder Kleinasien, Syrien, Palästina, Ägypten und das übrige Nordafrika zuerst die Lebenskräfte Christi empfangen und auch Gemeinden voll der Liebe und des Lebens Christi zählten; nach wenigen Generationen aber in sündlicher Gemeinheit, erbärmlicher Heuchelei und Formenwesen so verkamen, daß Gott sie unter den zertretenden Fuß der Muhammedaner geben mußte“. Vgl. auch Meinhof (1906b:194); Edinburgh Conference (1911:48).

<sup>502</sup> Zum Einfluss etwa der historisch-kritischen Methode auf die islamische Apologetik vgl. Schirmmacher (1999:270ff).

offenbare. „Denn Absolution erhalten auf Kosten der gerechten Forderungen des Gewissens, Gnade empfangen auf Kosten der Gerechtigkeit Gottes wäre die systematische Verwüstung des sittlichen Charakters des Menschen“ (Lepsius 1900d:104).

Weitere verhängnisvolle Parallelen zum Islam sah Lepsius (1894a:54) im Jesusbild.<sup>503</sup> Auch in der abendländischen Christenheit – z.B. bei den „fortgeschrittenen Theologen der religionsgeschichtlichen Schule“ – beobachtete er die Tendenz, Jesus die Göttlichkeit abzusprechen und ihn stattdessen in die Reihe der „großen Geister“ einzureihen.<sup>504</sup>

„Wenn diese letztere Anschauung in der Theologie durchdringen würde, so wäre damit der prinzipielle Unterschied, der bis jetzt die christliche von der muhammedanischen Anschauung trennte, aufgehoben. Auch der Islam sieht in der Person Christi nur ‚Einen von Vielen‘“ (Lepsius 1904:211f).

In der Frage, ob Jesus nur ein Mensch oder auch Gott gewesen sei, kam es nach Lepsius (1904a:436) also zu einem Bündnis von Juden, Muslimen und moderner Theologie. Gegen diese „natürliche Religion des Korans“<sup>505</sup> galt es aber an der „göttlichen Wahrheit des Evangeliums“ festzuhalten (Lepsius 1907j:26).

#### **4.1.2 Die zwei Grundkräfte im Islam: Gesetz und Mystik**

In allen Religionen gab es nach Lepsius (1914d:1) zwei Kräfte: Eine Kraft sei die Sehnsucht nach Vereinigung mit Gott, die den Menschen zu Gott hintreibe. Die andere Kraft sei die Sehnsucht nach Selbständigkeit, die den Menschen dagegen von Gott wegtreibe.<sup>506</sup>

„In allen Religionen ist es die ‚Mystik‘, die jenen Trieb zu befriedigen, ist es das ‚Gesetz‘, das diesen Trieb zu bändigen sucht. Und doch gelingt beiden nicht, was sie wollen, solange ihre Ziele auseinanderfallen, solange sie sich bekämpfen müssen oder nur abwechselnd die Herrschaft an sich reißen können.“

Auch im Islam beobachtete Lepsius (1910f:2) nun diese beiden Grundkräfte, „die wie zwei gewaltige Ströme ihre Wasser in der lebendigen Religion des Islam gemischt haben: das Gesetz und die Mystik“.

Das Gesetz wird im Islam repräsentiert von der klassischen orthodoxen Ausrichtung des Islam und findet sich besonders in der Scharia, dem islamischen Recht.<sup>507</sup>

---

<sup>503</sup> Lepsius (1899c:1f) wies in diesem Zusammenhang auf einen interessanten Tatbestand in Bezug auf den Tempelberg hin: „An der Stätte, wo einst Jesus von Nazareth wegen Gotteslästerung verurteilt wurde, weil er bekannte, daß er Christus sei, der Sohn des lebendigen Gottes, erhebt sich jetzt eine mohammedanische Moschee, in deren Kuppel diejenigen Koranverse eingegraben sind, die den Protest Mohammeds gegen den Glauben der Christen aussprechen: ‚Lob sei Gott, der keinen Sohn hat, noch einen Genossen in seinem Regiment gehabt hat und keinen Helfer braucht, der ihn von der Schmach errette ... Gott ist nur ein einziger, und fern sei es von ihm, daß er einen Sohn gehabt hätte ...‘“

<sup>504</sup> Vgl. hierzu Lepsius (1904e:570; 1905e:336).

<sup>505</sup> Vgl. hierzu die Bezeichnung des Islam als „menschliche Religion“ durch Lepsius’ Mitarbeiter Johannes Awetarian (1907b:29). Zum Islam als „Religion des natürlichen Menschen“ vgl. Wurm (1875:306) und Kellerhals (1943:24).

<sup>506</sup> Vgl. hierzu Kapitel 3.4.1.

<sup>507</sup> „Die Auslegung des muhammedanischen Gesetzes, das der Lehre und Praxis der offiziellen Religion, der muhammedanischen Orthodoxie, zugrunde liegt, wird zwar aus dem Koran hergeleitet, bezieht aber die ungeheure chaoti-

„Die Religion des Koran ist eine reine Gesetzesreligion. Noch schroffer als im pharisäischen Judentum ist hier das Gesetz (Scheriat) ein und alles. Die Errettung vom Gericht und der Eingang ins Paradies ist allein auf den Gehorsam gegen die fünf Gebote des Islam (Gebet, Fasten, Abgabe, Pilgerfahrt und mündliches Glaubensbekenntnis) gegründet“ (Lepsius 1911f:19).

Jedoch war für Lepsius (1914d:1f) das islamische Gesetz nicht imstande dem Menschen wirkliche Freiheit zu bringen:

„Nun betrachte man das ‚Scheriat‘, das Gesetz des Islam, ob es dazu imstande ist, dem Menschen Freiheit zu geben, dem Menschen, der auf die Dauer jede äußere Fessel abwerfen wird, weil er nur von innen her bewegt werden kann. Man prüfe seine vornehmsten Gebote auf ihren seelenbefreienden Wert hin: diese zeremoniellen Waschungen, die mit Reinlichkeit ebensowenig zu tun haben wie mit der Reinheit des Herzens, diese Gebetsexerzitionen, die weder gymnastischen Zweck haben noch den Geist zu Gott erheben können, diese leere Bekenntnisformel, die dadurch nicht inhaltsreicher wird, daß sie zehntausendmal wiederholt wird, diese heidnischen Kultgebräuche seines arabischen Zentralheiligtums, die Wüstensöhnen noch erträglich sein mögen, aber mit ihrem krassen und sinnlosen Aberglauben jede Seele beleidigen müssen, die gelernt hat, Gott im Geist und in der Wahrheit anzubeten. Die rituelle Dressur der Moscheen, dieser Exerzierplätze des Islams, vermag der Seele keine Freiheit zu geben.“

Das mystische Element dagegen wird im Islam vor allem vertreten durch die verschiedenen Derwischorden (Lepsius 1914d:1). Ihre Ausrichtung „steht in scharfem innerlichen Gegensatz zu der offiziellen Religion“, so dass Lepsius (1910f:3) sie sogar als einen „Unterstrom“ bezeichnete, „der die Gesetzesreligion des Islam unterwühlt“. Die Derwischorden also zeigten ein ganz anderes Bild als der orthodoxe Islam:

„Eine neue Welt geht uns hier auf. Die geheime Rüstkammer des Islams ist die sufistische Philosophie, aus der die 140 Derwischorden der muhammedanischen Welt ihre geistigen Waffen holen. Die Religion der Derwische ist religionsgeschichtlich eines der verwickeltesten Probleme. Sie wurzelt in weit älteren Systemen als der Islam, in der babylonischen, persischen und indischen Religion. Obwohl auch die Anhänger der Derwischorden, die das *religiöse* Leben der muhammedanischen Welt beherrschen, sich offiziell zum Islam bekennen, so kann man sich doch kaum ein Religionssystem denken, welches dem Islam mehr entgegengesetzt wäre. ... Im schroffen Gegensatz dazu lehrt die Religion der Derwische die Freiheit vom Gesetz auf dem Wege der mystischen Vereinigung mit Gott. Diese mystische Vereinigung erreicht man auf den sieben Stufen der Ordensdisziplin, die dem, der sich ihr unterwirft, eine moralische und religiöse Wiedergeburt verheißen“ (Lepsius 1911f:19).

Doch auch der Weg der islamischen Mystik führt nicht zum Ziel: „In Wahrheit führt das System auf der höchsten Stufe zu einem gefährlichen ‚Jenseits von Gut und Böse‘ und zu einer pantheistischen Vereinerleung des Menschen mit Gott“ (Lepsius 1911f:19).<sup>508</sup>

---

sche Masse der Tradition, der sogenannten Hadis (der auf Muhammed zurückgeführten Überlieferungen) in die Auslegung des Koran ein, sodaß der Koran selbst nur wie ein dünnes und locker gefügtes Fachwerk erscheint, das mit dem ganzen Wust ältester und jüngerer religionsgeschichtlicher Überlieferungen des Orient vollgestopft ist. Der Islam ist eben nicht nur die Religion Muhammeds, sondern zugleich der Erbe aller alten Religionen des Orients. Überall stößt man auf religionsgeschichtliches Material, das nicht nur dem Alten und Neuen Testament, sondern weit mehr noch der babylonischen und persischen Religion entnommen ist. Das ganze Weltbild des alten Orients, das uns durch die Entzifferung der Keilschriften erschlossen worden ist, mit seinen sieben Himmeln und sieben Höllen und die ganze babylonische Astrologie ist noch in dem heutigen Islam lebendig und übt eine gewaltige Macht über die Gemüter aus“ (Lepsius 1910f:2f).

<sup>508</sup> Sehr guten Einblick hatte Lepsius in die Frömmigkeit der Derwische durch seinen Mitarbeiter Achmed Keschaf gewonnen, der früher selbst Mitglied eines Derwischordens gewesen war. Vgl. Lepsius (1910f:3).



Nach Lepsius (1914d:2) hat der christliche Glaube nun aber genau das zu bieten, was im Islam nicht möglich war:

„Was Gesetz und Mystik vergeblich suchen, hier ist es gefunden: der freie Gehorsam gegen Gott, der aus der Liebe fließt, und das religiöse Einssein mit Gott, das in der Liebe besteht ... Die Seele braucht weder in Gott hineinzustürzen, um mit ihm eins zu werden, noch sich von ihm loszureißen, um in sich frei zu werden. ‚Ich in dir‘, das ist die Einheit, ‚du in mir‘ das ist die Freiheit der Liebe. Was im Islam auseinanderfällt, ist in Christus vereint.“

## 4.2 Die Berechtigung der Mission unter Muslimen<sup>509</sup>

Auch wenn es innerhalb der DOM gelegentlich Diskussionen um die Stellung der Mission unter Muslimen innerhalb des Missionswerkes gab (Awetarianian 1930:138; Schäfer 1932:66; Feigel 1989:133; Drescher 1998b:10),<sup>510</sup> so muss dieses Anliegen doch letztendlich als das Zentrum der Bemühungen und der Wirksamkeit der DOM bezeichnet werden (Vorstand DOM 1903b:17):<sup>511</sup>

„Aber so wichtig die Erziehung und Versorgung der Waisen auch ist und so sehr es unser Wunsch ist, an der Erweckung der alten christlichen Kirchen an unserm Teil mitzuwirken, so ist doch die Mission unter den Muhammedanern als unsre vornehmste Aufgabe anzusehen.“<sup>512</sup>

Für Lepsius (1894a:48) war die Verantwortung zentral, „das Evangelium wieder in den Orient zu verpflanzen, von woher es zu uns gekommen ist, und wohin es wieder nach den Worten der Weissagung zurückkehren muß“. Deshalb war das Anliegen der Mission unter Muslimen vom Gründungstag an erklärtes Ziel der DOM (Lepsius 1925f:111)

Diese Ausrichtung auf eine Missionsarbeit unter Muslimen gab Anlass zu Diskussionen, war sie doch für die damalige Zeit – z.T. sogar innerhalb deutscher Missionskreise – durchaus nicht selbstverständlich.

### 4.2.1 Die Infragestellung der Berechtigung der Mission unter Muslimen

#### *Die Situation um die Jahrhundertwende*

Im Laufe des 19. Jahrhunderts war es zu einigen Anfängen in der protestantischen Missionsarbeit unter Muslimen gekommen, meist in Form von medizinischer Arbeit, Schularbeit, Armen- und Waisenfürsorge und durch Verbreitung von Bibeln und christlicher Literatur (Latourette 1944:62ff). Der *American Board of Commissioners for Foreign Mission* (ABCFM) arbeitete seit 1820 im Orient (Richter 1930:132), zunächst jedoch primär unter orientalischen Christen (Vander Werff 1977:102ff). Der *Ame-*

<sup>509</sup> Vgl. hierzu vor allem die Studie von Oliver Drescher (1998a), der viele hilfreiche Einblicke zu verdanken sind.

<sup>510</sup> Nach Feigel (1989:133) äußerte sich auch Paul Rohrbach skeptisch gegenüber der Mission unter Muslimen.

<sup>511</sup> Wie zentral auch für Lepsius selbst dieses Anliegen blieb, zeigt die Tatsache, dass er in der äußerst kritischen Periode nach dem ersten Weltkrieg, in der aufgrund der äußeren Umstände kaum an Moslem-Mission zu denken war, immer noch die Mission unter Muslimen fest im Blick hatte (Lepsius 1919j:40f).

<sup>512</sup> Lepsius (1894b:79) konnte die „Arbeit des Reiches Gottes unter den Muhammedanern“ gar als ein „Heiligtum“ bezeichnen, in das Missionare hineingingen.

ican Board ging davon aus, dass den orientalischen Kirchen eine Vermittlerrolle in der Mission an Muslimen zukommen würde. Daraus entwickelte sich eine „Reihenfolge“ in der Vorgehensweise: Man meinte, zuerst müssten die orientalischen Kirchen belebt werden, bevor Muslime erreicht werden könnten. *De facto* aber bedeutete dies einen Aufschub der Islam-Mission (Feldtkeller 1997:88).<sup>513</sup>

Dabei spielten auch die politischen Rahmenbedingungen eine wichtige Rolle. Man sah in ihnen das Wirken der göttlichen Vorsehung; sie wiesen darauf hin, ob die Mission in einem bestimmten Gebiet an der Zeit sei oder nicht. Beim *American Board* bestand im „Denken gewissermaßen eine Wirkungskette von der göttlichen Vorsehung zur politischen Situation, dann weiter zur religiösen Situation einschließlich der Handlungsmöglichkeiten von Mission“ (Feldtkeller 1997:91). Sollte eine Veränderung eintreten, so müsste sie „von Gottes Vorsehung ausgehen, zuerst den politischen Bereich erfassen, von da aus Religionsfreiheit gewähren und christliche Mission ermöglichen“ (:92). Man war bereit, darauf zu warten, denn man ging davon aus, dass es bald zu einem Zusammenbruch der antichristlichen Mächte – zu denen man den Islam zählte – kommen würde, auf den rasch eine intensive Missionszeit folgen würde (:92).<sup>514</sup> Betrachtet man die Arbeit des ABCFM im 19. Jahrhundert, so muss man sagen, dass „sich der Aufschub von Islam-Mission zur festen Institution einer faktisch unterlassenen Islam-Mission“ verhärtete (:95).<sup>515</sup>

Anders war es bei der Arbeit der Presbyterianer, die ab 1870 die Arbeit vom *American Board* in Syrien und Persien übernahmen (Drescher 1998b:4; Richter 1930:215ff). Sie arbeiteten bewusst unter Christen *und* Muslimen. Auf der arabischen Halbinsel betrieben Presbyterianer und schottische Reformierte ab 1885 auch eine Arbeit, „die ausschließlich auf Muslime gerichtet war“ (Feldtkeller 1997:89).

Mehr und mehr direkte Arbeit unter Muslimen begannen auch die Anglikaner zu betreiben: „Ab 1851 erklären die Jahresberichte der Church Missionary Society (C.M.S.) die Islam-Mission zum primären Ziel“ (Feldtkeller 1997:89). Trotz Schwierigkeiten hielt man an dieser Ausrichtung fest, so dass gegen „Ende des 19. Jahrhunderts ... die C.M.S. zur führenden Kraft der Islam-Mission in der arabischen Welt geworden“ war (:89).

Für den Verlauf des 19. Jahrhunderts lässt sich also für die englischsprachige Missionswelt eine deutliche Steigerung des Engagements in Richtung einer direkten Missionsarbeit unter Muslimen beobachten (Feldtkeller 1997:89). Der beim *American Board* noch bestimmende Gedanke „daß der richtige Zeitpunkt für eine protestantische Islam-Mission erst noch kommen würde und daß man bis dahin abzuwarten hätte, ist gegen Ende des Jahrhunderts unter den Missionspraktikern immer weniger verbreitet“ (:89).

---

<sup>513</sup> Ein Aufschub, der nach Vander Werff (1977:119) verhängnisvoll war, da dadurch tatsächlich vorhandene Möglichkeiten verpasst wurden.

<sup>514</sup> So auch Drescher (1998a:44), der darauf hinweist, dass das Zögern des ABCFM im 19. Jahrhundert „seinen Ursprung in einer postmillennialistischen Eschatologie hatte, die darauf wartete, daß Christus die antichristlichen Mächte zerschmettert und den Weg frei macht zur Verkündigung des Evangeliums in aller Welt“.

<sup>515</sup> Für eine detailliertere Beurteilung der Arbeit des ABCFM vgl. Vander Werff (1977:103ff) und die Studien von Feldtkeller (1997) und Kawerau (1958).

Wie sah es aber in der deutschsprachigen Missionswelt aus? Während allgemein betrachtet auch für die deutschen Missionen das 19. Jahrhundert als das „große Missionsjahrhundert“ bezeichnet werden kann,<sup>516</sup> so war man – was speziell die Mission unter Muslimen anging – „der Zeit ein Stück hinterher“ (Drescher 1998a:12).<sup>517</sup>

Dabei arbeiteten durchaus etliche deutschsprachige Missionare im Orient (vgl. Sauer 2003:379ff). Nach den Pionieren der Brüdergemeine, die vor allem in Ägypten wirkten (1752-1782),<sup>518</sup> waren dies einige Basler Missionare, die z.T. in Zusammenarbeit mit der CMS in Ägypten, Abessinien und im Kaukasus arbeiteten.<sup>519</sup> Der bekannteste unter ihnen war Karl Gottlieb Pfander (1803-1865), der vor allem durch seine apologetische Arbeit bekannt wurde.<sup>520</sup> Als weitere Projekte sind zu nennen: Die Tätigkeit des evangelischen Bischofs in Jerusalem Samuel Gobat,<sup>521</sup> die Orientarbeit der Kaiserswerther Diakonissen,<sup>522</sup> die Arbeit des Jerusalemvereins<sup>523</sup> und das Syrische Waisenhaus Ludwig Schnellers;<sup>524</sup> daneben auch noch die Orientprojekte der Pilgermission St. Chrischona: das Brüderhaus in Jerusalem<sup>525</sup> und das Projekt der Apostelstraße.<sup>526</sup> Zudem wirkte die Hermannsburger Mission ab 1881 in Persien, zuerst ebenfalls hauptsächlich unter Christen (Sauer 2001:152).<sup>527</sup>

Allgemein muss beachtet werden, dass die meisten dieser Orient-Werke mit direkter Mission unter Muslimen nur wenig zu tun hatten (Richter 1930:162ff.249ff). So ist Drescher (1998b:3) durchaus recht zu geben: „Der Anteil der deutschen Missionen an missionarischer Arbeit unter Muslimen war zunächst gering; den Hauptanteil hatten die amerikanischen und englischen Missionsgesellschaften.“

Gegen Ende des 19. Jahrhundert kam es im deutschsprachigen Raum zu einem erneuten Nachdenken über die Missionsarbeit unter Muslimen. Einzelne Stimmen (z.B. Schreiber 1891) forderten ein stärkeres Bemühen um eine direkte Missionsarbeit unter Muslimen (Feldtkeller 1997:96). Prägend waren dabei Pioniere wie Karl Kumm<sup>528</sup>, Wilhelm Faber und Johannes Lepsius und die von ihnen initiierten Missionsprojekte und -werke. Ihr Engagement war jedoch häufig umstritten.

Eine wesentliche Rolle spielte dabei das Scheitern des Missionsprojektes von Wilhelm Faber, der mit flammenden Worten und ungeheurem publizistischem Aufwand immer wieder für seine „Aus-sendung der beiden ersten deutschen evang.-luth. Missionare für die Muhammedaner“ (Faber 1894a:5)

---

<sup>516</sup> Nach Lauterburg (1901:74) wuchs die Zahl der Missionen von sieben zu Beginn des 19. Jahrhunderts bis auf 150 Missionen im Jahre 1900.

<sup>517</sup> In ihren ausgedehnten Missionsgebieten, kamen die „klassischen“ Missionen zwar „durch die Verbreitung des Islam – meist unfreiwillig – immer mehr auch mit der muslimischen Religion in Kontakt.“ Die Mission unter Muslimen war aber nicht ihr primäres Ziel (Drescher 1998b:2).

<sup>518</sup> Vgl. Bechler (1936) und Beck (1981:134ff).

<sup>519</sup> Vgl. Richter (1930:59ff) und Waldburger (1984).

<sup>520</sup> Vgl. Schirrmacher (1992).

<sup>521</sup> Vgl. Flad (2002) und Schölly (1900).

<sup>522</sup> Vgl. Burgwitz (1940).

<sup>523</sup> Vgl. Foerster (1991) und Hanselmann (1971).

<sup>524</sup> Vgl. Akel (1979).

<sup>525</sup> Vgl. Carmel (1981).

<sup>526</sup> Vgl. Baumann (1999).

<sup>527</sup> Vgl. Tamcke (2000). Die Neukirchener Mission (1882) wirkte zudem in Java und Ostafrika auch unter Muslimen, zählt aber nicht unmittelbar zu den Orient-Missionen.

<sup>528</sup> Zu Karl Kumm (1874-1930) vgl. Sauer (2001) und Spertalis (1994).

geworben hatte (Faber 1892:598).<sup>529</sup> Dass er keine angesehene Missionsgesellschaft hinter sich hatte, sondern das Projekt eher seiner Privatinitiative als Pfarrer entsprang, hatte ihm von Anfang an Skepsis eingebracht. Das Scheitern dieses Missionsversuches blieb „vielen tief und schmerzlich im Gedächtnis – umso mehr vermutlich, als Faber vorher große Worte gemacht hatte – und schien eine Mission unter Muslimen zu jener Zeit ernstlich in Frage zu stellen“ (Drescher 1998a:29). Dieses Ereignis prägte die Diskussion um die Frage der Zeitgemäßheit der Missionsarbeit unter Muslimen in den Folgejahren in Deutschland sehr stark. „Fabers Scheitern“ wurde sogar zu einem festen Begriff, „der wie ein Gespenst durch die Diskussion der folgenden Jahre geisterte“ (Drescher 1998a:28).<sup>530</sup>

Als sich Johannes Awetarianian im Jahre 1898 in Deutschland aufhielt, hatte er den Eindruck, dass hier weithin die Missionsarbeit unter Muslimen abgelehnt werde, auch aufgrund des Scheiterns von Fabers Projekt:

„Als ich vor zwölf Jahren mit meiner kaschgarischen Übersetzung des Neuen Testaments nach Deutschland kam, hatten die deutschen Missionskreise noch kein Interesse und Verständnis für die Aufgabe der Muhammedanermision. Damals hatte Pastor Wilhelm Faber als erster den Versuch einer Muhammedanermision in Persien gemacht, jedoch leider ohne Erfolg“ (Awetarianian 1910a:17).

Awetarianian (1910a:19) hatte damals sogar den Eindruck, „daß es schwerer ist, die Christen von der Möglichkeit der Muhammedaner-Mission als die Muhammedaner von der Wahrheit des Christentums zu überzeugen“. Bei seinen Vortragsreisen in Deutschland – bei denen er über die Notwendigkeit der Mission unter Muslimen sprach – erlebte er, dass „viele schlichte gläubige Christen“ sich zwar für die Missionsarbeit interessierten, „aber bei den führenden Persönlichkeiten und den Theologen“ fand er „im allgemeinen wenig Glauben an die Möglichkeit, den Muhammedanern die frohe Botschaft von Christo mit Erfolg zu verkündigen“ (:17). Er beobachtete, dass „viele Gelehrte sagen, daß die Thür für die mohammedanische Mission geschlossen sei“ (Awetarianian 1900b:114).<sup>531</sup>

Summarisch spricht Awetarianian (1912:160) davon, dass zu Beginn des 20. Jahrhunderts die Mission unter Muslimen weithin abgelehnt wurde: „Bis vor etwa zehn Jahren sah man ... besonders in Deutschland die Muhammedanermision fast als eine Utopie an und legte ihr keine Bedeutung bei.“<sup>532</sup> Trotz vereinzelter Stimmen, die ein größeres Engagement in der Missionsarbeit unter Muslimen forder-

---

<sup>529</sup> Vgl. Kapitel 2.1.4.

<sup>530</sup> „The failure of a highly publicised missionary venture to Persia (1893 - 1895), organized by the independent missionary, Pastor Wilhelm Faber, loomed like a shadow over all new attempts at missionary work among Muslims undertaken from Germany” (Sauer 2001:152).

<sup>531</sup> Johannes Awetarianian (1906a:1) sieht dabei geistliche Zusammenhänge hinter der Ablehnung der Mission unter Muslimen: „Seit ich für die Muhammedaner arbeite – es sind nun 20 Jahre – habe ich wieder und wieder erlebt, daß die Christen durch mancherlei Enttäuschungen oder durch besondere Angriffe des Teufels, der dies Werk als unmöglich oder unnötig hinstellen wollte, entweder zurückgeschreckt oder gleichgütig gemacht wurden. Infolgedessen erscheint der Islam in den Augen der christlichen Welt noch immer als ein uneinnehmbares Bollwerk.“

<sup>532</sup> Noch im Jahre 1910 spricht Awetarianian (1910:17f) davon, dass die Frage nach der Mission unter Muslimen „noch bis vor kurzem in den Missionskreisen Deutschlands keine Bedeutung zu haben schien.“

ten, war in Deutschland – stärker als in der englischsprachigen Welt – eine Skepsis in dieser Frage durchaus weit verbreitet.<sup>533</sup>

### **Die Position Gustav Warnecks**<sup>534</sup>

In der Diskussion der Frage um die Zeitgemäßheit der Mission unter Muslimen kam der Stimme Gustav Warnecks – als führendem Missionswissenschaftler in Deutschland – besonderes Gewicht zu.

Angesichts einer großen Zahl von Missionsneugründungen um die Jahrhundertwende, veröffentlichte Warneck im Jahre 1901 einen Aufsatz in der AMZ unter dem Titel „Die neuen deutschen Missionsunternehmungen. Ernste Bedenken, den Freunden derselben zur Prüfung vorgelegt“ (Warneck 1901). Vor allem beklagt er darin die „wachsende Zersetzung“ des Missionsbetriebes durch die übermäßige Neugründung von kleinen Missionen (Warneck 1901:181).<sup>535</sup>

„Die Fülle neuer, kleinster Missionen in weniger Jahren trägt eine Zersplitterung in die deutsche Missionswelt hinein, die unsere Kraft nicht stärkt, sondern schwächt, daheim und draußen beständig zu Reibungen führt und den Missionsbetrieb in unverantwortlicher Weise verteuert“ (Warneck 1901:182).<sup>536</sup>

Unter den von Warneck kritisierten Missionen finden sich auch drei Missionsprojekte, die die Arbeit im Orient betreffen. Neben Johannes Lepsius' Deutscher Orient-Mission wird Karl Kumms Sudan-Pionier-Mission (SPM)<sup>537</sup> und die Arbeit von Abraham Amirchanjan, der nach seinem Ausscheiden aus der DOM im Jahre 1900 als Freimissionar weiterarbeitete,<sup>538</sup> in diesem Artikel erwähnt (Warneck 1901:182). Warneck kritisierte, warum sich diese verschiedenen Gruppen nicht zu einer Arbeit zusammenschließen würden, um so einer Atomisierung entgegenwirken zu können (:184).<sup>539</sup>

---

<sup>533</sup> Vgl. etwa Baumann 1999:124. Gensichen (1993:153) spricht die damalige Zeit betreffend von einer „allgemeinen Unsicherheit hinsichtlich des christlichen Missionsauftrages gegenüber Muslimen.“ Uwe Feigel (1989:132f) spricht davon, dass man sich in der deutschen Missionswissenschaft der Jahrhundertwende zwar einig gewesen sei, dass Mission unter Muslimen grundsätzlich notwendig sei, man aber „hinsichtlich der besten Strategie“ Differenzen gehabt habe (vgl. Richter 1908:52f). Seine Ausführungen zu Gustav Warneck (Feigel 1989:133), der *de facto* zum damaligen Zeitpunkt keinerlei Art von Missionsarbeit unter Muslimen im Osmanischen Reich befürwortete, zeigen jedoch deutlich, wie groß die Differenzen tatsächlich waren. Julius Richter (1908:52) spricht noch im Jahre 1908 davon, dass die Frage nach der Zeitgemäßheit der Mission unter Muslimen „ebenso oft verneinend wie bejahend beantwortet“ worden sei.

<sup>534</sup> Zu einer Kritik von Warnecks Ablehnung der Mission unter Muslimen vgl. Drescher (1998a:64ff).

<sup>535</sup> Bisher sei die Zersplitterung der Missionsarbeit in Deutschland nicht so extrem wie ein England und Amerika gewesen. Nun aber bestehe die Gefahr „in einen Independentismus zu geraten, der bis zur Atomisierung in Personalmissionen führt“ (Warneck 1901:183).

<sup>536</sup> Auch die erwecklichen Kreise der Gemeinschaftsbewegung sollten nach Warneck (1901:183) keine neuen Missionen gründen, denn: „Die vorhandenen Missionsgesellschaften repräsentieren alle kirchlichen Richtungen; auch die neuste, die sog. Gemeinschaftsbewegung findet in der Neukirchener Missionsgesellschaft ihre Anschauungen vertreten und kann sich dieser anschließen, wenn ihr die übrigen nicht sympathisch genug sind.“

<sup>537</sup> Die SPM wurde – obwohl sie ursprünglich als primäre Zielgruppe die Arbeit unter Heiden ins Visier nahm – schon früh als eine Missionsarbeit unter Muslimen wahrgenommen. Diese Einschätzung der SPM findet in ihrer späteren Entwicklung zur EMM (*Evangelische Muhammedaner-Mission*) im Nachhinein eine Rechtfertigung (vgl. Sauer 2001:150).

<sup>538</sup> Zu den Hintergründen des Bruches zwischen Amirchanjan und der DOM vgl. Schäfer (1932:36) und Damianov (2003:48f).

<sup>539</sup> Dass es tatsächlich Überlegungen zu einem Zusammenschluss oder zumindest einer engeren Zusammenarbeit zwischen den deutschen Orient-Missionen gab, denen Johannes Lepsius auch nicht grundsätzlich abgeneigt war, zeigen die Überlegungen zur Zusammenarbeit mit der SPM (Sauer 2001:160.170f.198.233.254.265) und mit der Pilgermission St. Chrischona (Baumann 1999:125).

Neben grundsätzlichen Vorbehalten gegenüber den Personen Karl Kumm und Abraham Amirchanjanz<sup>540</sup> hatte Warneck auch inhaltliche Kritik zu äußern. Kumms Missionsprogramm etwa lasse „missionsmethodische Sachkunde und Nüchternheit durchaus vermissen“ (Warneck 1901:184). Da alle bisherigen Sudan-Unternehmungen gescheitert seien, war Warneck der Auffassung: „Wie es scheint ist die Stunde für eine erfolgreiche Sudanmission noch nicht gekommen. Aber wenn sie auch gekommen wäre – Deutschland hat nicht die Verpflichtung, eine Sudanmission zu unternehmen“ (:184).<sup>541</sup> In Bezug auf Johannes Lepsius äusserte Warneck (1901:185f) sich etwas milder:

„Über das Missionsunternehmen des Dr. Lepsius enthalte ich mich noch des Urteils. Ich wünsche, daß seine Kraft, wenigstens vorläufig, sich auf das armenische Hilfswerk konzentrierte ... Zur Zeit kann ich mich nicht davon überzeugen, daß eine spezielle Mohammedanmission noch dazu in Ländern unter mohammedanischer Herrschaft *jetzt* der Wille Gottes sei. Fabers traurig verunglückte Unternehmung ist eine ernste Warnung. ... Sollen wir Deutschen durchaus Mohammedanmission treiben, so bieten unsere afrikanischen Kolonien und die von der Rheinischen Missionsgesellschaft besetzten Batalande die nächstliegenden Arbeitsfelder.“

Gustav Warneck hielt also eine spezielle Mohammedanmission für den damaligen Zeitpunkt für nicht angebracht. Wenn man von deutscher Seite unbedingt unter Muslimen arbeiten wolle, so könne man dies unter den Muslimen in den deutschen Kolonien im Rahmen der schon bestehenden deutschen Missionswerke für die Heidenmission tun.<sup>542</sup>

Warnecks Vorbehalte gegenüber einer Missionsarbeit unter Muslimen entspringen einem grundsätzlichen heils- und missionsgeschichtlichen System (Feldtkeller 1997:98f; Drescher 1998a:44). Warneck ging davon aus, dass es im Heilsplan Gottes unterschiedliche Missionsperioden gebe. Es war also nicht für alle Missionsgebiete zur gleichen Zeit die Stunde Gottes zur Mission gekommen.<sup>543</sup>

„Eindringlich fordert Warneck, die Kräfte der Mission dort zu konzentrieren, wo offene Türen sind, und sie nicht mit unnötigen Opfern in anderen Gebieten zu verschleifen. Göttliche Präparationen machten diejenigen Teile des Missionsgebietes kenntlich, die missionsreif seien“ (Feldtkeller 1997:100).<sup>544</sup>

---

<sup>540</sup> Warneck kritisiert die Arbeiten von Karl Kumm und Abraham Amirchanjanz, weil die beiden „Fremdlinge in Deutschland“ seien, „die wir nicht kennen und die unter uns keine Wurzeln geschlagen haben. Herr Kumm, der durch seine liebenswürdige Beredtsamkeit viele bezaubert, ist allerdings ein geborener Deutscher, aber in Deutschland völlig unbekannt. Es ist von England gekommen...“ (Warneck 1901:184). Amirchanjanz gesteht er zu, „ein gelehrter und für eine Missionsthätigkeit unter den Mohammedanern wohl ausgerüsteter Mann“ zu sein. Als Gründer und Leiter einer deutschen Missionsorganisation sei er jedoch nicht geeignet. Auch sei seine Trennung von der DOM keine gute Referenz: „Solche bewegliche Orientalen können nicht die Leiter selbständiger deutscher Missionen sein“ (:185).

<sup>541</sup> Hinter dieser Einschätzung steht die Auffassung Warnecks (1901:183), die deutschen Missionskräfte hätten sich vorrangig den deutschen Kolonialgebieten zuzuwenden: „Wenn wir jetzt neue Missionen in Angriff zu nehmen verpflichtet wären, so müßten es solche in deutschen Kolonien sein, in denen wir fast in Gefahr stehen, von den Katholiken erdrückt zu werden; aber unter all den neuen Missionen ist keine, welche an eine deutsche Kolonie gedacht hat.“

<sup>542</sup> Lepsius (1908c:3) argumentierte in diesen Zusammenhang folgendermaßen: Während die Engländer, Holländer, und Franzosen ausgedehnte Gebiete unter ihrer Herrschaft hätten, wo sie unter Muslimen arbeiten könnten, fielen Deutschland die Gebiete zu, mit denen man sich durch Beziehungen besonders verbunden fühle, wie z.B. der Türkei.

<sup>543</sup> Warneck betonte zwar auch, dass der Missionsauftrag universal gültig sei und dass auch nicht immer vorhersehbar sei, wo eine wirkliche Offenheit herrsche. Trotzdem kommt er zu dem Schluss, dass die Islam-Mission erst eine Sache der Zukunft sei (Drescher 1998a:46).

<sup>544</sup> Man beachte die Nähe zu Donald McGavrans (1990:214ff) Ausführungen über „Evangelisation und Rezeptivität“.

Erkennbar war für ihn die Stunde Gottes u.a. an folgenden Aspekten, auf die die Christenheit zu achten habe.<sup>545</sup> Gute äußere Zugänglichkeit des Gebiets, Offenheit für die Beschäftigung mit religiösen Fragen, Empfänglichkeit aufgrund von bedrückenden sozialen Verhältnissen oder eine Schwäche des herrschenden Regimes (Drescher 1998a:46).<sup>546</sup>

Zur gegebenen Zeit waren für Warneck vor allem die Türen zu den heidnischen Völkern Afrikas offen.<sup>547</sup> Darauf habe man sich in der Missionsarbeit nun auch zu konzentrieren. Deshalb war für ihn auch jegliche in die Islam-Mission investierte Kraft „verloren für die eiligere Mission an den Naturvölkern in Afrika und in den Randgebieten Indiens“ (Feldtkeller 1997:100). Für eine Missionsarbeit unter Muslimen aber habe man auf die Stunde Gottes zu warten und allenfalls Vorbereitungen zu treffen, so z.B. durch die Arbeit an den orientalischen Kirchen (Drescher 1998a:33).

Bei Warneck lassen sich also ganz ähnliche Gründe für die Ablehnung der direkten Missionsarbeit unter Muslimen finden, wie sie auch schon beim ABCFM vorhanden waren.<sup>548</sup> Beide hielten für den gegebenen Augenblick die Zeit für eine direkte Missionsarbeit im Türkischen Reich für noch nicht gekommen. An den politischen Umständen meinte man ablesen zu können, dass Gott die Türen noch nicht geöffnet habe. Dies interpretierte man als ein Zeichen dafür, dass die Missionsarbeit unter Muslimen erst einer zukünftigen Zeit zukomme (Feldtkeller 1997:87f; Drescher 1998a:34).

### ***Die Hauptargumente gegen die Berechtigung der Mission unter Muslimen***

In den damaligen Auseinandersetzungen um die Berechtigung der Mission unter Muslimen tauchen immer wieder dieselben Hauptargumentationen für die Ablehnung dieser Arbeit auf,<sup>549</sup> von denen einige Argumente bereits im Zusammenhang mit dem ABCFM und Gustav Warneck genannt wurden.<sup>550</sup> Im Folgenden sollen die Hauptargumente gegen die Mission unter Muslimen kurz genannt werden, mit denen sich Johannes Lepsius in seinen Zeitschriften und Vorträgen auseinandersetzte.<sup>551</sup>

Zum einen geht es dabei um die grundsätzliche Frage, ob Mission unter Muslimen überhaupt eine Berechtigung habe. So waren manche der Auffassung, es gäbe überhaupt *keine Notwendigkeit zur*

---

<sup>545</sup> „According to Warneck, God had set different 'times' for the evangelization of different areas and religious groups of the world. Important indicators to gather the signs of the times were 'open doors' vs. resistance, adverse political circumstances and strategic aspects. This system of Warneck's proved too rigid and schematic in retrospect" (Sauer 2001:181).

<sup>546</sup> Feldtkeller (1997:103f) weist auf folgenden Tatbestand hin: „Was Gustav Warneck sich unter einer ‚Türöffnung‘ in der islamischen Welt vorgestellt hatte, ist bis heute nicht geschehen: ein Durchbruch zu Massenbekehrungen und vor allem ihre gesellschaftliche und politische Akzeptanz in der islamischen Umwelt.“

<sup>547</sup> „Dies bedeutet faktisch eine Beschränkung oder zumindest Konzentration der gegenwärtigen Missionstätigkeit auf nur ein Sechstel der nichtchristlichen Weltbevölkerung, nämlich fast ausschließlich auf die – wie Warneck es ausdrückt ist – ‚Religionen der unkultivierten Völker““ (Feldtkeller 1997:99).

<sup>548</sup> Drescher (1998a:34) weist in diesem Zusammenhang auf Warnecks „persönliche Verbindungen“ zu Rufus Anderson, dem Sekretär des ABCFM, hin. Vgl. dazu Drescher (1998b:6); Kasdorf (1990:105f.108ff).

<sup>549</sup> Vgl. die Argumente, die Julius Richter (1930:23ff) nennt und widerlegt.

<sup>550</sup> Es ist zu beachten, dass die im folgenden genannten Argumente von unterschiedlichen Seiten vertreten wurden und dass durchaus nicht alle Argumente von allen Kritikern der Missionsarbeit unter Muslimen geteilt wurden. Gustav Warneck hätte einigen dieser Argumente beispielsweise widersprochen (vgl. Drescher 1998a:52).

<sup>551</sup> Inwieweit diese Argumente die tatsächlich am weitesten verbreiteten Argumente waren, kann hier nicht bis ins Letzte festgestellt werden, da es sich um eine indirekte Erfassung dieser Argumente aus Lepsius Gegenargumentation handelt.

*Mission unter Muslimen.* Nach Lepsius (1908c:1) dachten manche, Muslime seien in ihrer Religion glücklich, deshalb sei es auch nicht notwendig, ihnen eine andere Religion zu bringen.

Neben dieser grundsätzlichen Ablehnung einer Missionspflicht gegenüber Muslimen spielte eine andere Frage jedoch eine noch viel gewichtigere Rolle: Die Frage nach der Zeitgemäßheit der Mission unter Muslimen.<sup>552</sup> Manche sagten, es sei *nicht an der Zeit, Mission unter Muslimen zu betreiben*, da die Tür für das Evangelium in der islamischen Welt (noch) verschlossen sei (Awetarianian 1900b:113). Diese Infragestellung der Zeitgemäßheit und die Behauptung der „geschlossenen Tür“, machte man dabei an unterschiedlichen Punkten fest.

Manche wiesen darauf hin, dass islamische Regierungen die Verkündigung des Evangeliums in ihren Ländern nicht duldeten und es deshalb gar *keine Möglichkeit zur Mission unter Muslimen* gebe (Lepsius 1908c:1; Meinhof 1906b:187f).

In solch einer Situation müsse man *die Gefahren der Mission unter Muslimen* beachten. Es sei ein Unrecht, „den Muhammedanern das Evangelium zu predigen, weil man alle, die es annehmen und sich taufen lassen, in Todesgefahr bringe“ (Lepsius 1908c:1; vgl. 1903g:109; Awetarianian 1910a:17). Wer nicht umgebracht werde, der habe doch zumindest mit Verfolgung zu rechnen (Awetarianian 1906a:3). Man wies dabei auch auf den Fanatismus vieler Muslime hin und auf die Blutbäder, die es schon gegeben habe (:1f).

Ein weiteres Argument gegen die Mission unter Muslimen war die Tatsache, dass man davon ausging, dass die *Mission unter Muslimen keinen Erfolg* haben werde. So werde z.B. die Verkündigung des Evangeliums bei Muslimen auf keine offenen Ohren stoßen, denn „der Rationalismus der muhammedanischen Theologie mache die Muhammedaner für das Evangelium unzugänglich“ (Awetarianian 1910a:17). Man war der Auffassung, „daß der Muhammedaner uns Christen und unser Evangelium von vorn herein abweise, oder einer Aussprache über die gegenseitigen Glaubensüberzeugungen abgeneigt sei“ (Lepsius 1903g:110). So kam man zu der Überzeugung: „... es ist vergeblich, den Muhammedanern das Evangelium zu predigen, sie werden sich doch nicht bekehren“ (Lepsius 1908c:2). Nach Awetarianian (1900b:113) meinten einige europäische Gelehrte gar, dass Muslime „unfähig sind, die Wahrheit des Evangeliums aufzunehmen“.

Die These, dass die Missionsarbeit unter Muslimen keinen Erfolg haben werde, sah man durch die bisherigen Missionsversuche im Orient bestätigt, die keine großen Erfolge aufzuweisen hätten. Man versuchte also auch historisch zu argumentieren: „Die bisherige Erfolglosigkeit der Bemühungen englischer und amerikanischer Missionsgesellschaften sei ein Beweis für die Nutzlosigkeit dieser Arbeit. Hieraus folgerte man, daß im mindesten die Zeit für Muhammedanermision noch nicht gekommen sei“ (Awetarianian 1910a:17).

---

<sup>552</sup> Nach Julius Richter (1908:52f) gab es in den evangelischen Missionskreisen 1908 keine grundsätzlichen Meinungsverschiedenheiten darüber, „daß die Mohammedaner das Evangelium ... brauchen.“ Etliche waren aber wohl der Ansicht, „unter den 38 Millionen unter türkischer, persischer, marokkanischer usw. Herrschaft sei die Mission nicht zeitgemäß“.



Besondere Bedeutung hatte dabei das Mislingen des Missionsprojektes von Wilhelm Faber. Da sein Missionsprojekt sehr bald scheiterte, sahen sich die Kritiker einer Missionsarbeit unter Muslimen in ihren Vorbehalten bestätigt (Schäfer 1934:51f).<sup>553</sup>

Wenn man bereit war, der Missionsarbeit gegenüber dem Islam überhaupt ein Recht zuzugestehen, so ging es dabei meist um die Begegnung mit dem Islam in dessen Randgebieten, etwa auf dem Boden der europäischen Kolonien in Afrika. In seinen Kernländern, vor allem den Gebieten unter islamischer Herrschaft, könne man aber – wenn überhaupt – lediglich eine Art vorbereitender Arbeit unter den orientalischen Kirchen betreiben (Drescher 1998b:5).

## 4.2.2 Die Verteidigung der Mission unter Muslimen

### *Die Argumente für die Berechtigung der Mission unter Muslimen*

Auch wenn Lepsius in seinen Vorstellungen von der Missionsarbeit unter Muslimen mehrere Phasen durchmachte, in denen er je nach dem eine mehr direkte oder indirekte Missionsarbeit befürwortete, so war er doch stets ein entschiedener Vorkämpfer für die Missionsarbeit unter Muslimen.<sup>554</sup>

Für Lepsius stand gar nicht zur Debatte, ob Mission unter Muslimen sein solle oder nicht. Er konnte ganz einfach sagen: „Die Pflicht der Mission unter dem Islam ist so selbstverständlich, daß es unnötig ist, darüber viele Worte zu machen“ (Lepsius 1901f:3).

Die ständige Infragestellung der Mission unter Muslimen, machte es jedoch nötig, dass Lepsius Stellung bezog zu den Einwänden, die gegen sie geäußert wurden. Auch Freunde des Lepsius-Werkes, die die Hilfsarbeit unter Armeniern unterstützten, äußerten bisweilen Fragen und Bedenken in Bezug auf die Mission unter Muslimen. Angesichts der weit verbreiteten Kritik an dieser Arbeit bemühten sich Johannes Lepsius und andere Mitarbeiter der DOM in Vorträgen und Zeitschriftenartikeln – vor allem in der Zeitschrift *COJL* – dieses Anliegen zu verteidigen.

Lepsius bestritt vehement, dass es grundsätzlich keine Notwendigkeit für die Mission unter Muslimen gebe. Dem Argument, dass Muslime in ihrer Religion glücklich seien, konnte er sich nicht anschließen. Er wies darauf hin, dass man das von den Heidenvölkern zuerst auch behauptet habe (Lep-

---

<sup>553</sup> Richard Schäfer (1934:51f) schreibt dazu: „Es liegt mir auch daran, den kurzsichtigen Urteilen mancher Missionsgeschichtler ein Paroli zu bieten, Missionsgeschichtler, für die es ganz selbstverständlich ist, den Faberschen Versuch der ersten deutschen Mohammedanermision, weil er nicht gelang, als Abenteuer zu bezeichnen und wegen der beabsichtigten Beteiligung unseres J. Lepsius zugleich mit dem Faberschen Mißerfolg das Lepsius-Werk zu belasten; schließlich ist dadurch aller deutschen Mohammedaner-Mission von vornherein ein gewisses Odium entstanden.“

<sup>554</sup> Zu den verschiedenen Phasen vgl. Kapitel 4.3.1. Lepsius (1911f:17) selbst deutet – trotz seiner unterschiedlichen Betonungen in den verschiedenen Phasen – eine gewisse Kontinuität in dieser Sache an, wenn er im Jahre 1911 sagt: „Seit fünfzehn Jahren sind wir ohne Ermüden für den Gedanken der Muhammedanermision eingetreten, und haben nicht nachgelassen, die Vorurteile, welche mit zäher Beharrlichkeit in der deutschen Missionswelt gegen Möglichkeit und Pflicht der Muhammedanermision geltend gemacht wurden, zu widerlegen. Zehn Jahre lang blieben wir ungehört. Erst im Jahre 1906 ... begann man auch in Deutschland dem Gedanken näher zu treten“.

sius 1908c:1). Außerdem solle man wahrnehmen, wie die Kultur islamischer Völker zugrunde gehe durch Missstände wie Fatalismus, Polygamie oder etwa die Sitte der Sklaverei.<sup>555</sup>

Es fällt auf, dass Lepsius (1908c:1), was die grundsätzliche Berechtigung der Mission auch unter Muslimen angeht, immer wieder auf das Wort Gottes verweist.<sup>556</sup> Denn hier finde man den „inneren Grund für alle Mission“: „... daß ‚in keinem Andern Heil, auch kein anderer Name unter dem Himmel den Menschen gegeben ist, darinnen sie sollen selig werden‘, als der Name Jesu Christi, des Sohnes Gottes. (Apgesch. 4,12).“ Der Gehorsam gegen den im Wort Gottes verankerten Befehl, hinzugehen und alle Völker zu lehren (Mt 28,19f), war für Lepsius der tiefste Grund für die Pflicht zur Mission unter Muslimen (Lepsius 1901f:2).

„Wir haben den Befehl: ‚Gehet hin in alle Welt‘, und wir haben darum nicht die Pflicht zu überlegen, sondern wir haben die Pflicht zu gehorchen, und ich denke, ein jeder Soldat, wenn er einen Befehl von seinem Hauptmann erhält, dann fragt er nicht: ‚Ist die Sache möglich?‘ sondern die Sache muß gehen, wenn sie befohlen ist“ (Lepsius 1894a:57).

Man habe also vom Missionsbefehl auszugehen und ihn auszuführen, auch wenn manche behaupteten, die Türen seien geschlossen.<sup>557</sup>

„Man wendet oft gegen jedes Missionswerk unter Muhammedanern ein: ‚Die Stunde sei noch nicht gekommen‘ - ‚Die Thür sei noch verschlossen.‘ Wenn unsere Uhr still steht, wird die Stunde niemals kommen, und verschlossen bleiben die Thüren, die man nicht öffnet“ (Lepsius 1903e:2).

Wenn es also tatsächlich verschlossene Türen in der Mission gebe, so müsse man sie eben öffnen, z.B. durch das Gebet: „Gott möge die Thür weit öffnen, und er thut es. Wenn der Hauch des Gebets hinfährt, dann reißt er die Thüren auf“ (Lepsius 1894a:62).

Die Argumentation Warnecks von einer göttlichen Präparation bestimmter Gebiete wird von Lepsius nicht auf der grundsätzlichen theologischen Ebene aufgegriffen: „Auf die Frage, ob es einen bestimmten göttlichen Zeitpunkt zur Mission unter Muslimen gebe und wann dieser anzusetzen sei, geht er gar nicht ein“ (Drescher 1998a:53). Lepsius (1908c:3) macht aber deutlich, was er von dieser Art der Argumentation hält: „... er sieht in ihr eine Ausflucht gegenüber dem allzeit gültigen Missionsauftrag, die sowohl beschämend als auch sachlich lächerlich sei“ (Drescher 1998a:53).

Lepsius setzt aber an den Zeichen an, die Warneck als Beleg für diese geschlossenen Türen Gottes – und somit für das Nein zur Mission – nennt. Für Lepsius sind sie jedoch lediglich Hindernisse, die zur Mission gehören und eben zu überwinden seien (Lepsius 1908c:1; Drescher 1998a:53). Die mancherlei Schwierigkeiten, die einer Missionsarbeit unter Muslimen entgegenstanden, nahm Lepsius

<sup>555</sup> Johannes Awetarianian (1906a:4) meinte dazu: „Wie kann man sagen, daß Muhammedanermision unnötig sei? Hört man nicht das Seufzen derer, die sich quälen in der Gefangenschaft der Sünden und Menschensatzungen, die ihre Seele nicht erretten können?“

<sup>556</sup> Auch Wilhelm Faber (1894b:20) hatte bei seinem ersten Missionsversuch mit dem in der Bibel verankerten universalen Heilswillen Gottes argumentiert: „Das muß auch in unserer Arbeit unter den Muhammedanern das Bestimmende sein, daß wir und möglichst viele mit uns erkennen: es ist der gute und gnädige Wille Gottes, daß *allen*, auch den Muhammedanern geholfen werde, daß alle zur Erkenntnis der Wahrheit kommen, daß die Botschaft des Evangeliums schalle von Volk zu Volk. Es gilt einen geistlichen Kreuzzug! Jesus Christus geht uns selbst voran mit seiner Blutfahne. Auf, lasset uns blindlings ihm folgen!“

<sup>557</sup> „Lepsius ... war zunächst davon überzeugt, daß Mission unter Muslimen geschehen müsse und hat dann nach Wegen gesucht, diese Vision zu verwirklichen“ (Drescher 1998a:68).

also durchaus wahr, sie waren ihm jedoch lediglich Grund zu verstärkter Kraftanstrengung: „Ist die Aufgabe schwieriger, so müssen die Kräfte größer sein, so muß der Glaube stärker sein“ (Lepsius 1894a:56). Lepsius war entschlossen, die Hindernisse anzugehen:

„Die Hindernisse sind groß, sie sind, menschlich gesprochen, unüberwindlich. ... ‚Unmöglich‘ sagt man. Nun, darauf antworten wir: ‚Das Unmögliche ist ja gerade die Sache und die Aufgabe des Glaubens. Wenn der Glaube nichts Unmögliches will, dann ist er noch nicht der Glaube, den uns der Herr ins Herz zu geben verheißen hat. Die Hindernisse sollen uns nicht schrecken, es ist unsere Pflicht, sie ins Auge zu fassen, damit wir sie überwinden“ (Lepsius 1894a:48).

Und wo die Kräfte nicht ausreichen, die anstehenden Hindernisse zu überwinden, dort hat die Christenheit nicht aufzugeben, sondern zu beten: „Und wenn unsere geistigen Kräfte nicht ausreichen, dann ist es unsere Pflicht, um mehr zu bitten und so lange zu bitten, bis wir genug haben, um auch diesen Widerstand zu überwinden“ (Lepsius 1894a:58f).<sup>558</sup>

Auch Lepsius war sich klar darüber, dass die Umstände für eine Missionsarbeit unterschiedlich – besser oder schlechter – sein konnten. Für ihn war das jedoch kein Kriterium, ob eine Missionsarbeit deshalb grundsätzlich durchzuführen sei oder nicht.<sup>559</sup> „Dieselben Umstände der selben Zeit und in der selben Region interpretiert Warneck als ein entschiedenes ‚Nein‘, Lepsius und die DOM aber als ein ‚Ja, unbedingt!‘“ (Drescher 1998a:64).<sup>560</sup>

Lepsius nimmt die Argumentation seiner Gegner von den verschlossenen oder geöffneten Türen also durchaus auch auf, und versucht zu zeigen, dass die Türen für eine Missionsarbeit in der islamischen Welt ja gar nicht verschlossen sondern durchaus schon offen seien.

Dass islamische Regierungen die Evangeliumsverkündigung überhaupt nicht dulden würden, war für Lepsius kein stichhaltiges Argument gegen die Mission unter Muslimen. Schließlich lebten die meisten Muslime unter christlicher Herrschaft und auch für diese tue man kaum etwas (Lepsius 1908c:2).<sup>561</sup> So gab es für Lepsius (1903e:3) vielerlei Möglichkeiten unter Muslimen zu arbeiten:

---

<sup>558</sup> Das Gebet war Lepsius (1894a:57) in diesem Zusammenhang sehr wichtig. „Denn das Gebet ist es, welches dahin wirkt, daß das, was vom Menschen nicht geschehen kann, doch geschieht.“ Deshalb seien es die Gebete, „die das Reich Gottes weiter bringen. Die Arbeit ist leicht, wenn sie getragen wird durch das Gebet“ (:59).

<sup>559</sup> „Lepsius versucht ... deutlich zu machen, daß ein grundlegender *Irrtum* vorliege: Die Probleme, die der Mission unter Muslimen so zusetzen, liegen nach Lepsius gar nicht auf der Ebene göttlicher Vorherbestimmung, sondern auf der Ebene normaler irdischer Schwierigkeiten. Er sieht die Hindernisse ebenso wie Warneck, jedoch ist sein *Interpretationsrahmen* ein anderer – für ihn sind sie Ansporn zu noch größeren Anstrengungen, nicht aber ‚göttliches Stopschild‘“ (Drescher 1998a:54).

<sup>560</sup> Lepsius wusste andererseits aber auch, dass Hindernisse eine Wegweisung Gottes sein konnten, die Arbeit einem anderen Gebiet zuzuwenden: „Wir wissen nicht, was dem Paulus widerfuhr, als ihm vom Heiligen Geist gewehrt wurde, das Wort zu reden in Asien. Es stellte sich aber bald heraus, daß die Hindernisse, die sich ihm links und rechts in den Weg legten, nach Gottes Ratschluß einen Weg eröffnen sollten in eine neue Welt, die seiner Botschaft harnte. Paulus war verhindert, nach der *Provinz Asien* zu gehen, wir sind gezwungen, den *Erdeil Asien* aufzusuchen“ (Lepsius 1919b:98). Für ihn war auch klar, dass es „gesättigte“ und „hungernde“ Länder gibt (:98). Aber auch in den Zeiten, in denen einem für die unmittelbare Arbeit die Hände gebunden waren, konnte man doch vorberreitend tätig sein für das, was kommen würde (Lepsius 1919j:41).

<sup>561</sup> Gedacht ist hier vor allem an den Einflussbereich Englands, Frankreichs, Hollands und Russlands. Zwemer (1903:77ff) kommt bei seiner Auflistung aller muslimischen Länder der Erde für das Jahr 1889 zu dem Ergebnis: „Betrachten wir die Tabelle von einem anderen Gesichtspunkte aus, so sehen wir, daß nur 40.795.000 Muhammedaner unter muhammedanischer Herrschaft sind ... während 99.296.847 unter dem Namen nach christlichen Herrschern stehen...“

„In Aegypten und in den christlichen Balkanstaaten steht einer Verkündigung des Evangeliums unter der muhammedanischen Bevölkerung nichts im Wege. Der Arbeit unsres Missionars P. Awetarianian unter seinen muslimischen Brüdern hat Gott bereits durch die erste Taufe, die er an einem gläubig gewordenen Muhammedaner vornehmen durfte, sein Siegel aufgedrückt.“

Durch das armenische Hilfswerk habe man zudem einen Zugang zur islamischen Welt, der offen stehe: „Seit uns das armenische Hilfswerk eine Brücke geschlagen hat in drei muhammedanische Länder, Türkei, Persien und Bulgarien, steht uns der Weg in die muhammedanische Welt hinein offen“ (Lepsius 1903e:2).

Auch seien ja die europäischen christlichen Mächte überall im Orient aktiv:

„Und doch sagt man, es ist nicht an der Zeit, Muhammedaner-Mission zu treiben. Wenn es an der Zeit ist, muhammedanische Länder zu erobern, mit muhammedanischen Völkern Handel zu treiben, ihnen Waren zu verkaufen, ihnen Gewehre und Kanonen zu liefern, Eisenbahnen zu bauen und Staatsanleihen zu gewähren, soll es wirklich nicht an der Zeit sein, ihnen das Evangelium zu verkündigen? Der Islam treibt in Afrika und Asien ein Missionswerk, durch welches ganze Stämme und Völker vom Heidentum zum Islam bekehrt werden ...“ (Lepsius 1908c:2).

Gerade in den politischen Entwicklungen zu Beginn des 20. Jahrhunderts sah Lepsius (1908c:3) dann eine von Gott geöffnete Tür:

„Die Länder, die Jahrhunderte die Hochburgen des Islam waren, Türkei, Persien, die Balkanländer, Transkaukasien stehen jetzt dem Evangelium offen. Die Türkei wird von Jahr zu Jahr mehr durch Eisenbahnen erschlossen, die von deutschen Ingenieuren gebaut werden. Persien hat eine europäische Verfassung erhalten und steht in lebhaftem Handelsverkehr mit Deutschland. ... Wenn Gott die Türen aufschließt, dürfen wir uns noch länger weigern, einzutreten?“

Lepsius (1903e:2) wies dabei auch auf die Religionsfreiheit hin: „Im Orient existiert nach den Verträgen, die das osmanische und das persische Reich mit den christlichen Mächten eingegangen sind, Religionsfreiheit.“

Für Lepsius (1903g:109) konnten auch mögliche Gefahren kein Argument gegen die Berechtigung der Mission unter Muslimen sein: „Der Herr hat nicht gesagt: ‚Gehet hin, wo es ungefährlich ist‘, sondern ‚gehets hin in alle Welt und lehret alle Völker.“ Im Übrigen seien die Gefahren auch gar nicht so groß wie befürchtet. So würden etwa die schon bestehenden Einrichtungen der DOM im Orient durch die neue Arbeit der Moslem-Mission nicht gefährdet (:109).

Lepsius (1903g:110) weist auch darauf hin, dass die Angst der westlichen Christen an diesem Punkt oft größer sei, als sie z.B. von den Konvertiten tatsächlich empfunden werde:

„... darf denn Furcht und Sorge um die wirklichen Erfolge einer Ausbreitung des Evangeliums uns hindern, als Christen unter den Muhammedanern zu leben und zu wirken, so wie es unser Glaube von uns fordert? Ein Muhammedaner, wenn er zum Glauben käme, würde nicht so besorgt sein um sein Schicksal und sein Leben, als manche Christen darum besorgt sind, Muhammedaner durch die Predigt des Evangeliums in Lebensgefahr zu bringen.“<sup>562</sup>

---

<sup>562</sup> Lepsius hielt jedoch nichts von einem „zwecklosen Märtyrertum“ von Konvertiten (Lepsius 1903g:110). So empfahl er im Falle von ernsthafter Lebensgefahr die Übersiedlung in ein Nachbarland, in dem Religionsfreiheit herrsche: Zu diesem Zwecke habe man auch „in Schumla in Bulgarien unter der Leitung von Pastor Awetarianian eine Zufluchtsstätte begründet, die jedem christgläubigen Muhammedaner offen steht“ (Lepsius 1903g:110).

Diese Argumentation sah Lepsius durch seinen engen Mitarbeiter Johannes Awetarianian belegt,<sup>563</sup> der als ehemaliger Muslim Verfolgung am eigenen Leibe erlebt hatte. Gerade von den Situationen, in denen er meinte für Jesus sterben zu müssen, konnte Awetarianian (1906a:3) bezeugen: „Solche Stunden sind die freudigsten meines Lebens gewesen“.

Lepsius (1908c:1) betonte mit Hinweis auf Mk 13,10-13 auch, dass Jesus selbst seinen Jüngern ja vorausgesagt habe, dass sie mit Hass und Verfolgung konfrontiert werden würden:

„Kann es ein Unrecht sein, das Evangelium zu predigen, weil die Wirkung seiner Verkündigung, die Jesus vorhergesagt hat, sich einstellt? Und ist es gefährlicher, unter zivilisierten muhammedanischen Völkern Mission zu treiben, als unter den Negerstämmen Afrikas und den Kannibalen Neuseelands?“

Auch eine grundsätzliche Verslossenheit der einzelnen Muslime für das Evangelium wollte Lepsius (1903g:110) nicht gelten lassen: „Es ist ein Irrtum, zu meinen, daß der Muhammedaner uns Christen und unser Evangelium von vorn herein abweise, oder einer Aussprache über die gegenseitigen Glaubensüberzeugungen abgeneigt sei.“ Lepsius stellte im Gegenteil sogar fest: „Der Orient ist religiöser wie wir. Dort herrscht mehr Fragen und Suchen nach Gott als bei uns. Wir sollen die Suchenden nur an die rechte Quelle weisen, zu Jesus“ (in N.N. 1902a:34).<sup>564</sup>

Man könne also durchaus im Orient wirken, man müsse eben nur sensibel sein in der Frage, wie man das mache (Lepsius 1903e:22). Lepsius (1894a:58) ermutigte dazu, nicht so schnell aufzugeben und die Mission unter Muslimen vorschnell als unmöglich abzuschreiben:

„Die Leute sagen: wir richten nichts aus, es ist umsonst, den Muhammedanern das Evangelium zu predigen, es hilft nichts, sie nehmen es doch nicht an. In irdischen Dingen tritt man nicht so schnell den Rückzug an. Was hat der Glaube nicht gethan in irdischen Dingen? Er hat die Meere durchschifft, er hat Berge durchbohrt. Das hielt man früher auch für unmöglich; aber der Glaube sieht nichts als unmöglich an. Wenn irgend jemand aus einem Brunnen Wasser schöpfen will, und der Strick ist zu kurz, so schafft er sich einen längeren Strick an.“

Es sei zudem von der Bibel her nicht zu akzeptieren, Muslimen einfach die Möglichkeit zur Bekehrung abzusprechen, ehe man überhaupt ausreichend versucht habe, ihnen das Evangelium nahe zu bringen.

„Woher wissen wir, daß die muhammedanischen Völker nicht hören werden? Darf man ihnen im voraus die Möglichkeit der Bekehrung absprechen, noch ehe ihnen das Evangelium verkündigt worden ist? Wie sollen sie aber glauben, von dem sie nichts gehört haben? wie sollen sie hören ohne Prediger? wie sollen sie predigen, wo sie nicht gesandt werden?“ (Röm. 10,14,15) Man redet von Erfolglosigkeit der Muhammedaner-Mission. Aber wer erwartet, zu ernten, wo nicht gesäet worden ist? Man weist auf die geringe Zahl bekehrter Muhammedaner hin. Sollte man sich nicht vielmehr wundern, daß es überhaupt solche gibt, da niemand gepredigt hat?“ (Lepsius 1908c:2).

---

<sup>563</sup> Awetarianian (1906a:3) wies in diesem Zusammenhang darauf hin: „Die Orientalen sind nicht so materiell abhängig von äußeren Lebensbedingungen wie die Kulturvölker“. Außerdem wusste er (Awetarianian 1910a:17): „Todesfurcht kennt der fatalistische Muhammedaner nicht in dem Grade wie die Christen.“

<sup>564</sup> Vgl. Awetarianian (1900b:113): „Die Mohammedaner haben ein besseres religiöses Verständnis als die Heiden. Sie haben alle religiösen Worte und Begriffe, welche in den heidnischen Sprachen fehlen. Viele Mohammedaner haben sich ohne Missionare durch Lesen der Bibel zum Christentum bekehrt ...“.

Lepsius sah in der bisher so mageren Frucht des Evangeliums in der islamischen Welt also kein Argument gegen die Mission unter Muslimen, sondern ein Argument für diese Mission. Die mangelnde Frucht hatte ihre Ursache darin, dass die Missionspflicht noch nicht in ausreichendem Maße wahrgenommen worden sei. Lepsius (1904k:18) nannte deshalb die Mission unter Muslimen eine „lange und schmerzlich vernachlässigte Pflicht“; diese Arbeit sei „immer nur diskreditiert, aber niemals ernstlich in Angriff genommen worden“.<sup>565</sup>

Dabei gebrauchte Lepsius für das Versäumnis der Christenheit einmal das folgende Bild: Der Orient sei ausgetrocknet, obwohl es dort genug Wasser gebe: „Das was fehlt, ist nicht Wasser, sondern Wasserräder, Schöpfrienen, Gräben und Kanäle“ (Lepsius 1903r:96). Genauso sei es auch in Bezug auf den geistlichen Zustand im Orient, denn „der Strom des lebendigen Wassers, der vom Thron der Gnade Gottes und des Lammes ausgeht, versiegt in Ewigkeit nicht. Aber die Wasserräder sind nicht im Gange, die Schöpfwerke stehen still“ (:97).<sup>566</sup>

Lepsius (1908c:3) wies auch darauf hin, dass – während man in der christlichen Welt über die Berechtigung der Mission unter Muslimen debattierte – der Islam wie selbstverständlich Mission betreibe:

„Oder sollen wir Christen einen geringeren Glauben zum Evangelium haben, als die Muhammedaner zum Islam? Sollen wir die Wirkung des Koran höher schätzen, als die der Bibel? Der Islam glaubt daran, daß er zur Weltmission berufen ist, und er handelt danach ... Der Islam hält die Zeit für gekommen, die Christen zu bekehren, und die Christenheit hält die Zeit nicht für gekommen, die Muhammedaner zu bekehren? Sind nicht alle Beweise gegen Recht und Pflicht der Muhammedaner-Mission nur Entschuldigungen unseres Unglaubens und Vorwände für unsere Untätigkeit?“

Das eigentliche Problem für die Mission unter Muslimen lag also bei den Christen selbst: „Denn ich glaube, die größten Hindernisse für die Mission liegen doch wohl nicht in denen, denen das Evangelium gebracht werden soll, sondern sie liegen in uns, die wir das Evangelium bringen sollen“ (Lepsius 1894a:56).

In seiner Argumentation für die Berechtigung der Mission unter Muslimen erfuhr Johannes Lepsius wichtige Unterstützung durch seinen Mitarbeiter Johannes Awetarianian.<sup>567</sup> Da er selbst ein ehemaliger Muslim war und am eigenen Leibe Verfolgung erlebt hatte, hatte seine Argumentation be-

---

<sup>565</sup> Der wahre Grund für die mangelnden Erfolge war für Lepsius (1908c:2) „der Unglaube der Christenheit ..., die keinen Finger regt, um den Muhammedanern das Evangelium zu bringen.“

<sup>566</sup> Und zugleich ruft Lepsius (1903r:96) zur aktiven Beteiligung an der Mission auf: „Willst du nicht helfen, lieber Leser, damit wir große Wasserräder bauen und viele Schöpfeimer daran hängen und das alte Kanalsystem, das einst die Ströme des Lebens in das ganze Morgenland leitete, wieder aufgraben können?“

<sup>567</sup> Richard Schäfer (1931:108) weist darauf hin, dass schon allein die Tatsache, dass Awetarianian ein zu Christus bekehrter ehemaliger Muslim sei, die Argumente vieler Gegner der Mission unter Muslimen *ad absurdum* führe: „Die bequeme Meinung des Abendlandes, die Mohammedaner seien für Christus nicht zu gewinnen, wurde schon durch Awetarianian widerlegt“.

sonderes Gewicht.<sup>568</sup> Dabei verliefen die Argumentationslinien von Lepsius und Awetarianian weitgehend parallel:<sup>569</sup>

„Viele Mohammedaner haben sich ... bekehrt und sind für ihren Glauben an Jesum den Märtyrertod gestorben. Andere halten an ihrem Glauben unter allerlei Verfolgungen fest. Wenn Verfolgung und Märtyrertum ein Beweis dafür wäre, daß die Thür geschlossen ist, so könnten wir sagen, daß zur Zeit der Apostel die Thür auch geschlossen war. Aber wir wissen, daß gerade durch Verfolgung und Märtyrertum das Christentum sich verbreitet hat. Wann haben die Christen energisch an den Mohammedanern gearbeitet und keinen Erfolg gesehen? Wieviele Christenmissionare sind von der Hand der Mohammedaner den Märtyrertod gestorben, wie es so oft in Heidenländern geschehen ist? Wie darf man sagen, daß die Thür zu den Mohammedanern geschlossen ist, oder daß sie unfähig sind, die Wahrheit des Evangeliums aufzunehmen, wenn man nicht den tausendsten Teil der Mühe an sie wendet, die man sich mit den Heiden gegeben hat?“ (Awetarianian 1900b:113).

Was die Auffassung mancher Missionskreise anging, die Missionen christlicher Mächte hätten sich nur in deren eigenem Kolonialgebiet zu betätigen, so betonte Lepsius die besondere Verbindung Deutschlands zur islamischen Welt: „Das Ansehen, das Deutschland gegenwärtig im Orient genießt, macht es uns Deutschen vor andern Völkern zur Pflicht, an der Ausbreitung des Evangeliums unter allen Völkern des Morgenlandes in hervorragendem Maße teilzunehmen“ (Lepsius 1899c:3f). Dass auch die deutsche Sprache damals im Orient weit verbreitet war, bedeutete für Lepsius (1894a:56) eine Verpflichtung: „Ist das nicht eine Thür, die geöffnet ist für uns? Und ich denke, wir müssen hineingehen in diese Thür.“

Lepsius (1899c:3) sah eine besondere Verpflichtung der Deutschen an den Muslimen auch durch die Orientreise des deutschen Kaisers gegeben, auf der dieser dem Sultan und den Muslimen zugesichert hatte, „daß zu allen Zeiten der deutsche Kaiser ihr Freund ist“.

„Da der deutsche Kaiser der Beherrscher eines christlichen Volkes ist, hat er mit diesen Worten all denen in seinem Volk, die in Wahrheit Christen sein und den Befehlen Christi gehorchen wollen, eine Verantwortung auferlegt, die nur dadurch gelöst werden kann, daß der deutschen Christenheit die Bekehrung der mohammedanischen Welt zu einem ernsten Gewissensanliegen und zu einer Sache unablässiger Fürbitte wird. Denn nur dies kann der wahrhafte Beweis der Freundesgesinnung der Christen gegenüber den Mohammedanern des Erdkreises sein, wenn dieselben alles daran setzen, um auch der mohammedanischen Welt das Heil, das uns ewiges Leben giebt, zu verkündigen ...“ (Lepsius 1899c:3).

### ***Der Erfolg der Bemühungen***

Schaut man auf die Entwicklung der Ansichten bezüglich der Missionsarbeit unter Muslimen zu Beginn des 20. Jahrhunderts, so gilt es festzuhalten, dass sich die Sichtweise von Johannes Lepsius in Missionskreisen mehr und mehr durchsetzte. Förderlich wirkte sich dabei neben den politischen Entwicklungen

---

<sup>568</sup> Noch Gottfried Simon (1948:345.349) verweist in seiner Argumentation für die Berechtigung der Mission unter Muslimen auf das Beispiel Johannes Awetarianians und seiner Arbeit.

<sup>569</sup> Vgl. Awetarianians (1900b:114) leidenschaftlichen Aufruf zur Moslem-Mission: „Heute stehe ich unter euch wie jener Macedonier und rufe: Kommt und helft uns! Bringt das Evangelium zu uns! Und predigt Jesus unter uns! ... Weil aber viele Gelehrte sagen, daß die Thür für die mohammedanische Mission geschlossen sei, deshalb hat mich Gott zu euch geschickt, um euch zu sagen, daß die Thür offen ist und euch zu bitten: Kommt und helft uns! Wer Ohren hat zu hören, der höre!“

im Orient auch der Einfluss internationaler Konferenzen aus (Lepsius 1911f:17).<sup>570</sup> Sowohl die „Muhammedaner-Missionskonferenz“ in Kairo 1906<sup>571</sup> als auch die Weltmissionskonferenz in Edinburgh 1910<sup>572</sup> zeigten deutlich, dass auf internationaler Ebene die Mission unter Muslimen sehr wohl als berechtigt anerkannt war.

Bereits im Jahre 1907 sagte Lepsius:

„Die großen Missionsgesellschaften aller evangelischen Nationen haben, gedrängt durch die Erfahrungen auf ihren eigenen Missionsgebieten, Recht und Pflicht zur Muhammedanermission anerkannt. Und niemand, der ein Urteil hat, wagt mehr zu sagen, die Zeit zur Muhammedanermission sei noch nicht gekommen. Der Weltverkehr hat alle Länder des Islams aufgeschlossen. Ein stockmuhammedanisches Land, wie Persien hat eine Verfassung nach europäischem Muster angenommen. Die Türkei vervollständigt ihr Bahnnetz von Jahr zu Jahr. Wenn es Zeit ist, durch die arabische Wüste einen Schienenweg zu bauen, so wird es sicherlich auch Zeit sein, den Muhammedanern das Evangelium zu verkündigen. Das „Gott will es“ steht nicht mehr in Frage. Es handelt sich darum, ob wir wollen“ (N.N. 1907:123).

Auch in Deutschland setzte sich diese Erkenntnis immer deutlicher durch. Auf der 6. ordentlichen Generalsynode der preußischen Landeskirche beschäftigte man sich in einer Sitzung am 4. November 1909 mit der Mission im Orient und nahm dort das Anliegen der Mission unter Muslimen positiv auf (Klein 1909:164).

Auf der 32. Jahresversammlung der Missionskonferenz der Provinz Sachsen in Halle am 1. Februar 1910 lautete das Thema dann „Die durch die gegenwärtige Lage dem Muhammedanismus gegenüber gestellten Aufgaben“ (Awetaranian 1910a:17).<sup>573</sup> Awetaranian berichtet darüber: „Es war uns eine große Freude, daß sich die größte Missionskonferenz Deutschlands mit einer Frage beschäftigen wollte, die noch bis vor kurzem in den Missionskreisen Deutschlands keine Bedeutung zu haben schien“ (:17). Voller Freude machte er auf dieser Konferenz nun die Beobachtung „daß die Christen erwacht sind und sich bemühen, den Aufgaben der Muhammedaner-Mission näherzutreten“ (:19).<sup>574</sup> Immerhin konnte er feststellen, „daß die große Bedeutung der Muhammedaner-Mission ... von allen Rednern anerkannt und von der versammelten Missionsgemeinde in ihrem ganzen Ernste empfunden wurde“ (:19). Besonders wichtig war ihm dabei die Einstellung, die er bei dem „größten Kenner und Förderer der Sache der Mission, Professor D. Warneck“ (:17) in dieser Sache wahrnahm:

„Bedeutungsvoll war für uns Orientalen insbesondere die Person des ehrwürdigen Professors Warneck, der trotz seines hohen Alters mit lebendigster Teilnahme zum 32. Male die

---

<sup>570</sup> Es muss im Einzelnen deshalb offen gelassen werden, in stark der engagierte Einsatz von Lepsius für die Berechtigung der Mission unter Muslimen ursächlich mitverantwortlich war für die Gesinnungsänderung in deutschen Missionskreisen.

<sup>571</sup> Die Konferenz in Kairo nannte u.a. folgende Argumente für die Mission unter Muslimen: Die Not in der „Muhammedanerwelt“, die bereits gewonnenen „Erstlingsfrüchte“ und vor allem die „offenen Türen“ (Cairo-Conference 1906b:127).

<sup>572</sup> Die Weltmissionskonferenz in Edinburgh betonte, es habe noch nie „in der Geschichte der Welt eine Zeit gegeben, in der wie heute alle Länder und alle Völker für das Evangelium aufgeschlossen sind. Die Mauern sind gefallen, die Türen stehen offen, tretet ein!“ (Lepsius 1910c:135). Diese Stimmung bestimmte auch das Nachdenken über die Mission unter Muslimen in Edinburgh.

<sup>573</sup> Als Vertreter der DOM nahmen Lepsius, Awetaranian und die beiden Mollahs Achmed Keschaf und Mohammed Nessimi an der Konferenz teil (Awetaranian 1910a:17.20).

<sup>574</sup> „Die hallische Missionskonferenz war ein Zeichen dafür, dass die deutschen Missionsgesellschaften und die Öffentlichkeit der Islam-Mission nun mehr Aufmerksamkeit schenkten“ (Damianov 2003:106).



Konferenz leitete und der Aufgabe der Mohammedaner-Mission das größte Verständnis entgegenbrachte“ (Awetaranian 1910a:20).

Hier findet sich eine Entwicklung angedeutet, die Gustav Warneck in seinem letzten Lebensabschnitt noch einmal gemacht hat und die Feldtkeller (1997:101) sogar als einen „späten Gesinnungswechsel“ bezeichnet. Zunächst stand Warneck dem angelsächsischen Missions-Optimismus zu Anfang des 20. Jahrhunderts sehr kritisch gegenüber (:101). Doch der Optimismus um John Mott, machte „auch auf Menschen in Gustav Warnecks direkter Umgebung tiefen Eindruck, und schließlich wurde der Altmeister selbst schwankend, ob sein Zögern weiterhin richtig sei“ (:101).

Ein gewisser Einfluss auf Gustav Warneck ging in dieser Frage wohl auch von Julius Richter aus (Feldtkeller 1997:103),<sup>575</sup> der schon früher skeptisch gegenüber dem Zögern Warnecks in der Frage der Islam-Mission gewesen war (:102). Julius Richter ließ sich zudem von „der Euphorie anstecken, die von der Revolution [gemeint ist die jungtürkische Revolution von 1908, *Anm. AB*] in europäischen Missionskreisen ausgelöst wurde“ (:103, vgl. Drescher 1998b:6).

Diese erwartungsvolle Stimmung in Missionskreisen, die vor allem auf die politischen Entwicklungen – wie etwa die jungtürkische Revolution in der Türkei – zurückgingen, übten nun auch ihre Wirkung auf Gustav Warneck aus. So kam er zu der Ansicht, dass die Gelegenheiten für die christliche Weltmission noch nie so gut gewesen seien wie jetzt, ja er sprach sogar davon, dass eine neue „Epoche des Weltmissionszeitalters angebrochen sei“ (Feldtkeller 1997:101).<sup>576</sup> Diese Entwicklung in Warnecks Ansichten war so markant, dass die Herausgeber der nach Warnecks Tod veröffentlichten zehnten Auflage seines *Abriß einer Geschichte der protestantischen Mission*<sup>577</sup> sich dazu legitimiert sahen, wesentliche Veränderungen vorzunehmen, besonders in Bezug auf die Islam-Mission (:102). „So sind offene und geschlossene Türen kein unsichtbares Wirken Gottes mehr, sondern an den Missionaren liegt es, die Türen zu öffnen und den Plan Gottes in Bewegung zu setzen“ (:102).<sup>578</sup>

Johannes Awetaranian (1912:160) wies im Jahre 1912 darauf hin, dass die Missionsarbeit unter Muslimen „bis zum heutigen Tage nicht ihren Bedürfnissen entsprechend und nicht entfernt in demselben Maße wie die Mission unter den Heiden“ unterstützt werde; aber er beobachtete doch, dass die völlige Ablehnung der Mission unter Muslimen „in Europa und besonders in Deutschland“, die er noch zehn Jahre vorher beobachtet hatte, sich zumindest „ein wenig geändert“ habe (:160).<sup>579</sup>

---

<sup>575</sup> Feldtkeller (1997:103) weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass Warneck „das Diktum von der neuen Missionsepoche ... in seiner Einleitung zu einem Vortrag von Julius Richter“ ausgesprochen habe. Grundsätzlich äußert Kasdorf (1990:96f) jedoch über das Verhältnis von Julius Richter und Gustav Warneck: „Man kann nicht behaupten, daß Richter einen wesentlichen Einfluß auf Warneck ausgeübt hätte.“

<sup>576</sup> Feldtkeller (1997:101) weist darauf hin, dass Warneck die politischen Umbrüche in ihrer Tragweite wohl überschätzt habe.

<sup>577</sup> Herausgeber waren Gustav Warnecks Sohn Johannes und Julius Richter, der den Abschnitt über die islamische Welt bearbeitete.

<sup>578</sup> Man beachte die erstaunliche Nähe zu der Argumentation, die Lepsius schon viele Jahre vorher vertreten hatte (Lepsius 1894a:48; 1903e:2).

<sup>579</sup> Awetaranian (1906a:1) hatte im Jahre 1906 die Beobachtung geäußert, dass das Interesse für die Mission unter Muslimen zwar zuweilen ansteigt, dann aber auch wieder nachläßt. „Das Interesse für diese Arbeit ist unter den Christen im allgemeinen gleich den Wellen des Meeres, zuweilen hoch aufsteigend, dann wieder zurückflutend, aber

Lepsius war noch optimistischer. Für ihn war in Sachen Berechtigung der Mission unter Muslimen bereits im Jahre 1911 eine Trendwende eingetreten:

„Seit fünfzehn Jahren sind wir ohne Ermüden für den Gedanken der Muhammedanermision eingetreten, und haben nicht nachgelassen, die Vorurteile, welche mit zäher Beharrlichkeit in der deutschen Missionswelt gegen Möglichkeit und Pflicht der Muhammedanermision geltend gemacht wurden, zu widerlegen. Zehn Jahre lang blieben wir ungehört. Erst im Jahre 1906, als die Erste internationale Muhammedaner-Missionskonferenz in Kairo ... davon Zeugnis ablegte, daß in der amerikanischen und englischen Missionswelt die Parole der Muhammedanermision lebhaften Widerhall gefunden hatte, begann man auch in Deutschland dem Gedanken näher zu treten. ... Die Edinburger Misionskonferenz im Juni 1910 führte noch einen Schritt weiter. Die Möglichkeit und Notwendigkeit direkter Missionsarbeit unter den 250 Millionen Muhammedanern der Welt, kann gegenwärtig auch in der deutschen Missionswelt als anerkannt gelten“ (Lepsius 1911f:17).

Am 6. und 7. August 1913 trafen sich dann in Bethel 35 Teilnehmer zu einer Konferenz über Fragen der Mission unter Muslimen. Anwesend waren führende Persönlichkeiten der Missionen, die unter Muslimen arbeiteten.<sup>580</sup> Das Treffen fand zwar noch in „ganz bescheidenen Grenzen“ statt und man verstand es lediglich als einen „ersten Versuch“ (Bethel Konferenz 1913:1). „Doch steht sie [die Konferenz in Bethel, *Amn. AB*] symbolisch für einen Umschwung im Denken vieler in deutschen Missionskreisen“ (Drescher 1998a:40). Es war Konsens auf der Konferenz, dass die Bedingungen für eine Mission unter Muslimen günstiger geworden seien (Bethel Konferenz 1913:5).<sup>581</sup> Man war der Ansicht, dass manche Türen offen stünden und man zeigte sich entschlossen, „die lange versäumte Aufgabe der moslemischen Welt endlich tatkräftig in Angriff zu nehmen“ (:16).<sup>582</sup> In dieser Hinsicht gab die Konferenz einen wichtigen Impuls dazu, dass man nun in verstärkt gemeinsamer Anstrengung und gegenseitiger Absprache in der Missionsarbeit unter Muslimen vorangehen wollte.<sup>583</sup> Die Konferenz richtete dementsprechende Aufrufe „an die akademische Jugend“ und „an die evangelischen Missionsleitungen des europäischen Kontinents und durch sie an die Missionsgemeinde“ (:15f).<sup>584</sup> Die formulierten Ergeb-

---

ohne Fortschritt. Von einem energischen, ausdauernden Vordringen in diesem Kampfe habe ich bisher leider nichts erfahren.“

<sup>580</sup> Unter ihnen: Samuel Zwemer, Friedrich Würz, Julius Richter, Gottfried Simon, der Missionsarzt Dr. Fröhlich und Pfarrer Ziemendorff von der SPM (Bethel Konferenz 1913: Einbandinnenseite). Drescher (1998a:41) weist auf das Fehlen von Teilnehmern von der DOM hin: „Der DOM gehörte m.W. niemand der Teilnehmer an ... Der Grund dafür wäre interessant zu wissen. Lepsius, Awetaranian etc. waren in Regel an solchen Treffen sehr interessiert.“ Lepsius befand sich Anfang August 1913 noch auf seiner sechsten Orientreise und war deshalb verhindert an der Konferenz teilzunehmen. Auch Awetaranian konnte nicht da sein, da er bereits wieder seine Arbeit in Bulgarien aufgenommen hatte. Von den beiden Mollahs Achmed Keschaf und Mohammed Nessimi hatte sich die DOM Ende 1911 offiziell getrennt. Achmed Keschaf war zudem bereits im September 1912 verstorben (Damianov 2003:108ff).

<sup>581</sup> Es wurde auf der Konferenz gar geäußert, dass es noch nie „eine Stunde gegeben habe, wo die Mohammedaner so empfänglich waren für echte Liebe, wie in der Gegenwart“ (Bethel Konferenz 1913:9).

<sup>582</sup> Auch die AMZ – nach Gustav Warnecks Tod nun in den Händen von Warnecks Sohn Johannes und von Julius Richter – nimmt auf die Konferenz in Bethel Bezug und äußert: „Die Mission hat ihre gottgewollte Aufgabe gegenüber kaum einem größeren Teile der Menschheit so vernachlässigt oder so unzureichend in Angriff genommen, wie in der Welt des Islam“ (Richter 1913a:519).

<sup>583</sup> Der Erste Weltkrieg und seine Folgen verhinderten jedoch, dass den in Bethel geäußerten Absichten der deutschsprachigen Missionen auch dementsprechende Taten hätten folgen können.

<sup>584</sup> An den Evangelischen Oberkirchenrat richtete man zudem die Bitte, bei der Revision der preußischen Agende, „neben der Fürbitte für die Heiden und Juden auch die Fürbitte für die Mohammedaner in das allgemeine Kirchengebet“ aufzunehmen (Bethel Konferenz 1913:13).

nisse der Bethel Konferenz (1913:13ff) zeigen dabei durchaus eine Nähe zu Forderungen, die auch Johannes Lepsius schon erhoben hatte.<sup>585</sup>

Friedrich Würz, der als Vertreter der Basler Mission in Bethel ebenfalls anwesend war, sprach auf der XIII. Kontinentalen Missionskonferenz in Bremen 1913 in einem Hauptvortrag über das Thema „Dringende Aufgaben der Mohammedaner-Mission“.<sup>586</sup> Dabei forderte er einen „energischen Missionsentschluss im Blick auf die mohammedanische Welt“ und sprach davon, dass „die missionstreibende Gemeinde als Ganzes ... ihre Missionspflicht gegenüber dem Islam noch bewußter und entschiedener bejahen“ müsse (Würz 1913:90). Als leitender Persönlichkeit der angesehenen Basler Mission hatten seine Worte durchaus Gewicht. Bemerkenswert ist, dass er nun sogar den „neuen deutschen Missionen“ – die Warneck noch als hinderliche Konkurrenz zu bereits bestehenden klassischen Missionen heftig kritisiert hatte – zugesteht, „für die übrigen Missionsgesellschaften, die sich bei den großen Ansprüchen ihrer Heidenmission nur schwer zu neuen Unternehmungen entschließen, ... ein notwendiger, heilsamer Sporn“ zu sein (:91).

Im Jahre 1930 spricht Richter (1930:53) von einem großen Wandel, der in den zurückliegenden Jahren stattgefunden habe: „Noch um die Jahrhundertwende waren vier Fünftel der protestantischen Bestrebungen im nahen Osten auf die orientalischen Kirchen und nur ein Fünftel war auf die unmittelbare Mohammedanermisionsarbeit gerichtet. Heute ist das Verhältnis umgekehrt.“ Allmählich war auch in Deutschland ein Bewusstsein für die Missionspflicht unter Muslimen gewachsen, wenn auch in dieser Hinsicht noch viel zu tun blieb (Drescher 1998a:43).

Das Eintreten für die Berechtigung der Mission unter Muslimen darf als ein wichtiger Beitrag Johannes Lepsius' für die deutsche protestantische Mission gelten.<sup>587</sup> Auch wenn politische Umstände für die Neueinschätzung eine wichtige Rolle spielten, so trugen doch auch die Vortragstätigkeit und die Veröffentlichungen der Mitarbeiter der DOM<sup>588</sup> – an erster Stelle durch Lepsius selbst und durch seinen Mitarbeiter Johannes Awetaranian – wesentlich dazu bei, dass sich die Stimmung in der deutschen Missionswelt gegenüber der Mission unter Muslimen zu Beginn des 20. Jahrhunderts änderte.<sup>589</sup>

---

<sup>585</sup> So etwa in der Frage nach dem „Motiv zur Mohammedanermision“: „Es ist daher notwendig ... das Motiv des Gehorsams gegen den Willen des Herrn und das christliche Heilsmotiv im Sinne von 2.Kor 5,18-21 kräftig zu betonen.“ Auch eine starke Betonung der wissenschaftlichen Arbeit für die Mission unter Muslimen wurde gefordert: „Es wird mit Nachdruck betont, dass die wissenschaftliche Auseinandersetzung zwischen Islam und Christentum gegenwärtig eine besonders dringende Aufgabe ist“ (Bethel Konferenz 1913:14).

<sup>586</sup> Schon 1909 hatte auf der Kontinentalen Missionskonferenz „die Mohammedaner-Mission ... einen Hauptgegenstand der Beratung“ gebildet (Bethel Konferenz 1913:1).

<sup>587</sup> „Als Initiator und Visionär einer Mission unter Muslimen gehört Johannes Lepsius sicherlich zu den Großen unseres Jahrhunderts“ (Drescher 1998b:23).

<sup>588</sup> In seinen Zeitschriften veröffentlichte Lepsius immer wieder auch Beiträge anderer Autoren zur Notwendigkeit der Mission unter Muslimen, sowohl von Autoren aus dem Umkreis der DOM (Meinhof 1906b; Amirchanjan 1900; Jellinghaus 1901 u.a.) als auch darüber hinaus (Speer 1908 u.a.). Julius Richter stellt Lepsius' Zeitschrift *COJL* (bzw. später *OLDOM*) auf eine Stufe mit Samuel Zwemers *The Muslim World*, wenn er darauf hinweist, dass es „besonders verdienstlich“ gewesen sei, „daß in deutscher und in englischer Sprache zwei sachkundige und geistig bedeutende Zeitschriften ..., in Deutschland D. Lepsius (Christlicher) Orient, in Amerika, Zwemer's Moslem World“ das Anliegen der Mission unter Muslimen lebendig erhalten hätten (in N.N. 1935:108).

<sup>589</sup> So ist es auch nicht verwunderlich das Gotfried Simon (1948:343) gleich zu Anfang seines Überblickes über „Die christliche Mission unter den Moslem“ ausgerechnet auf ein Lepsius-Zitat hinweist: „Alle Kirchen ohne Ausnahme sind schuldig, und das Wort von Johannes Lepsius muß unvergessen bleiben: ‚Gestehen wir zuerst, daß die Chris-

Auch die DOM betrachtete dieses Engagement von Lepsius später als ein wesentliches Vermächtnis, das er seiner Mission hinterlassen habe.<sup>590</sup> Als in späteren Jahren durch Paul Schütz für die DOM die Frage nach der Zeitgemäßheit der Mission unter Muslimen zu einer internen Frage wurde (Gensichen 1993:153f; vgl. Schütz 1991:207ff), verwies der langjährige Mitarbeiter der DOM Jakob Künzler (1935:126) – ohne die Missionskritik von Schütz völlig abzulehnen – wieder auf Lepsius Vermächtnis:

„Seien wir Dr. Schütz dankbar, daß er es, als Erster deutscher Zunge, gewagt hat, an unseren bisherigen Methoden offen Kritik zu üben. Er ist bloß schade, daß wir unseren lieben Dr. Lepsius nicht mehr unter uns haben. Der hätte uns wohl den neuen Weg gezeigt, den wir zu gehen haben. Er führte sicher nicht zur Verneinung der Mohammedanermision, aber zum Bessermachen. Noch erinnere ich mich eines Wortes, das er seinerzeit im ‚Reich Christi‘ brachte. ‚Ich habe‘, äußerte er, ‚nicht mit den Mohammedanern des Orients zu kämpfen, sondern mit den Mohammedanern unter den Christen des Abendlandes‘, worunter er die Theologen meinte, die die Gottessohnschaft Christi leugneten, wie es ja die Mohammedaner insgesamt tun. Zweifellos hätte er Dr. Schütz beigestimmt, der Einkehr zu Hause verlangt; aber ebenso zweifellos hätte er auch daran gearbeitet, die Mohammedanermision in Bahnen zu bringen, die besser zum Herzen der Mohammedaner führen, als die bisherigen. Die alte Botschaft des Evangeliums muß weitergetragen werden. Aber nicht mehr auf den alten, ausgetretenen Wegen ... So wünsche ich denn von Herzen, daß bei der Neuorientierung für die Mohammedanermision auch die deutsche christliche Gemeinde den rechten Weg finden möchte, der nach Wunsch des Gründers der Orient-Mission, Dr. Joh. Lepsius, nicht rückwärts, sondern vorwärts führt.“

### 4.2.3 Die Erwartungen bezüglich des Erfolges der Mission unter Muslimen

Lepsius positive Einstellung zur Missionsarbeit unter Muslimen war gekennzeichnet von einer Zuversicht, dass diese Arbeit tatsächlich möglich und auch Erfolg versprechend war. Diese Zuversicht in Bezug auf die Mission unter Muslimen wurde bei Lepsius vor allem gespeist durch seine positive Zukunftserwartung (Lepsius 1894a:48).<sup>591</sup>

Lepsius knüpfte seine Hoffnungen dabei auf das Zeugnis der Schrift.<sup>592</sup> So betonte er:

---

tenheit ihre Missionspflicht gegenüber dem Islam schwer vernachlässigt hat. Wir Christen jammern, diese Türe sei verschlossen; aber wir vergaßen nur, den Schlüssel aus der eigenen Tasche zu ziehen. Wir sagen, die Zeit sei noch nicht gekommen; während wir vergaßen unsere Uhr aufzuziehen. Wir nennen die Moslem unbekehrbar, weil wir selber noch nicht recht bekehrt sind.“

<sup>590</sup> Schäfer (1934:50) weist auf folgende Grundlagen hin, die Johannes Lepsius als „Erbe“ hinterlassen habe: „I. Der Glaubensstandpunkt, von dem aus die Mohammedanermision als Pflicht besonderer Art empfunden wurde, und zugleich der zähe Entschluß, Hindernisse, die ihr entgegenstehen, zu überwinden. Sodann: II. Die schon vorsichtig angedeuteten Hindernisse, die bei uns, den Bringern des Evangeliums, liegen ...“.

<sup>591</sup> Man vergleiche z.B. die ausgesprochen eschatologischen Anklänge in seinem Aufruf zur Mithilfe in der Missionsarbeit unter Muslimen: „Ich wünschte, daß alle unsere Freunde, so oft sie unsere ‚grünen Blätter‘ [gemeint ist die Zeitschrift *COJL*, in dem dieser Artikel zuerst abgedruckt worden war, *Anm. AB*] zu Gesicht bekommen, an die Zeit denken möchten, wo die Zweige saftig werden und die Blätter grünen, wo der Feigenbaum ausschlägt, und die ‚Zeit der Erquickung‘ anbricht, da ‚alles herwiedergebracht wird, was Gott geredet hat durch den Mund seiner heiligen Propheten‘, bis daß ‚das Land voll wird von Erkenntnis des Herrn, wie Wasser das Meer bedeckt‘ ... Vielleicht, wenn wir helfen, daß sich die Wasserräder und Schöpfeimer an dem Strome der Gnade in Bewegung setzen, daß die tiefen Harmonien auch an unser Ohr klingen und uns etwas ahnen lassen, von der Stimme großer Wasser und der Stimme starker Donner, die einst über die Wogen der Flut rauschen wird, wenn alle Lande voll Erkenntnis des Herrn sein wird, wie Wasser das Meer bedeckt“ (Lepsius 1903r:97).

<sup>592</sup> Lepsius verwies in diesem Zusammenhang z.B. auch auf das prophetische Wort aus Jes 19,23-25 (W-r. 1905:82).

„Vom Orient ist das Evangelium ausgegangen und zum Orient wird es wieder zurückkehren, so gewiß die Zeit kommen wird, von der geschrieben steht: ‚Es sind die Reiche der Welt unseres Herrn und seines Christus geworden und Er wird regieren von Ewigkeit zu Ewigkeit.‘ (Off. Joh. 11,15.)“ (Lepsius 1900b:81).<sup>593</sup>

Bewusst bezog Lepsius allgemeine Aussagen der Bibel speziell auf den Orient. So war er gewiss, dass es nach Phil 2,11 der Ratschluss Gottes sei, dass „sich auch im Orient aller Kniee beugen in dem Namen des Einen, der uns A und O unseres Glaubens und unserer Hoffnung ist“ (Lepsius 1901f:2).<sup>594</sup> Weil Christus Herr über alle Welt war, musste es nach Lepsius letztendlich auch dazu kommen, dass auch im Orient das Reich Christi wieder zur Geltung kommen würde (Lepsius 1900b:84).

Trotz aller Schwierigkeiten rechnete er auch damit, dass das Wort aus Mt. 9,37f „Die Ernte ist groß“ auch für die islamische Welt gelte (Lepsius 1904k:18; 1901f:2; 1914a:106; vgl. 1903e:3).

Diese christliche Zukunft des Orients war für Lepsius nun nicht nur ein theoretisches theologisches Wissen, sondern er trug „den Glauben an die Königsherrschaft Jesu über die Länder des Ostens“ als eine gegenwärtige Realität in seinem Herzen (Redaktion 1926a:2).<sup>595</sup> Weil Lepsius fest an die Verwirklichung dieses Zieles glaubte, richtete er auch die DOM konsequent auf dieses Ziel hin aus: „Dies Ziel ist: Der Orient für Christus“ (Lepsius 1903c:10) bzw. „Die Wiedergeburt des Orients auf dem Grunde des Evangeliums“ (Vorstand DOM 1903b:17; vgl. Lepsius [?] 1905d:1).<sup>596</sup>

Die große Zuversicht in Bezug auf die Zukunft führte bei Lepsius jedoch nicht dazu, dass er die tatsächlichen Schwierigkeiten und Hindernisse für die Missionsarbeit unterschätzte.<sup>597</sup> Auch war das langsame Vorgehen der tatsächlichen Arbeit für ihn kein Hindernis für seine großen Zukunftserwartungen (Lepsius 1911f:20). Lepsius betonte, man müsse angesichts von Schwierigkeiten eben Geduld<sup>598</sup> und Ausdauer haben, und müsse im festen Vertrauen auf Gottes Verheißungen handeln. Auch wenn man wie die Jünger Jesu „die ganze Nacht nichts gefischt“ habe, so müsse man auf das Wort Jesus wieder erneut an die Arbeit gehen (Lepsius 1900b:82f):

„Laßt uns das Netz so groß machen, daß es den ganzen Orient umspanne. Wir fürchten nicht, daß es zerreißen möchte. Denn wir haben ein festes prophetisches Wort und sein Licht wird scheinen, bis der Tag anbricht und auch über dem Morgenland der Morgenstern wieder aufgeht. Aber so hoch wir unser Ziel stecken müssen, so bescheiden haben wir anzufangen“ (Lepsius 1900b:83).<sup>599</sup>

<sup>593</sup> Für Lepsius (1900b:81) war das Evangelium zwar immer noch „schon seit bald zwei Jahrtausenden im Orient“, z.B. in den dortigen Kirchen. Aber das Evangelium habe heute nicht mehr die Herrschaft dort.

<sup>594</sup> Awetarianian (1905b:9) bezieht sich ebenfalls auf die Aussage in Phil 2,11, dass sich einmal vor Christus „alle Knie beugen, alle Zunge bekennen“ werden als Verheißung und Ermutigung für die Mission unter Muslimen.

<sup>595</sup> So berichtet Lepsius (1900u:120) etwa von seiner Orientreise 1899 von einer Nacht am Tigris unter freiem Sternenhimmel: „Wir plauderten noch tief in die Nacht hinein, wie es einmal sein würde, ... wenn alle Moscheen in christliche Kirchen verwandelt wären und die Gebetsrufer von den Türmen mit neuen Zungen ein ‚la ilaha ill'allah, ja issa ibn' ullah‘ (Es ist kein Gott außer Gott und Jesus ist sein Sohn) herabrufen würden.“

<sup>596</sup> Kieser (2000:295) spricht bei Lepsius von einer „evangelischen Utopie für den Nahen Osten“. Vgl. Kapitel 3.5.2.

<sup>597</sup> „Lepsius ... sieht die Hindernisse ebenso wie Warneck ... Aus diesem Grunde waren sich auch Lepsius und die DOM sicher, daß diese Aufgabe nicht im Handumdrehen zu lösen sei, sondern lange Zeiträume einkalkuliert werden müßten“ (Drescher 1998a:54).

<sup>598</sup> Vgl. die Bezeichnung von Awetarianians Arbeit in Bulgarien als „zehnjährige treue Geduldsarbeit“ (Lepsius 1911f:18).

<sup>599</sup> Beim erneuten Abdruck dieses Artikels im Jahrbuch *Ex Oriente Lux* sind an dieser Stelle die Worte ergänzt „Laßt und das Netz wenn möglich so groß machen ...“ [*Hervorhebung AB*] (Lepsius 1903c:11).

Bereits im Jahre 1896 sprach Lepsius (1903f:8) nach seiner ersten armenischen Reise davon, dass die „Aussichten für unsere Missionsarbeit ... trotz der gegenwärtigen schwierigen politischen Lage günstige zu nennen“ sind. Dabei war die „in den letzten Monaten im Morgenlande gesäte Tränensaat“ ihm Verheißung für „eine herrliche Ernte für das Reich unsers Heilandes“. Es sei „notwendig, daß die Zeichen der Zeit, welche auf den kommenden Zusammenbruch des türkischen Reiches schließen lassen, von der Christenheit nicht übersehen werden“. Doch: „Auch jetzt schon ermöglichen die Gesetze und Verträge des türkischen Reiches eine ungehinderte Missionsarbeit, besonders unter der altchristlichen Bevölkerung des Orients. Lokale Schwierigkeiten müssen mit Weisheit und Energie überwunden werden“ (:8).

War man sich auch der Fülle von Schwierigkeiten bewusst, so hatte man doch auch bewusst offene Augen für die verheißungsvollen Ansätze, die man bereits in der Arbeit wahrnehmen konnte:

„... der Sieg und Segen, den uns der Herr immer wieder gegeben hat, haben uns die gewisse Hoffnung gegeben, daß das große Ziel, welches die Deutsche Orient-Mission sich gestellt hat, Wiedergeburt des Orients, wenn auch erst in Jahrzehnten, doch endlich seiner Erfüllung entgegengeführt werden wird. Unsere Sache ist des Herrn und er wird sie hinausführen. Unsere Aufgabe aber bleibt es zu glauben, zu beten, zu arbeiten“ (Lepsius [?] 1905d:2).

Im Jahre 1905 ging Lepsius davon aus, dass man das Ziel der „Wiedergeburt der ganzen muhammedanischen Welt auf Grund des Evangeliums vom Gekreuzigten und Auferstandenen“ seit nun zehn Jahren „mit Erfolg“ verfolge (W-r. 1905:82). Was die Entwicklung der nächsten Jahre anging war Lepsius 1905 durchaus sehr erwartungsvoll: „Wir haben begründete Hoffnung, daß das Evangelium bald seinen Siegeszug durch die Welt des Halbmondes nehmen wird“ (:83).

Auf seiner Orientreise 1906 hatte Lepsius gar den Eindruck, dass er sehen konnte, „wie die Frucht reift und wie die Halme sich zu neigen beginnen“ (Lepsius 1906f:185).<sup>600</sup> Jedoch war kräftiges Zupacken notwendig.

„Die gesamte Arbeit unsrer Mission steht an einem Wendepunkt. Wir blicken auf eine zehnjährige Erfahrung zurück. Die Fundamente eines breit angelegten Missionswerkes in der Türkei und in Persien, auf dem Balkan und in Rußland sind gelegt, uns es handelt sich darum, auf Grund der reichen Erfahrungen und der gesunden Grundsätze, die uns Gott in der Arbeit gelehrt hat, mit neuer Hingebung und verdoppeltem Glauben an den Ausbau eines Werkes heranzutreten, das durch die innere Erstarkung seiner Anfänge gefordert, durch die Überwindung so vieler Schwierigkeiten gerechtfertigt, uns die herrlichsten Aufgaben stellt und die größten Erfolge verspricht“ (Lepsius 1906f:146).

Deshalb wollte er mit den Freunden der DOM nun in eine „ernste Verhandlung“ eintreten,

„ob wir nicht unsre Anstrengungen, unsre Opfer, und das Wagnis des Glaubens – denn wer nichts wagt, gewinnt auch nichts – verdoppeln, ja vervielfältigen können, um dem großen Ziel, das unsrer Arbeit gesteckt ist, der Wiedergeburt des Orients auf dem Grunde des Evangeliums, mit heißem Eifer nachzujagen“ (Lepsius 1906f:146).

---

<sup>600</sup> Auch Awetaranian (1907b:29) hatte kühne Erwartungen: „Bei meinem zweiten Aufenthalt in Ägypten sowie nach meiner Rückkehr nach Bulgarien bin ich zu der Überzeugung gekommen, daß alle Muhammedaner, welche mit westlicher Zivilisation in Berührung gekommen sind, auf das Christentum vorbereitet sind.“ Ihre Lebensanschauungen seien bis zu einem gewissem Grad christlich geprägt und dazu passe der Islam einfach nicht. Deshalb werde der Islam in der heutigen Zeit nicht überleben können. Er erwartete, dass viele einmal Christen werden würden. „Schon der Babismus, der aus dem Islam hervorgegangen ist, ist ein Beweis, daß die menschliche Religion des Islam für unsre Zeit nicht paßt und sterben muß“ (:29).

Lepsius wehrte sich sowohl gegen eine grundsätzlich pessimistische Einstellung, die für ihn Unglauben gegenüber der Schrift bedeutete, als auch gegen eine enthusiastisch-optimistische Sicht, die blind ist für die Schwierigkeiten der Realität.<sup>601</sup>

„Nachdem man ein Jahrhundert lang von Muhammedanermision nichts hat wissen wollen, und jede Bekehrung von Muhammedanern für ein Ding der Unmöglichkeit erklärt hat, scheint man jetzt vielfach die Lösung der Aufgabe für ein Kinderspiel zu halten. Uns hat sich, je mehr wir den Islam und die verborgenen Kräfte seiner Geistesmacht kennen gelernt haben, der Eindruck von der Schwierigkeit seiner Überwindung nur noch vertieft“ (Lepsius 1911f:18).<sup>602</sup>

Lepsius verfolgte aufmerksam die Veränderungen, die sich im Orient vollzogen. Viele waren für ihn Anlass zum Optimismus. Besonders die jungtürkische Revolution<sup>603</sup> und die Revolution in Persien<sup>604</sup> mit ihren neuen Freiheiten, gaben in Missionskreisen Hoffnung auf großartige Möglichkeiten für die Missionsarbeit.<sup>605</sup>

Mit den anfänglichen Änderungen, die mit der jungtürkischen Revolution einhergingen, konnte Lepsius (1908b:144) zuversichtlich davon sprechen, dass nun die politische Wiedergeburt der Türkei geschehen sei. Trotzdem mahnte er zur Zurückhaltung, was Einschätzungen über die Zukunft anging (:144ff).<sup>606</sup> Diese Vorsicht war durchaus angebracht, wurde doch schon nach relativ kurzer Zeit klar, dass die Entwicklungen in der Türkei eine andere Richtung nehmen würden, als man in Missionskreisen

---

<sup>601</sup> Vgl. dazu das Vorstandsmitglied der DOM Carl Meinhof (1906b:193): „Denn hierüber gebe ich mich keinen Illusionen hin – auf erhebliche Erfolge unter den Muhammedanern rechne ich einstweilen nicht.“

<sup>602</sup> Feldtkeller (1997:96) erweckt den Eindruck als habe Lepsius mit einer raschen Überwindung des Islam gerechnet, was jedoch der Position von Lepsius nicht gerecht wird.

<sup>603</sup> Lepsius hatte 1907, bei Verlegung der Missionsstation nach Philippopol, in einem Brief an Awetaranian geäußert: „Ich hoffe, Gott wird bald die eisernen Türen von Konstantinopel zerbrechen, und Du wirst in ein paar Jahren von Philippopol nach Konstantinopel übersiedeln, um dort das Evangelium zu verkündigen“ (in Awetaranian 1908:125). Nur ein Jahr später sieht Awetaranian diesen Zeitpunkt bereits gekommen: „Gott hat in unseren Tagen Großes getan. Die eisernen Türen der Türkei welche bisher der Verkündigung des Evangeliums verschlossen waren, stehen jetzt offen. Ich, der ich vor 30 Jahren meine Heimat verlassen habe, hatte nicht gedacht, daß es mir in meinem Leben möglich sein würde, meine Heimat wiederzusehen und dort von der Liebe Christi Zeugnis abzulegen. Doch der Herr hat alles möglich gemacht. Jetzt kann ich dorthin wie überall in der Türkei reisen und mündlich und schriftlich die gute Botschaft verkündigen. Dies alles kommt mir wie ein Traum vor, dessen Wirklichkeit man bezweifeln möchte, und doch ist es Wirklichkeit. Denn was bei Menschen unmöglich ist, ist bei Gott möglich (Awetaranian 1908:125).

<sup>604</sup> So äußert Lepsius z.B. in Bezug auf die Situation in Persien (in N.N. 1908a:90): „Gleichwohl sind alle Kenner der Verhältnisse in Persien darüber einig, daß seit Einführung der Verfassung, die sich gegen alle Reaktionsversuche durchgesetzt hat, für dieses am meisten zurückgebliebene Land des Orients eine neue Aera des wirtschaftlichen und kulturellen Aufschwungs beginnt, die auch für unsre Missionsarbeit die größten Hoffnungen erweckt. Mit dem Sieg der Verfassungspartei ist auch die bisherige Herrschaft der fanatischen Mollahs gebrochen, und die fremdenfreundlichen Führer der Anjuman (Volksvertretung), welche überall das Heft in Händen haben, scheinen sogar, dem russischen Vorbilde folgend, Religionsfreiheit einführen zu wollen, so daß dem öffentlichen Übertritt der Muhammedaner zum Christentum und der freien Verkündigung des Evangeliums nichts mehr im Wege stehen würde.“

<sup>605</sup> Auch diese politischen Entwicklungen – wie z.B. die Bewegung der Jungtürken (Awetaranian 1908:125.127) – wurden als Wirken Gottes verstanden: „Wir leben jetzt in einer ersten Zeit; eine unsichtbare Kraft wirkt in der Muhammedaner-Mission. Unser himmlischer Vater setzt alles in Bewegung, um die eisernen, fest verschlossenen Türen zur muhammedanischen Welt zu öffnen ... Er läßt die politischen und sozialen Ereignisse zusammen wirken, um einen breiten Weg für die Verkündigung von der frohen Botschaft Seines Sohnes zu bahnen“ (Awetaranian 1909a:82).

<sup>606</sup> Da es sowohl Argumente für als auch Argumente gegen eine zukünftige Stabilität der Türkei gebe, blieben einige Zweifel offen (Lepsius 1908b:145ff). „Darum ist es am klügsten, die Frage nach der Zukunft der neuen Türkei mit einem non liquet zu beantworten und die endliche Lösung der orientalischen Frage der Weisheit Gottes zu überlassen“ (:148).

zuerst gehofft hatte (Lepsius 1911i:90f).<sup>607</sup> Und auch was die Entwicklungen in Persien anging, hatte mancher zu viel erhofft (Lepsius 1912b:9).<sup>608</sup>

Die enormen Veränderungen dieser Jahre brachten jedoch auch neue Chancen. So meinte Lepsius (1914a:105), dass es 1914 nun endlich zur Umsetzung der armenischen Reformen in der Türkei kommen würde. Das gab ihm Anlass zu großen Hoffnungen:

„So bedrohlich sich immer wieder die Wolken im Orient zusammenziehen, eins darf man nicht verkennen, daß jedes Unwetter, wenn es auch noch so großen Schaden anrichtete, doch dazu hat dienen müssen, die Schranken des Islam niederzubrechen und christlicher Kultur und Gesittung Bahn zu machen. Noch nie ist der Orient, noch nie die muhammedanische Welt so offen gewesen für das Evangelium als zu dieser Zeit. ... denn die Ernte ist groß und das Feld ist reif“ (Lepsius 1914a:106).

Der Ausbruch des Ersten Weltkrieges machte die großen Hoffnungen im Zusammenhang mit den armenischen Reformen jedoch schon rasch wieder zunichte. Bereits ein Jahr später äusserte sich Lepsius (1915d:81) deshalb wieder deutlich zurückhaltender: „Über den Krieg hinausdenken, ist kaum möglich. Erst das Kriegsende wird darüber entscheiden, ob unsre Arbeit unter den Muhammedanern in der Hauptsache auf Bulgarien beschränkt bleiben muß oder ob sich neue Wege öffnen.“

Nachdem Deutschland den Krieg verloren hatte und die Niederlassung deutscher Missionare in weiten Teilen des Orients auf Jahre hinaus unmöglich gemacht wurde, waren die Möglichkeiten für eine deutsche Mission unter Muslimen ausgesprochen schlecht (Lepsius 1920h:46).<sup>609</sup> Trotzdem hielt Lepsius an seiner Absicht fest, Mission unter Muslimen betreiben zu wollen. Denn er sah durchaus auch neue Chancen:<sup>610</sup>

„Die Aufgaben der Muhammedanermision haben durch den Weltkrieg ein völlig verändertes Gesicht bekommen. Ungeheure Gebiete in Rußland, im Kaukasus und Transkaukasien und in der arabischen Hälfte des türkischen Reiches werden sich, sobald geordnete Zustände eingetreten sind, der Mission aufschließen ... Die gebildeten Schichten der muhammedanischen Welt werden sich mehr denn je mit europäischer Kultur und Bildung befassen müssen. Das Ergebnis der Welterschütterung ist freilich nur ein Chaos. Aber die Zertrümmerung alter Formen und die Erweichung versteinelter Traditione [sic!] wird manche Hindernisse für eine geistige Neubildung hinwegräumen. Die Furchen sind aufgerissen. Es fehlt nur noch die Saat. Auch das Chaos hat in der Schöpfungsgeschichte seine Zeit. Es kann den

---

<sup>607</sup> Konservative Kräfte gewannen innerhalb der jungtürkischen Bewegung gegenüber liberaleren Kräften zunehmend die Oberhand, was sich auch in einer personellen Umbesetzung entscheidender Ministerposten Ausdruck verlieh (Lepsius 1911i:90). Plötzlich wurde die Religionszugehörigkeit der Staatsbürger wieder zu einem wichtigen Thema und man betonte, sich wieder mehr nach den „nationalen Gebräuchen und überlieferten Sitten“ halten zu wollen (:91).

<sup>608</sup> „Seit einem halben Jahr ist das unglückliche Persien wieder in unabsehbare innere Wirren verwickelt. Der Revolution, die zur Begründung der Verfassung führte, ist – wie in der Türkei – die Gegenrevolution gefolgt. Zwar hat sich auch in Persien die Verfassungspartei mit einer bemerkenswerten Energie gegen den unerwarteten Einbruch des vertriebenen Schahs gewehrt und nach längeren Kämpfen einen vorläufigen Sieg errungen. Der errungene Sieg hat aber die persische Regierung in neue Schwierigkeiten gestürzt, denn kaum war der Angriff des Ex-Schah und der übrigen Reaktionäre abgeschlossen, so brach Rußland einen Streit vom Zaune, um Persien aufs neue zu bedrohen“ (Lepsius 1912b:9).

<sup>609</sup> „Ich hatte gehofft, alsbald nach dem Kriege meine alten Arbeitsgebiete wieder aufsuchen zu können. Aber der Krieg ist noch nicht zu Ende. Weder an unsern Grenzen noch im Orient“ (Lepsius 1920h:46). Zudem kamen noch die Schwierigkeiten durch den geringen Wert der deutschen Währung hinzu (Lepsius 1920d:2f).

<sup>610</sup> „Es wäre jetzt verfrüht, sich über die neuen Aufgaben, die der Muhammedanermision durch die Weltkatastrophe des Krieges gestellt sind, auszusprechen. Eins aber ist gewiß, daß sich im ganzen Orient Möglichkeiten eröffnen werden, an die man vor dem Kriege nicht einmal hätte denken können“ (Lepsius 1918c:103).



Geist, der über den Wassern schwebt, nicht hindern, seine Segensschwingen auszubreiten“ (Lepsius 1920d:3).

Was die Möglichkeiten innerhalb der Türkei anging, war Lepsius jedoch skeptisch. Denn man könne keine großen Hoffnungen für die Gegenwart haben, „solange die neue Türkei in ihrem national-islamischen Fanatismus beharrt“ (Lepsius 1925d:74).

Lepsius wusste, dass die Begegnung und Auseinandersetzung mit der westlichen Zivilisation, Kultur und Wissenschaft eine ernste Krise für den Islam bedeutete. Jedoch erkannte Lepsius (1901f:115f) auch weitsichtig:

„Wahrscheinlich ist, daß der Islam im Kampf mit der Moderne nicht untergehen, sondern ein neues Gewand anlegen wird. Denn die religionslose moderne Wissenschaft kann die Bedürfnisse des religiösen Orientalen nicht befriedigen, es wird eine Lücke zurückbleiben, welche, wenn nichts Besseres an seine Stelle tritt, wiederum der Koran füllen wird.“

Lepsius widerspricht damit der damals verbreiteten Ansicht, dass mit dem äußeren Niedergang der islamischen Machtstrukturen auch die Religion des Islam zugrunde gehen werde.<sup>611</sup> Lepsius (1911h:34) befürchtete sogar das Gegenteil: „Was der Islam in den letzten beiden Jahrhunderten an politischer Macht verloren hat, hat er an religiöser Macht gewonnen. Das Wachstum der religiösen Macht des Islam steht im umgekehrten Verhältnis zur Abnahme seiner politischen Macht.“<sup>612</sup>

Diese Entwicklung verdanke der Islam ausgerechnet der Vormachtstellung der christlichen Großmächte und dem Einfluss ihrer christlichen Kultur (Lepsius 1911h:34).

„So wetteifern die christlichen Großmächte, die mohammedanischen Völker zu erziehen, – nicht zum Christentum, sondern zu einer kulturellen Entwicklung und Machtsteigerung des Islam. Seit der Blütezeit der mohammedanischen Reiche im Mittelalter hat der Islam noch niemals so günstige Lebensbedingungen zu seiner Entfaltung gehabt, als unter der Herrschaft der christlichen Großmächte“ (Lepsius 1911h:35).

Grundsätzlich müsse man den Einfluss der christlichen Kultur im Orient begrüßen, da er neue Freiheiten schaffe und den „Wettkampf der Religionen von dem politischen auf das geistige Gebiet“ hinüberleite (Lepsius 1911h:35). Verhängnisvoll sei es nur, wenn nun von christlicher Seite dieser „geistige Kampf“ überhaupt nicht aufgenommen werde (:35). Mit der christlichen Kultur müsse deshalb unbedingt auch das Evangelium selbst in den Orient kommen: „Der christliche Gerechtigkeitsgedanke hat die Welt erobert, die Botschaft von der Versöhnung sind wir der nichtchristlichen Welt noch schuldig“ (Lepsius 1908b:143).<sup>613</sup>

---

<sup>611</sup> Vgl. etwa Amiranjan (1900b:87): „Die Eisenbahn vom Marmarameer bis zum persischen Golf wird den Islam bis in seine tiefsten Grundfesten erschüttern. Und wenn die Russen noch eine parallele Linie umgekehrt von Batum nach dem Bosphorus bauen, so ist damit der Islam als zu Grabe getragen zu betrachten.“

<sup>612</sup> Selbstkritisch bemerkte Lepsius (1911h:35) zu dieser These: „Sollen wir dieser These die andere gegenüber stellen: die Abnahme der religiösen Macht und Ausbreitungskraft des Christentums steht im umgekehrten Verhältnis zu dem Wachstum seiner wirtschaftlichen und politischen Machtentfaltung? – Dann hätten – religiös verstanden – Christentum und Islam ihre Rollen vertauscht: das Christentum wäre ein politische und der Islam eine geistige Macht geworden.“

<sup>613</sup> In Bezug auf die Balkankriege äusserte Lepsius (1912a:186). „Sicherlich bedeutet die Vernichtung der europäischen Türkei einen gewaltigen Schritt vorwärts für die Eroberung des Orients durch die christliche Kultur. Welchen Gewinn wird das Evangelium von diesem Siege haben? Wird es möglich sein, nach der gewonnenen Schlacht die Verfolgung des Feindes auch auf dem Gebiete des Geistes aufzunehmen?“

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass Lepsius konkrete Erwartungen bezüglich der Missionsarbeit im Orient jeweils stark mit der Einschätzung der gegenwärtigen politischen Situation zusammenhing. Allzu enthusiastische Erwartungen, die besonders angesichts der politischen Entwicklungen mit einem baldigen völligen Untergang des Islam rechneten, finden sich bei Lepsius nicht.<sup>614</sup> Trotzdem findet sich bei Lepsius hinter all dem Auf und Ab der Zeitgeschichte eine überaus lebendige Grundhoffnung, die in seinem Reich Gottes-Verständnis und seiner eschatologischen Erwartung begründet liegt.<sup>615</sup> Gerade diese Hoffnung und Glaubenszuversicht betrachtet Weckesser (1926b:37) als entscheidenden Wesenszug von Johannes Lepsius, stand sie doch „im Mittelpunkt seines Wesens“ und war „der Schlüssel zu seinem Verständnis“.

### **4.3 Strategie und Vorgehen in der Mission unter Muslimen**

Es ist deutlich geworden, dass Johannes Lepsius ganz entschieden für die Berechtigung der Missionsarbeit unter Muslimen eingetreten ist und dass er Großes von ihr erwartete. Im Folgenden soll nun genauer untersucht werden, welche Vorstellungen er von einer Arbeit unter Muslimen hatte, bzw. welche Elemente ihm dabei wichtig waren.

#### **4.3.1 Direkte Mission unter Muslimen oder indirekte Mission über die Kirchen des Orients**

Für das 19. Jahrhundert lassen sich unterschiedliche Ansätze in der Missionsarbeit im Orient beobachten. Während etwa die CMS sich für eine direkte Missionsarbeit unter Muslimen entschied, arbeiteten die deutschen Orientwerke und der *American Board* nur selten direkt unter Muslimen.<sup>616</sup> Vielmehr bevorzugte man es, unter den orientalischen Kirchen zu arbeiten und hoffte letztendlich durch diese Kirchen hindurch – also auf indirektem Wege – auch die Muslime erreichen zu können (Feldtkeller 1997:88f).

Bei Lepsius lässt sich in Bezug auf die Frage nach der – in dieser Hinsicht direkten oder indirekten – Art der Missionsarbeit unter Muslimen eine Entwicklung feststellen.

Bei der Aussendung der Faber-Missionare im Jahre 1893 spricht Lepsius (1894a:54f) von „den erstorbenen Kirchen der morgenländischen Welt“. Er sieht in ihnen eher ein Hindernis als eine Hilfe für

---

<sup>614</sup> „In der allgemeinen Unsicherheit ... – Gustav Warneck hatte sich eher zurückhaltend geäußert, Julius Richter ... sah dagegen bessere Erfolgchancen – hielt Lepsius etwa eine mittlere Linie“ (Gensichen 1993:153).

<sup>615</sup> So ist es nicht ganz richtig, wenn Drescher (1998a:63) behauptet: „Von einem eschatologischen Motiv bei Lepsius und der DOM fehlt jede Spur ... Die Missionsarbeit trug auch hier nicht-eschatologische Züge, d.h. man hatte, obwohl das in Glaubensmissionen damals selten war, keinen besonderen Blick auf das Ende hin.“ Hier ist allerdings zu beachten, dass Dreschers Forschungsarbeit bei Lepsius nach Elementen einer eschatologischen Naherwartung suchte, die zu einer „Mission in Eile“ geführt hätten. Drescher (1998a:63) hat insofern recht, als sich *diese* Elemente bei Lepsius tatsächlich nicht finden lassen.

<sup>616</sup> Vgl. Kapitel 4.2.1.

die Missionsarbeit im Orient. Nichts deutet darauf hin, dass er den orientalischen Kirchen für die Missionsarbeit unter Muslimen eine besondere Bedeutung zumessen würde (Schäfer 1934:51). In seiner Ansprache (Lepsius 1894a) geht es ihm ganz allgemein um eine Verkündigung des Evangeliums *im Orient*, die sich sowohl an Juden, an Christen als auch an Muslime zu wenden habe. Seine Beteiligung an der Aussendung der Faber-Missionare weist darauf hin, dass er zu diesem Zeitpunkt die direkte Missionsarbeit unter Muslimen durch Missionare aus dem Westen als die richtige Arbeitsweise ansah.

Doch scheint das Scheitern der Faber-Missionare auch an Johannes Lepsius nicht spurlos vorübergegangen zu sein.<sup>617</sup> In einem Vortrag auf der „Ersten allgemeinen Studenten-Konferenz des ‚Studentenbundes für Mission‘“ im Jahre 1897 äußerte er nämlich die Vermutung, dass – zumindest in Gebieten unter islamischer Regierung – eine direkte Missionsarbeit wohl nicht angebracht sei:

„Der Fehlschlag, den die persische Mission, die Pastor Faber zu unternehmen versuchte, gehabt hat, ist wohl ein Beweis dafür, dass muhammedanische Mission in muhammedanisch regierten Ländern tatsächlich unthunlich ist und nicht dem Willen Gottes zu entsprechen scheint“ (Lepsius 1897a:143).

Deutlich tritt er nun für eine mehr indirekte Strategie ein. Er weist darauf hin, dass eine Missionierung des Orients nur funktionieren könne, wenn zuerst die alten Kirchen erweckt würden, damit diese dann ihre missionarische Verantwortung gegenüber den muslimischen Bevölkerungsschichten wahrnehmen könnten (Lepsius 1897a:143).<sup>618</sup>

„Und wenn wir im Morgenlande eine Missionsaufgabe haben, so kann sie darum zunächst keine andere sein, als diese alten christlichen Kirchen erwecken zu helfen, damit sie ihren Missionsberuf für die muhammedanischen Völker erfüllen lernen. Evangelistische Arbeit mag man es nennen und nicht Missionsarbeit, aber indirekt ist es Missionsarbeit, weil nach meiner Ueberzeugung *nur auf diesem Wege* [*Hervorhebung AB*] eine Missionierung der muhammedanischen Welt möglich sein wird.“

Deutlich wird diese indirekte Strategie dann auch in der ersten schriftlichen Willensbekundung des Vorstandes der Deutschen Orient-Mission von Ostern 1896 vertreten:

„Das, was wir wollen, ist: Mit Hilfe des Herrn die vom Islam bedrängten, alten christlichen Kirchen bewahren zu helfen und durch Erweckung derselben dem Herrn den Weg zu bereiten, in das Herz der muhammedanischen Welt, um den endlichen Sieg des Kreuzes über den Halbmond herbeizuführen“ (Vorstand DOM 1903a:5).

Noch 1899 war Lepsius (1899c:3) wohl der Ansicht, die Ausbreitung des Evangeliums unter Muslimen habe sehr stark etwas damit zu tun, dass man das Evangelium zuerst einmal den alten christlichen Kirchen bringe.

„Das höhere Maß christlicher Erkenntnis, das wir vor den Christen des Morgenlandes voraus haben, verpflichtet uns, die Segnungen der Reformation, durch welche unser Volk groß geworden ist, auch ihnen mitzuteilen und an unserm Teil dazu mitzuwirken, daß auch in der

---

<sup>617</sup> Drescher (1998a:40) deutet die zweite Phase in Lepsius Missionsansatz als eine vorübergehende Verunsicherung durch das Scheitern des Missionsprojektes Fabers und betont damit stärker noch eine Kontinuität in Lepsius Missionsansatz: „Während er noch 1897 durch das Scheitern der Unternehmungen Fabers verunsichert scheint, ... ist ihm dies drei Jahre später nicht mehr anzumerken.“

<sup>618</sup> So auch Drescher (1998a:30): „1897 war Lepsius noch auf dem Standpunkt, der Weg zu den Muslimen könne nur über eine Erweckung der christlichen Kirchen des Orients laufen.“

mohammedanischen Welt das Evangelium von Christo sich als die Kraft Gottes beweiße, die da selig macht alle, die daran glauben“ (Lepsius 1899c:3).

Ein wichtiger Einschnitt bedeutete für Lepsius dann seine vierte Orientreise, die er 1899 zusammen mit Johannes Awetaranian durchführte. Denn hier gewann er wesentliche neue Ansichten:

„In der Beurteilung der Aufgaben des deutschen Hilfswerks, der Leistungen der amerikanischen Mission, des Zustandes und der Aussichten der alten christlichen Kirchen, der religiösen Beschaffenheit des Islam und der Zukunft des Orients habe ich durch die Erfahrungen und Beobachtungen meiner Reise bisherige Anschauungen wesentlich umgestalten müssen“ (Lepsius 1900m:6).

Im Bezug auf die Mission unter Muslimen bewertet er nun die Stellung der orientalischen Kirchen neu:

„Eine Evangelisierung der mohammedanischen Welt durch die alten oder neuen christlichen Kirchen des Orients ist ausgeschlossen. Die Kluft ist zu tief und jeder Fortschritt der christlichen Kirchen erweitert dieselbe. Die instinktive durch Jahrhunderte eingeprägte religiöse Abneigung zwischen Christen und Mohammedanern macht die ersteren unfähig, die letzteren unwillig aufeinander einzugehen“ (Lepsius 1900m:7).

Lepsius (1907m:107) beobachtete, dass oftmals der Graben zwischen den orientalischen Christen und Muslimen so groß sei, dass „eingeborene Christen ... die Kluft der Jahrhunderte nicht zu überbrücken“ vermochten. So herrsche beispielsweise zwischen christlichen Syrern und muslimischen Kurden „eingewurzelter Haß“ und „hochmütige Verachtung“ gegeneinander, die „jegliche Missionsarbeit der Eingeborenen unter Muhammedanern unmöglich“ mache. Europäer dagegen könnten leichter das Vertrauen von Kurden und Persern gewinnen (:107).

Um die Herzen der Muslime zu öffnen war für ihn „der verrostete Schlüssel der alten christlichen Kirchen“ nicht geeignet (Lepsius 1903e:2). Vielmehr war die evangelische Christenheit im Orient gefordert: „In unserer, der evangelischen Christenheit Hand liegt der Schlüssel, die verschlossene Thür des Islam zu öffnen; wir haben nichts anderes zu thun, als ihn zu gebrauchen“ (:2).

In den orientalischen Kirchen sah Lepsius manchen „Aberglauben und entarteten Kultus“, der von den Muslimen verachtet werde. Offen seien die Muslime aber „für das Vorbild wahrhaft christlichen Liebesdienstes und die Lehren einer vernünftigen evangelischen Überzeugung“ (Lepsius 1903g:110).<sup>619</sup> Auch in späterer Zeit behielt er diese Einschätzung der Dinge bei. So berichtet Lepsius (1924c:37) von einem Besuch von John Mott in Berlin, bei dem dieser gegenüber deutschen Missionsvertretern ausführte, dass er verschiedene Führungspersonlichkeiten der orientalischen Kirchen besucht habe und sie auf ihre Missionspflicht hingewiesen habe:

„Die Einwände der Vertreter der alten Kirchen, daß ihre Kirchen dazu weder vorbereitet noch imstande seien, und daß eine Muhammedanermision von ihrer Seite ganz erfolglos sein würde, weil die Muhammedaner nichts von ihnen hören wollten, erwiderte Mr. Mott mit der Berufung auf die Missionspflicht aller Kirchen. Es liegt nahe zu fragen, was wohl die syrischen, koptischen, abessinischen Kirchen den Muhammedanern zu predigen haben?“

---

<sup>619</sup> Auch Julius Richter gelangte zu der Einsicht, dass eine Mission der islamischen Welt durch die orientalischen Kirchen unmöglich sei. Die Geschichte habe den Missionen gezeigt, „daß die Arbeit an den alten Kirchen sie nicht zur Muhammedanermision hin, sondern von dieser wegführe. Der Graben, der diese beiden Bevölkerungsschichten voneinander trennt, ist so tief, daß es fast unmöglich ist ...“ (Richter 1908:52).

Ihren Ritus? Ihr versteinertes Dogma? Ihren Bilderdienst oder ihr Kreuzküssen? Damit würden sie schwerlich bei den Muhammedanern Erfolg haben, und man kann sagen: Gott sei Dank“ (Lepsius 1924c:37).

Lepsius (1901f:3) gelangte also zu der festen Auffassung: „Die Geschichte lehrt, daß die christlichen Kirchen des Orients nicht berufen sind, die mohammedanische Welt für Jesum zu gewinnen. Die Mission unter dem Islam ist Sache nicht des Orients, sondern des Occidents.“

Dieser Aufgabe wollte sich nun auch das Lepsius-Werk stellen. Man wollte zwar auch weiterhin den orientalischen Kirchen dienen, den Dienst aber bewusst direkt auf die Muslime ausweiten:

„Da das Evangelium keinen Unterschied der Person, der Rasse, der Religion kennt, sondern nur ein Heil allen Menschen zu verkündigen gebietet, kann sich unser Missionswerk nicht auf einen evangelischen Dienst an den alten, christlichen Kirchen beschränken; die mohammedanische Welt, die das Evangelium nicht kennt, muß uns noch mehr am Herzen liegen als die orientalischen Kirchen, die es immerhin noch besitzen, wenn auch vermischt mit mancherlei Aberglaube und erstarrten, rituellen Formen“ (Lepsius 1903g:109).

Die direkte Missionsarbeit unter Muslimen wurde also zu einer konkreten Zielvorgabe für das Lepsius-Werk.

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass sich in Lepsius' Vorstellung davon, wie man Mission unter Muslimen zu betreiben habe – und welche Rolle dabei die orientalischen Kirchen spielen –, drei grundsätzliche Phasen unterscheiden lassen. In einer ersten „naiven Phase“, vertrat er – zusammen mit Wilhelm Faber – eine sehr direkte Art der Missionsarbeit unter Muslimen durch westliche Missionare. Die orientalischen Kirchen schienen ihm dabei eher ein Hindernis für diese Mission zu sein. In einer zweiten „traditionellen“<sup>620</sup> Phase – der frühen Phase der DOM und des Armenischen Hilfswerkes – vertritt Lepsius mehr oder weniger das klassische Modell der „indirekten“ Missionsarbeit, bei dem es primär darum ging, die orientalischen Kirchen zu erwecken und die islamische Welt durch sie zu erreichen.<sup>621</sup> Ab 1900 beginnt dann eine dritte Phase, in der Lepsius mehr und mehr seine eigene Konzeption und Vorstellung von einer Mission unter Muslimen entfaltet: Die Aufgabe der Missionsarbeit unter Muslimen weist er nun wieder der evangelischen Christenheit zu, da die orientalischen Kirchen für diese Aufgabe ungeeignet seien. Jedoch ist seine Vorstellung von einer Missionsarbeit unter Muslimen nun differenzierter als in der „naiven Phase“, wie im Folgenden aufgezeigt werden soll.

### **4.3.2 Die Bedeutung der Armenierhilfe für die Missionsarbeit unter Muslimen**

Lepsius' Entschluss, ein Missionswerk für die Arbeit unter Muslimen zu gründen, ist älter als seine Hilfsarbeit für die Armenier. Er hatte im Herbst 1895 zuerst die Grundlagen für die DOM als Missionswerk für den Orient gelegt, bevor er sich dann – aufgrund der großen aktuellen Not – der armenischen

---

<sup>620</sup> „Was er 1896 gegründet, was er wollte, was seine ‚Idee‘ war, war Mohammedanermision, Mission, wie man es in traditionellem Sinne kannte“ (Schütz 1927:18).

<sup>621</sup> Sicherlich spielte für die Unterscheidung der einzelnen Phasen auch eine Rolle, dass man – aufgrund der äußeren Umstände der notwendigen Armenierhilfe – in Lepsius „zweiter Phase“ ohnehin hauptsächlich unter Christen im Orient arbeitete, während man ab 1900 wieder Kapazitäten für neue Aufgaben frei hatte.

Hilfsarbeit zuwandte. Lepsius (1900m:3) wies auf diesen Tatbestand ausdrücklich hin, dass seine Missionsabsichten Gedanken seien „die vor der armenischen Bewegung eingesetzt haben und auch in derselben für mich die leitenden geblieben sind“. Von Anfang an hegte Lepsius (1897b:382) deshalb auch die Hoffnung, dass das armenische Hilfswerk auch Ausgangspunkt für eine spätere missionarische Arbeit sein würde.<sup>622</sup> „Wir hoffen, daß unser Hilfswerk auch eine Pionierarbeit für die Mission sein wird.“

Nachdem man um die Jahrhundertwende die notwendigsten Maßnahmen gegen die Folgen der Armenierverfolgungen bereits geleistet hatte, kämpfte Lepsius (1901f:2) gegen die aufkommende Meinung mancher Freunde seines Werkes, „daß unsere Arbeit gethan sei, wenn der vorübergehenden Not Armeniens gesteuert ist und die in unsern Waisenhäusern versorgten Kinder herangewachsen sein werden“.

Gerade weil die ganze armenische Hilfsarbeit „aus dem Missionsgedanken heraus geboren wurde“, betonte er, dass es jetzt noch eine weitergehende Aufgabe gebe (Lepsius 1901f:2). Er war der Überzeugung, „daß uns Gott nicht umsonst in den Orient geführt hat“, sondern „daß Gott weiter hinausgesehen hat als die Menschen und uns eine Brücke in den Orient und in die mohammedanische Welt hinein hat bauen wollen“ (Lepsius 1901f:2). Für ihn war die geleistete Arbeit des armenischen Hilfswerkes also Grundlage für seine weitergehenden Missionspläne: „Das Hilfswerk kann daher nur recht verstanden werden, wenn es als der Unterbau eines Missionswerkes angesehen wird“ (Lepsius 1901f:2).<sup>623</sup>

„Die deutsche Orient Mission hat in den ersten 10 Jahren ihres Bestehens sich überwiegend das Hilfswerk für den Notstand des armenischen Volkes zur Aufgabe gemacht; hat aber dabei die ursprüngliche Absicht, ein Missionswerk für den Orient und insbesondere für die muhammedanische Welt zu schaffen, im Auge behalten, und schon seit dem Jahre 1900 der Mohammedanermisionsarbeit von Pastor Awetaranian in Bulgarien ... einen bedeutungsvollen Platz angewiesen“ (N.N. 1907:119).

Nach fast zehn Jahren der Hilfsarbeit betrachtete Lepsius dann die Notstandsarbeit „im wesentlichen als abgeschlossen an“ (N.N. 1907:119). Im Jahre 1907 machte er deutlich, dass man in Zukunft die Hilfsarbeit weiter einschränken (N.N. 1907:123) und sich noch mehr der Missionsarbeit unter Muslimen widmen wolle:

„Alle Schritte, die wir in der weiteren Entwicklung unsrer Mission getan haben, liegen nicht mehr in der Richtung des armenischen Hilfswerkes und der Evangelisation der alten christlichen Kirche, sondern haben sich die Missionierung der muhammedanischen Bevölkerung zum Ziel gesetzt. Die öffentliche Predigt des Evangeliums an Muhammedanern wird allerdings noch so lange zurückgehalten werden müssen, bis die offizielle Religionsfreiheit in Persien und der Türkei auch von den Regierungen geschützt werden wird“ (N.N. 1907:121).

---

<sup>622</sup> Auch Rohrbach (1912:20) weist darauf hin, dass während es andere oft bei der Unterstützung der Armenier bewenden ließen „die ‚Deutsche Orient-Mission‘ von Anfang an eine religiöse Beeinflussung des Islam mit dem armenischen Hilfswerk zu verbinden“ suchte.

<sup>623</sup> Eine besondere Chance sah er darin, dass nicht nur durch die deutsche Politik in der Bevölkerung ein Anteil nehmendes Interesse für den Orient gewachsen war, sondern dass gerade auch die „in ungeahntem Maße erfolgreiche und gesegnete Arbeit der beiden Komitee’s ... den Orient dem christlichen Interesse mit Riesenschritten näher gerückt“ hat (Lepsius 1900m:6).

Auch in dieser Zeit, in der es zur Einschränkung des ursprünglichen Waisenwerkes kam, wies man wieder darauf hin, dass die DOM „im Jahre 1895 als Muhammedaner-Missionsgesellschaft gegründet worden“ sei (N.N. 1908a:89). Und man betonte, dass man sich deshalb – nachdem nun der ärgsten Not der Armenier Abhilfe geleistet war –<sup>624</sup> wieder mehr der Mission unter Muslimen zuwenden wolle: „In zwölfjähriger Arbeit wurde durch Waisenhäuser, Werkstätten, Kliniken und Hospitäler ein breites Fundament gelegt auf dem wir nun ein organisiertes Muhammedaner-Missionswerk aufbauen wollen“ (Lepsius 1908c:5).

Jedoch betonte Lepsius (1900b:81) schon bei den ersten Ansätzen zur Neuausrichtung der Arbeit im Jahre 1900: Auch wenn man nun eine ausgesprochene Missionsgesellschaft sei, gehe es nicht um „eine Änderung der Arbeitsart oder Grundsätze, denen wir bisher gefolgt sind.“ Auch die Missionsarbeit unter Muslimen müsse dort weitermachen, wo man gerade stehe (:83).

„Die Sprache der Liebe, die unsere Waisenpflege, die unsere Witwenfürsorge, die unsere ärztliche Arbeit redet, versteht jedes Ohr. Es ist nur nötig, auf dem betretenen Wege fortzuschreiten und das angefangene Werk wird von selbst zu einem Missionswerk in jedem Sinne auswachsen“ (Lepsius 1903e:3).<sup>625</sup>

So wollte man vor allem die ärztliche Arbeit und die Schularbeit ausbauen und sie zunehmend auch Muslimen zugute kommen lassen (Lepsius 1903e:3).<sup>626</sup>

„Wir haben die Absicht, zunächst unsere ärztlichen Stationen zu vermehren und den Kliniken in Urfa und Diarbekir solche in Choi, Mosul und Bagdad hinzuzufügen. In Persien haben wir Erlaubnis und Aufforderung Schulen nicht nur für die christliche sondern auch die muhammedanische Bevölkerung einzurichten; unsere Anstalten in Choi und Urmia können dazu die Kräfte hergeben und ausbilden“ (Lepsius 1903e:3).

Auf diesem Weg der „gelebten Liebe“, der schon durch das armenische Hilfswerk beschritten war, meinte man nun auch den Herzen der Muslime näher zu kommen und ihnen in persönlichem Zeugnis auch die eigene religiöse Überzeugung nahe bringen zu können (Lepsius 1903e:2).

Lepsius vergaß also auch in den Jahren, in denen die armenische Hilfsarbeit die Konzentration aller Kräfte forderte, seine ursprüngliche Missionsabsicht nicht. Vielmehr sah er in der Präsenz des Armenierhilfswerkes im Orient einen von Gottes Vorsehung ermöglichten Zugang zur islamischen Welt (Lepsius 1903e:2). In diesem Sinne war für ihn die Armenierhilfe „Fundament“ (Lepsius 1908c:5), „Grundlage“ (Lepsius[?] 1905d:1), „Unterbau“ (Lepsius 1901f:2), „Pionierarbeit“ (Lepsius 1897b:382) und „Brücke“ (Lepsius 1903e:2) für die Missionsarbeit unter Muslimen.

Eine innere Verbindung von Armenierhilfe und Missionsarbeit an Muslimen sah Lepsius später auch bei der *Rettungsarbeit* Karen Jeppes, bei der es darum ging, christliche Frauen und Kinder, die

---

<sup>624</sup> „Wir sehen die Aufgabe, die wir uns mit dem armenischen Hilfswerk gestellt haben, insofern als abgeschlossen an, als unsere Waisenhäuser und Werkstätten nicht mehr nur einem vorübergehenden Notstand dienen, sondern zu dauernden Missionsanstalten geworden sind“ (Lepsius 1908c:5).

<sup>625</sup> „Zuerst lieben, das ist es, an das wir uns halten müssen. Vorläufig an nichts weiter. Wie eine Mutter ihrem kleinen unverständigen Kinde täglich tausend kleine Liebesdienste erweist“ (Friedemann 1904:188).

<sup>626</sup> Man wollte auch keine Rasse und kein Bekenntnis bevorzugen, damit man nicht verdächtigt werde, politische Absichten zu haben (Lepsius 1900b:81f).

infolge der Deportationen in islamische Familien gelangt waren,<sup>627</sup> wieder in ihr christliches Umfeld zurückzuholen. Denn was nützte die Gewinnung einiger weniger Muslime für den christlichen Glauben, wenn gleichzeitig „Tausende von christlichen Frauen und Kindern zwangsweise islamisiert werden“ (Lepsius 1925c:21).

In diesem Fall konnte auch die Armenierhilfe selbst als so etwas wie Islam-Mission betrachtet werden:

„... es wäre ein unerträglicher Widerspruch, auf mühsame, kostspielige und langwierige Erfolge von Muhammedanermision zu warten, die immer nur vereinzelte Seelen aus dem Islam zum Christentum führen, wenn inzwischen Zehntausende von Frauen, Mädchen und Kindern zwangsweise islamisiert werden, obwohl Wege zu ihrer Rettung offen stehen. Die Muhammedanermision ist das Stiefkind unter den Missionen. Hier bietet sich nicht nur Gelegenheit, dem armenischen Volk tausende von Volksgenossen zu erhalten, sondern auch eine reife Ernte der Islammission heimzubringen, die sonst auf den Feldern verfault“ (Lepsius 1924d:63f).

### **4.3.3 Grundlagen der Mission unter Muslimen**

Lepsius (1900b:81) betrachtete es als Aufgabe der DOM „auf jede nur denkbare Weise die Kräfte des Evangeliums im Orient wirksam zu machen“. Der Grundsatz sollte sein, „zu dienen, mit dem Besten, was wir haben, mit dem Evangelium von Christus, denn es ist eine Kraft Gottes, die da selig macht alle, die daran glauben, die Christen vornehmlich und auch die Mohammedaner“ (Lepsius 1900b:82). Was es dazu nach Lepsius' (1903g:110) Ansicht in der Mission unter Muslimen damals bedurfte, war „keine Propaganda und ... Proselytenmacherei“, sondern einerseits „das Beispiel eines christlichen Lebens“ und andererseits „die Vermittlung der Kenntnis der Hl. Schrift“.

#### ***Die zentrale Bedeutung des Wortes Gottes***

Die Bedeutung des Wortes Gottes war für Lepsius (1900b:82) zentral: „Es ist wahr, daß das Wort Gottes die einzige Kraft ist, die die Toten lebendig macht, die den Lebenden das Leben erhält“. Er war davon überzeugt, dass die Wahrheit des Wortes Gottes sich durchsetzen werde, „denn die Wahrheit spricht für sich selbst und der Glaube ist eine Sache, die sich nicht verhindern läßt“ (Lepsius 1903g:110).

Die Bedeutung des Wortes Gottes selbst zeigte sich auch in der praktischen Erfahrung der Missionsarbeit unter Muslimen: Sowohl Johannes Awetarianian als auch die beiden Mollahs, Mohammed Nessimi und Achmed Keschaf, waren nicht durch die Evangelisationsarbeit von Missionaren, sondern vielmehr durch das Lesen des Wortes Gottes zum christlichen Glauben gekommen (Lepsius

---

<sup>627</sup> Die Bandbreite der Motive in dieser Frage reichte von Aufnahme von Kindern aus echter Barmherzigkeit und Nächstenliebe bis hin zu gewaltsamer Ausbeutung als Sklaven (vgl. Jeppe 1924:60; Kunz 1994:60f).



1911f:18f).<sup>628</sup> Deshalb spielte in der Missionsarbeit der DOM auch die Übersetzung und Verbreitung der biblischen Schriften eine wichtige Rolle.<sup>629</sup>

Das Wort Gottes war für Lepsius also das entscheidende Mittel zur Wiedergeburt des Orients. Jedoch musste zunächst einmal daran gearbeitet werden, Offenheit und Verständnis für dieses Wort zu wecken. Lepsius (1903e:2) verglich die islamische Welt dabei mit einem „seit Jahrhunderten brach liegenden Acker“, den man zuerst wieder aufpflügen müsse, damit Gott „den Samen seines Wortes in die Furchen werfen und Ernten über Ernten einbringen kann“. Damit das Wort Gottes überhaupt recht verstanden werden könne, war es deshalb zuerst einmal nötig, Vertrauen zu gewinnen und damit eine Grundlage zu legen.<sup>630</sup>

„Wie es die Aufgabe des alten Testaments war, in den Herzen des Volkes Israel den Grund zu legen, auf dem das Verständnis des Evangeliums sich aufbauen konnte, wie es überall die Aufgabe der christlichen Erziehung ist, die Voraussetzungen zu schaffen, unter denen ein Verständnis und eine Hingabe an das Wort der Wahrheit erwartet werden kann, so ist es noch immer der Weg des Herrn zu dem Herzen seines Volkes, zuerst als ein weiser Erzieher den Grund zu legen, als ‚Meister‘ seine Schüler, seine Jünger zu unterweisen, durch Wohlthun und Gesundmachen die Herzen zu erobern, und dann erst, wenn das Recht auf Vertrauen und Verständnis erworben ist, die Frage der Entscheidung zu stellen: ‚Was dünket euch von Christo, weiß Sohn ist er?‘ Nur, wem nichts Menschliches fremd ist, kann mit Göttlichem befreunden“ (Lepsius 1900b:82).

### ***Diakonische Hilfe***

Eine entscheidende Rolle spielte dabei die praktische diakonische Hilfe. Lepsius war der Überzeugung, dass Muslime durch die christlichen Werke der Barmherzigkeit, die sie in den Anstalten der DOM sehen könnten, selbst ins Fragen nach der Liebe Gottes kommen würden.<sup>631</sup> Deshalb müsse man sich hier auch

---

<sup>628</sup> Lepsius schreibt darüber: „Alle drei sind ohne eines Menschen Zutun, ohne das Verdienst irgendeiner Mission, nur durch das Werk des Heiligen Geistes, der sie bei der Erforschung der Heiligen Schrift erleuchtete, zum Glauben an den Sohn Gottes gelangt“ (in Awetaranian 1930:134). Awetaranian (1905a:20) selbst bezeugt: „Das Werkzeug, mich zur Erkenntnis der Wahrheit zu bringen, war ein Neues Testament in türkischer Sprache.“ „So las ich zum zweitenmal das Evangelium bis zu Ende und fuhr dann mit den Episteln fort. Ich kann nicht beschreiben, welche Freude und Liebe mein Herz erfüllte, als ich die ersten Kapitel des Römerbriefs las, denn durch sie wurde ich völlig überzeugt ... Wahrlich, wenn viele kluge und gelehrte Männer versucht hätten, mich zu überzeugen, so hätten sie unmöglich so tief auf mich einwirken können, wie die Worte Röm. 1,3,4; denn durch sie hat mir Gott den Glauben geschenkt ...“ (:34).

<sup>629</sup> Awetaranian arbeitete jahrelang an der Übersetzung und am Druck des kaschgarischen Neuen Testaments (Awetaranian 1905a:90.128), Detwig von Oertzen übersetzte das Markus-Evangelium ins Kurdische (von Oertzen 1961:63).

<sup>630</sup> Vgl. hierzu Rohrbach (1901:42): „Wir dürfen es noch auf lange hinaus nicht darauf absehen, hier äußere und scheinbare Erfolge in dem Sinne zu erzielen, daß wir Taufen vornehmen, eine Gemeinde bekehrter Muhammedaner gründen wollten u. dergl. mehr. Jeder Versuch nach dieser Richtung wäre für uns der Anfang vom Ende. Vielmehr haben wir noch für eine geraume Weile lediglich darauf auszugehen, daß unsere Arbeiter hier persönlich das Vertrauen und die Achtung der muhammedanischen Bevölkerung gewinnen und daß diese Hochachtung sich allmählich fortschreitend, dann auch auf die von uns vertretene und bekannte Sache überträgt.“

<sup>631</sup> Vgl. hierzu den pakistanischen lutherischen Bischof Jens Christensen (1982:15) der auf die Problematik eines solchen Vorgehens hinweist: „Denn wenn wir annehmen, daß die guten Werke in irgendeiner Weise Christus bezeugen, verdrehen wir den Sachverhalt vollständig. Der Muslim interpretiert Ihre Worte und Handlungen nämlich ganz anders als Sie. Zum Beispiel sagen Sie: Ich habe eine Kraftquelle des Glaubens in mir, ich führe ein gutes christliches Leben, und ich opfere mich auf, um den armen Menschen zu helfen. Das soll Ihr Zeugnis für Christus sein. Der Muslim betrachtet Ihre gut organisierte und modern aufgezogene Tätigkeit, und was sieht er? Einen Menschen, der Geld und Verstand genug hat, um daraus einen Erfolg zu machen, und der sich dadurch eine Belohnung im Himmel erarbeiten will.“

weiterhin investieren, „damit auch die Muhammedaner, die diese guten Werke sehen, unseren Vater im Himmel preisen und nach der Liebe Christi, die sie ins Leben gerufen hat, fragen“ (Lepsius 1907g:4).<sup>632</sup>

Man hatte in geringem Umfang schon bisher in dieser Art und Weise an Muslimen gewirkt, denn die „Kliniken und Hospitäler standen von Anfang an auch der muhammedanischen Bevölkerung ... offen“ (Lepsius 1908c:5). Die positiven Erfahrungen die man diesbezüglich vor allem mit der medizinischen Arbeit in Urfa gemacht hatte, zeigten, dass der Weg über eine Missionsklinik der richtige sei, um unter Muslimen zu arbeiten.<sup>633</sup> Deshalb wollte man diese Art der Arbeit forcieren und auch an anderen Orten Missionskliniken eröffnen (Lepsius 1900w:179).<sup>634</sup>

Jedoch sollte es nicht nur um Liebestätigkeit und Sorge für das leibliche Wohl gehen. Die Ziele mussten für Lepsius (1903g:109) weiter gesteckt sein: „Wir rechnen mit Bestimmtheit darauf, daß alle, die in Jesu ihr Heil gefunden, die Rettung der Seelen der Menschen für die wichtigere Aufgabe gegenüber der Linderung leiblicher Not halten werden.“ Nach Awetaranians Ansicht (1907a:116) sollten in der Diakonie deshalb „nur gläubige Christen dienen dürfen, wenn nicht das Ziel zu einem rein humanen herabgesetzt werden soll.“

Als Zielsetzung stand bei Lepsius hinter der diakonischen Hilfe für Muslime eine missionarische Absicht. Denn er war der Ansicht: „... unsere ganze Arbeit würde ihres letzten Zweckes verfehlen, wenn sie nicht durch ein größeres und notwendigeres Werk: *die Predigt des Evangeliums in der muhammedanischen Welt*, gekrönt wird“ (Lepsius 1908c:5).

### **Verkündigung**

Lepsius (1903e:2) stellte für das Jahr 1902 fest, dass es offiziell eine Religionsfreiheit im osmanischen und im persischen Reich gebe. Es war ihm aber klar, dass „eine religiöse Propaganda, die den Charakter der Proselytenmacherei trägt, ... bei fanatischen Anhängern des Islam auf Widerstand stoßen“ würde (:2). Trotzdem sei es möglich, das Evangelium weiterzugeben, nämlich im persönlichen Gespräch:

„Vor der persönlichen religiösen Überzeugung aber und ihrer offenen Aussprache hat jeder Muhammedaner Achtung, und für das Wort, das von Mund zu Munde geht, für die Liebe, die von Herz zu Herzen geht, ist die muhammedanische Welt empfänglicher als der Occident“ (Lepsius 1903e:2).

---

<sup>632</sup> Meinhof (1906b:192f) betont, dass theologische Disputationen nicht viel nützten, da sie nur „Streit, Unfrieden, Mißtrauen“ erregten. Stattdessen solle man lieber auf ärztliche Hilfe, Wohltätigkeit und Werke der Barmherzigkeit setzen. „Es muß immer ein ganzes Stück christlichen Lebens hineinverpflanzt werden in die Länder des Islam, und man muß mit unendlicher Güte und Geduld Vorurteile beseitigen, ehe man wirklich zur Verkündigung des Wortes kommt“ (Meinhof 1906b:192).

<sup>633</sup> Detwig von Oertzen (1907b:185) wies darauf hin, dass die ärztliche Arbeit die christliche Liebe besonders deutlich mache. Zudem sei die Anerkennung und der Einfluss des Arztes sehr groß, sodass sich damit auch gute Möglichkeiten zum Zeugnis böten. Im Schatten der ärztlichen Arbeit könne man dann sogar andere Arbeiten beginnen, die durch die ärztliche Arbeit legitimiert seien (von Oertzen 1907b:186).

<sup>634</sup> „Der Koran verlangt zwar auf jeder Seite von seinen Gläubigen, daß sie sich der Unterdrückten annehmen, den Witwen und Waisen helfen sollen. Aber es bleibt bei dem bloßen Gebot, denn die Kraft zu dieser Liebestätigkeit kann der Islam und sein Gebot nicht geben. Darum ist es die Aufgabe der Mission, den Muhammedanern zu zeigen, daß das Christentum diese Kraft besitzt, und das tut die Mission, indem sie in Kliniken und Waisenhäusern sich der Kranken und Elenden, der Witwen und Waisen annimmt, und sie durch diese Art Predigt des Evangeliums zum Glauben an den Erlöser der Welt bringt“ (W-r 1905:82f).

Wo man jedoch offener arbeiten konnte, wollte man diese Gelegenheiten auch nutzen, denn beispielsweise stehe in „Aegypten und in den christlichen Balkanstaaten ... einer Verkündigung des Evangeliums unter der muhammedanischen Bevölkerung nichts im Wege“ (Lepsius 1903e:3). Auch die erfolgreiche Arbeit Awetarianians sah man diesbezüglich als Bestätigung an (:3).

Lepsius lehnte also eine direkte Verkündigung in der Missionsarbeit unter Muslimen nicht grundsätzlich ab. Wenn die Rahmenbedingungen stimmten – vor allem, wenn es neben einer theoretisch-politischen auch eine zumindest gewisse gesellschaftlich gelebte Religionsfreiheit gebe –,<sup>635</sup> dann könne es auch eine „öffentliche Predigt des Evangeliums an Muhammedanern“ geben (N.N. 1907:121). Allerdings wusste er, dass – bevor eine Verkündigung des Evangelium überhaupt erfolgreich sein konnte – „erst eine Fülle von Vorarbeit getan sein muß, ehe wir darauf hoffen können, daß das Evangelium dem Verständnis der Muhammedaner erschlossen wird“ (:121).

### ***Vorbereitende Forschungs- und Literaturarbeit***

Als vorbereitende Arbeit war es für Lepsius (1900b:83) notwendig, sich intensiv mit dem Islam auseinanderzusetzen und dann zu versuchen, in einer ihm angemessenen Form das zu bringen, was das Christentum zu bieten habe. Dabei betonte er vor allem die Literaturarbeit. Die Erfahrungen Awetarianians in Bulgarien, vor allem mit seinen Zeitschriften *Schahid ül Haqaiq* und *Günesch*,<sup>636</sup> festigten in Lepsius (1911f:18) die Überzeugung, „daß für die altislamischen Länder die literarische Arbeit im Vordergrund aller Missionstätigkeit stehen muß“. „Es muß eine Literatur geschaffen werden, welche die Auseinandersetzung zwischen Christentum und Islam auf tiefere und wahrhaftere Grundlagen aufbaut, als dies in den wenigen polemischen Pamphleten, die bis jetzt existieren, geschehen ist“ (N.N. 1907:121).<sup>637</sup>

Als Grundlagenarbeit dafür war eine intensive grundsätzliche Auseinandersetzung mit dem Islam nötig, wie sie z.B. im Muhammedanischen Seminar der DOM geschehen sollte. Diese grundlegende Arbeit war für Lepsius unverzichtbar für eine spätere fruchtbringende Missionsarbeit. Da für weite Bereiche der islamischen Welt eine offene Missionsarbeit auch noch gar nicht möglich war, wollte die DOM die Zeit nutzen, um sich besonders intensiv diesen vorbereitenden Aufgaben zu widmen.

Im Jahre 1908 war man bereits der Auffassung, für die „Aufgabe der Muhammedaner-Mission“ habe man als DOM in den letzten Jahren „ein nicht geringes Maß von Vorarbeit“ geleistet (Lepsius 1908c:5).<sup>638</sup> Zu diesen vorbereitenden Aufgaben zählte man neben anderem auch den Druck der

---

<sup>635</sup> Die mögliche Diskrepanz zwischen theoretisch-politischer und tatsächlich gesellschaftlich gelebter Religionsfreiheit wird am Beispiel der beiden Mollahs Mohammed Nessimi und Achmed Keschaf deutlich. Auf Awetarianians Anfrage, ob die bulgarische Regierung das bedrohte Leben der Mollahs schützen werde, bekam er zur Antwort, dass man ihm versichern könne, dass – im Falle eines Anschlages auf ihr Leben – ihre Mörder einer gerechten Strafe zugeführt werden würden (Damianov 2003:102).

<sup>636</sup> Vgl. Kapitel 4.3.6.

<sup>637</sup> Dazu sei ein gründliches Studium des Islam, besonders auch seiner Sekten, notwendig, „um die mannigfaltigen Anknüpfungen, die dieselben für die christliche Verkündigung bieten, verwerten zu können“ (N.N. 1907:121).

<sup>638</sup> „Trotz alledem kann es nur als eine Frage der Zeit betrachtet werden, daß die moderne europäische Bildung und Wissenschaft, die in den jungtürkischen Schulen eingeführt werden soll, die innerlich bereits erschütterten Funda-

kaschgarischen Übersetzung des NT, die Herausgabe der türkischsprachigen Zeitschriften und Traktate in Bulgarien, aber auch die Vorbereitungen für die Herausgabe erster Literatur für die Mission unter Muslimen im Verlag der DOM, und die Berichte in der Zeitschrift *COJL* (Lepsius 1908c:5).<sup>639</sup> All das gab Anlass zu Optimismus:

„Darum sind wir überzeugt, daß Gott auch in dem Werke der Muhammedaner-Mission mit uns sein wird. Wir haben bis jetzt erst in zwei Gebieten des Orients mit eigentlicher Muhammedaner-Missionsarbeit begonnen, auf dem Balkan und in Kurdistan, aber unsere langjährige vorbereitende Arbeit hat für weite Gebiete des Orients freie Bahn gemacht. Eine große Aufgabe muß in großem Maßstabe durchgeführt werden ...“ (Lepsius 1908c:5)

Zur Zeit der jungtürkischen Revolution im Jahre 1908 hoffte Lepsius (1908c:5) nun in eine neue Phase der Missionsarbeit eintreten zu können, in der man mehr und mehr von den Vorarbeiten zur eigentlichen Mission unter Muslimen übergehen könne.

Die Betonung der Notwendigkeit intensiver Vorarbeiten zeigt auch, dass Lepsius (1900m:7) wusste, dass sich die Arbeit im Orient grundlegend von der Evangelisationsarbeit in der Heimat unterscheiden müsse. Eine auf den speziellen Kontext abgestimmte Arbeitsweise war für ihn unverzichtbar.

#### 4.3.4 Das Anliegen der Kontextualisierung

##### *Die grundsätzliche Notwendigkeit der Kontextualisierung*

Für Lepsius war klar, dass die Verkündigung des Evangeliums sich immer auf die Kultur und den Kontext des Adressaten der Verkündigung einzustellen habe. Das war für ihn unverzichtbar, denn es geht bei der Verkündigung des Evangeliums ja einerseits „um eine Wahrheit ..., die 19 Jahrhunderte alt ist“ und andererseits um „Menschen von heute“ (Lepsius 1900g:38). In der Verkündigung des Wortes Gottes musste also immer ein kontextueller Graben überbrückt werden: „Unsere Zeugen sind Männer des ersten Jahrhunderts und unser Zeugnis gilt Menschen des zwanzigsten Jahrhunderts“ (:38).

„Es ist schwer: *uns* zurückzusetzen in den Sinn der Apostel und zwischen Galiläa und Jerusalem mit *ihren* Augen zu sehen, mit *ihren* Ohren zu hören, was ‚noch kein Auge gesehen und noch kein Ohr gehört und noch in keines Menschen Herz gekommen ist‘. Und es ist ebenso schwer: die Apostel in *unsern* Sinn zu versetzen und sie zwischen Potsdamerbrücke und schlesischem Bahnhof mit *unsern* Augen sehen und mit *unsern* Ohren hören und mit *unsrer* Zunge sprechen zu lassen, was ‚noch kein Auge gesehen und kein Ohr gehört und in keines Menschen Herz gekommen ist‘“ (Lepsius 1900g:38).

Zu den Unterschieden zwischen damaligem Kontext und heutiger Zeit, war nun bei der Verkündigung des Evangeliums auch darauf zu achten, in welchem konkreten Kontext die Menschen heute leb-

---

mente des Islam, wenigstens in der Türkei noch weiter unterhöheln, und daß der Ausbruch einer Krisis von innen heraus innerhalb des Islam die Folge sein wird. Dann wird auch die Stunde einer eigentlichen Muhammedanermision gekommen sein. Bis dahin aber verdienen vorbereitende Erscheinungen und Bemühungen, wie sie in der Arbeit der Deutschen Orientmission hervortreten, die größte Aufmerksamkeit“ (Rohrbach 1912:29f).

<sup>639</sup> Adolf Keller (1901:100) bringt es ganz ähnlich auf den Punkt: „Die vorläufige Arbeit am Islam kann nur sein: 1. *Studium des Islam*, um aus seiner Geschichte und Eigenart diejenigen religiösen Momente herauszufinden, die seine Kraft und seine Schwäche bilden, die seine beispiellose Verbreitung ermöglichten, die seine Bekenner mit so einzigartiger Begeisterung, Zähigkeit und religiösem Selbstbewußtsein erfüllen. 2. *Praktische Missionsarbeit* in Gestalt von *Schulen, medizinischer Hilfe, Schriftenverbreitung, Liebeshätigkeit ohne zudringliche Propaganda*.“

ten. Denn schon allein innerhalb Deutschlands stellte Lepsius (1903p:8) durchaus unterschiedliche kulturelle Kontexte fest:

„Redet wirklich unser ganzes Volk nur *eine* Sprache? Oder muß auch heutzutage noch in *vielen* Zungen geredet werden? Oder woher kommt es, daß man doch fast schichtenweise unser Volk unterscheiden kann, in solche, die auf das Wort hören und solche, die nicht darauf hören. Ist es wirklich nur Willigkeit oder Unwilligkeit, Glaube oder Unglaube, der da macht, daß die Gebildeten unseres Volkes sich abgewendet haben von diesem Wort, der macht, daß die arbeitende Bevölkerung sich abgewendet hat von diesem Wort? Wenn aber das, ist es da nicht unsere Pflicht, zu fragen, ob wir, die Redenden, denen das Wort anvertraut ist, unsere Schuldigkeit getan haben? ob [sic!] wir auch in *der* Sprache geredet haben, die verstanden wird, oder ob wir so unvernünftig waren, zu reden in einer Sprache, die man nicht verstand, weil man uns nicht verstehen konnte. ... Gibt es nicht Schichten in unserem Volke, die mit ihrem ganzen Empfinden und Denken um ein oder zwei Jahrhunderte hinter unsrer Zeit leben, und sind es nicht gerade sie, die noch am meisten dem Wort zugänglich sind? Und sind es nicht die am meisten in der Gegenwart, ja in der Zukunft lebenden Schichten unseres Volkes, die wie es scheint, die Sprache des Wortes am wenigsten verstehen und am kräftigsten von sich weisen? Was ist der Grund hierfür? Tragen sie allein die Schuld oder tragen auch wir sie? Das ist die ernste Frage, die uns hier zusammenführt.“

Nach Lepsius war es also Pflicht der Verkündiger des Evangeliums zu den Hörern in einer Art und Weise zu reden, dass diese sie auch verstehen konnten. Schon das Pfingstgeschehen deutete für ihn in diese Richtung:

„Als zum erstenmale das Wort von dem Gekreuzigten und Auferstandenen am Pfingsttage verkündet wurde, da sprach der Geist in vielen Zungen. Warum in vielen Zungen? Weil viele Ohren da waren, und jedes Ohr verstand das Wort nur in seiner Zunge, in seiner Sprache“ (Lepsius 1903p:8).

Gerade im Bezug auf die gebildeten Kreise Deutschlands sah Lepsius (1903p:8) hier ein Versagen der Christen.<sup>640</sup>

„Wenn ein Redner zu einem Publikum zu sprechen hat, so sieht er sich seine Leute an und sucht seine Rede so einzurichten, daß er verstanden wird. Haben wir auch unser Volk darauf angesehen, ob es uns wirklich verstehen kann und haben wir dann versucht, unsere Sprache zu wandeln, damit es uns verstehen kann“ (Lepsius 1903p:8).

Der Kontextualisierungsvorgang stellte nach Lepsius (1900g:38) „große Anforderungen“ an den Verkündiger.<sup>641</sup> So war das menschliche Denken ja immer vom eigenen Kontext her beeinflusst und geprägt, was einem selbst jedoch kaum bewusst werde (Lepsius 1903h:21).<sup>642</sup> Wollte man aber innerhalb eines bestimmten Kontextes verstanden werden, müsse man zuerst einmal selbst den betreffenden Kontext verstehen: „Verstehen wir unsere Zeit? Wir sind verpflichtet dazu, wenn wir von unserer Zeit verstanden werden wollen!“ (Lepsius 1903p:8).

Wollte man also die Auswirkungen der Evangelisation erhöhen, so habe man nicht noch mehr auf Bekehrung hinzudrängen (Lepsius 1900g:37), sondern man solle auf die „Überzeugungskraft des

---

<sup>640</sup> Zu Lepsius Bemühungen, die Gebildeten für das Christentum zurück zu gewinnen vgl. die Kapitel 3.1.1 und 3.2.3.

<sup>641</sup> Aber Lepsius (1900g:38) war auch zuversichtlich, dass die Kontextualisierung des Evangeliums tatsächlich gelingen könne, denn „all diese Schwierigkeiten lösen sich von selbst, wenn wir den erkannt haben, der heut derselbe ist wie gestern und derselbe bleibt in Ewigkeit“.

<sup>642</sup> „Denn nur, was der Mensch selbst denkt, kommt ihm zum Bewußtsein; was der Geist des Zeitalters in ihm denkt, erscheint ihm als das schlechthin Selbstverständliche“ (Lepsius 1903h:21).

Evangeliums“ selbst und auf „die alle zu sich ziehende Anziehungskraft des Mannes, den es verkündigt“, vertrauen (:37). Um Frucht zu wirken, müsse nur „das Evangelium ... in aller Klarheit so verkündigt werden, dass es verstanden wird“ (:37). Das rettende Wort Gottes wurde nach Lepsius (1900b:82) also nur dann wirklich wirksam, wenn es auch verstanden wird: „Es ist wahr, daß das Wort Gottes die einzige Kraft ist, die die Toten lebendig macht, die den Lebenden das Leben erhält. Aber nicht ein unverstandenes Wort, nicht ein unzureichendes Verständnis ist ‚mächtig zu erretten jedermann‘ ...“

Es ist also notwendig, dass die Verkündigung in einer Art und Weise geschieht, die dazu führt, dass die Botschaft verstanden wird (Lepsius 1898d:330). So äußerte Lepsius (1903p:8) etwa auf der zweiten Eisenacher Konferenz: „Nun, mehr wollen wir doch, als daß das Wort verkündigt wird, wir wollen auch, daß das Wort verstanden wird.“

Das Evangelium sollte allerdings nicht nur bei der Erstverkündigung eine kontextbezogene Form annehmen. Denn auch unter Christen blieben ja die Unterschiedlichkeiten der Menschen und ihrer Kultur bestehen (Lepsius 1900k:130f).<sup>643</sup> Deshalb forderte Lepsius beispielsweise auch für das christliche Liedgut in anderen Kulturen eine Anpassung an den jeweiligen Kontext.<sup>644</sup> In Bezug auf die Neu-Molokanen-Gemeinden sagte er etwa:

„Die Frage des Gemeindeliedes und des Kirchengesanges ist für die russischen evangelischen Gemeinschaften noch nicht gelöst .... In derselben Versammlung bekamen wir Alt-Molokanische Fugen in alten Kirchentonarten, deutsche Choralmelodien und amerikanische Sankey-Lieder zu hören ... Amerikanische Leierkasten-Melodien sind sicherlich das schlimmste Geschenk, das man einer evangelisch-russischen Nationalkirche machen könnte. Auch deutsche Choräle sollte man nur sparsam übertragen ... Die Seele des russischen Volkes wird gewinnen, wer sich mit dem Evangelium in die Herzen hineinsingt – aber auf russisch, nicht auf deutsch, englisch oder amerikanisch“ (Lepsius 1906e:13f).

Er forderte deshalb, dass sich einmal ein „tüchtiger Musiker“ mit den Alt-Molokanischen Gesängen befassen und sie überarbeiten sollte (Lepsius 1906e:13): „Eine befriedigende Lösung ist nur in der Richtung zu erhoffen, daß das russische Kirchenlied und das russische Volkslied mit evangelischem Geiste erfüllt wird, wie es bei uns durch Luther geschehen ist“ (:13).<sup>645</sup>

---

<sup>643</sup> „Wenn der Apostel sagt, daß in Christo weder Jude noch Grieche, weder Knecht noch Freier, weder Mann noch Weib sei, so meint er nicht, daß in der gemeinsamen Verbindung mit dem Herrn der Jude aufhöre Jude, der Grieche Grieche, der Mann Mann, und das Weib Weib zu sein. Nicht einmal die Sklaven hörten auf Sklaven zu sein. Er meinte nicht, daß die Verschiedenheiten der Menschen aufhören, daß die Unterschiede der Nationalitäten und sozialen Gliederungen beseitigt werden sollen, sondern daß sie in ihrer Unterschiedenheit einem höheren Willen, dem Willen Christi sich unterordnen und in ihm sich eins wissen und zusammenwirken sollen. ‚Alle Glieder sind eines Leibes und wiewohl ihrer viel sind, sind sie doch Ein [sic!] Leib‘“ (Lepsius 1900k:130f).

<sup>644</sup> Vgl. hierzu Detwig von Oertzens (1902:164) Hinweis auf eine „Fülle missionarischer Probleme ... die nur durch ein solches liebevolles Eingehen auf die Eigentümlichkeit des Volkes ihre Lösung finden können. Hier handelt es sich um Volks- und Stammessitten, dort um Volkslieder, die zwar leicht abgeschafft und durch eine alles nationaleigentliche abschleifende allgemeine Weltbildung kümmerlich genug ersetzt werden könnten, die aber vielleicht gereinigt beibehalten und dem Volke bewahrt bleiben sollten. Nicht in der Einerleiheit, sondern in der alle Verschiedenheit überbrückenden Einheit und Liebe erweist sich der wunderbare Gottesgeist. Nur ein wirklich volkskundlicher Missionar wird es verstehen, auch in diesen Dingen einen klaren Blick für den oft feinen Unterschied zwischen rein-natürlichem und heidnisch-widergöttlichem zu beweisen.“

<sup>645</sup> Samuel Keller (1900:98) sagt: „Wo das Christentum aus der Fremde her eingeführt worden ist, trägt es in der ersten Zeit eine der Nationalität seiner Verkündiger conforme Besonderheit. Aber das bleibt nicht so und darf nicht so bleiben. Über kurz oder lang muß ganz naturgemäß das spezifisch nationale Gepräge der fremden Missionare zu-

Trotz aller kulturellen Unterschiede gab es für Lepsius jedoch eine gemeinsame menschliche Basis, auf der interkulturelle Begegnung, Verständnis und sogar Freundschaft möglich war:

„Ein Eindruck kehrte mir in allen Jahren wieder. Awetarian war Türke, war als muhammedanischer Mollah erzogen und herangewachsen, und doch habe ich in unsrer Freundschaft niemals zwischen mir und ihm einen Unterschied der Rasse oder der Herkunft empfunden. Er hatte trotz seines energischen Willens eine so rücksichtsvolle, zarte Art zu empfinden und seiner Empfindung Ausdruck zu geben, er war von solch unbeirrbarer Vornehmheit der Gesinnung, hatte ein so goldnes Herz, daß ich ihn ganz wie einen deutschen Freund empfand. Das Menschenherz ist doch zuletzt weder europäisch noch asiatisch; wenn es am besten ist, so ist es menschlich“ (Lepsius 1920e:4).<sup>646</sup>

### ***Kontextualisierung in der Mission unter Muslimen***

Auch für die Arbeit unter Muslimen forderte Lepsius eine kontextuelle Vorgehensweise. Deshalb schätzte er es besonders, wenn er auf seinen Orientreisen von Johannes Awetarian übersetzt wurde:

„Ich kann gewiß sein, daß er nicht nur jede Wendung des Gedankens schnell und sicher auffaßt, sondern auch in einer Weise wiedergibt, die dem Geiste des Orientalen leicht eingeht und dem muhammedanischen Ohr gefällt. Ohne Gleichnis oder bildlichen Ausdruck auch nur einen Satz zu sprechen, ist nicht ratsam“ (Lepsius 1906f.184).<sup>647</sup>

Hier wird deutlich, worum es Johannes Lepsius in der Kontextualisierung ging: Den Gedanken, um den es geht, nach seinem Gehalt zu erfassen, und ihn dann in einer Art und Weise wiederzugeben, dass der Orientale es gut verstehen und leicht aufnehmen kann.<sup>648</sup>

Lepsius ging davon aus, dass es bestimmte Gründe gebe, warum in der Missionsarbeit unter Muslimen bisher so wenig erreicht worden war. Es reiche nämlich nicht, dort einfach das Evangelium so zu verkündigen, wie man es aus der Arbeit in der Heimat oder in anderen Ländern kenne.

„Die Methode der Evangelisation, die in der Christenheit auf dem Boden der Kirche, wo immer derselbe brach liegt, Erfolge erzielt, ist auf den Orient nicht anwendbar, da alle Voraussetzungen für das Verständnis des Evangeliums, die in der Christenheit gegeben sind, fehlen und die im Islam gegebenen Anknüpfungen religiöser Vorstellungen und Bedürfnisse, ja sogar sprachlicher und begrifflicher Ausdrucksmittel erst entdeckt sein wollen“ (Lepsius 1900m:7).

Es war im Orient deshalb „weder eine evangelistische, noch im hergebrachten Sinn missionierende“ Arbeit zu tun (Lepsius 1900m:7).<sup>649</sup> Vielmehr sei zuerst einmal eine aufwändige und geduldige

---

rücktreten und die neugewonnene Gemeinde wird ihren eigenen Volkscharakter mit den Gaben und Kräften des Christentums vermählen.“

<sup>646</sup> Allerdings sollte hier beachtet werden, dass Awetarian mit der westlichen Kultur durch seine Ausbildung in Schweden, durch Aufenthalte in Europa, durch Zusammenarbeit mit westlichen Missionaren und vor allem durch seine deutsche Ehefrau Helene (geb. von Osterroht) schon länger vertraut war.

<sup>647</sup> Auch Lepsius (1906f:184f) bemühte sich, gegenüber Muslimen eine bildliche Ausdrucksweise zu gebrauchen: „Ich begann meine Rede mit dem Märchen von den drei Ringen, das die Aufmerksamkeit meiner Zuhörer und mich sofort in den Mittelpunkt meines Gegenstandes führte: die Vergleichung der Religionen des Judentums, Christentums und des Islam, was sie Gemeinsames haben und worin sich [sic!] unterscheiden ...“

<sup>648</sup> Nach den Worten von Lepsius Mitarbeiter Detwig von Oertzen (1902:164) geht es bei der Kontextualisierung um die Unterscheidung von „Form“ und „dem wirklichen Kern und Inhalt“. Es geht darum „bei williger Anbequemung in allem Unwesentlichen, in Formen und Gebräuchen doch das Wesentliche des Evangeliums unverfälscht zu bewahren“ (:165).

<sup>649</sup> Das bedeutete jedoch nicht, dass Lepsius evangelistische und missionarische Arbeit unter Muslimen grundsätzlich ablehnte. Er betonte nur immer wieder, dass die gegenwärtige Arbeit – bevor man überhaupt daran denken dürfe zu evangelisieren – eine andere sein musste. Diedrich (1973:426) charakterisiert Lepsius Verständnis von Mission un-

Grundlagenarbeit zu tun, um den Muslimen ein Verständnis der Predigt des Evangeliums überhaupt zu ermöglichen:

„Wer Ohren hat zu hören, der höre.‘ Wer aber keine hat – und man sagt, daß der Islam kein Ohr habe für die Botschaft des Evangeliums – was machen wir mit dem? – Wir schaffen ihm Ohren, damit er höre. Wir erwecken in ihm die Voraussetzung eines Verständnisses, das ihm fehlt. Wer Sätze nicht versteht, dem muß man den Sinn der Worte lehren; wer Worte nicht versteht, den muß man buchstabieren lehren. Es hilft nichts in’s Blaue hinein zu reden, sich auf den Markt zu stellen oder von den Dächern zu predigen. Die Leute werden den Mund aufsperrn, aber das Brot des Lebens werden sie nicht zu essen bekommen. Nein, was wir zu thun haben, ist eine sehr schlichte, sehr stille, sehr unscheinbare Arbeit, es ist die Arbeit der Mutter, die ihr Kind auf den Schoß nimmt, um ihm das ABC zu lehren, die darin nicht ermüdet, bis das Kind buchstabieren und lesen und schreiben und verstehen und urteilen und denken kann. Es ist eine große Arbeit der Geduld zu thun, wenn im Orient unter dem unwissenden Christenvolk, und unter dem irregeleiteten Islam ein Verständnis für die ewige Wahrheit des Wortes vom Leben geweckt werden soll“ (Lepsius 1900b:82).

Es war also „eine geistige Arbeitsleistung zu thun“ (Lepsius 1900m:7).<sup>650</sup> Es ging dabei darum, zuerst einmal „ein Verständnis des Islam nach seinem religiösen Gehalt zu gewinnen“, also darum, den Islam selbst zu ergründen und zu verstehen. Sodann gelte es, unser Christentum in den Kontext des Orients „umzudenken“<sup>651</sup> und schließlich „eine christliche Theologie für die mohammedanische Welt zu schaffen“ (:7f).

„Die occidentalische Ausprägung der christlichen Lehre ist und bleibt dem Mohammedaner unverständlich. Es bedarf einer außerordentlich intensiven geistigen Arbeit, um den Islam zu verstehen und das occidentalische Christentum soweit in den Geist des Orients, dessen Sprache doch die Schriften des alten und neuen Testaments reden, zurück- und umzudenken, daß ein echter Orientale es zu fassen vermag. ... An eine Mission an Mohammedanern kann daher nur gedacht werden, wenn eine christliche Theologie für Mohammedaner geschaffen wird“ (Lepsius 1900m:7).<sup>652</sup>

Lepsius (1911f:20) war sich bewusst: „Unsere abendländische Dogmatik ist einem muhammedanisch erzeugten Denken nahezu unverständlich.“. Deshalb müsse man „aus dem Neuen Testament selbst eine neue Form der Darstellung“ entwickeln „und in das Gewand der orientalischen Vorstel-

---

ter Muslimen folgendermaßen: „Denn Mohammedaner-Mission konnte für ihn keine Konfrontation von Dogmen und auch keine Evangelisation im erwecklichen Sinne sein, sondern nur Gestalt gewinnen in der – wie wir heute sagen würden – Diakonie und der theologischen Vorbereitung eines Dialoges zwischen den Religionen!“ Will man dieser Aussage zustimmen, muss man dabei jedoch deutlich unterstreichen, dass sowohl Diakonie als auch der Dialog für Lepsius keine absichtsfreien Betätigungen waren. Vielmehr sollten sie Schritte sein, die dazu führten, dass Muslime für Christus gewonnen wurden und so das Reich Gottes auch im Orient gebaut wurde.

<sup>650</sup> Solche Geistesarbeit war für Lepsius (1900m:8) „nur durch Glaubenskräfte“ zu leisten. Besonders sah er dazu die evangelische Christenheit Deutschlands berufen: „Aber die evangelische Kirche Deutschlands ist von Gott mit allen Kräften ausgerüstet worden, welche dazu bestimmt und fähig sind, die occidentalische Theologie durch den Geist des Orients zu reformieren, und den Geist des Orients durch das Evangelium zu bekehren“ (:8).

<sup>651</sup> „Wo die Liebe Christi uns drängt und wir den Mohammedanern auch Mohammedaner geworden sind, das heißt, uns in ihre Denkweise hineinversetzen und Mission betreiben, nicht wie sie unseren europäischen christlich-denkenden Köpfen recht erscheint, sondern wie sie praktisch sich mohammedanischer Denkweise anpasst, da muß es gelingen; denn wir folgen so der Weisung dessen, dem gegeben ist alle Gewalt im Himmel und auf Erden“ (von Bergmann 1897:59).

<sup>652</sup> Lepsius war sich dessen bewusst, das die Bibel ja ein orientalisches Buch war und deshalb das „umdenken“ an vielen Stellen auch ein „zurückdenken“ sei, d.h., dass der orientalische Kontext dem ursprünglichen Kontext der biblischen Schriften in manchen Dingen viel näher stehe, als der westliche Kontext.



lungswelt“ kleiden. Ansonsten werde es keine wesentlichen Fortschritte auf dem Gebiet der Mission unter Muslimen geben (Lepsius 1911f:20). Geschehe diese Arbeit nicht, so werde

„alle evangelische Arbeit im Orient – vereinzelte rühmliche Ausnahmen abgerechnet – es nicht weiter bringen als bisher d.h. zu einem minderwertigen Abklatsch occidentalischen Christentums und zu völliger Verständnislosigkeit gegenüber dem Geiste des Islam“ (Lepsius 1900m:8).

Wolle man aber, dass die Missionsarbeit tatsächlich tief greifenden Einfluss auf den Orient ausübe, müsse man sich dieser Aufgabe stellen. Denn für Lepsius (1900m:7f) war es ausgeschlossen, „daß eine farblose Kopie englischen, amerikanischen oder deutschen Christentums irgend einen Einfluß auf die innere Entwicklung des Orients ausüben kann“.<sup>653</sup>

Vorgebildet sah Lepsius (1911f:20) diese Arbeit im Wirken des Apostels Paulus für die griechische Welt: „Die Arbeit, die der Apostel Paulus für die griechisch-denkende Welt getan hat, muß für die muhammedanische Welt erst noch geleistet werden.“<sup>654</sup>

Dieses Anliegen Lepsius' wurde von manchem nicht verstanden. Manche hielten diese intensive Vorarbeit schlichtweg für überflüssige Zeitverschwendung:

„Ich verstehe es, wenn man die Vorarbeit, die wir in dieser Richtung ... tun möchten, für überflüssig hält und geringschätzig beurteilt. Es gibt immer noch genug Leute, die eine höchst mechanische Vorstellung von der Predigt des Evangeliums haben, und wenn von Missionsarbeit die Rede ist, von irgend welchem großen Apparat und von recht großen Zahlen hören wollen. Wieviel Missionare? Wieviel Getaufte? Wieviel Taufbewerber? Kaum hat man angefangen an Muhammedanermision zu denken, werden einem schon solche Fragen an den Kopf geworfen, und wehe dem, der nicht mit Zahlen aufwarten kann! Er hat nicht einmal ein Recht um Teilnahme und Unterstützung für ein Werk zu bitten, das erst im Werden ist“ (Lepsius 1911f:20).

Manche schreckte auch Lepsius' Forderung nach einer „anderen Theologie“ für die Arbeit in der islamischen Welt, weil sie damit die Rechtgläubigkeit in Gefahr sahen. So begründete man z.B. bei der Pilgermission St. Chrischona eigene Vorbehalte gegenüber einer Zusammenarbeit mit Johannes Lepsius damit, dass dieser geäußert habe „es müsse für die Bekehrung der Muhamedaner nach einer besonderen Theologie gehandelt werden“ (Baumann 1999:125).

Lepsius aber war von der Notwendigkeit dieser Aufgabe überzeugt und suchte nach begabten und befähigten Mitarbeitern für dieses wichtige Arbeitsfeld:

„Geistige Arbeit kann wie auf weltlichem Gebiete, so auch auf religiösem, christlichem, theologischem nur mit geistig geschulten Kräften gethan werden. Diese müssen von Gott erbeten werden und, wenn sie sich anbieten, mit einer geistigen Ausrüstung versehen werden, welche der Schwierigkeit der Aufgabe und den hohen Anforderungen, die sie an Charakter, Fähigkeiten, geistigen Horizont und theologische Bildung stellt, entspricht. Bleibt auch aller Dienst im Reich Gottes zuletzt nur ein Werk der Gnade, das durch den Glauben

---

<sup>653</sup> Nach Richard Schäfer (1934:63) war für Lepsius „eine ganz andere Verkündigungsweise des Evangeliums angemessen“. Er wollte weder „Propaganda für ein durch die deutsche Geschichte geprägtes Sonderbekenntnis, noch den Abklatsch abendländischen Christentums“ (Schäfer 1934:63).

<sup>654</sup> Ein weiteres biblisches Vorbild in seinem Bemühen um Kontextualisierung fand Lepsius bei Jesus selbst. Im zweiten Band seines *Leben Jesu* deutet Lepsius (1918a:27ff) an, wie auch Jesus seine Botschaft kontextuell anpasste, als er bei seiner Begegnung mit der Frau am Jakobsbrunnen (Joh 4) an samaritanische Vorstellungen anknüpfte.

geschieht, so ist doch selbstverständlich, daß Gott seine Werkzeuge nicht beliebig sondern nach der Natur der Aufgabe wählt“ (Lepsius 1900m:8).

Diesem Ziel der Kontextualisierung und der Ausbildung dafür geeigneter Kräfte dienten Lepsius Bemühungen um eine Ausbildungsstätte für angehende Islam-Missionare, wie es sich z.B. im Potsdamer „Muhammedaner-Missions-Seminar“ verwirklichte.<sup>655</sup> Dabei sollte durch die Arbeit des Seminars zuerst einmal der Islam gründlich erforscht werden (Lepsius 1910f:2). Zudem sollte es „der Ausbildung von Theologen und Missionaren für das Werk der Muhammedanermision dienen“ (Lepsius 1912c:30).<sup>656</sup> Ein weiterer Zweck war es, „durch gemeinsame wissenschaftliche Arbeit unter Zuziehung auswärtiger Mitarbeiter, die für das Werk der Muhammedanermision erforderliche Missionsliteratur zu schaffen und in der muhammedanischen Welt zu verbreiten“ (Lepsius 1912c:30).<sup>657</sup>

„Sobald wir des großen Stoffes, der auf all diesen Gebieten einer wissenschaftlichen Durchforschung harret, einigermaßen Herr geworden sind, werden wir versuchen, Ordnung in dieses Material zu bringen und Darstellungen der Praxis und Lehre des Islam, in einer Form, wie sie für die Zwecke der Muhammedanermision geeignet ist, zu veröffentlichen“ (Lepsius 1910f:3).

Aufgrund der besonderen Bedeutung, die Lepsius der Kontextualisierung beimaß, war für ihn die Zusammenarbeit mit Konvertiten aus dem Islam, besonders mit ehemaligen islamischen Geistlichen, besonders wichtig. Denn Konvertiten kannten den Islam von innen und konnten deshalb eine große Hilfe sein in der Gewinnung einer kontextuellen christlichen Theologie für die islamische Welt. Deshalb schätzte Lepsius besonders seine Zusammenarbeit mit Johannes Awetarianian und kümmerte sich intensiv um die beiden ehemaligen Mollahs Achmed Keschaf und Mohammed Nessimi.

Lepsius' enger Mitarbeiter Richard Schäfer (1934:59) deutet an, dass auch Lepsius' *Leben Jesu* (Lepsius 1917a; 1918a) ein Beitrag zur Kontextualisierung des Evangeliums für die islamische Welt gewesen sein sollte: „Etwa das Leben Jesu von Lepsius? Ich bin überzeugt, daß der Wert dieses Werkes erst zutage treten wird, wenn es, wie das von Anfang an beabsichtigt war, ins Arabische übersetzt, in die mohammedanische Welt Eingang gefunden hat“ (Schäfer 1934:59).

Liest man jedoch die veröffentlichte deutsche Fassung, so zeigt sich darin doch recht deutlich, dass als Adressaten des *Lebens Jesu* eindeutig Leser der westlichen Welt im Blick waren (Lepsius 1917a:253).<sup>658</sup> Lepsius' *Leben Jesu* – wie auch sein sonstiges theologisches Schaffen – kann somit zwar als bedeutende theologische Vorarbeit auf dem Weg zu einer kontextuellen Theologie für die islamische Welt verstanden werden, die z.B. versucht neue Zugänge zu Themen wie der Christologie (vgl. Lepsius 1911b) oder der Trinitätslehre (vgl. Lepsius 1911c) zu finden. Ihre unmittelbare Eignung als Kontextualisierungsversuche, die sich direkt an Muslime als Adressaten gewendet hätten, muss jedoch in Frage

---

<sup>655</sup> Zur Arbeit des Muhammedaner-Missions-Seminars vgl. Kapitel 2.4.2.

<sup>656</sup> Vgl. die Überlegungen für die Ausbildung von angehenden Islam-Missionaren auf der Konferenz für Mohammedaner-Mission 1913 in Bethel (Bethel Konferenz 1913:10ff).

<sup>657</sup> Man wollte neben den von Awetarianian herausgegebenen Zeitschriften *Schahih ül Haqaiq* und *Günesch* auch noch andere „Missionsschriften evangelistischen, polemischen und apologetischen Charakters“ herausgeben (Lepsius 1912c:30).

<sup>658</sup> So spricht Lepsius (1917a:253) – die Leser einbeziehend – etwa von „wir Abendländer“ im Gegensatz zu „dem Orientalen“.

gestellt werden, da seine Beiträge – zumindest in den vorliegenden veröffentlichten Fassungen – sich doch recht deutlich an westliche Leser mit christlichem Hintergrund richten.<sup>659</sup>

Aufgrund von Gesprächen mit Mohammed Nessimi schrieb Lepsius 1912 an Awetarianian über seine Vorstellungen von einer kontextuellen Theologie für die islamische Welt: „Ich überzeuge mich immer mehr, dass die Auseinandersetzung mit dem Islam überall bis auf den Grund der Wahrheit gehen muss und dass wir dabei auf die herkömmlichen Begriffe des Pietismus und der Orthodoxie keine Rücksicht nehmen dürfen“ (in Damianov 2003:109).

Lepsius sieht sich also in seinen Bemühungen um eine kontextuelle Theologie nicht den herkömmlichen Dogmen der Orthodoxie verpflichtet, sehr wohl aber der Wahrheit und dem Zeugnis der Schrift.<sup>660</sup> So äußert er etwa in Bezug auf die Trinitätslehre:

„Ich komme dem Islam sehr weit entgegen und gebe die griechische Trinitätslehre auf, dagegen suche ich die Gottheit Jesu *in besserer Uebereinstimmung mit dem N.T.* [*Hervorhebung AB*] als die Griechen es vermocht haben, in anderer Weise zu begründen und werde dann auch die Lehre vom Geist selbständig behandeln“ (in Damianov 2003:109f).

Hier wird deutlich, dass für Lepsius die Auseinandersetzung mit anderen Denksystemen in der Kontextualisierung auch eine wichtige Funktion für die Kirche selbst hatte, da sie zu einem immer wieder erneuten Nachdenken und somit auch einem vertieften Verständnis der Wahrheit führte.<sup>661</sup>

An einigen Stellen deutet Lepsius auf konkrete Elemente hin, die bei dem Versuch einer kontextuellen Evangeliumsverkündigung unter Muslimen wichtig sein könnten. So reflektierte er etwa über die Bedeutung von Gleichnissen und von orientalischer Bildersprache in der Verkündigung:

„Das Bild ersetzt dem Orientalen den Begriff. Einsichten und Grundsätze, die wir Abendländer auf Begriffe und Formeln bringen, spricht der Morgenländer in Gleichnissen und Sprüchen aus. Dies Verfahren hat vor unsrer abstrakten Redeweise den Vorzug, dass es sich niemals in leere Allgemeinheiten verlieren kann und nötigt, die allgemeine Wahrheit in der einzelnen Erscheinung anzuschauen. So bleibt der Gedanke im Bereich der Wirklichkeit und muss sich auf die Analogie der Erfahrung gründen“ (Lepsius 1917a:253).

Er deutete auch an, wo er im Islam mögliche Anknüpfungspunkte für das Evangelium zu erkennen meinte: So sah er bei manchen Bräuchen der Derwische und im Gedankengut der sufistischen Philosophie – trotz gravierender Unterschiede zum christlichen Glauben – Analogien, die als „mögliche

---

<sup>659</sup> Trotzdem wollte Lepsius, dass seine Beiträge – etwa zur Gottheit Christi und zur Trinität – „für Muslime ins Türkische“ übersetzt werden (Damianov 2003:109). Awetarianian begrüßte die Übersetzung von Artikeln von Johannes Lepsius für seine Zeitschrift *Churschid*, also für eine muslimische Leserschaft: „Ich freue mich darauf, auch Artikel von Dr. Lepsius in türkischer Übersetzung zu bringen“ (Awetarianian 1930:145). Es wäre allerdings vorstellbar, dass dabei an eine Überarbeitung dieser Artikel für eine speziell muslimische Leserschaft gedacht war.

<sup>660</sup> Für Lepsius (1899e:177) musste ein Missionar das Ziel haben „türkisch glauben“ zu lernen. Das bedeutete für ihn, „die Wahrheiten unseres Glaubens so andersartig, so eigenartig, so völlig von andern Voraussetzungen, so völlig in anderen Denkformen“ zu fassen; „meinetwegen so heterodox als möglich – ohne jedoch von der Schrift abzuweichen – so heterodox als notwendig, um einen Mohammedaner davon zu überzeugen, daß es keinen Heiland giebt außer Jesus“ (Lepsius 1899e:177).

<sup>661</sup> Vgl. hierzu Kapitel 3.5.5. Auch auf der Weltmissionskonferenz in Edinburg beschäftigte man sich mit dem „Einfluß, den die Berührung mit dem Islam auf den christlichen Glauben hat“ (Edinburgh Conference 1911:39). Man war dabei der Ansicht, dass in Bezug auf die Auseinandersetzung mit Lehrfragen, „die mohammedanische Frage vielleicht für die christliche Kirche selbst neues Leben bedeuten“ könne (Edinburgh Conference 1911:23). Einige Missionare äußerten auch, „daß ihre Inspirations- und ihre Erlösungslehre durch ihre Missionserfahrung modifiziert worden ist“ (Edinburgh Conference 1911:40).

Brücke für das Christentum“ dienen konnten. (Lepsius 1911f:19). Hier lag für ihn eine echte Chance, denn „für die meisten Muhammdaner, die den Weg zum Christentum gefunden haben, war die Religion der Derwische die Brücke“ (:19f).

„Ein Beispiel: Der Mürid (Jünger), der in den Orden der Kizil-Basch aufgenommen werden will, muß einen seltsamen Weiheakt durchmachen. Im Tekke (Kloster) wird ein Grab gegraben, der Mürid wird auf eine Bahre gelegt, er wird mit allen Riten, die das Gesetz vorschreibt, begraben, ja sogar das Examen, das die beiden Todesengel, Münkir und Nekir, nach muhammedanischem Glauben mit der Seele der Verstorbenen vornehmen, wird dramatisch an dem offenen Grabe dargestellt. Hat der Mürid das Examen bestanden, so darf er, als ein Wiedergeborener, dem Grabe entsteigen, und es wird ihm enthüllt, daß er nun von dem Gesetz (Scheriat), das nur für die Lebenden aber nicht für die Auferstandenen gelte, frei ist und in einem neuen gesetzesfreien Leben wandeln kann. Wer sollte bei diesem Initialritus der Kizil-Basch nicht an die Gedanken des Paulus erinnert werden, wenn er im Römerbrief die Freiheit des Christen vom Gesetz damit begründet, dass wir durch die Taufe mit Christus begraben und darum auch dem Gesetze abgestorben sind“ (Lepsius 1911f:19).

Lepsius (1911f:19) war sich bei solchen Analogien jedoch auch der gravierenden Unterschiede zum christlichen Glauben bewusst: „Und doch welche Welt liegt zwischen diesem äußerlich so ähnlichen Vorstellungen? Es fehlt nicht nur Tod und Auferstehung Christi, es fehlt auch die Sünde und ihre Versöhnung.“<sup>662</sup>

Auch auf seinen Orientreisen reflektierte Lepsius die Erfahrungen und Begegnungen, die er machte unter der Fragestellung, wie eine kontextrelevante Arbeit unter Muslimen aussehen konnte.<sup>663</sup> So berichtet er etwa über einen Aufenthalt in Schumla, bei dem Awetarianian in der Methodistenkapelle Gottesdienste abhielt, wie die Bänke im Gottesdienstraum auf der einen Seite mit Armeniern und Bulgaren, auf der anderen Seite „mit weißen und grünen Turbanen und roten Fez“, also mit „den Schülern des muhammedanischen Geistlichen Seminars“ der Stadt besetzt waren (Lepsius 1906f:184). Nun beobachtete er, wie die anwesenden Muhammedaner „es auf den schmalen Kirchenbänken der Kapelle recht unbequem“ hatten. „Da sie gewohnt sind, die Schuhe vor der Tür zu lassen und die bestrümpften Füße auf den Sitz hinaufzuziehen, so wußten sie nicht recht, wie sie ihre Gliedmaßen auf den schmalen Bänken unterbringen sollten“ (:184). Lepsius konnte beobachten, wie diese äußerliche Gegebenheit einen deutlichen Störfaktor für die Verkündigung des Evangeliums darstellte. Deshalb kam er zu dem Schluss, dass man so etwas wie eine „christliche Moschee“ für die Verkündigung des Evangeliums haben sollte:

„Für Missionspredigten würde nach türkischen Begriffen ein Raum, der gleich den muhammedanischen Moscheen mit Matten und Decken belegt ist, schicklicher und der Aufmerksamkeit förderlicher sein. Wenn unsere Missionsfreunde künftig uns eine solche

---

<sup>662</sup> „Aber der wahre Zweck des Predigers ist, das Evangelium zu verkündigen, etwas Neues und Wahres zu bringen. Um dies zu können, muß er die übereinstimmenden Punkte kennen, um sich eine möglichst breite Basis für die Diskussion zu sichern; aber sein wahres Ziel wird eher sein, die abweichenden Punkte zu finden. Dieser Zweck ist nicht destruktiv, sondern konstruktiv“ (Edinburgh Conference 1911:27).

<sup>663</sup> Lepsius (1907j:24) bedauerte sehr, dass der enge zeitliche Programmrahmen der ersten Muhammedaner-Missionskonferenz in Kairo nicht mehr Zeit für Beiträge aus der Praxis der verschiedenen anwesenden Missionare ließ: „Wie dringend erheischen die theologischen Probleme, die der Islam der christlichen Lehre stellt, weiterführende Antworten aus der Praxis der Verkündigung heraus. Aber für all' dies fehlte der Raum, weil durch die scharfen Zähne des Programms Zeit und Stoff der Reden maschinemäßig zerschnitten und verschlungen wurde.“

christliche Moschee bauen wollten, würde unser Freund Awetaranian erst ganz in seinem Elemente sein“ (Lepsius 1906f:184).

Für eine solche Umsetzung in die Praxis war nun vor allem Lepsius' Mitarbeiter Johannes Awetaranian zuständig, der ja in der unmittelbaren Arbeit der Evangeliumsverkündigung unter Muslimen stand. Awetaranian (1901b:59) war der Auffassung: „Wir müssen die Erlösungslehre Gottes zu den Muhammedanern bringen; aber daneben müssen wir alles vermeiden, was sie hindern könnte, zu dieser Predigt zu kommen.“<sup>664</sup> Awetaranian besuchte die Moscheen, um dort Bekanntschaften zu schließen, und um sich zu informieren, was die Muslime beschäftigte (:56). In der Moschee wollte er von den Predigten auch für seine eigene Verkündigung lernen (:58) und ließ sich auch inspirieren, was die äußere Gestaltung eines Versammlungsraumes für Muslime anging (:58f). Er war auch gerne bereit, auf Einladung in einer Moschee zu predigen (Awetaranian 1904:67f). Denn in eine Kirche „werden die Muhammedaner, wenn sie auch kommen würden, ihr Mißtrauen mitbringen. In der Moschee aber würde es leichter sein, sie für Jesum zu gewinnen“ (:68).

Awetaranian wollte aber auch deutliche Grenzen ziehen: So betonte aber, dass er bei einer Predigt in einer Moschee nicht auf die Kanzel gehen wolle, da er sonst eins der vorgeschriebenen islamischen Gebete vorlesen müsste, was er jedoch ablehnte (Awetaranian 1904:68).<sup>665</sup>

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass bei Johannes Lepsius und in der Arbeit der DOM die Frage der Kontextualisierung eine sehr bedeutende Rolle spielte. Ein Eingehen auf die orientalische Kultur, das bereit war – in der Bindung an die Schrift – auch herkömmliche theologische Lehrausprägungen der Orthodoxie aufzugeben, war für Lepsius in der Missionsarbeit unter Muslimen unverzichtbar.<sup>666</sup>

---

<sup>664</sup> „Da wir unter den Muhammedanern arbeiten, so ist es doppelt wichtig für uns, daß wir uns auch nach den äußeren Formen genau nach dem Vorbild der Apostel richten und uns nicht ängstlich an die Vorschriften der abendländischen kirchlichen Sitte halten“ (Awetaranian 1903a:94).

<sup>665</sup> Hier könnte ein möglicher Unterschied zur Arbeit von Awetaranians „Nachfolger“ in Bulgarien Missionar Ernst Max Hoppe liegen (Zur Arbeit Hoppes vgl. Damianov 2003:165ff). Möglicherweise ging dieser in der Kontextualisierung noch weiter als Awetaranian: „Das gemeinsame Gebet nach der Ansprache, das mit den Mohammedanern gemeinsame Gebet – an sich schon ein Neues in der Arbeit an den Moslems – geschieht nicht mit gefalteten Händen wie die Abendländer es tun, sondern mit ausgebreiteten nach oben offen gehaltenen, die sich füllen lassen wollen von Gott. Das alles ist uns fremdartig, scheint uns nicht christlich zu sein, aber bei einigem Nachdenken kommt man zur freudigen Erkenntnis, daß das trotz seiner Abweichung von uns Gewohnten [sic!] gut sei“ (Schäfer 1931b:5f). Lepsius' Meinung über Hoppe war eher negativ, wie aus einem Brief an Awetaranians Witwe deutlich wird: „Die naiven Gemeinschaftsleute, wie auch Hoppe, die die Mohammedaner, ohne Kenntnis des Islam bekehren wollen, werden niemals instande sein, die Arbeit Ihres Mannes zu ersetzen, keine so gut gemeinte Methode wird in der Mission Erfolg haben, sondern nur von Gott erwählte und ausgerüstete Männer. Einen Nachfolger Ihres Mannes zu finden, das ist das Problem der Mohammedaner-Mission. Dazu bedarf es wahrhaft bekehrter Mohammedaner, nicht aber mangelhaft gebildeter deutscher Dilettanten“ (in Damianov 2003:165).

<sup>666</sup> So gehen Lepsius' Absichten in der Kontextualisierung durchaus über das damals übliche Maß von „Einheimischmachung“ (*Indigenization*) hinaus (vgl. Bosch 1991:448f). Allerdings darf der Begriff „Kontextuelle Theologie“ auch noch nicht im Sinne heutiger postmoderner Entwürfe verstanden werden (Bosch 1991:423). Vgl. Kapitel 6.2.1.

### 4.3.5 Die Beschaffenheit der Mitarbeiter

Lepsius (1914a:106) forderte die Freunde der Missionsarbeit auf: „Möchten doch auch unsere Freunde dazu mithelfen, daß wir Arbeiter in die Ernte senden können; denn die Ernte ist groß und das Feld ist reif.“ Dabei waren für Lepsius (1899e:177) geeignete Mitarbeiter noch wichtiger als die nötigen finanziellen Mittel für seine Arbeit. „Wichtiger aber noch als alle andere Hilfe ist, daß uns Arbeiter zugeführt werden, die für das schwierige Missionsfeld der muhammedanischen Welt eine volle innere Zurüstung mitbringen“ (Vorstand DOM 1910:159).

Um wirklich aus den Anfängen der Arbeit zu einem effektiven Missionswerk zu werden, brauchte man vor allem

„... eine tüchtige Schar junger akademisch gebildeter Missionare, die willens sind, dem Studium des Islam und der muhammedanischen Welt mit solchem Eifer obzuliegen, daß sie imstande sind, den Muhammedanern Muhammedaner zu werden, um sie für Christum zu gewinnen“ (Lepsius 1903e:3)

Lepsius (1899e:177) war also die Qualität der Mitarbeiter wichtiger als die Quantität. Er war der Überzeugung: „Jesus hat nie durch die Masse gesiegt. Je größer die Aufgabe, desto geringer in seinem Reiche die Zahlen. Die größte Aufgabe ist durch einen, durch ihn selbst, gelöst worden. Durch einzelne werden die größten Siege errungen“ (in N.N. 1902a:34).

Die Qualität der Mitarbeiter war Lepsius so wichtig,<sup>667</sup> weil er wusste, dass man sich in der Mission gegenüber dem Islam und den Religionssystemen Asiens nicht auf „sittliche und kulturelle Überlegenheit“ verlassen könne. Vielmehr könne „der Missionar nur mit der vollen Waffenrüstung geistiger Durchbildung, philosophischer Einsicht und theologischer Reife den Sieg des Evangeliums erringen“ (Lepsius 1910c:139).<sup>668</sup>

Auf der Weltmissionskonferenz in Edinburgh 1910 sah er sich in seinen Forderungen bestätigt, denn er konnte feststellen, „daß gerade die Arbeiter auf dem Missionsfelde einmütig einen höheren Bildungsstand und ein volleres Maß theologischer und philosophischer Durchbildung von allen führenden Arbeitern verlangen“ (Lepsius 1910c:139).

Lepsius veröffentlichte im *COJL* einen Artikel des DOM-Mitarbeiters Detwig von Oertzen über „Die Bedeutung akademischer Bildung für den Missionar“ (von Oertzen 1902). Dort wurde eine universitäre Vorbildung als „die geeignetste Vorbildung für den Missionsdienst“ bezeichnet (von Oertzen 1902:166).<sup>669</sup> Die anstehende Arbeit konnte also „nur mit geistig geschulten Kräften“ geschafft werden.

---

<sup>667</sup> Nach von Oertzen (1902:166) gilt für die Arbeit unter Muslimen: „Niemand ist zu gut. Nur die Besten sind gut genug.“

<sup>668</sup> Weil auch die gebildete Welt Asiens „über den gegenwärtigen Stand der theologischen und philosophischen Forschung und der historischen Kritik“ in Europa informiert sei, „so ist es auch nicht mehr möglich, die Missionare und die theologischen Lehrer und Professoren der Colleges und Universitäten auf dem Missionsgebiet von der Beschäftigung mit den Problemen der modernen Bildung und der historischen Kritik zu dispensieren“ (Lepsius 1910c:140).

<sup>669</sup> Doch wusste man auch: „Auch diese große, herrliche Universitätsbildung kann nie das ersetzen, was uns allein fähig und tüchtig macht zum Diener und Boten Christi: die lebendige Erfahrung des Heils am eigenen Herzen, die Berufung und Ausrüstung durch den heiligen Geist. Sie kann auch nie das geben, wozu Gott dem Einzelnen die Anlage

„Diese müssen von Gott erbeten werden und, wenn sie sich anbieten, mit einer geistigen Ausrüstung versehen werden“ (Lepsius 1900m:8).

Lepsius (1899a:109) wusste, dass man die Kultur eines Landes gut kennen musste, und dass es nicht reichen konnte, aus „im Fluge gemachten Beobachtungen“ echte Rückschlüsse über Land und Leute zu gewinnen. Deshalb war ihm die Zusammenarbeit mit einheimischen Mitarbeitern sehr wichtig. Einheimische nahmen demnach auch wichtige Schlüsselfunktionen im Lepsius-Werk ein: Awetarianian war als geborener Türke und ehemaliger islamischer Geistlicher der Hauptträger der Mission unter Muslimen, Stefanowitsch, als geborener Russe, der Begründer der Stundistenarbeit (Lepsius [?] 1905d:2). Trotzdem waren für Lepsius auch die europäischen Kräfte unverzichtbar. Aufgrund konkreter Erfahrungen in der Arbeit des Hilfswerkes, ging Lepsius (1899i:155) sogar davon aus, „daß es leider nicht möglich ist, im Orient irgendein Missionswerk ohne europäische Leitung zu betreuen“.<sup>670</sup> Es brauchte also auch europäische Kräfte, die nun aber erst einmal gründlich ausgebildet werden mussten.

Der angehende Missionar sollte schon in der Heimat – also vor seiner ersten Ausreise – eine tiefgehende Grundausrüstung für seinen Dienst mitbekommen.<sup>671</sup> „Wir brauchen vor allem ein theologisches Seminar zur wissenschaftlichen Bearbeitung der mohammedanischen Theologie und zur Vorbereitung junger Theologen“ (Lepsius 1908c:5).

In diesem „Muhammedaner-Missions-Seminar“ wollte man neben den theologischen Fächern Kirchengeschichte, alt- und neutestamentlicher Theologie, zum einen die notwendigen orientalischen Sprachen unterrichten, zum anderen auch die islamkundlichen Fächer Koranauslegung, islamische Dogmatik, Sufistische Philosophie und Einführung in die Geschichte und Verfassung der Derwischorden (Lepsius 1910f:2).<sup>672</sup>

Dabei wollte man sich in der Ausbildung auf die Praxis ausrichten und hielt es deshalb für besonders wichtig, dass „die lebendige Religion der Muhammedaner und der Volksglaube“ erforscht wurde, nicht nur allgemeine theoretische Grundlagen der islamischen Orthodoxie (Lepsius 1910f:2). Man konnte dabei sogar – besonders durch die Zusammenarbeit mit den beiden Mollahs – wirkliches Neuland für die Forschung betreten: „In die Praxis und Lehre der heutigen Derwischorden ist keinem Christen je tieferer Einblick gewährt worden“ (Lepsius 1910f:2).

Auch im Hinblick auf Sprachen, die später unter Umständen einmal zu lernen waren, stellte Lepsius (1899e:176) hohe Anforderungen an die Begabung zukünftiger Missionare: „Auch Sprachen wollen gelernt sein. Und zwar sehr gründlich. Griechisch, Ebräisch, Arabisch, Syrisch, Armenisch, Persisch, Türkisch u.s.w.“ (:176). Es genüge auch nicht, eine Sprache nur oberflächlich zu beherrschen. So solle

---

völlig versagt hat, aber sie kann weiter- und ausbilden, was Gott in Anlage und Keim geschenkt hat“ (von Oertzen 1902:164).

<sup>670</sup> Ein Beispiel, das Lepsius (1899i:155) nennt, waren die Erfahrungen mit „dem stellvertretenden Hausvater, Herrn Pivan, einem jungen gläubigen Armenier“. Als man diesem während der Abwesenheit von Eduard von Bergmann die Verantwortung für das Waisenhaus in Choi übertrug, war er dieser Aufgabe offensichtlich nicht gewachsen.

<sup>671</sup> Auch auf der Weltmissionskonferenz in Edinburgh wurde darauf hingewiesen, dass die gründliche Ausbildung der Missionare für die Arbeit unter Muslimen bereits in der Heimat zu beginnen habe (Edinburgh Conference 1911:25f).

<sup>672</sup> Vgl. zur Arbeit des „Muhammedaner-Mission-Seminars“ Kapitel 2.4.2.

der Missionar sich nicht damit begnügen nur „türkisch sprechen“ zu können, sondern er solle auch „türkisch denken“ und sogar „türkisch glauben“ lernen (:177).<sup>673</sup> Für Lepsius waren diese Ansprüche nicht utopisch: „Gott sei dank, es gab Arbeiter, und es giebt Arbeiter, die sich die Mühe nicht verdrießen lassen, bis sie gelernt haben, auch eine Sprache so zu dengeln, bis sie schneidet“ (:177).

Neben ihrer Begabung sollten zukünftige Mitarbeiter auch die nötige Leistungsbereitschaft mitbringen. So brauche es: „Erstens Leute, die arbeiten wollen, zweitens Leute, die arbeiten können und drittens Leute, die arbeiten“ (Lepsius 1899e:177).

Lepsius (1900m:8) war klar, dass die anspruchsvolle Aufgabe „nur durch Glaubenskräfte“ zu leisten war. Nach Lepsius (1899e:176) Vorstellung mussten die Missionare deshalb „Charakter haben, Glauben halten, gesunden Menschenverstand besitzen, und liebevoll sein“.<sup>674</sup> Lepsius Mitarbeiter wussten sich von Gott in ihren Dienst gerufen und hatten die Zuversicht, dass Gott sie in ihrem Dienst segnen und Frucht wachsen lassen werde (Lepsius 1900n:9). So suchte die DOM entschiedene Christen, die bereit waren,

„dem Feinde den Besitz auch des letzten Erdteiles streitig zu machen, ihn aus seinem stärksten Bollwerk zu vertreiben und das befreite Asien zu den Füßen Jesu niederzulegen. Die Orientmission ist eine der großen Aufgaben eines neuen Missionsjahrhunderts. Als die katholische Maria die Gebete von John Knox mehr fürchtete denn die Heere ihrer protestantischen Gegner, welches Gebet war es, mit welchem dieser Mann unablässig an den Pforten des Himmels rüttelte? – ‚Schenke mir Schottland!‘ Wo sind die Männer, welche, wenn christliche Großmächte mit verschränkten Armen den unerhörten Grausamkeiten zusehen, die an einem wehrlosen christlichen Volk des Morgenlandes verübt wurden, die Männer, die entschlossen sind, von ihren Knien nicht aufzustehen, bis ihr Gebet erhört ist: ‚Gott schenke uns das Morgenland!‘“ (Vorstand DOM 1903a:4).

Lepsius suchte Mitarbeiter, die selbständig die Arbeit auf ihre Art und Weise erledigen konnten. Sie sollten fähig sein, selbst die geeigneten Wege und Methoden für die Arbeit zu finden. So überließ Lepsius es den einzelnen Mitarbeitern, wie sie im Detail vor Ort arbeiteten (Schäfer 1935:42).<sup>675</sup> Die DOM-Mitarbeiterin Anna Friedemann (1904:188) äußerte diesbezüglich:

„Eine direkte Antwort auf das ‚Wie‘ des Missionierens gibt es überhaupt nicht. Es ist ganz individuell. Gut und immer lehrreich ist es zu sehen, wie andere es machen, aber nirgend

---

<sup>673</sup> Nach Detwig von Oertzen (1902:164) „muß der Missionar es verstehen, wie jene zu denken, zu empfinden und zu reden. Es mag auch vielleicht noch nicht so schwer sein, in jenen Sprachen sich notdürftig über die Dinge des täglichen Lebens zu verständigen. Um aber einem solchen Volke erstlich eine volkstümliche Litteratur, eine ‚Lutherbibel‘ zu geben, dazu ist ein ungemein großes Maß von Verständnis für geistliche Dinge im allgemeinen, wir für den Geist und die Natur des betreffenden Volkes im besonderen erforderlich“.

<sup>674</sup> Nach Auffassung Detwig von Oertzens (1902:164) müsse sich der Missionar hineinendenken können und zurechtfinden in einer „völlig andersartigen Ideen- und Gedankenwelt“, deshalb müsse er „frühzeitig eine große Beweglichkeit und Akkomodationsfähigkeit ... nicht nur in Sitten und Gebräuchen, in Kleidung und Nahrung, sondern gerade in Gedanken und Redeweise“ erwerben. Bei der Kontextualisierung müsse der Missionar nicht nur grundsätzliches Wissen haben, sondern auch die Weisheit auf die konkrete Situation einzugehen: „Oder denken wir an die große Fülle von Problemen, die das Gemeindeleben auf einer Missionsstation darbietet. Sklaverei, Vielehe, Frauenkauf und anderes bieten ungeahnte Schwierigkeiten, die einen klaren Blick nicht nur für die prinzipielle Seite dieser Fragen erfordern, sondern auch für die obwaltenden Umstände und Verhältnisse“ (:165). Das, was der Missionar alles zu lernen habe, erfordere „ein gut Stück Selbsthingabe von dem Missionar“ (:164).

<sup>675</sup> „Eine einheitliche Methode der Arbeit unter dem bunten Gemisch der Religionen und Völker draußen kannte man nicht. Von Deutschland aus konnte man die Aufgaben nur in großen Umrissen beurteilen, und man wählte zu Mitarbeitern Menschen mit Takt und feinem Empfinden, die ihren Weg im Orient und die Arbeitsart selbst finden sollten“ (Schäfer 1932:51).



wo anders ist das Nachmachen so schwer anzuwenden als auf dem Missionsfelde. Nachahmen ist oft schablonenmäßig und tot, und wir brauchen hier Leben, warmes pulsierendes Leben, das von Herzen kommt und zu Herzen geht. *Eine* Methode gibt es nicht, jeder hat eben seine eigene, je nach seinem eigenen Empfinden, seinen persönlichen Erfahrungen, je nach den verschiedenen Charakteren, die man vor sich hat, und den Landesgebräuchen, die man respektieren muß.<sup>676</sup>

Lepsius gab seinen Mitarbeitern im Orient also wenig Vorgaben, wie sie ihre Arbeit zu tun hatten.<sup>677</sup> Nach Meinung seines engen Mitarbeiters Richard Schäfer (1934:42)

„... hatte er die wundervolle Art, seine Mitarbeiter völlig selbständig arbeiten zu lassen; seine Anweisungen sahen nicht aus nach Besserwissen des Vorgesetzten; im Gegenteil, man hatte aus seinen schriftlichen oder mündlichen Mitteilungen meist den Eindruck, als ob man etwas Besonderes geleistet habe, zu dem Lepsius selten Kritik oder Vorwurf zu formulieren pflegte; natürlich mußte Lepsius ein guter Menschenkenner sein, wenn er an die Kampffront im Orient zuverlässige Leute senden wollte. Das war er auch, obwohl ihm Mißgriffe nicht erspart geblieben sind.“

Neben den führenden Personen wie Lepsius und Awetarianian, verfügte die DOM über sehr vielfältig begabte Persönlichkeiten als Mitarbeiter, die die Fähigkeit hatten, vor Ort eine Arbeitsweise zu entwickeln, die individuell der eigenen Persönlichkeit und Begabung aber auch der jeweiligen Situation entsprach. Diese Vielfalt spiegelt sich auch in den Berichten und Beiträgen der Mitarbeiter in den Missionszeitschriften der DOM wieder.<sup>678</sup> Gensichen (1993:153) bezeichnet die Missionare der DOM gar als eine „höchst heterogen zusammengesetzte Mitarbeitergruppe im Nahen Osten“.<sup>679</sup>

Lepsius legte also mehr Wert auf eine bestimmte innere Grundeinstellung in der Missionsarbeit, z.B. die Bereitschaft den unvorhersehbaren Notsituationen in aller Entschiedenheit entgegenzutreten. Eine entscheidende Frage bei der Auswahl von Mitarbeitern war für ihn deshalb: „Willst du im Sinne Jesu Christi jeder physischen und geistigen Not wehren, in welcher Gestalt sie auch erscheint, sofort und ohne Besinnen und ohne Vorbehalt?“ (Schäfer 1935:42).

Die hohen Anforderungen, die man von Seiten der DOM an neue Mitarbeiter stellte, bringt Johannes Awetarianian (1907a:113f) zusammenfassend zum Ausdruck:<sup>680</sup>

„Um diese Dienste zu erfüllen, brauchen wir gläubige, gründlich vorbereitete, erfahrene Brüder und Schwestern, deren guter Wandel und Tüchtigkeit auch von außen bezeugt werden, die zielbewußt in der Liebe Christi sich hingeben; denn nicht jeder, der in Deutschland das Evangelium verkündigt, ist ein für den Orient geeigneter Missionar; für diesen Beruf sind besondere Eigenschaften und eine spezielle Vorbildung nötig. Es bedarf großer Weisheit und sicheren Taktes, den eigenartigen Sitten und Verhältnissen des Orients gegenüber in richtiger Weise Stellung zu nehmen, um erfolgreich vorgehen zu können. Zur Aneignung

<sup>676</sup> Eines aber war ihr wichtig, als „Schlüssel“ zu den Herzen der Orientalen: „Zuerst lieben, das ist es, an das wir uns halten müssen“ (Friedemann 1904:188). Deshalb sei ihre ganze Arbeit „eine tägliche, unausgesetzte Kette kleiner Liebedienste“ (:189).

<sup>677</sup> Thüne (2004:18) spricht in Bezug auf Lepsius Führungsstil von einem „freien Stil“ bei der DOM, im Gegensatz zu einem (von Ernst Jakob Christoffel) „als autoritär empfundenen“ Stil von Ernst Lohmann beim Hilfsbund. Vgl. Kieser (2000:313).

<sup>678</sup> Vgl. Amirchanjanz (1900b); Awetarianian (1907a); von Harnack (1908); Künzler (1935); von Oertzen (1907a und 1907b); von Bergmann (1897); Jeppe (1909 und 1912) u.a.

<sup>679</sup> Gensichen (1993:153) spricht davon, dass die Mitarbeiterschaft der DOM insgesamt „eindeutig eher zur diakonischen als zur evangelistischen“ Arbeit tendierte.

<sup>680</sup> Detwig von Oertzen (1902:165) forderte, ein Missionar müsse je nach Situation „voll Umsicht und Einsicht, Weisheit und Nachgiebigkeit, Milde oder unbeugsamer Festigkeit“ sein, „wie es jedes Mal am Platze ist“.

dieser Weisheit aber ist eine genaue Kenntnis der orientalischen Welt nötig, die nicht erst zum Schaden der Arbeit unter Fallen und Aufstehen auf dem Missionsgebiet erworben werden sollte.“

#### 4.3.6 Die Missionsarbeit Awetaranians in Bulgarien

Ausführlichere Studien zur Arbeitsweise von Mitarbeitern der DOM in der Mission unter Muslimen existieren bisher nur über die Arbeit von Johannes Awetaranian in Bulgarien (Damianov 2003; G. Goltz 2002).<sup>681</sup> Im Folgenden soll deshalb Awetaranians Arbeitsweise kurz skizziert werden. Awetaranian kommt insofern eine besondere Bedeutung zu, da er der „engste Mitarbeiter J. Lepsius‘ in der Islam-Mission“ (Damianov 2003:34) war<sup>682</sup> und die beiden in ihren Grundansichten zur Mission unter Muslimen übereinstimmten (Awetaranian 1930:166). Richard Schäfer (1930b:46) spricht gar davon, dass Lepsius „in der Mohammedanermision mehr als 2 Jahrzehnte völlig mit ihm [Awetaranian, *Anm. AB*] übereinstimmte“.<sup>683</sup>

Die Missionsarbeit Awetaranians in Bulgarien erwuchs aus der Hilfsarbeit für die Armenier, die die DOM in diesem Land geleistet hatte (Damianov 2003:16). Von Anfang an aber hatte man auch weitergehende Ziele ins Auge gefasst, da sich in Bulgarien gute Rahmenbedingungen für eine Mission unter Muslimen boten (:42): Bulgarien war ein „christlicher Rechtsstaat, in welchem es Religionsfreiheit gab und über 600.000 Muslime lebten“ (:16).<sup>684</sup>

Schon der DOM-Mitarbeiter Abraham Amirchanjanz hielt 1897 „jeden Sonntag ... einen türkischen Gottesdienst. In Schumen hörten auch die Mollahs seine Predigten und führten Disputationen mit ihm“ (Damianov 2003:40). Er verteilte Bibeln und Bibelteile an Muslime (:47) und begann mit einer „Druck- und Publikationsarbeit“ (:48).

Nachdem Amirchanjanz im Jahre 1900 aus der DOM ausgeschieden war (Damianov 2003:48f), wurde Johannes Awetaranian noch im gleichen Jahr gewissermassen sein Nachfolger in Bulgarien.<sup>685</sup>

Welche Vorstellungen Johannes Awetaranian von einer Missionsarbeit unter Muslimen hatte, wird in einem Aufsatz aus dem Jahre 1907 deutlich:

„Das Ziel der Muhammedanermision ist, die islamische Welt für Christum zu gewinnen. Dieses letzte Ziel zerfällt für die Gegenwart in zwei Teilziele: 1. Die Bekehrung einzelner

---

<sup>681</sup> Die kurze Selbstbiographie Detwig von Oertzens (von Oertzen 1961) enthält jedoch ebenfalls interessante Einblicke in seine Arbeitsweise und „missionarische Strategie“.

<sup>682</sup> Damianov (2003:16) bezeichnet Lepsius und Awetaranian als eine „bemerkenswerte ‚Symbiose‘“. „In der Mohammedanermision steht neben Lepsius Johannes Awetaranian am Werke. In freundschaftlichem, brüderlichem, theologischen Zusammenarbeiten tauscht die Weltanschauung des Orients und die des Okzidents in diesen beiden Männern ihre Gedanken aus“ (Schäfer 1934:59).

<sup>683</sup> Für Richard Schäfer, der beide besonders gut kannte, war Lepsius „Awetaranians teilnahmenvollster und verständigster Freund“ (in Awetaranian 1930:169). „Mit ihm verband ihn eine zwanzigjährige Freundschaft, die auf gegenseitigem Vertrauen begründet war. Zwei Jahrzehnte lang war Awetaranian als der treueste Mitarbeiter in der Mohammedanermision mit Lepsius verbunden“ (:166).

<sup>684</sup> Amirchanjanz (1900b:87) spricht von rund einer Million Muslimen in Bulgarien.

<sup>685</sup> Ab Ende des Jahres 1900 arbeitete Johannes Awetaranian zusammen mit seiner Frau Helene (geb. von Osterroht) in Varna, ein Jahr später (Oktober 1901) zog man dann nach Schumla um (Awetaranian 1905a:136; 1930:108).

Seelen zum Heiland und 2. die Christianisierung muhammedanischer Völkerschaften als Ganzes“ (Awetarianian 1907a:113).<sup>686</sup>

Auch das zweite Teilziel war für Awetarianian unverzichtbar, denn er wusste, dass die eigentlichen Schwierigkeiten für die Missionsarbeit dann erst beginnen, wenn es tatsächlich gelingt, einzelne Muslime für den christlichen Glauben zu gewinnen:

„Aber sobald sie Christ geworden sind, beginnt auch die Verfolgung ... Die Frucht einer Mission, welche sich allein das Ziel setzt, einzelne Seelen zu gewinnen, wird also schwerlich eine bleibende sein. Gesichert wird die Frucht jedoch wenn zugleich mit voller Energie das zweite Ziel, so fern und schwierig seine Erreichung auch erscheinen mag, verfolgt wird“ (Awetarianian 1907a:113).

Wie aber stellte Awetarianian sich die konkrete Arbeit vor, mit der man auf Erreichung dieser beiden Ziele hinarbeiten konnte?

Awetarianian (1907a:113) äußert dazu, dass es „zur Gewinnung einzelner Seelen ... der Verkündigung des Evangeliums mit Wort und Tat“ bedürfe. Dies geschehe vor allem auf folgende Art und Weise:

„1. Durch die Verbreitung von Heiligen Schriften, Traktaten, Broschüren und Büchern geistlichen Inhalts, 2. durch Predigt, 3. durch persönliche Unterhaltung über religiöse Fragen, 4. durch Unterstützung Armer und Kranker, 5. durch Kindererziehung“ (Awetarianian 1907a:113).

Zur Erreichung des zweiten Zieles, der Christianisierung ganzer Völkerschaften, müsse man darauf hinarbeiten, die Achtung des Volkes zu gewinnen (Awetarianian 1907a:114).<sup>687</sup> Dabei seien die Mittel zur Ausübung eines umfassenden christlichen Einflusses: „Schule, Presse und Anstalten christlicher Barmherzigkeit“ (:114).

Diese Vorstellungen von einer Missionsarbeit unter Muslimen versuchte Awetarianian nun in seinem praktischen Dienst zu verwirklichen.<sup>688</sup>

Zunächst begann er – wie Amirchanjanz es getan hatte – jeden Sonntag auch in türkischer Sprache zu predigen (Awetarianian 1930:103). Seine Predigtstätigkeit hatte zuweilen großen Zulauf (Damianov 2003:74f; Awetarianian 1930:113), so dass ein Besuch von mehr als einhundert Türken durchaus vorkam. Awetarianian (1903b:45) sagte darüber: „Man hat bisher niemals gesehen, dass so viele Mohammedaner das Wort Gottes hörten, und so aufmerksam und mit offenem Herzen; ja ich selbst habe in meinem ganzen Leben noch nicht so etwas erlebt, gehört oder gelesen.“

---

<sup>686</sup> Hier zeigt sich schon eine grundsätzliche Übereinstimmung mit Johannes Lepsius Missionsverständnis, bei dem zwischen den beiden Stufen der Mission, nämlich „Evangelisation“ und „Christianisierung“, unterschieden wird. Vgl. Kapitel 3.5.3.

<sup>687</sup> „Ohne Achtung ist jeder Einfluß auf die Bekenner des Islam ausgeschlossen. Orientalische Höflichkeitsbezeugungen und Schmeicheleien darf man nie als einen Beweis von Achtung ansehen. Sie dienen nur dazu, den Unerfahrenen über die wahren Gefühle des Orientalen zu täuschen; einem Menschen, den der Orientale wirklich achtet, begegnet er nie mit den üblichen leeren Redensarten“ (Awetarianian 1907a:114).

<sup>688</sup> Zusammenfassend nennt Damianov (2003:63f) als Schwerpunkte von Awetarianians Arbeit in Schumla: 1. Die Publikation verschiedener Bücher und Traktate in türkischer und persischer Sprache; 2. Der persönliche Kontakt und das Gespräch mit Muslimen; 3. Die Unterweisung einiger muslimischer junger Männer, die Awetarianian aufgenommen hatte; 4. Die Verbreitung der biblischen Schriften, mit der Kolporteure beauftragt wurden; 5. Die Predigtarbeit bei sich zuhause, in einer Methodistenkapelle (:64f) und später in eigenem Gebäude (:67). Vgl. zu den Schwerpunkten der Arbeit Awetarianians (1930:110f).

Auch in späteren Jahren versuchte Awetaranian, soweit wie möglich eine regelmäßige Predigtarbeit durchzuführen (Damianov 2003:123.150; Awetaranian 1930:126.163). Sogar ein Mufti<sup>689</sup> besuchte einmal seine Predigt, und hatte danach ein vierstündiges Gespräch mit ihm (Awetaranian 1930:120).<sup>690</sup>

Die persönliche Aussprache über Glaubensdinge bildete einen wichtigen Grundpfeiler in Awetaranians Missionsarbeit und war immer wieder auf harmonische Weise verknüpft mit den anderen Tätigkeitsfeldern der Mission.

Eine wichtige Rolle spielte für Awetaranian auch die Bildung einer Kolonie für konvertierte Muslime in Bulgarien. Bereits 1899 hatte Awetaranian – zusammen mit Johannes Lepsius – eine achtmonatige Erkundungsreise unternommen, bei der er auch Persien besuchte. Dort fand er Hinweise darauf, dass eine ganze Reihe von Muslimen zum christlichen Glauben gefunden hatten. Einige davon waren aufgrund von Verfolgung ins Ausland geflohen, einige waren umgebracht worden, ein Teil aber lebte noch im Land und Awetaranian bemühte sich, mit ihnen in Kontakt zu treten (Awetaranian 1900a:40). So reifte in ihm der Plan an einem sicheren Ort eine Kolonie für konvertierte Muslime zu begründen:

„Ich freue mich, daß auch Dr. Lepsius die schwierigen Verhältnisse der gläubig gewordenen Mohammedaner sowohl in Persien wie in der Türkei aus eigener Anschauung kennen gelernt hat und bezeugen kann, daß die Begründung einer Kolonie und Gemeinde von bekehrten Mohammedanern in einem Lande, wo dieselben keinen Verfolgungen ausgesetzt sind, eine Notwendigkeit ist“ (Awetaranian 1900a:41).

Nachdem Awetaranian seine Arbeit in Bulgarien nun aufgenommen hatte, reiste er 1901 erneut nach Persien. Von dort brachte er einige konvertierte Muslime, die unter Verfolgung zu leiden hatten, mit nach Bulgarien (Damianov 2003:59). Außerdem begleitete ihn der 16-jährige Mirza Wedy, der ihm von dessen Vater – einem einflussreichen Scheich – für eine Unterweisung in der christlichen Lehre anvertraut worden war (Awetaranian 1903a:91ff). Zu dieser Gruppe stiessen noch einige weitere – bereits getaufte Muslime – hinzu.

„So sammelten sich nach der Persien-Reise insgesamt 13 Muslime um Awetaranian, die den christlichen Glauben angenommen hatten. Sie sollten den Grundstein der ersten Gemeinde in Bulgarien bilden, die aus christlich gewordenen Muslimen bestand. Zwei von diesen Muslimen waren vorher Mollahs gewesen“ (Damianov 2003:60).

Doch gab es für diese gemeindebildende Tätigkeit auch Rückschläge: Zwei der persischen Familien, die mit Awetaranian nach Schumla gekommen waren, „bereiteten viele Schwierigkeiten und waren schließlich in ihre Heimat zurückgekehrt“ (Damianov 2003:80; vgl. Awetaranian 1930:111). Gegen Ende des Jahres 1904 sprach Awetaranian (1905b:10) davon, dass es bei dem Versuch eine Gemeinde aus Konvertiten aufzubauen, keine greifbaren Fortschritte gebe: „Kein Mohammedaner ist getauft worden, von keiner augenfälligen Bekehrung können wir sagen.“ Trotzdem gab er nicht auf und verfolgte

---

<sup>689</sup> Der Mufti ist ein Rechtsgelehrter im sunnitischen Islam. Im Osmanischen Reich war für jede Provinz ein Mufti eingesetzt.

<sup>690</sup> Aus diesem Gespräch gewann Awetaranian (1904:67) neue Impulse für die Missionsarbeit: „Wir müssen den Mohammedanern eine Übersetzung des Neuen Testaments geben mit Erklärungen, welche auf ihre besonderen Schwierigkeiten eingehen. Dazu brauchen wir die Hilfe gläubiger Theologen, die gründliche Kenner sowohl des Urtextes als auch der orientalischen Verhältnisse sind.“

das Ziel auch weiterhin (Damianov 2003:81). Auch in späteren Jahren stießen immer wieder einzelne Konvertiten zu Awetarianian und wurden z.T. von ihm auch in die Missionsarbeit eingebunden (:125f.146). Einzelne ließen sich sogar taufen.<sup>691</sup>

Nachdem der Mission eine Druckerpresse geschenkt worden war, konnte Awetarianian in Schumla auch mit der literarischen Arbeit beginnen (Damianov 2003:62ff). Die Herausgabe und der Druck von Traktaten, Schriften und Bibelteilen,<sup>692</sup> die von verschiedenen Mitarbeitern im Lande kolportiert wurden, war in den Folgejahren eine der Hauptaktivitäten Awetarianians in Bulgarien (:122 u.a.).<sup>693</sup>

Ab 1902 gab er beispielsweise die türkische Zeitschrift *Schahih ül Haqaiq* („Zeuge der Wahrheit“) heraus, von der bis 1911 insgesamt vierzehn Nummern erschienen. Die Zeitschrift befasste sich mit religiösen Themen und fasste als Zielgruppe gebildete türkische Leser ins Auge (Damianov 2003:63).

Nachdem Awetarianian im September 1907 von Schumla nach Philippopol übergesiedelt war,<sup>694</sup> entwickelte sich ab Februar 1908 dort in der Zeitung *Balkan* eine öffentliche Kontroverse zwischen Awetarianian und einigen islamischen Gelehrten (Damianov 2003:89).<sup>695</sup>

„Die öffentliche Kontroverse zwischen Awetarianian und den islamischen Gelehrten drehte sich um die zentrale Frage, welche der Religionen die wahre sei. Weiterhin diskutierten die Beteiligten, ob die Bibel für die Muslime nach dem Erscheinen des Korans noch Gültigkeit besitzt oder ob sie damit ungültig würde. Nicht weniger wichtig war die Frage der Dreifaltigkeit. Das Thema ‚Mission‘ und die Frage, inwiefern Religion und Zivilisation miteinander verbunden sind, wurden ebenfalls in der Kontroverse behandelt“ (Damianov 2003:90).

Awetarianian argumentierte, dass die wahre Religion Grundlage für echte Zivilisation sei (Damianov 2003:91). Aus dem Evangelium gewinnt er dabei die moralischen Grundsätze, ohne die es keine Zivilisation geben könne: Liebe, Wahrheit, Gerechtigkeit, Demut und Barmherzigkeit (:91).

Das Ziel Awetarianians ging dabei über evangelistische Absichten hinaus. Er wollte sich auch aktiv an der Neugestaltung der türkischen Gesellschaft beteiligen. Diese Neugestaltung der Gesellschaft auf der Grundlage christlicher Grundanschauungen gehört nun in den Bereich des zweiten Teilzieles, das Awetarianian (1907a:113) für die Missionsarbeit ins Auge gefasst hatte: „die Christianisierung muhamedanischer Völkerschaften als Ganzes“.

---

<sup>691</sup> Dabei machte Awetarianian es den Konvertiten nicht unbedingt leicht, Mitglied der christlichen Kirche zu werden. Den ehemaligen Muezzin Hussein Nasifoff etwa ließ Awetarianian ganze fünf Jahre warten, ehe er ihn in aller Öffentlichkeit taufte (Awetarianian 1930:158f). Bei der Taufe von Mirza Wedy war gar ein islamischer Mollah als Zeuge zugegen (:109).

<sup>692</sup> Awetarianian war der Überzeugung, dass das wichtigste Instrument in der Islam-Mission das Evangelium selbst sei (Awetarianian 1900b:113). Deshalb bemühte er sich auch immer wieder um einer Fertigstellung des Druckes seiner kaschgarischen Übersetzung des NT's (Awetarianian 1930:126f.139 u.a.).

<sup>693</sup> So wurde etwa „Bunyan's Pilgerreise“ von Awetarianian ins Türkische übersetzt und veröffentlicht (Awetarianian 1930:116), später sogar auch noch im aserbajdschanischen Dialekt (:126f).

<sup>694</sup> „Durch diesen Wechsel rückten wir dem Zentrum des Islams einen Schritt näher; unser neuer Wohnort liegt an der großen Verbindungsbahn zwischen Orient und Okzident, und der Orient-Expresszug erreicht in einigen Stunden Konstantinopel, die Hauptstadt des osmanischen Reiches“ (Awetarianian 1930:125).

<sup>695</sup> Awetarianian hatte den Herausgeber des *Balkan*, Edhem Ruhi, kennen gelernt, „der gleichzeitig Sekretär des türkischen Konsuls war“ (Damianov 2003:85).

Vor allem die Veränderungen, die durch die jungtürkische Bewegung vor sich gingen, verfolgte Awetarianian „mit größtem Interesse“ (Damianov 2003:92). Die jungtürkische Revolution von 1908 weckte bei Awetarianian manche Hoffnungen (Awetarianian 1930:130f). Plötzlich war es möglich, seine Zeitschrift *Schahid ül Haqaiq* ungehindert auch in der Türkei selbst zu verbreiten, was vorher verboten war (:132). Awetarianian trug sich sogar mit dem Gedanken, selbst nach Konstantinopel überzusiedeln (Damianov 2003:94).

Sogar die Bestrebungen der Jungtürken um eine Befreiung der türkischen Sprache von den vielen Fremdwörtern und um eine Vereinfachung der Schrift wollte Awetarianian aktiv unterstützen. Er hoffte mit seiner Kenntnis des Kaschgarischen in dieser Frage einen wesentlichen Beitrag für die Zukunft seines Volkes geben zu können (Damianov 2003:94f).<sup>696</sup> Hierbei hatte er jedoch durchaus auch missionarische Absichten im Hinterkopf, da er davon ausging, dass mit dem Einfluss der arabischen Sprache auf das Türkische auch der Einfluss der „arabischen Religion“ auf die türkische Volk abnehmen werde (G. Goltz 2002:94).

Awetarianian hatte den Eindruck, dass das wichtigste Instrument für die Mission in dieser Situation des gesellschaftlichen Umbruchs eine neue Zeitschrift sein müsse (Damianov 2003:93f).<sup>697</sup> Denn es herrschte ein allgemeiner Hunger nach „geistiger Nahrung“ zu Fragen der Politik, Kultur, Wissenschaft und Religion. Die neue Zeitschrift sollte deshalb umfassende Nachrichten aus Politik und Wissenschaft enthalten, vor allem aber geistliche und sittliche Themen aufgreifen.<sup>698</sup>

Anfang 1909 erschien schließlich zum ersten Mal die neue Wochenschrift *Günesch* (türk. „Sonne“), die den Untertitel „moralische, wissenschaftliche, politische und vollkommen unabhängige Zeitung“ trug (Damianov 2003:95f).<sup>699</sup> Die Zeitschrift sollte kein Instrument für die direkte Missionsarbeit sein, sondern vielmehr die Fragen der Zeit aus christlicher Perspektive beleuchten (:95). Insofern sollte die *Günesch* die mehr evangelistischen Schriften und auch die stärker auf religiöse Fragen ausgerichtete Zeitschrift *Schahid ül Haqaiq* nicht ersetzen, sondern diese ergänzen:

„Es wäre nicht recht gewesen die Zeit zu versäumen. Diese Zeitung sollte keine direkte Missionsarbeit tun. Sie sollte, soviel wie möglich, brennende Tagesfragen in das Licht der Wahrheit stellen. Der ‚Schahid-ül-Haqaiq‘, meine rein religiöse Monatsschrift, und andere Schriften, welche direkte Mission wollen, sollen nicht durch diese Wochenschrift verdrängt werden. Vielmehr sollen die verschiedenen Blätter einander ergänzen. Die Wochenschrift soll die Leser für die Annahme der Wahrheit des Evangeliums vorbereiten, und die übrigen Schriften die Wahrheit selbst verkündigen“ (Awetarianian 1930:132).

---

<sup>696</sup> Awetarianian (1905a:84) wies darauf hin, dass das Kaschgarische eine Form des Türkischen darstelle, das sich relativ rein von fremden Einflüssen erhalten habe: „Die Sprache der Kaschgaren ist die eigentliche Mutter der türkischen Dialekte. Der Grund dafür, daß sich das Türkische dort in so merkwürdiger Reinheit erhalten hat, liegt darin, daß das Land, von den hohen Gebirgszügen ganz eingeschlossen, keine Berührung mit fremden Völkern hatte.“

<sup>697</sup> „Keine christliche Missionsgesellschaft gab zu dieser Zeit eine türkische Zeitschrift heraus“ (Damianov 2003:94). Die Zeitschrift *Awedaper* („Frohbotschaftsbringer“) war zwar in türkischer Sprache aber mit armenischen Lettern geschrieben, so dass sie von den muslimischen Türken nicht gelesen werden konnte (:94).

<sup>698</sup> „Das Prinzip der Zeitung muß Wahrheit, Gerechtigkeit und Unparteilichkeit sein, damit in den Lesern das Gefühl für diese drei Dinge geweckt und geschärft wird. Nur so können sie vorbereitet werden, göttliche Wahrheit von menschlicher Lüge zu unterscheiden d.h. das Evangelium anzunehmen“ (Awetarianian 1909b:2).

<sup>699</sup> Die Zeitschrift soll vom 26.01.1909 bis zum 30.09.1910 in insgesamt 31 Nummern erschienen sein (Damianov 2003:96).

Etwa zur gleichen Zeit stießen die beiden ehemaligen Mollahs Mohammed Nessimi und Achmed Keschaf zu Awetaranian (Damianov 2003:97). Awetaranian stellte Mohammed Nessimi als Redakteur der Zeitschrift *Günesch* an, Achmed Keschaf arbeitete als Mitarbeiter der Redaktion (:99).

Bald kam es als Reaktion zu den Artikeln der *Günesch* zu Angriffen in der Zeitung *Balkan*. Daraus entwickelte sich erneut eine regelrechte Kontroverse, wodurch die *Günesch* jedoch nur noch umso bekannter wurde (Damianov 2003:96f).

Awetaranian kleidete in diesen Kontroversen „seine Beweise für die Wahrheit des Christentums in ein Vokabular, das sich an der islamischen Theologie orientierte. Auch wurde Rücksicht auf Empfindlichkeiten von Muslimen genommen“ (G. Goltz 2002:85). So versuchte er z.B. im *Balkan* „den Muslimen die Trinität und die Doppelnatur Jesu anhand islamischer Kategorien verständlich zu machen. So wurde die göttliche Natur Jesu mittels der auch im Koran in Bezug auf Jesus verwendeten Bezeichnung ‚Wort Gottes‘ und die Trinität als analog zur islamischen Attributenlehre dargestellt“ (G. Goltz 2002:88f; vgl. Awetaranian 1930:115).

Die Kontroverse nahm jedoch an Schärfe zu (Damianov 2003:97). Vor allem die Stellungnahmen von Mohammed Nessimi und Achmed Keschaf provozierten Verärgerung und Widerstand, da sie z.B. die islamische Gebets- und Fastenpraxis offen kritisierten (:100). Die Folge waren Morddrohungen gegenüber den Mollahs,<sup>700</sup> woraufhin Awetaranian beschloss, sie zu ihrer eigenen Sicherheit nach Deutschland zu bringen (Awetaranian 1930:135f).<sup>701</sup>

Trotz dieser Drohungen und mancher Widerstände erfuhr die *Günesch* eine weite Verbreitung, „besonders unter gebildeten Muslimen“ (Damianov 2003:113). Sie wurde nicht nur in Bulgarien und in der Türkei gelesen, sondern auch in Persien, in Rumänien (:115) und in Russland (Kaukasus und Zentralasien) (:113). Die Resonanz auf die *Günesch* war so groß, dass der *Balkan* Awetaranian gar als „den gegenwärtig gefährlichsten Gegner des Islams“ bezeichnete (:118). Schließlich wurde deshalb auch die *Günesch* in Konstantinopel durch die Zensur verboten (Awetaranian 1930:117f).<sup>702</sup>

Awetaranian reagierte darauf mit der Herausgabe eines neuen Blattes, das durch seine Namensgebung *Churschid* („Sonne“) an die Tradition der *Günesch* anknüpfte (Awetaranian 1930:142).<sup>703</sup> Diesmal trat der Herausgeber jedoch unter seinem ursprünglichen türkisch-islamischen Namen Mohammed

---

<sup>700</sup> Auf diesem Hintergrund erscheint die Argumentation Rohrbachs (1912:23) als zu undifferenziert, der meinte, die Predigtarbeit sei auch in Bulgarien nicht möglich, „weil der Widerstand hiergegen unter der fanatisierten Bevölkerung sogleich gewaltsame Formen angenommen hätte. Man mußte es also mit der literarischen Mission versuchen.“ Die Tatsachen zeigen jedoch, dass Awetaranians Predigtarbeit zeitweise sehr wohl gut möglich war, während die literarische Arbeit der Mollahs zur Verfolgung führte.

<sup>701</sup> „Die Bedrohten selbst hatten keine Furcht, begehrten vielmehr, daß man sie öffentlich taufen sollte“ (Awetaranian 1930:135).

<sup>702</sup> Die Arbeit Awetaranians wurde jedoch auch von christlicher Seite kritisiert. Manche bezeichneten seine Arbeit als „Geldverschwendung“, als „Spielereien“ oder gar als „erfolglos und vollkommen umsonst“ (Damianov 2003:108. 112).

<sup>703</sup> Die Herausgabe der *Schahid ül Haqaiq* stellte Awetaranian daraufhin ein, da er dessen Zielsetzung auch durch die Herausgabe der *Churschid* abgedeckt sah: „Da ich in ‚Khurschid‘ über dieselben Dinge schreibe wie in ‚Schahid‘ und ‚Khurschid‘ augenblicklich besser in Verbreitung kommt als ‚Schahid‘, so erscheint derselbe jetzt nicht“ (in Damianov 2003:124). Durch die Zeitschrift *Churschid* würden nach Awetaranian (1930:146) „in weitgehender Weise christliche Ideen und Wahrheiten des Evangeliums in der mohammedanischen Welt Verbreitung finden“.

Schükri auf. Die erste Auflage der *Churschid* betrug 3500 Exemplare.<sup>704</sup> Sehr bald jedoch wurden schon 6000 Exemplare gedruckt und verbreitet (Schäfer 1932:76), die Hälfte davon in der Türkei selbst (Damianov 2003:124), der Rest in Bulgarien und vielen anderen Ländern (Awetaranian 1930:145). Türkische Zeitungen fingen sogar damit an, den *Churschid* zu zitieren (Schäfer 1932:76).

Erneut wurde versucht – z.T. sogar durch öffentliche Vorträge, in denen vor dem *Churschid* gewarnt wurde – in der Türkei ein Verbot des Blattes zu erwirken. Es gelang jedoch nicht, die Einfuhr der Zeitschrift offiziell verbieten zu lassen. Trotzdem schaffte man es die Verbreitung im Türkischen Reich zu unterdrücken, indem an alle Postämter an der bulgarischen Grenze die Anweisung erging, alle Exemplare des *Churschid* zurückzuhalten (Schäfer 1932:76; Awetaranian 1930:149). Damit war der literarischen Arbeit Awetaranians – zumindest für die Türkei selbst – ein Riegel vorgeschoben.<sup>705</sup>

Doch mit dem Beginn der Balkankriege tat sich für Awetaranian ab Anfang 1913 ein neuer Arbeitsbereich auf, denn „mit dem Balkankrieg kamen mehr als 100 000 türkische Kriegsgefangene, Offiziere und Soldaten, nach Bulgarien und so konnte er unter den Gefangenen, die aus den verschiedensten Regionen des Osmanischen Reichs kamen, Missionsschriften verteilen“ (Damianov 2003:143).<sup>706</sup> Unermüdlich besuchte er die türkischen Kriegsgefangenen, und war „Tag und Nacht bemüht, persönlich mit den Kriegsgefangenen anzuknüpfen und unsere Schriften unter ihnen zu verbreiten“ (Awetaranian 1914:23).<sup>707</sup> Zusammen mit seiner Frau kümmerte er sich in dieser Zeit auch um Kriegsflüchtlinge (Damianov 2003:131f). „Helene Awetaranian versuchte, den Armen, Kranken und Notleidenden, die in Scharen an die Tür des Missionshauses klopfen, soweit wie es möglich war, zu helfen. Dabei wurden auch viele geistliche Schriften unter ihnen verteilt“ (:142).

Seit dem Beginn des Ersten Weltkrieges wurde die Arbeit immer schwieriger. Die ohnehin weniger werdenden Spendengelder kamen in Bulgarien erst gar nicht mehr an. Zudem bekam Awetaranian verstärkt gesundheitliche Probleme, wozu auch die mangelhafte Ernährung während der Kriegszeit beitrug (Damianov 2003:147f).

Einige Schriften konnten noch gedruckt werden, u.a. eine türkische Übersetzung von Goßners *Herzbüchlein* (Awetaranian 1930:155). Awetaranian bemühte sich in seiner literarischen Arbeit immer wieder auf den besonderen Hintergrund der Muslime einzugehen:

„Unsre sämtlichen Schriften sind erfahrungsgemäß in der Weise geschrieben, dass sie nicht nur die Wahrheit des Evangeliums über das Heil in Christo bringen, sondern auch die Vor-

---

<sup>704</sup> „Die erste Nummer in 3500 Exemplaren wurde in Bulgarien, in der Türkei, in Turkestan, Buchara, Rumänien und Bosnien verbreitet“ (Damianov 2003:123; vgl. Schäfer 1932:76).

<sup>705</sup> Zurecht hebt Gabriel Goltz (2002:125) die besondere Stellung dieser Arbeiten hervor: „Abschließend darf gesagt werden, daß schon die Tatsache, daß drei ehemalige Muslime im Dienste der Deutschen Orient-Mission türkischsprachige Zeitschriften herausgaben, die sich neben religiösen Belangen auch direkt an der Diskussion um die Zukunft des Osmanischen Reiches beteiligten, bemerkenswert ist.“

<sup>706</sup> Awetaranian wurde sogar vom englischen Konsul gebeten, ihn während dessen Abwesenheit zu vertreten und für ihn – im Auftrage des Londoner Balkan-Komitees – unter der türkischen Gefangenen Kleidung, Schuhe und Seife zu verteilen. Awetaranian (1930:155) berichtet darüber: So „fuhr ich von Moschee zu Moschee und konnte bei der Verteilung der Gaben auch mit den Leuten sprechen und ihnen Gottes Wort geben“.

<sup>707</sup> Für Awetaranian (1930:157f) war es eine Führung Gottes, dass er in den Jahren vor den Balkankriegen viel mehr Literatur drucken als verbreiten konnte. So hatte er einen beträchtlichen Vorrat an christlichen Schriften, den er dann zur Zeit der Balkankriege verteilen konnte.



urteile, die die Muhammedaner von Kind auf gegen das Evangelium und die christliche Lehre in sich aufnehmen, in einer ihnen verständlichen und überzeugenden Art widerlegen und sie ermuntern, selbst in der Heiligen Schrift zu forschen“ (Awetarianian 1914:24).<sup>708</sup>

Nachdem 1914 noch der Druck von 1000 Exemplaren von Awetarianians kaschgarischem NT vollendet werden konnte (Damianov 2003:149), musste dann 1915 die Druckerei in Philippopol geschlossen werden. Aufgrund des sich immer mehr verschlechternden Gesundheitszustandes Awetarianians<sup>709</sup> konnte die Missionsarbeit in den Folgejahren nur noch sehr eingeschränkt weitergeführt werden (:151). Nachdem sich Johannes Lepsius um eine Ausreisemöglichkeit für Awetarianian bemüht hatte (Awetarianian 1930:164), konnte dieser schließlich im August 1918 zu einer Kur nach Bad Nauheim kommen (Damianov 2003:152f).<sup>710</sup> Nach einem einjährigen Aufenthalt bei Lepsius in Holland (:154f) und einer erneuten Kur in Bad Nauheim im Sommer 1919, verbrachte Awetarianian dann die letzten Monate bis zu seinem Tod am 11. Dezember 1919 in Wiesbaden, wo er sich auf Einladung der SPM erholen sollte (:156).

### 4.3.7 Zusammenfassung

Nachdem Johannes Lepsius ursprünglich für eine sehr direkte Missionsarbeit unter Muslimen eingetreten war (vgl. Lepsius 1894a), propagierte er in den Anfangsjahren der DOM für einige Zeit eine eher indirekte Missionsarbeit unter Muslimen, bei der zunächst die orientalischen Kirchen erweckt werden sollten, um durch diese dann auch die Muslime mit dem Evangelium zu erreichen (vgl. Lepsius 1897a). Lepsius erkannte jedoch recht bald, dass diese Vorgehensweise nicht Erfolg versprechend war und begann um die Jahrhundertwende – in enger Zusammenarbeit mit dem Konvertiten Johannes Awetarianian – einen „eigenen Missionsansatz“ (Drescher 1998a:40) zu entwickeln.<sup>711</sup> Dabei befürwortete er nun wieder eine Arbeitsweise, bei der sich die Missionare direkt an die Muslime als Adressaten wandten.

Lepsius wollte dabei zunächst an die Arbeit seines armenischen Hilfswerkes anknüpfen, das aus seinen Missionsabsichten heraus entstanden war und dessen weitergehende Bestimmung für Lepsius immer die Missionsarbeit unter Muslimen geblieben war. An diese bisherige Arbeit im Orient wollte man nun harmonisch anknüpfen, um durch den Weg der „gelebten Liebe“ – vor allem durch medizinische Arbeit – die Herzen der Muslime zu gewinnen (Lepsius 1903e:2). Diese Liebestätigkeit betrachtete man als eine wichtige Vorbereitung des „seit Jahrhunderten brach liegenden Ackers“ der islamischen

---

<sup>708</sup> Auch Damianov (2003:144) unterstreicht die besondere Bedeutung von Awetarianians Schriften: „Die Missionschriften Awetarianians hatten ganz andere Auswirkungen als die, die von anderen evangelischen Predigern unter den Muslimen verbreitet wurden. Die anderen evangelischen Prediger hatten beobachtet, dass die Muslime die angebotenen Heiligen Schriften mehrmals abwiesen. Wenn sie aber eine Schrift von J. Awetarianian gelesen hatten, fingen sie an, selbst nach der Bibel zu verlangen.“ Vgl. Awetarianian (1930:155).

<sup>709</sup> Awetarianian litt schon längere Zeit unter einer Nierenerkrankung, dazu kamen kleinere Schlaganfälle und eine Herzerweiterung (Awetarianian 1930:167).

<sup>710</sup> Bereits 1915 hatte Lepsius dafür gesorgt, dass Awetarianian eine Kur in Bad Nauheim absolvieren konnte. Auf Anraten der Ärzte sollte er diese jährlich wiederholen, was ihm jedoch aufgrund der Ausreiseschwierigkeiten in Bulgarien bis 1918 nicht möglich war (Awetarianian 1930:161f).

<sup>711</sup> Drescher spricht an anderer Stelle (1998a:55) von einem „besonderen Missionsansatz, den Johannes Lepsius gefordert und in groben Zügen entwickelt hat.“

Welt (:2). Diese Vorarbeit war nötig, damit das Wort Gottes, das nach Johannes Lepsius auch für die Wiedergeburt des Orients das entscheidende Mittel war, dort seine Wirkung recht entfalten konnte. Die Bedeutung, die Lepsius dem Wort Gottes selbst in der Mission unter Muslimen zumaß, spiegelt sich in einem starken Engagement der DOM für die Verbreitung biblischer Schriften in den orientalischen Sprachen wieder.

Was die Verkündigung des Evangeliums anging, so war Lepsius für eine Vorgehensweise, die sich an den jeweiligen Gegebenheiten vor Ort orientierte. So konnte er durchaus an Orten, an denen die politische und gesellschaftliche Situation das zuließ, eine öffentlichkeitswirksame Verkündigung des Evangeliums befürworten, wie etwa die Predigtstätigkeit von Johannes Awetarianian in Bulgarien (Lepsius 1903e:3). Unter schwierigeren Umständen für die Missionsarbeit – wie sie größtenteils im Türkischen Reich vorherrschten – hielt er dagegen eine Beschränkung auf das persönliche Zeugnis von Person zu Person für angebrachter (:2). Ergänzt werden sollte das Zeugnis durch die Weitergabe von geeigneten christlichen Schriften in verschiedenen orientalischen Sprachen, für deren Verbreitung die DOM sich ebenfalls intensiv einsetzte.

Da die Missionsarbeit im Orient für Lepsius ein individuelles Eingehen auf die Situation vor Ort nötig machte, suchte Lepsius Missionsmitarbeiter, die dieser anspruchsvollen Aufgabe wirklich gewachsen waren. Entsprachen die Mitarbeiter seinen hohen qualitativen Anforderungen an Begabung, Bildung, Einsatzbereitschaft und Charakter, so ließ er ihnen freie Hand ihre Arbeitsweise so zu gestalten, wie es den Gegebenheiten vor Ort und vor allem auch ihrer Persönlichkeit entsprach. So kommt es, dass sich bei der DOM neben einem Johannes Awetarianian, der das Evangelium in Bulgarien in öffentlich zugänglichen Predigten auf Türkisch verkündigte,<sup>712</sup> etwa auch ein Diakon Jakob Künzler findet, der von sich behaupten konnte, dass er während eines jahrzehntelangen Dienstes im Orient, „bis heute keinen“ seiner „mohammedanischen Patienten aufgefordert habe, sich zu bekehren“ (Künzler 1935:123).<sup>713</sup>

In den Tätigkeiten der Mitarbeiter dem DOM spiegelt sich u.a. auch Lepsius Missionsverständnis, das sich nicht mit der Gewinnung von einzelnen Personen für das Christentum begnügen wollte, sondern sich die umfassende „Wiedergeburt des Orients“ zum Ziel setzte. So steht bei Lepsius' engstem Mitarbeiter Johannes Awetarianian neben dem Bemühen um die je einzelne Person auch der engagierte Einsatz für die zukünftige Gestaltung der Türkischen Gesellschaft auf der Basis von christlichen Grundwerten.<sup>714</sup>

---

<sup>712</sup> Offen bleiben muss letztlich, welche Ausrichtung die Predigten Awetarianians im Einzelnen hatten und ob es sich dabei mehr um „vorbereitende Missionspredigt“ oder schon um „zentrale Heilspredigt“ gehandelt hat. Zur Kategorisierung der Predigtarten in der Missionsarbeit unter Muslimen vgl. Richter (1908:57ff).

<sup>713</sup> Künzler (1935:123) betont in diesem Zusammenhang: „Ehe die Mohammedaner Christen werden können, müssen wir Christen Berge von unsererseits aufgehäuften Hindernissen abtragen, und dies kann nur durch Liebe und deren Taten geschehen.“ Man beachte in diesem Zusammenhang aber auch die Beschreibung der Arbeit Künzlers als „stille Evangelistenarbeit“ (N.N. 1908a:91).

<sup>714</sup> Vgl. hierzu Dreschers (1998a:62) Einschätzung: „Die DOM hatte einen Blick für die Gesellschaft – und nicht nur für die Errettung einzelner aus dieser Welt heraus ... Bei der DOM wird die Welt nicht innerlich bereits verlassen, sondern selbstverständlich mitgestaltet für kommende Generationen.“

Damit die Verkündigung des Evangeliums im Orient überhaupt verstanden werden könne, war nach Lepsius aber zuerst noch ein gewaltiges Maß an Vorarbeit zu leisten. Zunächst galt es den Islam noch viel gründlicher zu erforschen und zu erschließen, wo die Anknüpfungspunkte für das Evangelium wirklich lagen. Sodann war für dieses islamische Umfeld aus dem Neuen Testament heraus eine eigene kontextuelle Theologie zu schaffen. Für diese Vorarbeit war die Bereitschaft nötig, eigene Denkgewohnheiten der abendländischen Theologie zu relativieren, beispielsweise in Bezug auf die Dreieinigkeitslehre und die Christologie. Dazu brauchte es aber gründlicher theologischer Arbeit und einer sehr guten Kenntnis des islamischen Kontextes. Durch die Veröffentlichung von Literatur und durch die Ausbildung von Theologen an ihrem „Muhammedanischen Seminar“ wollte die DOM dazu Entscheidendes beitragen. Für Johannes Lepsius war dieser Bereich der Vorarbeit der wichtigste, da sich daran entscheiden würde, ob die Verkündigung des Evangeliums im Orient überhaupt Frucht tragen werde. Lepsius legte deshalb die Betonung seiner Arbeit nicht auf einen evangelistischen Aktionismus, sondern ganz im Gegenteil auf eine intensive und geduldige „geistige Vorarbeit.“<sup>715</sup> Gerade diese Betonung von Lepsius' Missionsabsicht darf als sein eigentlicher und originärer Beitrag zur Missionsarbeit unter Muslimen gelten. Lepsius' enger Mitarbeiter Richard Schäfer (1934:59) sieht in Lepsius Einsatz für eine kontextuelle Theologie für die islamische Welt den bedeutendsten Teil seines Schaffens überhaupt: „Hier liegen die bedeutendsten Arbeiten theologischer Art, wahrscheinlich auch die wertvollsten für die Nachwelt.“ Und wäre Lepsius und Awetarianian „von Gott ein längeres Leben beschert gewesen, die Mohammedanermision hätte das wissenschaftliche Rüstzeug erhalten, das sie braucht, um dem Islam zu begegnen“ (in Awetarianian 1930:166).<sup>716</sup>

Noch heute scheint die Tatsache, dass Lepsius in seiner Art der Mission unter Muslimen einen sehr langfristigen und differenzierten Ansatz vertreten hat zu dem Missverständnis zu führen, dass es ihm im Wesentlichen um diakonische Arbeit gegangen sei. Gensichen (1993:153) bezeichnet Lepsius „Stellung zu missionarisch-evangelistischer Tätigkeit unter Muslimen“ als „ambivalent“. Seine Vorstellungen seien „weder einem kulturpropagandistischen noch auch einem konventionell-evangelistischen Verständnis von Mission“ zuzuordnen gewesen. Zudem weist Gensichen (1993:153) darauf hin, dass Lepsius Mitarbeiter „eindeutig eher zur diakonischen als zur evangelistischen Auffassung“ tendiert hätten. Für weite Strecken der Geschichte der DOM trifft diese Feststellung durchaus zu. Jedoch macht Gensichens Einschätzung den Eindruck, dass er Lepsius Absichten *de facto* fast ausschließlich auf den

---

<sup>715</sup> Hierin stellt Lepsius einen deutlichen Gegenpol zu dem weit verbreiteten Missionsaktivismus seiner Zeit dar, der etwa die „Evangelisation der Welt in dieser Generation“ propagierte. „All diese Vorbereitungen malen ein eindeutiges Bild: Man ist überzeugt, daß der Weg der Vorbereitung der eigentlichen Verkündigung, auf die man abzielt, in einem islamischen Missionsgebiet ungewöhnlich lang und mühsam ist. Darüber macht man sich auch keine Illusionen, wie im CO [*Der Christliche Orient*, Anm. d. A.] immer wieder anklingt“ (Drescher 1998a:57).

<sup>716</sup> Weiter äußert Schäfer (in Awetarianian 1930:169): „Es gehört zu den Unbegreiflichkeiten der Missionsgeschichte, daß diese beiden Männer ein wichtiges Werk unvollendet hinterlassen mußten.“

diakonischen Bereich beschränkt.<sup>717</sup> Als Superintendent Fleischmann die Leitung der DOM übernommen habe, habe er versichert,

„daß man nunmehr zu den früheren Prioritäten zurückkehren werde. Praktisch bedeutete dies, daß man, unter Verzicht auf alle Pläne einer Islam-Mission, die verschiedenen Zweige der diakonischen Tätigkeit in Aleppo und im Sandschak Alexadrette weiterführte, bis sie 1930 eingestellt werden mußten. Drei Jahrzehnte später kam das endgültige Ende der Mission in Gestalt der Selbstauflösung“ (Gensichen 1993:153).

Das Bild, das Gensichen hier zeichnet, ist jedoch einseitig. Es muss nämlich beachtet werden, dass in den Jahren nach dem Ersten Weltkrieg die Wiederaufnahme einer deutschen Missionsarbeit unter Muslimen von der DOM zwar durchaus gewollt, jedoch aufgrund der politischen Situation kaum realisierbar war (Feigel 1989:302). Die diakonischen Mitarbeiter der DOM, die aus neutralen Staaten stammten, Jakob Künzler (Schweiz) und Karen Jeppe (Dänemark), konnten dagegen weiterhin recht ungestört der armenischen Hilfsarbeit im Orient nachgehen. Dies änderte jedoch nichts an der Absicht der DOM an den Zielsetzungen von Johannes Lepsius festzuhalten und sich in der Missionsarbeit unter Muslimen auch nicht auf rein diakonische Projekte zu beschränken. Wenn Fleischmann dafür eintrat, dass man „zu den früheren Prioritäten zurückkehren werde“ meinte er ganz im Gegenteil einen Rückgriff auf die Missionsabsichten von Johannes Lepsius angesichts der Missionskritik von Lepsius' Nachfolger Paul Schütz, die im Kreise der Freunde der DOM manche Verunsicherung ausgelöst hatte (Gensichen 1993:154). Dies bedeutete z.B. auch, dass die DOM ab dem Jahre 1930 durch die Aussendung von Ernst Max Hoppe tatsächlich die Missionsarbeit unter Muslimen in Bulgarien wieder aufnahm (Daminanov 2003:166), eine Tatsache, die Gensichen in seiner Einschätzung ganz außer Acht lässt.<sup>718</sup>

Vergleicht man Lepsius' Vorstellungen von einer Missionsarbeit unter Muslimen mit anderen zeitgenössischen Entwürfen so zeigen sich durchaus weit reichende Übereinstimmungen.<sup>719</sup> Auch Julius Richter war etwa davon überzeugt, dass die Missionsarbeit unter Muslimen durchaus zeitgemäß sei, auch wenn sie sich „zur Zeit noch anders gestalten“ müsse „als auf den Heidenmissionsgebieten“ (Richter 1908:54).<sup>720</sup> Als vorbereitende Arbeiten empfiehlt auch er u.a. „die ärztliche Mission mit ihrem verständlichen, werbenden Dienst christlicher Barmherzigkeit“ und „die Schriftenverbreitung, und zwar ebenso der Bibel ... wie einfacher christlicher Lehrschriften“ (:55). Und auch die Konferenz für Mohammedaner-Mission in Bethel 1913 (Bethel Konferenz 1913:14) forderte ganz im Sinne Lepsius':

---

<sup>717</sup> Man beachte die Art der Formulierungen, die Gensichen (1993:153) wählt: „Die Umbenennung seines Hilfswerks in ‚Deutsche Orientmission‘, mit der immerhin das Wort ‚Armenien‘ aus dem Namen der Mission getilgt war, *schien anzudeuten [Hervorhebung AB]*, daß man auf jeden Fall über die nur diakonische Zielsetzung hinausgehen wollte. Lepsius *allerdings [Hervorhebung AB]* differenzierte umsichtig...“.

<sup>718</sup> Gensichen (1993:154) erwähnt allerdings die Absichtserklärung der Führung der DOM, dass man „den Auftrag der Gesellschaft nicht auf humanitäre Tätigkeit reduziert wissen“ wollte, sondern verlangte, „daß die alten Prioritäten wieder in Recht gesetzt werden sollten“. Damit war auch die Missionsarbeit unter Muslimen gemeint.

<sup>719</sup> Vgl. die Ausführungen von Klaus Hock (1986:29ff) zu den Missionsmethoden in der Mission unter Muslimen in der Zeit vor dem Ersten Weltkrieg.

<sup>720</sup> „Ist es überall die erste Aufgabe der Mission, Vertrauen zu überwinden, so ist diese Aufgabe im Oriente besonders wichtig und schwierig. Sie kann aber jetzt schon geleistet werden, und je eher sie in Angriff genommen wird, um so besser“ (Richter 1908:54).

„Es wird mit Nachdruck betont, dass die wissenschaftliche Auseinandersetzung zwischen Islam und Christentum gegenwärtig eine besonders dringende Aufgabe ist.“<sup>721</sup>

## 4.4 Lepsius' Beitrag zur Missionsarbeit unter Muslimen

Wie bereits gezeigt wurde, bestand der besondere Beitrag von Johannes Lepsius und der DOM nicht zuerst darin, dass sich ihre Vorstellungen in grundsätzlicher Art und Weise von denen anderer Personen in der Missionsarbeit unter Muslimen unterschieden hätten. Der besondere Beitrag von Johannes Lepsius liegt vielmehr vor allem in folgenden zwei Faktoren:

**1. Der Zeitpunkt:** Johannes Lepsius hat seine Vorstellungen von der Missionsarbeit unter Muslimen zeitlich recht früh entwickelt und nach außen propagiert. Dies geschah zu einem Zeitpunkt als diese Vorstellungen – besonders im deutschen Sprachraum – noch nicht als allgemeiner Konsens angesehen werden konnten. Über die theoretischen Forderungen Lepsius' hinaus gelang er der DOM zudem – zumindest ansatzweise – ihre Vorstellungen auch in die Praxis umzusetzen, vor allem durch die Arbeit Awetaranians in Bulgarien.<sup>722</sup> Einigen anderen deutschsprachigen Missionen, die – wie die Konferenz in Bethel 1913 zeigt – später durchaus ähnliche Absichten hegten, verunmöglichte der Erste Weltkrieg mit seinen Folgen die konsequente Umsetzung dieser Absichten in die Praxis. Von daher muss Johannes Lepsius für den deutschsprachigen Raum als ein Vorkämpfer für die Missionsarbeit unter Muslimen betrachtet werden.

**2. Die Intensität:** Der Kämpfernote von Johannes Lepsius entsprach es, an einmal als richtig Erkanntem konsequent auch gegen massive Widerstände festzuhalten und als notwendig Erkanntes vehement nach außen zu propagieren (Feigel 1989:299; M.R. Lepsius 1987:87; vgl. Lepsius 1904a:435). In diesem Sinne leistete Lepsius Wesentliches für die deutschsprachige Mission unter Muslimen, vor allem durch sein unermüdliches und durchaus lautstarkes Eintreten für die Berechtigung und Zeitgemäßheit der Missionsarbeit unter Muslimen. Einmalig für die damalige Zeit war zudem die Intensität, mit der Lepsius die wissenschaftlich-theologische Vorarbeit für die Missionsarbeit unter Muslimen betreiben wollte. Vor allem seinen Bemühungen um eine kontextuelle christliche Theologie für Muslime muss ebenfalls Pioniercharakter beigemessen werden.

Julius Richter (in N.N. 1935:108) bedauerte es deshalb als „unersetzlichen Verlust für die evangelische Mission“, dass es Lepsius nicht noch länger vergönnt gewesen sei, gerade seine Arbeiten an

---

<sup>721</sup> Auch viele der Ergebnisse der Muhammedaner-Missionskonferenz in Kairo 1906 und der Weltmissionskonferenz in Edinburgh 1910 zeigen deutliche Parallelen zu Lepsius' Vorstellungen.

<sup>722</sup> Paul Rohrbach (1912:20) sieht in der Arbeit der DOM – sogar in internationalem Vergleich – den „ersten wirklichen Versuch einer muhammedanischen Mission, die über bloße Pläne und Ideen hinausgekommen ist.“ Julius Richter (1908:133) sieht die Arbeit der DOM als erste Anknüpfung an die zaghafte Versuche der CMS mit Karl Gottlieb Pfander, in der Türkei eine direkte Missionsarbeit unter Muslimen zu beginnen: „Vier Jahrzehnte vergingen, ehe man wieder einen planmäßigen Versuch machte, in der ‚türkischen‘ Türkei eine Mohammedanermision zu beginnen. Neuerdings hat die von Dr. Lepsius ... gegründete ‚Deutsche Orientmission‘ einen neuen Anfang gemacht.“

einer wissenschaftlichen Durchdringung der Mission unter Muslimen fortzuführen und dass seine diesbezügliche Arbeit leider nur Fragment geblieben sei:

„... es ist zweifellos ein großes Verdienst, daß gerade deutsche Vorkämpfer dieser Sache sich um die gründliche Erforschung und wissenschaftliche Durcharbeitung der vielen hier vorliegenden Probleme auf das ernstlichste bemüht haben. Gottlob Pfanders ‚Waage der Wahrheit‘ gehört noch heute – nach mehr als hundert Jahren – zu dem wichtigen Rüstzeug des Mohammedaner-Missionars. Und D. Gottfried Simon hat in Büchern, Broschüren und Zeitschriftenartikeln mit anhaltendem Eifer und theologischem Ernst um diese Fragen gerungen. Wahrscheinlich hätte D. Johannes Lepsius gerade auf diesem Gebiete, das ihm so besonders am Herzen lag, das Bedeutendste geleistet, wenn er seine umfassenden wissenschaftlichen Pläne in dieser Richtung hätte zu Ende führen können. Daß ihm schweres Leiden und ein früher Tod die Feder aus der Hand nahmen, ist gerade nach dieser Richtung ein unersetzlicher Verlust für die evangelische Mission“ (in N.N. 1935:108).

Doch nicht nur unter den deutschsprachigen Vorkämpfern der Mission unter Muslimen wurde Johannes Lepsius ein Ehrenplatz eingeräumt. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts wurde Lepsius durchaus auch zu den internationalen „Führern der Muhammedanermisionsbewegung“ gerechnet (Lepsius 1911f:17).<sup>723</sup> Julius Richter stellt Lepsius dabei auf internationaler Ebene mit in die vorderste Reihe: „In Deutschland war D. Johannes Lepsius, in England General Haig, in Amerika Prof. D. Samuel Zwemer der prophetische Rufer“ (in N.N. 1935:108). Und der Missionswissenschaftler Martin Schlunk (in N.N. 1935:108) spricht in Bezug auf Lepsius' Einsatz für die Missionsarbeit unter Muslimen gar von „dem Vorbild großer Führer, unter denen D. Johannes Lepsius einer der geistvollsten, entschlossensten und kundigsten gewesen ist.“<sup>724</sup>

---

<sup>723</sup> So war Lepsius auch einer der Mitherausgeber der von Samuel Zwemer veröffentlichten Zeitschrift *The Moslem World* (Lepsius 1911f:17f), die auch über den Verlag der DOM in Deutschland bezogen werden konnte (:18).

<sup>724</sup> Die Bedeutung Johannes Lepsius für die Mission unter Muslimen wird auch deutlich in einer Aussage von Jakob Künzler (1935:121): „Letzten Herbst erschien im Basler ‚Evangelischen Missionsmagazin‘ ein beachtenswerter Artikel über ‚Mohammedanermision im Mittelalter‘, Prof. F. Blanke in Zürich hatte ihn geschrieben. Beim Lesen des Artikels dachte ich, daß nun auch eine berufene Feder einen ähnlichen Artikel schreiben müßte über: Die Mohammedanermision der Neuzeit! Dazu hätten wir Dr. Lepsius haben müssen ...“.

## **5 Missiologische Einzelfragen**

### **5.1 Evangelium und Kultur<sup>725</sup>**

Lepsius ging davon aus, dass der Kulturauftrag zur Gestaltung dieser Welt, den Gott dem Menschen von Anfang an mitgegeben habe, in der Aufforderung Jesu „nach Gottes Reich zu trachten“ enthalten und erneuert sei (vgl. Zeller 1907a:18):<sup>726</sup> „Das erste Gebot, das Gott dem Menschen gab: ‚Machtet euch die Erde unterthan‘, ist im tiefsten Sinne dasselbe, wie das Gebot: ‚Trachtet am ersten nach dem Reich Gottes und seiner Gerechtigkeit‘“ (Lepsius 1902d:28).

Jesus habe mit seiner Rede vom Reich Gottes selbstverständlich ein irdisches Reich gemeint, in dem der Wille Gottes auf dieser Erde geschehe. Es sei ihm darum gegangen, den Willen des Menschen für Gott und seine Sache zurückzugewinnen (vgl. Zeller 1907a:12), so dass der Mensch fortan befreit sei, die Welt nach Gottes Willen zu gestalten (Lepsius 1907f:10). Denn darum gehe es letztlich im Reich Gottes: „Der Mensch Gott untertan, die Erde dem Menschen untertan: das ist Reich Gottes“ (Lepsius 1907f:11).<sup>727</sup>

In Jesus Christus selbst zeigt sich auch, dass es grundsätzlich möglich ist, dass Welt und Gott versöhnt werden, denn in ihm sind Gott und Schöpfung eins geworden (Lepsius 1904c:246). Und das Erlösungswerk Jesu macht es möglich, dass der Mensch seinen Willen ganz unter die Herrschaft Gottes stellt (Lepsius 1900g:33). In der Nachfolge Jesu geht es nun also nicht um den Rückzug aus dieser Welt in eine andere, sondern vielmehr um die Gestaltung *dieser* Welt nach Gottes Willen (Lepsius 1910a:26). Der Missionsbefehl beinhaltet deshalb neben dem Auftrag zur Evangelisation und der Errettung einzelner Seelen eben auch die Aufforderung zu einer umfassenden Christianisierung, also um eine Prägung ganzer Völker von Evangelium her (Lepsius 1910c:134). Diese Prägung vom Evangelium her schließt nun Kultur, Politik und Wirtschaft mit ein.<sup>728</sup>

Lepsius (1904c:243) war also entschieden für eine „Ehe von Religion und Kultur“. Vom Anbeginn der Menschheit bis ins Mittelalter hinein sei dieser Zusammenklang von Religion und Kultur für den Menschen selbstverständlich gewesen (:243). Auch habe es in der Reformation „ein Morgenrot deutscher evangelischer Kultur“ gegeben, „aber die Gegenreformation verdunkelte schnell wieder den

---

<sup>725</sup> Der folgende Themenkreis wurde schon in anderen Abschnitten gestreift (vgl. die Kapitel 3.3.3; 3.3.4; 3.3.5; 3.5.2; 3.5.3; 4.2.3; 4.3.4), so dass im Folgenden lediglich einige ergänzende Aspekte inhaltlich zugespitzt zum Thema wiedergegeben werden sollen.

<sup>726</sup> Friedrich Zeller (1907a:12) wies darauf hin, dass Jesus den Kulturauftrag zwar kaum explizit thematisiert, ihn aber selbstverständlich vorausgesetzt habe.

<sup>727</sup> „Bei allem, was wir tun, ob wir predigen, ob wir lehren, ob wir arbeiten, ob wir beten, ob wir dienen, ob wir herrschen, ob im irdischen, ob im himmlischen Beruf, bei allem muß Gott zum Vorschein kommen“ (Lepsius 1904c:244f).

<sup>728</sup> Wollte man eine Gesellschaft von Grund auf verändern, so konnte man sich auch nicht mit einzelnen Taten der Barmherzigkeit begnügen. Vielmehr war es notwendig auch die politischen Rahmenbedingungen zu ändern. Soziales Handeln hatte bei Lepsius deshalb auch eine politische Dimension: „Wer eine Krankheit bekämpft, soll sich nicht begnügen, die Symptome zu kurieren, er soll den Herd der Krankheit zerstören“ (Lepsius 1913e:177).

Horizont mit schwerem Kriegsgewölk“ (:243).<sup>729</sup> So sei es heute nötig intensiv an einer evangelischen Kultur zu arbeiten, in der die Maßstäbe Jesu auch im öffentlichen Leben überall zur Geltung kämen.

Lepsius wehrte sich gegen eine Beschränkung der Gebote Jesu auf das persönliche Leben.<sup>730</sup> Und er widersprach der Meinung: „Unser öffentliches Leben aber, die Arbeit unseres Volkes in Handel und Industrie und im Weltverkehr der Völker lägen außerhalb dessen, was uns die Bergpredigt zu lehren vermöge“ (Lepsius 1907f:2). Denn die Folge davon wäre, dass man sich nur innerhalb gewisser Grenzen die Nachfolge Jesu zur Pflicht mache, „aber für weite Gebiete unseres Lebens das Vorbild Christi ablehnen“ müsste (:2).

Lepsius war sich zwar bewusst, dass man nicht unbedingt alle Anweisungen der Bergpredigt unmittelbar wörtlich auf heutige gesellschaftliche Fragen übertragen könne,<sup>731</sup> trotzdem müsse man sie durchaus als eine reale Anleitung zum Leben in dieser Welt in seinen sozialen und wirtschaftlichen Dimensionen ansehen (vgl. Deetjen 1993:39).<sup>732</sup>

In der Auseinandersetzung mit Friedrich Naumann forderte Lepsius deshalb auch eine christliche Fundamentierung der deutschen Politik, da er gerade in der Loslösung der nationalen Politik von der christlichen Ethik eine große Gefahr sah (Lepsius 1902d:9).<sup>733</sup> So kritisierte er:

„Wir schaffen uns eine neue, eine nationale Ethik an; und, wenn sie nicht anders zu haben ist, so holen wir die alten deutschen Götter aus der archäologischen Rumpelkammer und beten Wotan an! Denn das, was wir brauchen, wie das liebe Brot, ist eine nationale Ethik!

---

<sup>729</sup> Lepsius (1910c:127) wies darauf hin, dass die katholische Kirche den Anspruch auf die „Weltherrschaft des Evangeliums“ niemals aufgegeben habe, „während die evangelische Kirche in gröblichem Missverständnis des Wortes, dass das Reich Gottes nicht von dieser Welt ist, die Weltherrschaft Gottes während dreier Jahrhunderte aus dem Gesicht verloren hat“. Erst durch die geschichtliche Tatsache, dass die christliche Kultur die Welt erobert habe, habe die evangelische Kirche den Glauben an ihre universalistische Aufgabe zurück gewonnen (:127). Es sei ihr neu zu Bewusstsein gekommen, „daß die Allgemeingültigkeit der christlichen Wahrheit das Gebot der Welteroberung einschließe“. Hier seien die Deutschen zurück hinter Amerikanern und Engländern: „In unserer öffentlichen Meinung spielt die Mission und der Gedanke der Welteroberung des Christentums so gut wie keine Rolle“ (:128).

<sup>730</sup> Auch die Bergpredigt sei keine rein individualistische Anweisung, sondern vielmehr „in ihren grundlegenden Ausführungen ein Kommentar zum Grundgesetz, zum Nationalgesetz des Volkes Israel, zu den zehn Geboten“ (Lepsius 1902d:12). Auf die Frage, was die Bergpredigt eigentlich sein wolle, antwortet Lepsius (1902d:12f): „1. Die Bergpredigt ist nicht gegeben, um zu sagen, wie man in den Himmel kommen soll, sondern um zu lehren, wie man auf Erden leben soll ... 2. Die Bergpredigt ist, so gut wie die zehn Gebote, nicht eine Mönchsregel, sondern ein Volksgesetz ... 3. Die Bergpredigt setzt den Bestand eines Volkslebens, den Bestand der Familie, den Bestand der Rechtspflege, den Bestand von Handel und Wandel, den Bestand eines nationalen Kultus und einer nationalen Verfassung, den Bestand von Völkerpolitik ... voraus.“

<sup>731</sup> Über die Begrenzung der unmittelbaren Anwendbarkeit der Anweisungen der Bergpredigt meinte Lepsius (1902d:23f): „1. sie gelten nur innerhalb der rechtlichen Kompetenz des Einzelnen. Niemand kann disponieren über Geld und Gut, das ihm nicht gehört ... 2. Die Anweisungen Jesu sind markante Illustrationen, die einen einzelnen Fall herausheben, um ihn als Typus einer ganzen Kette ähnlicher Handlungen hinzustellen, die nach Person, Zeit und Umständen, tausendfältig verschieden sein können ... 3. Das Entscheidende ist ihm überall die Gesinnung einerseits und andererseits Absicht und Zweck, die verfolgt werden.“

<sup>732</sup> Lepsius lehnte eine strenge *Imitatio Christi* ab, denn Jesus habe einen bestimmten Auftrag gehabt. Es könne deshalb nicht darum gehen, ihn in allem zu kopieren, sondern seine Gesinnung zu verstehen: „Aber wenn es sich hierbei nicht darum handelt, die Gesinnung festzustellen, aus der heraus Jesus so oder anders gehandelt, dies getan und jenes unterlassen hat, sondern nur die äußere Form seines Lebens und äußere Begrenzung seines Wirkens, die die Erfüllung *seiner* Aufgabe mit sich brachte, als eine Art Ordensregel aufzustellen, nach der der äußere Zuschnitt unseres Lebens bestimmt werden muss, so könnte man zu den sonderbarsten Ergebnissen gelangen ... Zurückhaltung vom Erwerbsleben und allen wirtschaftlichen Aufgaben, Ablehnung jeder politischen und nationalen Betätigung, Zurückhaltung von der Gemeinschaft der Menschen, Beschränkung auf eine kleine Zahl Gleichgesinnter und schließlich: Erfolglosigkeit der irdischen Wirksamkeit bis zu einem tragischen Lebensende“ (Lepsius 1907f:4f).

<sup>733</sup> Vgl. Kapitel 3.3.5.



Ihr oberster Grundsatz: der nationale Egoismus. Ihre Mittel: schrankenlose Gewalt. Ihre Rechtfertigung: der nationale Zweck heiligt die Mittel“ (Lepsius 1902d:9).<sup>734</sup>

Lepsius teilte zwar durchaus die Forderung Naumanns nach einer deutschen Weltmachtpolitik, er machte jedoch klar, dass die Grundlage für eine solche Weltmachtpolitik nur die Christlichkeit einer Nation, ihre „geistigen und sittlichen Werte“ sein könnten (Lepsius 1900j:151). „Nicht die nationale Idee, nicht die Rasse, nicht wirtschaftliche Notwendigkeiten, sondern allein die Expansionskraft der christlichen Kultur begründet das Recht auf Weltherrschaft“ (:154).<sup>735</sup> An diesem Maßstab müsse sich eine Nation, die Weltpolitik betreiben wolle auch immer wieder messen lassen.

Lepsius (1910c:128) beklagte sich nun darüber, dass das öffentliche Leben in Deutschland nicht so selbstverständlich wie in England oder Amerika von christlichen Idealen und Ideen beherrscht sei:

„In keinem evangelischen Lande der Erde steht die Bewegung der allgemeinen Kultur so außerhalb jeder Verbindung mit der Arbeit der Kirche, wie in dem evangelischen Deutschland. Der Zusammenhang der nationalen Kultur und der christlichen Kirche ist in England und Amerika ein unvergleichlich engerer und aufrichtigerer, als in Deutschland.“

Lepsius war also durchaus bewusst, dass es einen „Gegensatz der weltlichen Kultur und des christlichen Bekenntnisses innerhalb der Christenheit“ gebe. Er ging also nicht naiv davon aus, dass die Kultur der europäischen Länder automatisch auch christlich war (Lepsius 1910c:139).<sup>736</sup> Deshalb forderte er:

„Noch steht unser Volk unter der Herrschaft Christi. Soll es so bleiben und soll das deutsche Volk wieder mit seiner Arbeit und seiner Schaffenskraft, mit Gemüt und Geist, mit Seele und Leib sich zum Glauben an Christus bekennen, so brauchen wir nicht nur Erweckungen in allen Schichten des Volkes, wir brauchen auch eine deutsche evangelische Kultur, die alle Gebiete unseres Lebens durchdringt“ (Lepsius 1904c:243).

Einerseits war Lepsius also durchaus kritisch gegen manche Entwicklungen in Deutschland, doch meinte er andererseits auch zuversichtlich, dass das deutsche Volk immer noch unter „der Herrschaft Christi“ stehe.<sup>737</sup> Es könne auf Dauer auch nicht Idealen und Werten nachlaufen, die im Widerspruch zu den Zielen des christlichen Glaubens lägen, denn: „Unser Volk ist zu sehr das Volk der Reformation, ist zu eng und unauflöslich mit dem Evangelium verwachsen“ (Lepsius 1902d:3f).

Die Diskrepanz, die es auch im christlichen Europa zwischen nationaler Kultur und den ethischen Ansprüchen des Evangeliums durchaus noch herrschte, war für Lepsius deshalb kein Argument

---

<sup>734</sup> Betrachtet man die späteren Entwicklungen hin zum Nationalsozialismus in Deutschland, so erhält diese Warnung Lepsius' ihre besondere Brisanz.

<sup>735</sup> „Nur dass wir ein christliches, ein evangelisches Volk sind, begründet unser Anspruch auf Weltmacht“ (Lepsius 1900j:151).

<sup>736</sup> Auch war es ihm klar, dass Politik, Handelspraxis und sittliche Haltung von christlichen Ausländern und Reisenden in Missionsländern keineswegs immer den Grundsätzen der christlichen Ethik entsprachen (Lepsius 1910c:141). Auch in seinem Stück „Jesus at the peace Conference“ (Lepsius 1919a & 1920a) legte er da, wie wenig die christlichen Staatmänner gemäß dem Evangelium handeln.

<sup>737</sup> „Denn das Reich der Freiheit ... hinterlässt von Generation zu Generation durch die fortwirkenden Mächte der Erziehung und Sitte ein Erbe unwillkürlichen Gehorsams, das oft lange nachwirkt, ehe es mangels einer persönlichen Verbindung mit Gott wieder verschleudert wird“ (Lepsius 1908a:229).

gegen die Mission.<sup>738</sup> Denn er erwartete von der Mission auch eine Rückwirkung auf die evangelische Christenheit. Sie werde „selbst den größten Segen von dem Werke der Mission zurückempfangen“ (Lepsius 1910c:141). Denn der Anspruch des christlichen Europas allen Völkern der Erde die wahre Gotteserkenntnis zu bringen, werde „die alte Christenheit“ dazu anspornen, „die Forderungen der Gerechtigkeit und Sittlichkeit, die sie der Menschheit predigt, auch in ihrem eigenen politischen, wirtschaftlichen und sozialen Leben zu verwirklichen“ (:141).

Lepsius war also durchaus dafür, eine deutsche evangelische Kultur in der Welt zu verbreiten. Eine Verbreitung der deutschen Kultur sollte jedoch nicht etwa einen Araber zu einem Deutschen machen. Vielmehr ging Lepsius davon aus, dass die deutsche Kultur zu einem großen Teil vom Evangelium her geprägt worden sei und deshalb sittliche und moralische Grundlagen enthalte, die sie etwa islamisch geprägten Kulturen überlegen mache. Wenn Lepsius von einer Überlegenheit der Kultur der evangelischen Nationen ausging, meinte er damit also nicht etwa eine grundsätzliche – z.B. rassische – Höherbewertung germanischer Kultur gegenüber der arabischen Kultur. Trat er für eine Verbreitung deutscher Kultur ein, so wollte er vor allem diese christlich-sittlichen Maßstäbe verbreitet wissen, nicht zuerst germanische Eigenarten. Denn Lepsius (1907c:58f) betonte immer wieder, dass das Reich Gottes nicht auf eine Vereinheitlichung nationaler Eigenarten ziele, sondern vielmehr eine Vielfalt national unterschiedlich geprägter Ausformungen christlicher Kultur zum Ziele habe (vgl. Lepsius 1915a:46).<sup>739</sup>

„Der Feind europäischer Kultur und christlicher Gesittung ist ja nicht etwa das in seinem Grundcharakter treffliche und liebenswürdige Volk der Türken, nicht einmal das verwegene und verschlagene Volk der Araber. Der Feind ist der Islam, die Religion der Nomadenhorden, die selbst die hohe Kultur der gesitteten Völker des Ostens nur in ihren Dienst nahm, um sie zu vernichten“ (Lepsius 1912a:186).

Der Einfluss christlich-europäischer Kultur hatte nach Lepsius im Orient schon viel Gutes bewirkt. Die bloße Verbreitung europäischer Kulturwerte konnte aber auch gefährlich werden, wie Lepsius am Beispiel des japanischen Sieges über Russland deutlich machte. Dort habe sie zu einem Aufbruch der asiatischen Völker geführt (Lepsius 1908b:142f), der diese Völker nun zu einer Stärke geführt habe, über christliche Nationen zu siegen.<sup>740</sup>

„Eine europäische Kultur, die es verleugnet oder verschmäht, eine christliche zu sein, wird zuletzt nur die nichtchristlichen Völker gegen Europa bewaffnen. Eine europäische Kultur aber, die sich ihres christlichen Charakters bewußt bleibt, wird die nichtchristlichen Völker der Erde untereinander versöhnen und die Reiche der Welt für die Herrschaft Gottes und Christi erobern“ (Lepsius 1908b:149).<sup>741</sup>

---

<sup>738</sup> Hier liegt ein deutlicher Unterschied zu den Ansichten des späteren Direktors der DOM, Paul Schütz (1982:240): „Das Christentum der missionierenden Länder war in vollem Verfall begriffen ... Ich kam zu der Überzeugung, daß die Stunde der Mission vorüber war.“ Vgl. Gensichen (1993).

<sup>739</sup> Vgl. Kapitel 3.3.5 und Kapitel 4.3.4.

<sup>740</sup> „Der Glaube, daß die christlichen Weltmächte zur Beherrschung des ganzen Erdkreises bestimmt seien, und daß die Ausdehnung ihrer politischen und ökonomischen Macht über alle Völker nur eine Frage der Zeit sei, hatte sich als eine Art Weltsuggestion der Völker der Erde bemächtigt. Japan hat diesen Wahn zerstört“ (Lepsius 1908b:142).

<sup>741</sup> Johannes Awetaranian (1910b:199) meinte diesbezüglich: „Kultur ohne Christentum ist wie eine Seifenblase, die steigt, schillert und – platzt.“

Sogar der Islam als Religion könne unter dem Einfluss europäischer Kulturwerte unter Umständen zu einer neuen Stärke finden (Lepsius 1911h:34).

„So wetteifern die christlichen Großmächte, die mohammedanischen Völker zu erziehen, – nicht zum Christentum, sondern zu einer kulturellen Entwicklung und Machtsteigerung des Islam. Seit der Blütezeit der mohammedanischen Reiche im Mittelalter hat der Islam noch niemals so günstige Lebensbedingungen zu seiner Entfaltung gehabt, als unter der Herrschaft der christlichen Großmächte“ (Lepsius 1911h:35).

So warnte Lepsius (1901f:115f) vor der Ansicht, dass der Islam durch die Verbreitung europäischer Kulturwerte allein untergehen werde:

„Wahrscheinlich ist, daß der Islam im Kampf mit der Moderne nicht untergehen, sondern ein neues Gewand anlegen wird. Denn die religionslose moderne Wissenschaft kann die Bedürfnisse des religiösen Orientalen nicht befriedigen, es wird eine Lücke zurückbleiben, welche, wenn nichts Besseres an seine Stelle tritt, wiederum der Koran füllen wird.“

Im Zusammenhang mit der jungtürkischen Revolution meinte Lepsius (1908b:148), es sei der Einfluss europäisch-christlicher Kultur gewesen – besonders der Einfluss der deutschen Erziehung der türkischen Armee –<sup>742</sup> der zur politischen Wiedergeburt der Türkei geführt habe.<sup>743</sup> Die Religionsfreiheit im Orient war für ihn „ein Sieg des christlichen Rechtsbewußtseins über das muhammedanische“ (Lepsius 1908b:143).

Grundsätzlich begrüßte Lepsius (1899b:130) alles Gute und jede Besserung in der menschlichen Gesellschaft als Schritt in die richtige Richtung. Grundsätzlich müsse man den Einfluss der europäisch-christlichen Kultur im Orient begrüßen, da er neue Freiheiten schaffe und den „Wettkampf der Religionen von dem politischen auf das geistige Gebiet“ hinüberleite (Lepsius 1911h:35). Verhängnisvoll sei es nur, wenn nun von christlicher Seite dieser „geistige Kampf“ überhaupt nicht aufgenommen werde (Lepsius 1911h:35). Mit der christlichen Kultur müsse deshalb unbedingt auch das Evangelium selbst in den Orient kommen.<sup>744</sup>

„Das Christentum aber ist mehr als die Religion der Gerechtigkeit, es ist die Religion der Versöhnung. Der christliche Gerechtigkeitsgedanke hat die Welt erobert, die Botschaft von der Versöhnung sind wir der nichtchristlichen Welt noch schuldig. Verständlich ist diese Botschaft nur auf dem Boden der Geistes- und Herzensbildung, die den christlichen Völkern aus der Gotteserkenntnis und der Erlösung des Neuen Testaments erwachsen ist“ (Lepsius 1908b:143).

Die Durchsetzung von christlichen Kulturwerten – etwa eine Zunahme von religiösen Freiheiten im Orient –, bedeutete für Lepsius (1914a:106) auch eine offene Tür für das Evangelium. So forderte er

---

<sup>742</sup> „Denn es ist kaum zuviel gesagt: die politische Wiedergeburt der Türkei ist ein Erfolg Deutschlands, ein Erfolg der deutschen Erziehung der türkischen Armee ... Der erzieherische Einfluß, den eine beschränkte Zahl deutscher Offiziere auf die Disziplin und den Geist der türkischen Armee ausgeübt haben, hat in aller Stille einen unerwartet großen Erfolg heranreifen lassen. Könnte deutsche Geistesbildung nicht noch weit größere friedliche Eroberungen auf allen Gebieten der Kultur im Orient machen? Amerika ist hierin mit glänzendem Beispiel vorangegangen. Das Robert-College am Bosphorus und die amerikanische Universität in Beirut haben für die geistige Entwicklung des Orients Großes geleistet“ (Lepsius 1908b:148f).

<sup>743</sup> Schon im Jahre 1908 konnte Lepsius (1908b:144) davon sprechen, dass „die politische Wiedergeburt der Türkei“ geschehen sei

<sup>744</sup> Denn das Vordringen der christlichen Kultur habe den Islam zwar erschüttert, aber damit waren die Herzen noch nicht gewonnen (Lepsius 1907j:26).

dazu auf, dem Orient nun nicht nur politische Reformen zu bringen, sondern auch die Botschaft des Evangeliums:

„Dagegen erkennt der gebildete Muhammedaner die kulturelle und geistige Überlegenheit des christlichen Europas, wenn auch widerwillig, an und erwartet gerade von der europäischen Kultur, wie die politische, so auch die geistige Wiedergeburt des Orients. Hier und nirgends anders liegt auch unsre Aufgabe. Der Occident ist dem Orient noch sein Bestes schuldig –: das Evangelium, das allein dem Orient den inneren Frieden und die Versöhnung seiner von Rassen- und Religionshaß zerfleischten und erbitterten Völker bringen kann“ (Lepsius 1908b:149).

Lepsius sah es als christliche Verantwortung an, nun also dem Orient nicht nur westliche kulturelle Errungenschaften, sondern speziell auch die Grundlage einer christlichen Kultur – das Evangelium selbst – zu bringen.

Die Verbreitung deutscher Kultur war also berechtigt, sofern die deutsche Kultur eine vom Evangelium geprägte Kultur war (vgl. Lepsius 1914e). Für Lepsius konnte es auch durchaus ein Zusammenwirken von Mission und Ausbreitung deutscher christlicher Kultur geben, solange das Evangelium dabei nicht zu kurz kam.<sup>745</sup> Denn die Verbreitung deutscher Kultur und deutscher Sprache war aus missionarischer Sicht zu begrüßen: „Die Sprache ist die Grundlage nicht nur des deutschen, sondern auch des evangelischen Einflusses, den wir im Orient gewinnen müssen“ (Lepsius 1914b:157). Lepsius war der Überzeugung: „Unser Christentum ruht auf dem Grunde deutscher Bildung. In der Schule muß die geistige Eroberung einsetzen“ (:157).<sup>746</sup>

Die Verbreitung deutscher Kultur geschah also auch durch die Arbeit der deutschen Missionswerke, auch wenn Lepsius das nicht als deren eigentliche Missionsaufgabe ansah (vgl. Lepsius 1914a:106). Umgekehrt forderte Lepsius (1910c:128), dass es mit der Ausbreitung deutscher Kultur auch zu einer Ausbreitung des Evangeliums kommen müsse. So beklagte er sich darüber, dass muslimische Händler ohne weiteres ihren Glauben verbreiteten, aber „die Ausbreitung des deutschen Handels, der Weltverkehr deutscher Schiffe, ... nicht einmal deutsche Kolonisation“ bedeute „eine Ausbreitung des Evangeliums“ (:128).

Zusammenfassend bleibt festzuhalten, dass Lepsius gegen eine Trennung von Evangelium und nationaler Kultur war. Vielmehr wollte er eine enge Verbindung und ganzheitliche Prägung der Kultur vom christlichen Glauben her, im Sinne einer umfassenden Christianisierung. Auch in der Missionsarbeit ging er deshalb von einer Zusammengehörigkeit der Ausbreitung deutscher evangelischer Kultur und der Verkündigung des Evangeliums aus. Dabei ging es ihm jedoch nicht um die Verbreitung germanischer Eigenarten, sondern um die speziell christlichen sittlichen Werte, an denen sich auch die deutsche evangelische Kultur immer wieder selbst messen lassen musste. Auch konnte sich die Aufgabe

---

<sup>745</sup> So wünschte sich Lepsius (1913b:132) auch eine Unterstützung des deutschen Kapitals für die Mission, da die Mission die deutsche Sprache und Kultur in der Welt fördere und somit dem Welthandel diene. Die Missionen waren also auch Vertreter der deutschen nationalen Interessen, weshalb Lepsius es für gerechtfertigt hielt, wenn etwa deutsche Industrielle Missionsschulen unterstützen (:132).

<sup>746</sup> Er bezeichnete es für Deutsche sogar als „unsere Weltmission“, „die prometheische Aufgabe ... Menschen nach unserm Bilde zu schaffen, d.h. Menschen, die von uns deutsche und christliche Kultur erlernen“ (Lepsius 1900j:154).

der deutschen Mission nicht in der Verbreitung christlicher Kultur erschöpfen. Vielmehr musste sie verbunden sein mit der Ausbreitung des Evangeliums selbst. Evangelisation und Christianisierung gehörten bei Lepsius also immer zusammen und waren aufeinander bezogen.

## 5.2 Ökumenische Zusammenarbeit und Abgrenzung

### 5.2.1 Allgemeine Grundlagen

Anlässlich des Lepsius-Symposiums 1986 an der Universität Halle äußerte der Erzbischof der Russisch Orthodoxen Kirche von Berlin und Mitteleuropa, Feodosij (1987:15), dass er in Lepsius einen der Begründer der ökumenischen Arbeit sehe.<sup>747</sup>

„So seltsam dies auf den ersten Blick erscheinen mag, so begann Dr. Lepsius ... das, was wir heute zu recht ökumenische Arbeit nennen. Im Mitgefühl mit dem leidenden Volk zeigte er sich als Bruder, weist doch gerade der Ökumenismus unserer Tage darauf hin, daß wir alle Kinder des einen himmlischen Vaters sind.“

Ganz ähnlich spricht Diedrich (1973:428) von Lepsius: „Johannes Lepsius, ökumenischer Pionier in einem proökumenischen Zeitalter, kann auch als ein Pionier der ökumenischen Diakonie gelten.“ Diedrich (1973:427) sieht einen wichtigen Aspekt des Werkes von Johannes Lepsius darin, dass er „die Aufmerksamkeit der Christenheit in Deutschland auf das älteste christliche Volk der Erde und seine Kirche gelenkt“ hat; und das „zu einer Zeit, als die sogenannten vorchalcedonensischen Kirchen in den Augen westlicher Christen als im Aberglauben versunken und vor dem Zusammenbruch stehend angesehen wurden“ (:427).

Aber auch was die Beziehungspflege zu anderen Kirchen und christlichen Gruppen angeht, schreibt Diedrich (1973:428) Lepsius eine herausragende Stellung zu, so z.B. in Bezug auf den russischen Stundismus:

„Schließlich hat Lepsius in dem Stundismus die für Rußland spezifische Form evangelischen Christentums gesehen. Er pflegte deshalb besondere Verbindung zu den Stundisten und ihren autochthonen Vorläufern, den Molokanen (1905 war er als Gast bei der 100-Jahrfeier der molokanischen Siedlungen im Kreis Melitopol). Der von ihm vertretenen publizistischen Tätigkeit ist ein bedeutender Teil der Aufklärung über das junge russische Freikirchentum zu verdanken.“

Lepsius (1900g:35) betonte die Zusammengehörigkeit aller derer, „die sich zu ihm [Christus, *Anm. AB*] bekennen, die nach seinem Namen genannt, an seinem Namen erkannt sein wollen“. Grund-

---

<sup>747</sup> Einen wichtigen ökumenischen Beitrag Lepsius' sieht Hermann Goltz (in Kreiler 2001:14) darin, dass Lepsius nach seinem erfolglosen Gespräch mit dem Kriegsminister Enver Pascha nicht nur „eine Eingabe der evangelischen Kirche an Reichskanzler von Bethmann-Hollweg“ inspiriert habe, sondern auch „eine ebensolche Eingabe ... von seiten bedeutender Vertreter der Römisch-Katholischen Kirche, so daß also im Oktober 1915 sowohl von dem deutschen Protestantismus als auch vom deutschen Katholizismus zwei wichtige Proteste an den Reichskanzler gegangen sind“ (:15, vgl. Kapitel 2.5.3). Trotz dieser Zusammenarbeit in humanitären Fragen war Lepsius Einstellung zur katholischen Kirche recht kritisch (Lepsius 1917a:374f).

legender als die Unterschiedlichkeit der verschiedenen christlichen Kirchen und Bekenntnisse war für ihn also die gemeinsame Gotteskindschaft der Christen.<sup>748</sup>

So verstand er seinen Auftrag in der armenischen Hilfsarbeit nicht „als Sendboten irgend einer Konfession oder Kirche“ zu kommen, sondern vielmehr „unsern Brüdern in Christo in ihrer Leidenszeit zu helfen“ (Lepsius 1900b:81). Allgemein sah Lepsius den Auftrag der DOM nicht darin, Anhänger für die eigene Frömmigkeits- und Glaubensrichtung zu gewinnen, sondern vielmehr sei der Auftrag, mit dem Evangelium zu dienen (:81f).

„Auch die Aufgabe unserer ‚Deutsche Orient-Mission‘ wird niemals sein ‚Proselyten‘ zu machen (Mtth. 23,15), sondern lediglich, auf jede nur denkbare Weise die Kräfte des Evangeliums im Orient wirksam zu machen. Wo sie lebendig sind ... haben wir nichts anderes zu thun, als uns dessen zu freuen und allen, die mit uns in der Gemeinschaft Gottes und seines Sohnes Jesu Christi stehen, die Hand zu reichen, welcher Kirche oder welchem Bekenntnis sie auch angehören mögen. Sollte der Grundsatz, den der Apostel für das Leben der Gläubigen untereinander aufgestellt hat: ‚Niemand suche das Seine, sondern ein jeglicher, was des andern ist,‘ nicht auch die Regel sein für den Verkehr der Kirchen, der Konfessionen, der Missionen untereinander? Wir an unserm Teil werden ihn befolgen. Wo wir mit den alten christlichen Kirchen, wo mit den neueren Missionsgemeinden in Berührung kommen, werden wir nur *einen* Grundsatz folgen, dem: zu dienen. Zu dienen, mit dem Besten, was wir haben, mit dem Evangelium von Christus, denn es ist eine Kraft Gottes, die da selig macht alle, die daran glauben, die Christen vornehmlich und auch die Mohammedaner“ (Lepsius 1900b:81f).

Lepsius hatte also auch ein bewusstes Ja zur Vielfalt der unterschiedlichen Kirchen und Gruppierungen. Denn die Einheit in Christo bedeutete gerade nicht, dass die Verschiedenheit unter den Menschen beseitigt sei (Lepsius 1900k:130f). Dort wo es Einheit im Wesentlichen gab, konnte man auch Unterschiede in Nebensächlichkeiten ertragen. So wusste Lepsius es besonders zu schätzen, wo man im Glauben auch dann zusammenstand, wenn man an manchen Punkten theologische Differenzen hatte.<sup>749</sup> Auch wenn man unterschiedlicher Meinung sei, sei es durchaus möglich „persönliche Hochachtung und brüderliche Liebe“ zueinander zu haben (Lepsius 1901c:262): „Wenn es Gott so eingerichtet hat, dass man sich die Hand reichen kann, ohne notwendig mit den Köpfen zusammenzustoßen, sollte man nicht eines Sinnes sein können, ohne in allen Stücken einer Meinung zu sein?“ (Lepsius 1900g:35). Wichtig war, dass das Evangelium klar gesagt werde und seine „Melodie“ klar erkennbar war, denn dann konnte man sogar einige „dogmatische Nebengeräusche“ erdulden (Lepsius 1900d:46f).

---

<sup>748</sup> Für Lepsius (1906a:16) waren durchaus nicht einfach alle Menschen schon immer Gottes Kinder: „Erst müssen wir die bittere Erfahrung machen, daß der natürliche Mensch von Gott nichts weiß, und daß wir von Natur keineswegs Kinder Gottes sind, ehe wir den Weg zum Kreuz und zur Erlösung finden.“

<sup>749</sup> Auf dem Hintergrund der Auseinandersetzung mit der Gemeinschaftsbewegung etwa war ihm deshalb die Freundschaft des Grafen von Bernstorff, einem der Führer der Gemeinschaftsbewegung, sehr wichtig. „Graf Bernstorff, obwohl er seine abweichenden Anschauungen, wo es ihm geboten schien, offen auszusprechen pflegte, dachte in allen Fragen des christlichen Glaubens und Lebens zu groß, als daß er nicht, ganz im Sinne wahrhafter evangelischer Allianz, die Gemeinsamkeit der Grundüberzeugungen weit über alle Nebenfragen gestellt hätte, so daß seine innere Stellung zu mir von all diesen Kämpfen niemals berührt wurde. ... Die Treue, welche Graf Bernstorff mir und meiner Arbeit in all diesen Jahren gewahrt hat, wird mir eins der kostbarsten Besitztümer meines Lebens bleiben“ (Lepsius 1907l:65f).

Lepsius bemühte ich immer wieder darum, Christen unterschiedlicher Hintergründe zusammenzuführen, indem er dazu ermutigte, Unterschiede in Nebenfragen der gemeinsamen Grundüberzeugung unterzuordnen.

Als Lepsius beispielsweise zu den Jubiläumsfeierlichkeiten der Neu-Molokanen in Astrachanka weilte,<sup>750</sup> sprach er in einer Versammlung, bei der sowohl Vertreter der Säuglingstaufe (Neu-Molokanen) als auch Vertreter der Gläubigentaufe (Baptisten) zugegen waren, über die Bedeutung der Taufe. Dabei forderte er „zur Einmütigkeit in dem gemeinsamen Grunde des Evangeliums“ auf (Lepsius 1906e:14).<sup>751</sup> Im Anschluss an seine Ansprache lud Masajew, ein Vertreter der Baptisten, „die Anwesenden ein, zum Zeugnis unserer Gemeinschaft im Herrn nachmittags eine gemeinsame Versammlung im baptistischen Gemeindesaal abzuhalten“ (:14). Die Einladung wurde von Sacharow, dem Führer der Neu-Molokanen, angenommen (:14). Aufgrund von internem Streit unter der Baptisten, „ob sie die Kindgetauften in ihren Saal lassen sollten“ kam die gemeinsame Veranstaltung jedoch letztendlich doch nicht zustande, was Lepsius sehr bedauerte: „So war der Versuch, wenigstens in diesen Festtagen die Einmütigkeit des Glaubens zum Ausdruck zu bringen, kläglich an baptistischem Fanatismus gescheitert“ (:15). Lepsius ließ es sich jedoch nicht nehmen, persönlich der Einladung von Masajew zu folgen und selbst an der baptistischen Versammlung teilzunehmen. Er hatte dort auch nochmals die Gelegenheit über die unterschiedlichen Verständnisse der Taufe als „Zeichen für den Glauben“ oder eben als „Zeugnis der Gnade“ zu sprechen. Dabei war es ihm wichtig, diese Frage „aus dem Zentrum herauszubringen“ und dort einzuordnen, wo sie hingehöre: zu den Nebenfragen (:15).

Hier zeigt sich Lepsius Bemühen, verschiedene Gruppen zusammenzuführen. Die gegenseitige Liebe unter allen Kindern Gottes war für ihn eine selbstverständliche Pflicht.

„Zu den Pflichten derer, welche Kinder sein wollen ihres Vaters im Himmel, gehört ganz gewiß auch die, daß sie sich bestreben, oder wenigstens den Versuch machen, sich gegenseitig zu verstehen. Wenn sie sich erst besser verstehen, wird es ihnen auch leichter werden, sich zu lieben“ (Lepsius [?] 1899f:215).

Intensiv bemühte sich Lepsius um eine „Verständigung zwischen der Gemeinschaftsbewegung und den ihr nahestehenden Kreisen der kirchlichen Orthodoxie“ (N.N. 1902b:162). Zu diesem Zweck wurde etwa die Eisenacher Konferenz ins Leben gerufen, bei deren Gründung Lepsius die treibende Kraft war.<sup>752</sup>

Wo immer möglich sollte man sich darum bemühen, gemeinsam zu arbeiten. Denn Alleingänge seien keine christliche Tugend, sondern meistens eher „die Folie des Ehrgeizes“. So hatte Lepsius

---

<sup>750</sup> Vgl. Kapitel 2.3.4.

<sup>751</sup> Am Beispiel einer Teetasse versuchte Lepsius (1906e:15) zu verdeutlichen, dass es nicht entscheidend sei, wann die Taufe vollzogen werde, „ob Taufe zuerst und dann Glaube oder umgekehrt“. Wichtig sei nur, „daß beides beieinander ist“.

<sup>752</sup> „Die Eisenacher Konferenz hatte sich die Aufgabe gestellt, eine Verständigung zwischen der Gemeinschaftsbewegung und den ihr nahestehenden Kreisen der kirchlichen Orthodoxie herbeizuführen. Zu diesem Zwecke hatte sich eine Anzahl von Männern, die der Gemeinschaftsbewegung angehören, mit den Führern der theologischen Rechten dahin verständigt, durch persönliche und öffentliche Aussprache den gemeinsamen Grundanschauungen eines auf der Schrift ruhenden Glaubens Ausdruck zu geben und die etwa noch vorhandenen Unterschiede in Bezug auf Lehranschauungen und kirchlich-evangelistische Praxis, soweit als möglich, in ehrlicher Verständigung zu überwinden und sich künftig zu gemeinsamer Arbeit die Hände zu reichen“ (N.N. 1902b:162). Vgl. Kapitel 2.3.2.

(1900g:35) den Verdacht, dass oftmals die Ursachen für die Trennungen unter Christen gar nicht „nur die Meinungsverschiedenheiten“ seien, sondern

„... vielleicht auch weniger respektable Gründe, als da sind Parteigeist, Rechthaberei, Nachsprecherei, Urteilslosigkeit, Lieblosigkeit, blinder Eifer, Vorurteile, Schablonen, Scheuklappen, gefärbte Brillen, Zöpfe – und was mehr dergleichen Requisiten der Schulmeisterei sind“ (Lepsius 1900g:35).

Das Problem seien also nicht die unterschiedlichen Meinungen, „sondern daß man einander nicht verstehen will“ (Lepsius 1900g:35). Oftmals werde der Streit interessanterweise bei den Fragen am heftigsten, die man „selbst nicht verstanden“ habe. „Und ehrlich gesagt, es giebt Dinge und Meinungen, welche offiziell zu verteidigen oder zu bekämpfen als Ehrensache gilt, während man privatim mit sich reden läßt“ (:35).

Das Bestreben um Gemeinschaft bedeutete für Lepsius jedoch auch keine faulen Kompromisse: Denn er wollte nicht, dass die Differenzen verschwiegen würden; vielmehr seien sie offen auszusprechen. Man sollte ruhig „den Meinungsverschiedenheiten einmal herzlich zu Leibe zu gehen“ (Lepsius 1900g:35f). Denn gerade in diesen Auseinandersetzungen könne man viel gewinnen (Lepsius 1907l:66).

Für Lepsius war die Auseinandersetzung über theologische Differenzen ein unverzichtbares Element auf dem Weg zur weiteren Klärung umstrittener Fragen. So betonte er etwa in Bezug auf seine Auseinandersetzung mit Hermann Cremer: „Und in der That ist es der Wert jeder berechtigten Polemik – und eine solche ist nur diejenige, welche sich von persönlichen Empfindungen frei weiß, – daß sie die Klinge schärft, bis sie schneidet“ (Lepsius 1900d:45).

Lepsius (1900k:129) liebte Auseinandersetzungen und freute sich, wenn seine Äußerungen Widerspruch erregten: „Jeder Autor wünscht gelesen zu werden und Widerspruch zu erregen. Denn wer nicht Widerspruch erregt, sagt nichts Neues ... Darum freue ich mich als Herausgeber jedes Widerspruchs.“ Dabei war er dafür, dass eine Auseinandersetzung von einer gewissen „sachlichen Schärfe“ gekennzeichnet war, denn ohne sie sei „noch niemals in der Welt eine Wahrheit zum Siege gelangt“.<sup>753</sup> Das bedeute noch keine „unbrüderliche Gesinnung“ (Lepsius 1901c:260).

Meinungsverschiedenheiten sollen keine Schranken für christliche Gemeinschaft sein. Denn jeder Verständige wisse, dass das menschliche Wissen Stückwerk sei:

„So lange wir im Glauben wandeln und nicht im Schauen wird uns, je gründlicher unser Wissen wird, die Einsicht um so näher liegen, daß unser Wissen Stückwerk ist. Und diese Einsicht schon wird uns in der Demut erhalten, welche Meinungsverschiedenheiten niemals zu einer Schranke christlicher Gemeinschaft anwachsen läßt“ (Lepsius 1901c:262).

Wie aber konnte es zu einer Verständigung kommen, wenn verschiedene kirchliche Lager von tiefen Gräben getrennt waren, obwohl alle erklärten, auf dem Boden der Heiligen Schrift zu stehen? Lepsius war dafür, nicht einfach über die Gräben hinweg zu springen, da es sein könnte, dass die Gräben tatsächlich zu tief und zu weit seien. Stattdessen müsse man sich an die Arbeit machen, die Gräben ausmessen und schauen, ob man sie aufschütten könne (Lepsius 1900g:35). So solle man nicht hinten-

---

<sup>753</sup> Es sollte in den Auseinandersetzungen also um die Wahrheit gehen, nicht um die Frage, wer Recht behält (Lepsius 1900d:101).



herum die Differenzen austragen, sondern offen miteinander mit der Heiligen Schrift und dem gesunden Menschenverstand in eine Auseinandersetzung eintreten: „Wenn dann jeder meint, die beste Lanze zu führen, so ist es besser, statt einander fürchten zu machen, ein wackeres Turnier zu veranstalten und die alten Urfehden redlich und ehrlich auszukämpfen“ (:36).

Der Streit über Lehrmeinungen konnte für Lepsius die Verbindung unter Glaubensgeschwistern nicht trennen, denn das Entscheidende sei letztlich nicht die Theorie, sondern die Praxis des Glaubens:

„Die Schwierigkeit des Glaubens liegt nicht in der Theorie, – so sehr der Streit der Theologen diesen Irrtum nährt – sie liegt in der Praxis, nicht im Wissen, sondern im Glauben, in dem Entschluß und der Durchführung des Entschlusses, der gewonnenen Glaubensüberzeugung gemäß zu leben, zu leiden, zu lieben, und das einmal gefaßte Vertrauen zu Gott bis ans Ende festzuhalten. Und hier auf dem eigensten Gebiet des Glaubens, da muß der Streit verstummen; denn niemand wird seinen Bruder von dem schmalen Weg herunterstoßen wollen, und lieber die Hand ausstrecken, ihm über gefährliche Stellen hinwegzuhelfen“ (Lepsius 1900g:36).

Jedoch gab es für Lepsius auch Grenzen der Gemeinschaft, nämlich dort, wo es um den Kern des Glaubens selbst ging:<sup>754</sup>

„Der Apostel Paulus nahm ein Mittagessen in Antiochien zum Anlaß, um in einer scharfen Auseinandersetzung mit Petrus und den Jakobusleuten, seine Gemeinschaft mit ihnen davon abhängig zu machen, ob sie dem Glauben im Christentum die Alleinherrschaft lassen oder ein neues Heiligkeitgesetz neben der Glaubensgerechtigkeit einführen würden“ (Lepsius 1901e:376).

## 5.2.2 Beurteilung verschiedener Kirchen und christlicher Gruppen

### *Die orientalischen Kirchen*

Lepsius war sich dessen bewusst, dass es im Orient durchaus nicht gut um das christliche Erbe stand. Nicht nur seien viele der früheren Kirchen im Orient verfallen und Klöster verödet; „auch unter dem noch übrigen Christenvolk“ herrsche „soviel Aberglaube, Unwissenheit und Knechtschaft der Sünde“ (Lepsius 1903r:96).<sup>755</sup>

Bei der Aussendung der Faber-Missionare im Jahre 1893 sprach Lepsius (1894a:54) von „den erstorbenen Kirchen der morgenländischen Welt“. Auch unter diesen Kirchen sah er eine Aufgabe für die Mission:<sup>756</sup>

„Es sind dort auch viele, die aus dem wenigen von Wahrheit, was sie haben, den inneren Zug nach dem ‚Mehr‘ gewonnen haben. Daß diese Aufgabe nicht umsonst ist, hat unsere

---

<sup>754</sup> Lepsius befürchtete z.B., dass in der Gemeinschaftsbewegung die reformatorische Rechtfertigungslehre ausgehöhlt werde und distanzierte sich deshalb von ihr. Vgl. Kapitel 2.3.1.

<sup>755</sup> In Anspielung auf die heiligen Fische im Abrahamsteich in Urfa sagte Lepsius (1900n:19) über den traurigen Zustand bei der syrischen Kirche: „Die syrischen Priester von heutzutage habens freilich nicht so gut wie ihre Väter, denn niemand giebt sich die Mühe, ihnen ein Colleg zu lesen und von der Weisheit ihrer Väter verstehen sie nicht mehr als die heiligen Fische im Teich, denen sie es abgelernt haben, sich für ihre Heiligkeit vom Volke füttern zu lassen.“

<sup>756</sup> Lepsius (1903g:109) war der Überzeugung, dass die alten orientalischen Kirchen das Evangelium „immerhin noch besitzen“. Jedoch war es „vermischt mit mancherlei Aberglaube und erstarrten, rituellen Formen“ (:109). Deshalb ging er davon aus, dass man auch diesen „Christen des Morgenlandes das Evangelium von der Gnade Gottes in Christo zu verkündigen“ habe (Lepsius 1900c:3).

evangelische Mission in Palästina bewiesen, besonders in den ersten Jahren als der Bischof Gobad [sic!], damals von Deutschland gesandt, wirklich eine Art Erweckung unter diesem Volke zu Stande gebracht hatte“ (Lepsius 1894a:54f).

Allgemein empfand Lepsius die orientalischen Kirchen zu diesem Zeitpunkt eher als Hindernis für die Missionsarbeit im Orient (Schäfer 1934:51).

Beim ersten Aufruf der DOM zur Arbeit im Orient von Ostern 1896 wird dann folgende Zielrichtung für die Arbeit im Orient vorgegeben: Man habe die Absicht „mit Hilfe des Herrn die vom Islam bedrängten, alten christlichen Kirchen bewahren zu helfen und durch Erweckung derselben dem Herrn den Weg zu bereiten, in das Herz der muhammedanischen Welt, um den endlichen Sieg des Kreuzes über den Halbmond herbeizuführen“ (Vorstand DOM 1903a:5). Man meinte nun also über die Erweckung der orientalischen Kirchen das Evangelium auch zu den Muslimen im Orient bringen zu können.<sup>757</sup>

Im Jahre 1897 beurteilte Lepsius (1897a:142) den Zustand der alten christlichen Kirchen im Orient folgendermaßen: Gewiss seien die alten christlichen Kirchen zum Teil entartet, aber es sei „eine arge Uebertreibung“, wenn man sage, „dass die alten christlichen Kirchen nur noch Gefässe waren, die, vom Geiste Gottes entleert, wert waren, zerbrochen zu werden“. Denn immer noch „verkündeten diese Kirchen ... den Namen Christi, sie hatten das Wort Christi, und der Geist Christi hat sie niemals völlig verlassen“ (:142). Dabei verglich er die alten Kirchen des Orients mit Bäumen, die zwar umgehauen worden seien, aus denen aber durchaus neue Sprosse hervorgehen könnten (:143):

„Wenn auch der Baum der alten Kirchen des Orients umgehauen wurde, dass nur der Stamm in der Erde wurzeln blieb, wir spüren schon die Regenschauer, die von oben kommen, damit neue Schösslinge hervorbrechen aus dem alten Stamme. Die Wurzeln, die in den einigen Grund Christus gesenkt sind, können ja nicht anders als neues Leben hervorbringen.“

Lepsius (1897a:143) betrachtete die gemeindebildende Missionsarbeit des ABCFM dabei durchaus als ein positives Vorbild:

„Die grossartige 60jährige amerikanische Missionsarbeit in der armenischen Kirche der Türkei ist eine Verheissung dafür, dass die christlichen Völker des Orients noch einmal eine Reformation erleben werden, die ihr Licht wieder auf den Leuchter stellen wird. Und wenn wir im Morgenlande eine Missionsaufgabe haben, so kann sie darum zunächst keine andere sein, als diese alten christlichen Kirchen erwecken zu helfen, damit sie ihren Missionsberuf für die muhammedanischen Völker erfüllen lernen.“

Im Jahre 1899 warnte Lepsius (1899c:3) vor einer allgemeinen Verurteilung der orientalischen Kirchen:

„Es ist leicht, über die alten Kirchen zu Gericht zu sitzen. Es ist ein Unterschied, Jahrhunderte in Knechtschaft zu leben wie die christlichen Völker des Morgenlandes und Jahrhunderte der Freiheit zu genießen wie die christlichen Völker des Abendlandes. Es ist ein Unterschied, ein in zeremoniellen Formen erstarrtes Christentum oder das Evangelium der Reformation zu besitzen. Gott hat uns aber gelehrt, dass vor ihm kein Unterschied unter den

---

<sup>757</sup> Vgl. Kapitel 4.3.1.

Menschen und Völkern ist, daß sie alle des Ruhms mangeln, den sie vor Gott haben sollten, und nur durch die Erlösung, die durch Christum geschehen ist, gerecht werden können.“<sup>758</sup>

Auf seiner vierten Orientreise „durch Nordpersien, Armenien, Kurdistan, Mesopotamien, die Levante und Bulgarien“ (Lepsius 1900m:6) gewann Lepsius dann einige wesentliche neue Ansichten (:6).<sup>759</sup> Es wurde ihm bewusst, dass es für die orientalischen Kirchen schwierig sein würde, Mission unter Muslimen zu betreiben.<sup>760</sup>

„Es liegt nahe zu fragen, was wohl die syrischen, koptischen, abessinischen Kirchen den Muhammedanern zu predigen haben? Ihren Ritus? Ihr versteinertes Dogma? Ihren Bilderdienst oder ihr Kreuzküssen? Damit würden sie schwerlich bei den Muhammedanern Erfolg haben, und man kann sagen: Gott sei Dank“ (Lepsius 1924c:37).

Lepsius nahm also durchaus an den alten christlichen Kirchen des Orients „Mängel und Schwächen“ wahr, „aber mit einer spürbaren Scheu geht er mit ihnen um, einer Scheu davor, daß er ihnen irgendwie durch ein unvorsichtiges Urteil etwas von ihrem christlichen Lebensanspruch absprechen könnte“ (Schäfer 1934:63). Auch diese Kirchen waren ihm „geschichtliches Reichsgottesgebiet“ und sie hatten ihre Bedeutung in Gottes Plan mit seiner Kirche (:63). Während z.B. „das Abendland das Kreuz Christi als Gnadengabe und Rechtfertigungsursache angenommen und verkündigt“ habe, hätten die morgenländischen Kirchen „etwa die armenische und syrische, ... zwar nicht die Glaubensgerechtigkeit verkündet, aber sie haben das Kreuz dem Heiland nachgetragen“ (:63). Die armenischen Christen waren „Brüder in Christo“, denen man in ihrer Leidenszeit zur Seite zu stehen habe (Lepsius 1900b:81).

So sah er es als seine Aufgabe an, die Arbeit der orientalischen Kirchen zu unterstützen und zu helfen, wie z.B. im Falle des jungen Georgiers Georg Peradse, der Anfang Januar 1922 vom Katholikos der georgischen Kirche zu Lepsius geschickt wurde, um in Deutschland evangelische Theologie zu studieren (Lepsius 1922a:1).<sup>761</sup>

Lepsius bemühte sich um ein gutes Verhältnis und um einen freundschaftlichen Kontakt zu den Autoritäten der orientalischen Kirchen (Lepsius 1900n:18) und besuchte z.B. mehrmals den armenischen Patriarchen in Konstantinopel (Lepsius 1903f:8; 1913b:111).

Lepsius (1901f:3) freute sich daran, dass die Arbeit der DOM von einem guten Verhältnis zu den armenischen Kirchen geprägt war: „Wir betrachten es als einen besonderen Segen, daß wir unsre Arbeit in völligem Einvernehmen mit der gregorianischen Kirche sowohl, als auch mit den protestantischen Gemeinden thun können.“

Von ihrem evangelischen Hintergrund her standen viele Mitarbeiter der DOM im Orient den protestantisch-armenischen Gemeinden näher als etwa der gregorianisch-armenischen Kirche (vgl.

---

<sup>758</sup> Dies bedeutete nun aber eine Verpflichtung für die Kirchen der Reformation: „Wem aber viel gegeben ist, von dem wird viel gefordert werden. Das höhere Maß christlicher Erkenntnis, das wir vor den Christen des Morgenlandes voraus haben, verpflichtet uns, die Segnungen der Reformation, durch welche unser Volk groß geworden ist, auch ihnen mitzuteilen und an unserm Teil dazu mitzuwirken, daß auch in der mohammedanischen Welt das Evangelium von Christo sich als die Kraft Gottes bewiese, die da selig macht alle, die daran glauben“ (Lepsius 1899c:3).

<sup>759</sup> Vgl. Kapitel 4.3.1.

<sup>760</sup> Eine Einschätzung, die Vertreter der alten Kirchen durchaus teilten (Lepsius 1924c:37).

<sup>761</sup> Vgl. Kapitel 2.6.4. Die georgische Kirche war zeitweise in die Russisch Orthodoxe Kirche einverleibt worden, dann aber wieder eigenständig geworden.

Künzler 1951:76; Awetarianian 1901a:19).<sup>762</sup> Auch Lepsius (1900x:191) äußert sich entsprechend positiv über die Zusammenarbeit mit protestantisch-armenischen Gemeinden. Doch war ihm klar, dass es nicht sinnvoll war, der gregorianischen Kirche Mitglieder abwerben zu wollen:

„Unsere Arbeit im Orient hat unter allen Umständen jeden Versuch, ja auch nur den Schein von Propaganda zu vermeiden, und von jeder gemeinbildenden Tätigkeit unter den Christen abzusehen, wenn wir nicht mehr zerstören als bauen wollen. Unsere Arbeit muß den alten christlichen Kirchen, wo sie noch Bestand haben, ebenso aufrichtig und unbefangen, ebenso freundlich und hilfsbereit, wie den protestantischen Gemeinden gegenüberstehen. Da wir kein moralisches Recht haben, die verwaisten Kinder gregorianischer Eltern ihrer Kirche zu entfremden, beschränkt sich unsere Aufgabe diesen gegenüber auf christlich-sittliche Erziehung und Unterweisung, womit wir mehr leisten für den Fortschritt des Christentums als durch direkte Missionsarbeit“ (Lepsius 1900m:6).

Entschieden wehrte Lepsius sich deshalb gegen den Vorwurf der Proselytenmacherei, der dem Deutschen Hilfsbund gemacht worden war. Es betonte, es gebe keine konfessionellen Übertritte und es sei ihm auch noch nie eine Klage von Seiten der gregorianischen Kirche zu Ohren gekommen. Die deutschen Mitarbeiter hätten auch von Anfang an Weisung erhalten, „in friedlichem Einvernehmen mit den kirchlichen Würdenträgern der verschiedenen christlichen Konfessionen ... zu handeln“ (Lepsius 1899h:59). So würden sie etwa nur „auf ausdrücklichen Wunsch der betreffenden Bischöfe oder Geistlichen in den Kirchen anderer Konfessionen“ predigen. Das jedoch könne man nicht als „Proselytenmacherei“ betrachten: „Oder nennt man das Proselytenmacherei, wenn ein gregorianischer Geistlicher einem evangelischen seine Kanzel einräumt? Wir nennen das christliche Toleranz“ (:59).<sup>763</sup>

An den an manchen Orten herrschenden Rivalitäten zwischen protestantischen Armeniern und Gregorianern wollte man sich von Seiten der DOM bewusst nicht beteiligen (Jeppe 1909:4). Für die eigenen Einrichtungen achtete man auf eine Neutralität, was konfessionelle Zugehörigkeiten anging: „In unserem Waisenhaus werden die Kinder weder protestantisch noch gregorianisch, sondern nur allgemein christlich beeinflusst ... Wir legen ihnen nicht den geringsten Zwang auf, nur dürfen offenbare Übertritte in unserm Hause nicht geschehen“ (Jeppe 1909:4f).

Unter den Freunden der DOM gab es durchaus die Frage, „warum wir wohl unsere Kinder in ihren alten Kirchen lassen und darin erziehen“ (von Oertzen 1903:177). In einem Artikel im *COJL* mit der Überschrift „Die kirchliche Stellung unserer Waisenkinder“ nahm der DOM-Mitarbeiter Detwig von Oertzen ausführlich zu dieser Frage Stellung. Er betonte, dass es nicht sinnvoll sei, eine neue Kirche gründen zu wollen (:177).<sup>764</sup> Dabei verwies er u.a. auf Martin Luther, der kein „Bilderstürmer“ gewesen

---

<sup>762</sup> Awetarianian (1901b:59) meinte, dass die orthodoxen Bulgaren und die gregorianischen Armenier den Muslimen gegenüber nur ein sehr verdunkeltes Bild vom Christentum weitergäben „und die evangelischen Brüder unter den Armeniern und Bulgaren sind den großen Kirchen gegenüber so gering an Zahl, daß die Muhammedaner leider wenig auf sie achten“ (:59).

<sup>763</sup> „Für Lepsius war das Reich Gottes nicht lutherisch und nicht armenisch-gregorianisch“ (Schäfer 1934:63).

<sup>764</sup> Die DOM habe zwar selbstverständlich den Auftrag, „das Evangelium von unserem Heiland zu verkündigen, wie, wo und unter welchen Leuten es nur angeht“. Jedoch erfahre diese Aufgabe „selbstverständlich in den verschiedenen Umständen eine verschiedene Färbung“. Nicht unbedingt müsse das nämlich bedeuten, dass man auch einen Auftrag zur Kirchengründung habe (von Oertzen 1903:177). Eine deutsch-evangelische Kirche im Orient schloss von Oertzen nur für den Fall nicht aus, „daß es auch hier Religionsfreiheit gibt und uns Deutschen auch eine Ernte aus den Muhammedanern vom HErrn gegeben wird“ (:180). Eine deutsch-evangelische Kirche im Orient konnte

sei, sondern in der Kirche bleiben wollte, „solange sie ihn trug“. Zudem gebe es eine von Gott gegebene Platzanweisung, die man zu beachten habe (:181):

„Und das ist doch schließlich die Stellung eines jeden nachdenkenden Christen, der einsehen gelernt, daß die Form nicht die Sache ist und daß die durch göttliche Providenz uns gegebene Stellung in irgend einer Kirchengemeinschaft eine göttliche Berufung enthält, die wir nicht so leicht hin aufgeben dürfen“ (von Oertzen 1903:180).

Außerdem sei die Armenische Kirche sehr duldsam: „Sie verlangt nicht, wie die römische Kirche die Ohrenbeichte, sie übt keinerlei unerträglichen Gewissenszwang auf sie [ihre Mitglieder, *Anm. AB*] aus. Sie läßt sie frei. Sie verbietet nicht, die Bibel zu lesen und die Gottesdienste anderer Kirchengemeinschaften zu besuchen...“ (von Oertzen 1903:180). Von Seiten der DOM wolle man deshalb völlig unparteiisch den einzelnen Kirchen gegenüberstehen und praktiziere deshalb in der eigenen Arbeit eine „völlige Allianz“ (:179).<sup>765</sup>

Lepsius wollte den alten orientalischen Kirchen keine Mitglieder abgewinnen, sondern ihnen vielmehr dienen und so zu ihrer Stärkung beitragen. Denn ihr Bestand war ihm ein wichtiges Gut. Er sah nämlich sowohl „die alten christlichen Kirchen“ als auch die „jungen, evangelischen Gemeinden“ im Orient gefährdet von „dem Vordringen der Geist und Leben tötenden russischen Orthodoxie“ (Lepsius 1903g:109).

„Die eigentliche Gefahr für den Orient ist die Aufsaugung der alten christlichen Kirchen durch die russische Orthodoxie, eine Gefahr, der die nestorianische Kirche in Persien schon erlegen ist, der die syrischen Kirchen der Türkei voraussichtlich erliegen werden. Die armenische (gregorianische) Kirche ist bis jetzt durch das nationale Bewußtsein der Führer des Volkes gegen diese Gefahr geschützt“ (Lepsius 1900m:6).

Für Lepsius war es eine ernste Gefahr, dass die Türkei durch ihre Politik „das armenische Volk doch endlich in die Arme Rußlands treiben“ könnte. Damit sah er aber den Bestand der Türkei als Ganzes in Gefahr, was er auch aus christlicher Sicht für bedenklich hielt: „Denn den Orient an Rußland verloren geben, heißt das Evangelium aus dem Orient ausschließen“ (Lepsius 1900m:6). Könne man aber dieser Gefahr entgegenwirken, so sei dies eine Investition „für die Zukunft evangelischen Christentums im Orient“ (:7). Hier wird deutlich wie kritisch Lepsius gegenüber der russisch orthodoxen Kirche eingestellt war, die er – im Gegensatz etwa zur gregorianischen Kirche – als ausdrücklichen Feind evangelischer Gesinnung betrachtete. Lepsius befürchtete eine intolerante Einverleibungspolitik, bei der

---

also nur dann eine Berechtigung haben, wenn deutsche Missionsarbeit unter Muslimen eine tatsächliche Kirchenbildung zeitigen würde (:180).

<sup>765</sup> So wolle man bei der DOM „eine kirchlich gänzlich unparteiische rein auf die Bibel gegründete Erziehung zu christlichen Charakteren, christlichen Arbeitern und Handwerkern und christlichen Hausfrauen. Jegliche Evangelisierungsarbeit außer unsern Häusern, die auf Kirchen- und Schulgründung hinausläuft, mußte ausgeschlossen werden, nur was im Hause, vom Hause aus durch persönlichen Einfluß, von uns selbst oder unsern Kindern in evangelischer Beeinflussung geschehen kann, ist darin eingeschlossen. So haben wir denn tatsächlich in unsern Häusern völlige Allianz. Unsere beiden Lehrer in Choi gehören der armenischen Kirche an, sind übrigens im Herzen evangelisch, unsere Lehrerin der amerikanisch-protestantischen Kirche. In Urmia ist unser Hausvater Mitglied der syrisch-nestorianischen Kirche, übrigens protestantisch erzogen, die Lehrerinnen sind Protestanten. Unsere Kinder sind in Choi gregorianisch, in Urmia nestorianisch, katholisch und protestantisch. Nur an großen Festtagen d.h. zwei Mal im Jahre, zu Weihnachten und zu Ostern gehen wir mit ihnen zur Kirche, sonst haben wir Andachten und Gottesdienste im Hause und manchmal gehen einige zu den Versammlungen der Amerikaner“ (von Oertzen 1903:179f).

das orthodoxe Christentum alle anderen Kirchen einverleiben wollte, die unter die Herrschaft der russischen Nation kommen würden.<sup>766</sup>

Dieser Gefahr galt es entgegenzuwirken; nicht durch Gründung einer neuen Kirche, sondern vielmehr durch einen evangelischen Dienst an den bestehenden Kirchen, der dazu beitragen sollte, mancherlei Missstände zu überwinden und damit eine innere Stärkung der Kirchen herbeizuführen.

### ***Die Gemeinschaftsbewegung***

In Bezug auf die Gemeinschaftsbewegung sprach Lepsius (1903d:4) noch im Jahre 1903 von „der kräftigsten religiösen Erscheinung unsrer Zeit“. Von ihr erhoffte er sich wesentliche Impulse für eine geistliche Erweckung des deutschen Volkes, das aus „Massen von Namenschristen in- und außerhalb der Kirchenwände“ (Lepsius 1898c:195) bestehe. Viele hätten das Evangelium überhaupt noch nicht so gehört, dass sie mit ihrem Leben eine Stellung dafür oder dagegen hätten einnehmen können (:195).

„Warum bedarf unser Volk einer Erweckung und zwar einer allgemeinen Erweckung die durch die ganze Kirche geht? Um es kurz zu sagen, weil die evangelische Kirche seit etlichen Jahrzehnten für das Ganze unsres Volkes nicht die notwendige Kraft der Evangelisierung aller Schichten der Bevölkerung bewiesen hat, die von einem so großartigen Organismus erwartet werden muß. Nahezu die ganze Arbeiterbevölkerung und die gebildete Gesellschaft, wie überhaupt der größte Teil der Männerwelt aller Stände stehen außerhalb der Kirche und wie gering ist unter denen, die sich noch zur Kirche halten, die Zahl derer, welche persönliche Heilsgewißheit besitzen“ (Lepsius 1898c:193).

Die Kirche sei wie ein Schiff auf eine Sandbank gelaufen und hänge fest (Lepsius 1898c:194).<sup>767</sup> Deshalb brauche die Kirche die geistliche Dynamik der Gemeinschafts- und Evangelisationsbewegung.

Gegen Versuche, die Gemeinschaftsbewegung kirchlich zu kanalisieren, war er jedoch skeptisch. Er meinte, „daß die Evangelisations- und Gemeinschaftssache schwerlich durch eine Verkirklichung gewinnen würde und zum größeren Segen der Kirche auch künftig am besten von freiwilligen Kräften und freien Organisationen betrieben wird“ (Lepsius 1898f:6).

„Geistesbewegungen lassen sich nicht regulieren, sondern suchen sich wie die ‚wilden‘ Wasser eines Bergstromes ihr eigenes Bette, bis sie in breitere und ruhigere Ströme einmünden. Sie sind nicht wie eine Wasserleitung, die man in jede Straße und jedes Haus lenken kann, sondern wie Regenschauer, die wohl erfleht, aber nicht auf dem Wege der Verordnungsstellung bestellt werden können“ (Lepsius 1898f:5).

Lepsius betrachtete die Gemeinschaftsbewegung als eine „ökumenische Bewegung in der evangelischen Christenheit“ (Lepsius 1898i:217). Sie komme „aus den unterschiedlichsten Wurzeln“ und enthalte „die verschiedensten geistigen Strömungen und Lehrentwicklungen“ (:217f).<sup>768</sup> Der Zusammenschluss der einzelnen Ströme im Gnadauer Verband und die gemeinsamen Konferenzen – auf

---

<sup>766</sup> Diedrich (1997:141) spricht in diesem Zusammenhang von „religiös-politischen Ideen des Panslawismus von der Einheit der orthodoxen Religion, der zaristischen Autokratie und des russischen Volkstums.“

<sup>767</sup> Das Aufgreifen der „sozialen Frage“ war für Lepsius (1898c:194) wie ein Versuch, das Schiff wieder los zu bekommen, indem man sich um die Benachteiligten kümmern wollte.

<sup>768</sup> Er spricht deshalb auch von den „äußerst verschiedenen Typen des Gemeinschaftswesens“ (Lepsius 1898i:217).

denen zeitweise auch Lepsius mitwirkte –<sup>769</sup> sollten helfen, dass sich nicht einzelne Ströme dieser Bewegung von der Kirche entfernten und sektiererische Züge annähmen (:220).

Lepsius (1900p:282) sah jedoch auch „mancherlei Mängel und Schwächen der Gemeinschaftsbewegung in Theorie und Praxis“. Er war sich bewusst, dass „hie und da ... Gemeinschaftsleute durch pietistische Enge oder liebloses Beurteilen anders Gesinnter“ zu Uneinigkeit beigetragen hätten (Lepsius 1898i:217). Auch wusste er um manches „dogmatische Nebengeräusch“ (Lepsius 1900d:46f), was er – zumindest zu dieser Zeit noch – jedoch relativierten wollte:

„Zu einer Zeit, wo auf den Universitäten das Christentum wesentlich unter dem Gesichtspunkt eines religionsgeschichtlichen Problems, die heilige Schrift als eine Sammlung archaischer Dokumente angesehen wird, über deren Herkunft wenig, über deren religiöses Verständnis gar nichts ausgemacht ist, in einer solchen Zeit wird eine auf Belebung der Kirche gerichtete Bewegung, wie auf einem Konzil von Kirchenvätern, auf die ‚reine Lehre‘ hin geprüft“ (Lepsius 1898i:217).

Auch wenn er also an manchen Stellen von Anfang an Bedenken gegenüber Lehrbetonungen innerhalb der Gemeinschaftsbewegung hatte, so sah er doch die große geistliche Dynamik der Bewegung und war der Überzeugung: „Jedenfalls aber leistet viel Gebet selbst mit etwas Heterodoxie mehr als wenig Gebet mit viel Orthodoxie“ (Lepsius 1898f:5). Sein eigenes Verhältnis zur Gemeinschaftsbewegung beschrieb Lepsius (1900p:281f) folgendermaßen:

„Ich bin keineswegs ein kritikloser Anhänger der Gemeinschaftsbewegung und rechne jedes Parteitreiben, jedes Hantieren mit Schlagworten, heißen sie nun ‚Kirche‘ oder ‚Gemeinschaft‘, ‚Luthertum‘ oder ‚Evangelisation‘, zu den Werken des alten Menschen, die uns der Apostel dringend und ernstlich abzulegen gebietet. Aber ich habe immer zu der Bewegung für Evangelisation und Gemeinschaftspflege gehalten, aus dem doppelten Grunde, erstens weil in den Kreisen, die sich zu ihr halten, wirkliches Leben aus Gott ist, nach dem man sich in den sog. kirchlichen Kreisen gar zu oft vergeblich umsieht, und zweitens, weil man in diesen Kreisen mit dem allgemeinen Priestertum der Gläubigen Ernst zu machen beginnt, das von den Kanzeln zwar gepredigt, aber im kirchlichen Leben meist verleugnet wird. Es ist Leben aus Gott in den Gemeinschaftskreisen. Es wird mehr gearbeitet, mehr gebetet, mehr geopfert, es wird mit größerem Ernst und Eifer in der Schrift geforscht, als irgendwo sonst.“

Lepsius war bereit, Engführungen und Gefährdungen in Kauf zu nehmen, da die Kirchengeschichte zeige, dass Erweckungen nun einmal einen enthusiastischen Charakter hätten. Entscheidend sei nur, dass letztlich echter standfester Glaube daraus erwachse. Es werde bei Erweckungen immer so zugehen, „solange die Kinder Gottes nicht als geistliche Homunculi in der dogmatischen Retorte geboren werden“ (Lepsius 1900p:283). Wo das Leben sei, da gebe es eben auch Störungen, das sei ganz normal.<sup>770</sup> Deshalb verteidigte er auch die Gnadauer Bewegung – der er selbst sich eine zeitlang zugehörig fühlte (Lepsius 1898c:198) – gegen Bedenken und Vorwürfe aus der Kirche (Lepsius 1898i).<sup>771</sup>

<sup>769</sup> Vgl. Heimbucher & Schneider (1988:45).

<sup>770</sup> In diesem Zusammenhang brauchte er das folgende Bild: Man müsse sich eben entscheiden, ob man nur ausgestopfte Vögel einer ornithologischen Sammlung oder lebendige Vögel auf den Zweigen haben wolle (Lepsius 1900p:284).

<sup>771</sup> Lepsius (1898g:65f) verglich sogar das Verhältnis der Johanneserweckung am Jordan zu den jüdischen Obrigkeiten mit dem Verhältnis von Erweckungs- und Gemeinschaftsbewegung zu den kirchlichen Autoritäten.

Einige Zeit später musste er jedoch eingestehen, dass er die Gefahren in der Gemeinschaftsbewegung falsch eingeschätzt hatte. Im November 1898 noch hatte er die Gemeinschaftsbewegung gegenüber Prof. Hermann Cremer in Schutz genommen, dass in ihr keine substanzielle Wiedergeburt gelehrt werde, „ – aber ich sehe, daß ich unrecht hatte. Denn es giebt eine Strömung in der Gemeinschaftsbewegung, die die Lehre von der wesenhaften Wiedergeburt vertritt“ (Lepsius 1901b:71). Lepsius ging jedoch davon aus, dass es sich nur um einen Teil der Gemeinschaftsbewegung handele, der diese Lehren vertrete (:166).

Das Defizit der Gemeinschaftsbewegung in Bezug auf eine gründliche Theologie wurde für Lepsius (1901b:71) jedoch zu einem „Mangel, der immer deutlicher wird“.

„Das was auch jetzt noch diese Bewegung am meisten bedarf, ist eine starke biblisch-theologische Knochenbildung, die allein ihr einen Einfluß auf die gesamte Kirche sichern kann. Ohne eine durchgebildete Theologie wird auch die neu-pietistische Bewegung wie der ältere Pietismus das Mannesalter nicht erreichen“ (Lepsius 1900s:376).

Später fällt er gar über dieses theologische Defizit der Gemeinschaftsbewegung ein geradezu vernichtendes Urteil:

„Von seiten der kräftigsten religiösen Erscheinung unsrer Zeit, der Gemeinschaftsbewegung, ist für eine Wiedergeburt der Theologie leider keine Hilfe zu erwarten. Die langjährige Erfahrung des Herausgebers dieser Zeitschrift berechtigt ihn zu dem Urteil, daß in der gesamten Gemeinschaftsbewegung, mit verschwindenden Ausnahmen, theologisch nicht gearbeitet wird. Man weiß überhaupt nicht, was in der Theologie vorgeht, von ernstlichem Studium oder Mitarbeit an der biblischen Forschung und den theologischen Problemen der Gegenwart ist keine Rede. Das überläßt man den ‚Ungläubigen‘ und begnügt sich hernach, Klagelieder über die böse Theologie anzustimmen. Die große Masse der Gemeinschaftsliteratur ist Abklatsch älterer pietistischer und neuerer englischer Populartheologie von oft fraglichem religiösem und keinerlei theologischem Wert“ (Lepsius 1903d:4).<sup>772</sup>

Insgesamt meinte Lepsius in der Gemeinschaftsbewegung eine „katholische“ Tendenz zu erkennen, die ihn skeptisch machte:

„Wenn ich sagen soll, worin ich die Ursache sehe, daß die Gemeinschaftsbewegung die Hoffnung, die wir auf sie gesetzt haben, zum großen Teil enttäuscht hat, so ist es diese: Man hat nicht ‚Christus‘ gepredigt, sondern ‚den Christen‘. Man hat nicht vom ‚Heiligen Geist‘ geredet, sondern von ‚den Heiligen‘. Dadurch ist ein Zug katholischer Frömmigkeit in die Gemeinschaftsbewegung gekommen. Den möchten wir wieder heraushaben“ (in N.N. 1904:288).

In diesem Sinne warnte er die Gemeinschaftsbewegung davor, neben dem reformatorischen „Jesus allein“ die eigene Heiligkeit zu stellen und forderte sie auf: „Bleibt evangelisch“ (Lepsius 1901e:376f). Denn wenn man so ein neues Gesetz aufstelle, sei man im Grunde schon wieder auf dem Wege zu einer katholischen Werkgerechtigkeit: „Sobald dies geschieht, ist es ein Beweis dafür, daß die Grundlagen des Christentums verschoben und die Grenze zwischen Wittenberg und Rom wieder nach rückwärts überschritten ist“ (:376).

---

<sup>772</sup> Jedoch betonte Lepsius (1903d:4), dass er die Arbeit seines Freundes Theodor Jellinghaus nicht dazu rechnete: „Die Arbeiten von Jellinghaus sind nicht aus der Gemeinschaftsbewegung, sondern aus der älteren Heiligungsbewegung hervorgegangen.“



„Ich habe aufs schmerzlichste bedauert, daß die schriftwidrige Lehre von der physiologischen Wiedergeburt unter Verurteilung der Lehre von der Rechtfertigung oder Wiedergeburt allein durch den Glauben von der offiziellen Vertretung der Brüderräte der Gemeinschaftsbewegung als schriftgemäß anerkannt worden ist, denn damit hat diese Vertretung nicht nur sich, sondern auch die von ihr vertretene Bewegung aus der evangelischen in die katholische Kirche hinübergepflanzt“ (Lepsius 1901e:378).

Da nun trotz Widerspruchs keine Korrektur stattgefunden habe, war für Lepsius hier eine Grenze der Gemeinschaft übersprungen. Deshalb betonte er, er werde sich „so lange von jeder Veranstaltung der organisierten Gemeinschaftsbewegung fernhalten, bis die Vertretung der Brüderräte der Gemeinschaftsbewegung ihr unüberlegtes Votum ... rückgängig gemacht haben wird“ (Lepsius 1901e:378). Lepsius erwog gar „ganz aus der Gemeinschaftsbewegung auszuschneiden,<sup>773</sup> falls nicht klargestellt wird, ob von derselben die Grundlagen des evangelischen Verständnisses der heiligen Schrift anerkannt oder verleugnet werden“ (:378). Dazu sah er sich „durch den Gehorsam gegen die Wahrheit des Evangeliums“ gebunden (:378).<sup>774</sup>

Lepsius wollte die Gemeinschaftsbewegung damit jedoch nicht aufgeben. Vielmehr bemühte er sich intensiv um eine „Verständigung zwischen der Gemeinschaftsbewegung und den ihr nahe stehenden Kreisen der kirchlichen Orthodoxie“ (N.N. 1902b:162). Zu diesem Zweck wurde die Eisenacher Konferenz ins Leben gerufen, bei deren Gründung Lepsius die treibende Kraft war (:162).

Die Spannungen zwischen Lepsius und der Gemeinschaftsbewegung nahmen noch zu, nachdem einige wichtige Persönlichkeiten aus der Gemeinschaftsbewegung in der Zeitschrift *Die Warte*, die von Ernst Lohmann herausgegeben wurde, die Stellungnahme („Unsere Stellung zur Schrift“) veröffentlichten, in der sie – ohne Lepsius namentlich zu nennen – Kritik an seiner textkritischen Arbeit übten (Lepsius 1903l:377f).

Im Laufe der sich daraufhin entwickelnden Kontroverse formulierte Lepsius in Anlehnung an das Apostolikum: „Ich glaube an die Gemeinschaft der Heiligen; aber ich glaube nicht an die Heiligen der Gemeinschaft“ (in N.N. 1904:288). In späteren Jahren betonte Lepsius (1907d:134) dann deutlicher seine Eigenständigkeit gegenüber der Gemeinschaftsbewegung.

### ***Freikirchen und Evangelische Allianz***

Lepsius bejahte und begrüßte die Vielfalt der christlichen Gemeinschaften und „Kirchen“. Kritisch wurde es für ihn dann, wenn sich eine Gruppe in exklusiver Art und Weise als „die Kirche“ schlechthin betrachtete: „Sekte ist jede Sektion der christlichen Kirche, welche sich für das Ganze der Kirche hält ... In diesem Sinne ist die römische Kirche eine Sekte“ (Lepsius 1904c:234).

Dagegen verteidigte Lepsius die Existenz der großen Freikirchen und stellte sie auf dieselbe Stufe wie die deutschen Landeskirchen. Dabei betonte er, dass im Grunde „alle großen evangelischen

---

<sup>773</sup> Hier wird deutlich, dass Lepsius sich zu diesem Zeitpunkt noch als ein Teil der Gemeinschaftsbewegung verstand (vgl. N.N. 1902b:162.201).

<sup>774</sup> Lepsius (1901e:376) fragte sich, ob sich in dieser Frage eine Scheidung innerhalb der Gemeinschaftsbewegung vorbereite.

Freikirchen der Welt“ aufgrund ihrer Größe einen „volkskirchlichen Charakter“ haben. Sie seien in Wahrheit durch ihre Größe „von dem Ideal einer Gemeinschaft von Heiligen ebensoweit entfernt ... wie unsere Landeskirchen“. Außerdem hätten „sie als geschichtlich gewordene volkstümliche Organisationen dieselben Vorzüge ... wie unsere Landeskirchen“ (Lepsius 1904c:233).

Das Zusammenarbeiten verschiedener Denominationen in England und Amerika im Rahmen der Evangelischen Allianz war für Lepsius (1900k:132) ein Beispiel für „ökumenische Gesinnung“. Gegenüber diesen ausländischen Kirchen sollte man nun auch von Seiten der deutschen Christenheit eine Allianzgesinnung haben: „Wie Kenntnis des Auslandes zur höheren Bildung, so gehört eine Allianzgesinnung gegenüber allen evangelischen Auslandskirchen zu einem ökumenischen Verständnis des Christentums“ (:132). Was die Situation in Deutschland selbst anging, so brauchte man nach Lepsius keine Allianz, sondern die Union, denn es gab für ihn nur zwei eigentlich deutsche Kirchen: die lutherische und die reformierte Kirche. „Die kleineren Denominationen, Baptisten, Methodisten, Darbyisten, Irwingianer u.s.w. sind nur Filialen von Auslandskirchen, die wir nach dem Grundsatz ‚Herberget gerne‘ zu behandeln haben“ (:131). Eine größere Bedeutung für Deutschland maß er ihnen aber nicht zu. Deshalb bedeutete für ihn „Allianz“ mehr der Kontakt zu Auslandskirchen, als dass er ihm eine größere innerdeutsche Bedeutung zugemessen hätte (:131f).

Jedoch war Lepsius ganz dafür, auch die deutschen Zweige der großen Freikirchen als „Kirchen“ zu betrachten und nicht als „Sekten“.

„Wir haben daher auch kein Recht, solche Freikirchen an ihrer Arbeit unter unserm Volk zu hindern. Keine Kirche besitzt ein Monopol auf irgend ein Stück des Ackers der Welt. Auch geschichtliche Rechte wollen, um sie mit innerem Rechte zu besitzen, immer wieder erworben sein“ (Lepsius 1904c:233).

Inhaltlich kritisch stand Lepsius dabei jedoch dem Baptismus gegenüber. Dabei spielten für ihn vor allem die Erfahrungen der Neu-Molokanen in Russland, mit denen die DOM zusammenarbeitete, eine große Rolle:

„Als die baptistische Propaganda, von den Hamburger Baptisten unterstützt, in die stundistische Bewegung eindrang und zu ernten versuchte, was andere gesät hatten, ließen die Führer der Neu-Molokanen zuerst die Sendlinge des Baptismus gewähren und sie arglos in ihren Versammlungen reden“ (Lepsius 1905g:184).

Sie bildeten jedoch bald eine eigene baptistische Versammlung und schließlich kam es zur Spaltung. Denn die Baptisten

„begannen fortan die Gemeinschaften mit der Tauffrage zu beunruhigen und schlossen alle, die nur als Kind, oder nur durch Besprengung, statt durch Untertauchen, getauft waren, vom Abendmahl aus. Die Folge war, daß sich die stundistischen Gemeinden, die mit voller Überzeugung auf dem Boden der Kindertaufe stehen, auch gegen die Baptisten abschlossen“ (Lepsius 1905g:184).

Trotz Versuchen, mit den Baptisten zusammenzuarbeiten (Lepsius 1905g:184), habe man in der Folgezeit die Erfahrung machen müssen: „Eine Allianz mit den Baptisten“ sei „bei der grundsätzlichen

Intoleranz der letzteren, die alle nicht nach ihrem Ritus getauften Christen von der Abendmahlsgemeinschaft ausschließen“ kaum möglich (:184f).<sup>775</sup>

Lepsius (1905g:186) kritisierte diesen „baptistischen Eifergeist, der Streit in jedes Haus trägt“.<sup>776</sup> Zwar sah Lepsius, dass der Baptismus auch Gutes bewirkt habe, weil er dazu beigetragen habe, dass Träge wachgerüttelt wurden. „Aber erzieherische Kraft besitzt er schon darum nicht, weil er immer nur wie hypnotisiert auf den einen Punkt der Taufe starrt“ (:186).<sup>777</sup>

Auch wenn Lepsius sich aufgrund dieser Erfahrungen recht kritisch zum Baptismus äußerte und meinte, dass er „zu verwerfen ist“ (Lepsius 1900d:152), war er doch dagegen ihn aktiv zu bekämpfen, denn damit „legt man ihm zuviel Bedeutung bei“ (Lepsius 1905g:186).

An einigen Konferenzen und Versammlungen der Evangelischen Allianz in Deutschland nahm Lepsius selbst teil (Lepsius 1900q:292ff). Im Jahre 1900 nahm er ausdrücklich die Blankenburger Allianz-Konferenz in Schutz. Auf die skeptische Frage mancher Kirchenleute, welcher fremdartige Geist dort am Wirken sei, entgegnete Lepsius fast provozierend: „Was ist dieser fremdartige Geist? – Ich glaube es ist der Geist Gottes“ (:294). Es beeindruckte ihn positiv an der Blankenburger Konferenz,

„daß sie die Demarkationslinie zwischen den kriegführenden Mächten in dieser Welt nicht zwischen irgend welchen konfessionellen oder kirchlichen Parteien, sondern ausschließlich zwischen den Kindern Gottes und solchen, die es nicht sind, zieht, und daß mit dem Gedanken Ernst gemacht wird, daß im übrigen bei Gott kein Ansehen der Person ist“ (Lepsius 1900q:293).

Diese ökumenische Gesinnung sei auf der Konferenz deutlich zum Ausdruck gekommen:

„Es wurde nicht allein der heimischen Nöte und mancher persönlichen Anliegen gedacht, die Konferenz bewahrte auch besonders in ihren Gebeten, die sich über den Erdkreis und die mannigfaltigsten Reichsgottesgedanken und -arbeiten erstreckten, ihren ökumenischen Charakter“ (Lepsius 1900q:294).

---

<sup>775</sup> Deshalb wollten die Führer der stundistischen Neu-Molokanen auch ausschließen, dass Mitarbeiter, die im Stundisten-Seminar der DOM ausgebildet würden, baptistische Auffassungen hätten (Lepsius 1905g:185). Lepsius nahm diese Skepsis positiv zur Kenntnis: „Diese klare Entschiedenheit war mir sehr erfreulich. Wir wissen nun, woran wir sind“ (:186). Als es im Stundisten-Seminar dazu kam, dass einige Zöglinge zu den Baptisten in Berlin-Steglitz übergingen, die das so genannte „Allianzseminar“ gründeten, verbot man daraufhin den restlichen Zöglingen den Kontakt mit den deutschen Baptisten (Wilde 1905:188). Und als neue Zöglinge ankamen, versuchte man von vornherein vorzubeugen: „Diesmal gab es keine baptistischen Schwierigkeiten, denn wir ließen die Neuaufzunehmenden schon an Ort und Stelle einen Revers unterzeichnen, in dem sie erklärten, daß sie keine Verbindung mit deutschen Baptisten unterhalten würden, daß sie sich, wenn noch nicht getauft, von uns taufen lassen würden, daß sie die als Kinder getauften Gläubigen als Christen im Vollsinn ansähen und Abendmahlsgemeinschaft mit uns zu halten, in der Lage seien“ (:189).

<sup>776</sup> Lepsius meinte dazu: „Der Baptismus ist eine willkürliche Begrenzung des geschichtlichen Reichsgottesgebietes auf ein beliebiges Häuflein von Menschen, die sich im Durchschnitt um nichts von der übrigen Christenheit unterscheiden, so, als ob Reuß ältere Linie eines Tages erklären wollte, ich bin das Deutsche Reich“ (in Schäfer 1934:63).

<sup>777</sup> „Und der Innerlichkeit des Glaubens ist es zuwider, wenn die Taufe zum Schiboleth gemacht wird. Es ist ja nicht nur eine verschiedene Schriftauslegung in bezug auf die Taufe, die hier in Frage kommt. Die Mennoniten-Gemeinden haben ja auch die Spättaufe, aber trotzdem hat ihr Christentum kirchlichen Gemeinde-Charakter. Es ruht auf der Familie und Gemeinde und nicht wie bei den russischen Baptisten auf der Willkür der Pastoren, die das Amt des Seelenrichters haben, die aufnehmen und exkommunizieren und ein widerwillig getragenes, persönliches Regiment führen. Schon der Name Baptisten ist den Stundisten unsympathisch, sie wollen evangelische Christen sein und nicht nach der Spezialität irgend einer Sakramentspraxis benannt werden“ (Lepsius 1905g:186).

Auf der Blankenburger Allianz-Konferenz 1903 kam es schließlich – auf dem Hintergrund seiner textkritischen Arbeit – dann zu der scharfen Verurteilung von Lepsius (Lepsius 1904g:1ff).<sup>778</sup> Doch führte diese Auseinandersetzung mit wichtigen Personen aus den Reihen der Evangelischen Allianz bei Lepsius zu keiner grundsätzlichen Neueinschätzung des Allianz-Gedankens. Denn Lepsius (1904g:19) behielt sein grundsätzliches Verhältnis zu Christen anderer Denominationen: „Ich habe ... immer gern allen Kindern Gottes über die Zäune der Bekenntnisse hinweg die Hand gereicht und habe gute Freunde unter Methodisten und Baptisten.“

### 5.2.3 Zusammenarbeit und Konkurrenz unter Missionen

Auf der Edinburgher Missionskonferenz 1910 hatte Lepsius den Eindruck, dass es in den Versammlungen dort um das Evangelium ging, nicht um die Einzelinteressen von verschiedenen christlichen Gruppierungen und Organisationen. Er freute sich, dass

„die Gegensätze der kirchlichen Organisation und konfessionellen Lehrgebäude, ... glücklicherweise unter der Last der Arbeit, der Opfer und der Leiden, in der lebendigen Erfahrung von dem, was die Hauptsache im Evangelium ist, auf dem Missionsfeld eine weit geringere Bedeutung haben, als in der alten Christenheit“ (Lepsius 1910c:138).

Angesichts der Missionsaufgabe verloren nationale und konfessionelle Unterschiede an Bedeutung:

„Es war mir eine Lust zu hören, wie in nicht wenigen Missionsgebieten Missionskörper der verschiedensten nationalen und konfessionellen Herkunft in brüderlicher Einigkeit und Weisheit zusammenwirken, und der einmütige Sinn der ganzen Konferenz war ein Siegel auf alle Bestrebungen, die ein einmütiges Zusammenwirken aller evangelischen Missionen fördern und sichern wollen“ (Lepsius 1910c:138).

Was die Arbeit in der Türkei anbetraf so erkannte man von Seiten der DOM die Arbeit dankbar an, die „andere Missionen, insbesondere das großartige Werk der amerikanischen Congregationalisten und Presbyterianer, an den Christen des Orients bereits gethan ... haben“ (Vorstand DOM 1903a:5). Lepsius wusste die Arbeit des ABCFM sehr positiv zu würdigen und maß ihr ein entscheidendes Verdienst um die Rettung des armenischen Volkes zu.

„Der kongregationalistische American Board hat in Anatolien und Armenien ein großartiges Missions- und Schulwerk. Der Mut, die Ausdauer in Gefahren und die großartige Hülfeleistung von seiten seiner Missionare und Missionarinnen ist nicht genug zu rühmen. Ohne das moralische Gegengewicht und die umfassenden Maßnahmen, die von seiten der amerikanischen Missions-Stationen in der furchtbaren Notzeit des letzten Winters getroffen wurden, würde das armenische Volk völliger Vernichtung preisgegeben gewesen sein. Die Missionsarbeit des American Board mußte in den letzten Jahren leider hier und da eingeschränkt werden. ... Sie selbst haben gelernt, die weit größeren Schwierigkeiten, mit denen sie in früheren Jahrzehnten zu kämpfen hatten, mit amerikanischer Energie und christlichem Glauben zu überwinden und haben durch ihre Erfolge allen Nachfolgern in der Arbeit den unwidersprechlichen Beweis geliefert, daß der Herr auch im Morgenlande ein großes Volk hat“ (Lepsius 1903f:8).

---

<sup>778</sup> Zum Hintergrund der Auseinandersetzungen vgl. Kapitel 2.3.1.

Seine eigene Arbeit wollte Lepsius in Einvernehmen mit den amerikanischen Missionaren beginnen: „Überall wurde von den amerikanischen Missionaren versichert, daß ihnen die Mitarbeit einer deutschen Missionsgesellschaft sehr willkommen wäre“ (Lepsius 1903f:8).

Von seiner ersten armenischen Reise 1896 berichtet Lepsius (1903f:6) über eine „herzliche Aufnahme, die wir bei den amerikanischen Missionaren in Talas bei Kaisarie fanden“. In der amerikanischen Mädchenschule traf man auf 14 Waisenkinder, „die wir mit noch 36 anderen Kindern für unsre Freunde in Deutschland übernahmen und zunächst der Fürsorge der amerikanischen Missionare und Damen übergaben“ (:6). Außerdem nahm Lepsius in Adana „schriftlich mit der amerikanischen Missionarin Miß Shattuck in der besonders schwer heimgesuchten Stadt Urfa“ Kontakt auf, „um auch dort die Aufnahme von 50 Waisenkindern zu veranlassen“ (:8). Von allem Anfang an suchte man also den Kontakt und die Zusammenarbeit mit den amerikanischen Missionaren.

Im Jahre 1900 äußerte Lepsius (1900m:7), dass eine gemeindefbildende Missionsarbeit unter den alten christlichen Kirchen nicht mehr nötig und angebracht sei, denn:

„Soweit eine direkte Missionswirksamkeit unter den alten christlichen Kirchen im Sinne des Evangeliums möglich und wünschenswert war, ist dieselbe durch die amerikanische Mission geleistet worden. Evangelische Schrifterkenntnis und gesunde Aufklärung ist Dank der amerikanischen Mission ein starkes und nicht mehr ausscheidbares Ferment in der Entwicklung der alten christlichen Kirchen des Orients geworden.“

Deshalb wollte Lepsius (1900m:7) nur ergänzend und unterstützend zu der amerikanischen Mission arbeiten:

„Da nahezu alle Zentren des armenischen Gebietes von der amerikanischen Mission besetzt sind, könnte eine zweite evangelische Mission nur eine Konkurrenzmission, d.h. ein Pfahl im Fleisch der amerikanischen Mission sein. Unsere Aufgabe kann, soweit sie sich mit der amerikanischen Mission berührt, nur eine kooperative sein, vornehmlich in den Richtungen, in denen das amerikanische System versagt.“

Im Jahre 1925 nahm Lepsius auf einen Artikel von Ernst Christoffel Stellung, der in der Juli-Ausgabe von *Bethel* erschienen war. Lepsius hielt es für seine Pflicht gegen Christoffels „Äußerungen über die bisherige Missions- und Liebestätigkeit ... im Orient“ Einspruch zu erheben, „vor allem aber, seine herabsetzenden Urteile über fremde, insbesondere amerikanische Missionsstätigkeit, zurückzuweisen“ (Lepsius 1925d:70). Man könne nicht behaupten, man habe sich zwar den Christen gewidmet, sei aber an den Not leidenden Muslimen vorbeigegangen. Man wollte Hilfe leisten unabhängig von Volks-, Rasse- und Religionszugehörigkeit. Es sei lediglich eine Frage, wer gerade besondere Hilfe brauchte und auch bereit war, sie anzunehmen (:71).

Lepsius (1925d:74) verteidigte sich vehement dagegen, die Arbeit der amerikanischen und französischen Missionare pauschal gegen den Beitrag der deutschen Missionare abzuwerten. Der *American Board* sei nicht einfach nur Missionspolitik, sondern es sei das Werk von einzelnen Christen. Und ganz grundsätzlich äußerte er: „An und für sich finde ich es nicht schön, wenn ein deutscher Missionar die deutschen Missionen und ihre Methoden über den Schellenkönig lobt und die angelsächsischen Missionen entsprechend herabsetzt“ (:74).

Besonders Christoffels Kritik am *NER* wies Lepsius zurück. Er war der Überzeugung: „Das Near East Relief Work ist das reinste und großartigste aller christlichen Liebeswerke, die die Welt je gesehen“ (Lepsius 1925d:75). Amerika habe hier Unsummen investiert um zu helfen, während Deutschland „so gut wie nichts“ tue (:77).<sup>779</sup>

„Das ist ‚empörend‘, Herr Christoffel, daß Sie, der Sie sich als Sachkenner aufspielen und von ihren Lesern sicher dafür gehalten werden, nichts besseres von einem Weltwunder christlicher Liebe zu sagen wissen. ‚Wir Deutschen haben‘, wie Herr Christoffel zuvor sagt, ‚die verderbliche Neigung, alles Ausländische zu bewundern, und das eigene zu mißachten!‘ Es wäre nichts gewonnen, wenn wir diese deutsche Untugend mit der andern vertauschen würden, ‚uns selbst zu loben, und andere herabzusetzen‘“ (Lepsius 1925d:77f).

Diese inhaltlich scharfe Kritik an Christoffel hinderte Lepsius jedoch nicht daran, sich demonstrativ hinter dessen Blindenarbeit unter Türken in Konstantinopel zu stellen (Lepsius 1925d:78). So bezeichnete er Ernst Christoffel in diesem Artikel auch als einen „vortrefflichen Missionar und Blindenlehrer“, dem er „alles Gute und den besten Erfolg für seine Blindenarbeit in Konstantinopel“ wünsche (:70).

Als Lepsius auf seiner vierten Orientreise 1899 länger als geplant in Urmia verweilte, nutzte er die Zeit, um die anderen dort arbeitenden Missionsgesellschaften kennen zu lernen. Lepsius beobachtete nun gerade in der Arbeit unter den nestorianischen Christen am Urmiassee eine ungeheure Missionskonkurrenz, die dem durchaus guten Werk der amerikanischen Missionare sehr geschadet habe:

„Um die ehrliche Arbeit der amerikanischen Mission zu schützen, die seit 70 Jahren in der nestorianischen Kirche arbeitet und deren gesunde Arbeit durch all diese wilde Missionsarbeit nur zerstört werden kann, und um des syrischen Volkes selbst willen halte ich es für geboten, es öffentlich auszusprechen, daß die in der syrischen Enklave am Urmiassee herrschende Missionskonkurrenz überaus verwerflich und nur dazu geeignet ist, das syrische Volk bis in den Grund der Seele hinein zu demoralisieren“ (Lepsius 1907m:107).

Lepsius (1899d:299) stellte fest, dass nicht weniger als neun verschiedene Missionsgesellschaften in diesem Gebiet unter den – etwa 25 000 Personen zählenden – nestorianischen Christen arbeiteten, ganz zu schweigen von einer Vielzahl „wild arbeitender Kaschas“.<sup>780</sup>

„Die Familien des Dorfes partizipieren alle mehr oder weniger an dem Nutzen der verschiedenen Konfessionen und sind immer bereit, neue Konfessionen in ihrem Schoße aufzunehmen, wie denn in vielen Familien mehrere Konfessionen vertreten sind. Denn je mehr Konfessionen um so mehr Kirchen, um so mehr Schulen, um so mehr Kaschas und Schama-

---

<sup>779</sup> „Das arme Deutschland tut so gut wie nichts. Niemand weiß das so gut, wie ich, denn ich bin fast der einzige, der etwas für armenische Waisen tut“ (Lepsius 1925d:77).

<sup>780</sup> Im Einzelnen nennt Lepsius (1899d:299) folgende Missionsorganisationen:

1. der evangelische American Board der Presbyterianer
2. die anglikanische (hochkirchliche) „Assyrian-Mission“ des Erzbischofs von Canterbury
3. die katholischen Lazaristen
4. der hl. Synod der orthodoxen-russischen Kirche
5. eine lutherische schwedische Missions-Gesellschaft in Nordamerika
6. eine lutherische norwegische Missionsgesellschaft
7. eine schwedische Missionsgesellschaft in Stockholm
8. ein baptistisches Komitee in London
9. die lutherische-hermannsbürger Missions-Gesellschaft
10. eine größere Anzahl wild arbeitender Kaschas.“

schas und um so mehr Geld von auswärts, das der ganzen Gemeinde zu Gute kommt“ (Lepsius 1899d:338).

Da jede Missionsgesellschaft ihre einheimischen Mitarbeiter anstellen wolle, führe das dazu, dass jeder schaue, wo er das meiste für sich herauschlagen könne (Lepsius 1899d:342). So sei dort

„... die Zugehörigkeit zu irgend einer Konfession ... Geschäftssache. Sie tragen jegliches Kleid, das man wünscht und heißen jede neue Mission willkommen, denn für irgend einen Vetter oder Onkel oder Neffen, fällt doch ein kirchliches Ämtchen dabei ab“ (Lepsius 1907m:106).

Die Gedanken bei den Einheimischen gingen sogar noch weiter: „Wenn diese Amerikaner, Engländer, Franzosen sich so lebhaft für uns interessieren, sollten die anderen christlichen Völker und Konfessionen so roh und fühllos sein, nicht auch an unserm Volk und unserer alten Kirche Anteil zu nehmen?“ (Lepsius 1899d:337). Und so seien manche in alle Welt hinausgezogen, um finanzielle Unterstützung zu sammeln.

„Jahr für Jahr ziehen neue Abenteurer, nachdem sie zuvor bei irgend einem der vom Ausland besoldeten Kaschas englisch, französisch, russisch oder deutsch gelernt haben, ohne einen Pfennig in die Welt hinaus, schicken aus der Ferne hübsche Sümmchen an ihre Angehörigen und bringen noch einen vollen Beutel Gold mit heim“ (Lepsius 1907m:106).

Auch in Deutschland waren solche „kollektierenden Syrer“ unterwegs, um Geld für tatsächliche oder auch nur erfundene Missionsprojekte zu sammeln. Die DOM sah sich gezwungen in ihren Missionschriften vor ihren Machenschaften zu warnen. Ernüchert stellte Lepsius (1899d:300) in diesem Zusammenhang fest: „Und wer hat den ‚kollektierenden Kascha‘ hervorgebracht? – Die Konkurrenz der christlichen Missionsgesellschaften.“

Was die Situation in diesem Missionsgebiet anging, stand Lepsius (1907m:107) Überzeugung fest: Neben „dem evangelischen American Board und der hochkirchlichen anglikanischen Mission, ist jede andere Missionsarbeit unter den Syern des Urmiagebietes zu mißbilligen“. Es war darum für ihn ganz selbstverständlich in diesem Gebiet nun nicht noch eine neue Missionsarbeit zu beginnen:

„Als ich im Jahre 1899 nach Urmia kam und einen klaren Blick in das syrische Missionsgebiet gewonnen hatte, habe ich den amerikanischen Missionaren sofort erklärt, daß ich an keinerlei Mission unter den Syern denke; ich würde jede derartige Arbeit für eine verderbliche und verwerfliche Missionskonkurrenz halten. Die deutsche Orientmission hat sich dieser Zusage entsprechend seit dem Jahre 1899 darauf beschränkt, die in der Zeit der türkischen Massakres auf persischem Grenzgebiet begründeten Waisenhäuser – in Khoi für armenische Kinder, in Urmia für syrische Kinder – zu unterhalten. Mit der Predigt des Evangeliums aber sind wir weitergezogen und haben südlich vom Urmiasee in Sautschbulak unter den muhammedanischen Kurden ein Missionswerk begonnen, das schon kräftige Wurzeln geschlagen hat“ (Lepsius 1907m:107).

Lepsius war also entschieden für die Zusammenarbeit verschiedener Mission. Die DOM sollte einen ergänzenden Dienst zu anderen Missionen leisten, aber keine Konkurrenz zu ihnen darstellen. Auch hierin zeigt sich Lepsius ökumenische Gesinnung, der die Verbreitung des Evangeliums wichtiger war als die Propagierung einer bestimmten konfessionellen Prägung des christlichen Glaubens.

### 5.3 Zum Stellenwert des Dialoges

Johannes Lepsius ist als ein „Vorkämpfer ... des Islamdialogs“ (Deetjen 1993:26) bezeichnet worden.<sup>781</sup> Deetjen (1993:30) meint dazu: „Dabei entschied er sich früh für eine Abkehr von der massiven Bekehrungsmission und Konfrontation mit dem Islam zugunsten eines gedulden, auf umfassendes Wissen gegründeten christlich-muslimischen Dialoges.“ Ausdrücklich fordert Deetjen dazu auf, weitere Forscher sollten sich mit Lepsius beschäftigen und zwar auch damit, was „seine Bedeutung für ... den Dialog mit dem Islam“ angeht (:43).

Zunächst ist klarzustellen, dass bei Lepsius der Begriff „Dialog“ im heutigen Sinne für ein bestimmtes Konzept der Begegnung zwischen unterschiedlichen Religionen noch nicht vorkommt. Sehr wohl zeigen sich aber in seinem Wirken Elemente, die es – aus heutiger Sicht – rechtfertigen ihn als einen Menschen des Dialoges zu bezeichnen: Zunächst ist zu beobachten, dass Lepsius in außergewöhnlicher Art und Weise immer wieder versuchte das Gespräch zwischen Gruppen anzuregen, die in der Gefahr standen, den Bezug zueinander zu verlieren. Zu nennen wäre hier u.a. sein Einsatz für einen Dialog zwischen christlichen Denominationen und verschiedenen Gruppierungen, wie z.B. Gemeinschaftsbewegung, Kirche und positiver Universitätstheologie, die er versuchte im Rahmen der Eisenacher Konferenzen zusammenzuführen. Seine theologische Zeitschrift *RCJL* verstand er bewusst nicht als Parteiblatt, sondern als ein Organ, in dem auch unterschiedliche Ansichten geäußert und ausgetragen werden konnten. Dialog bedeutete für ihn hier eine respektvolle aber durchaus mitunter heftige Auseinandersetzung. Um der Sache willen, z.B. um der Rettung der bedrohten Armenier willen, suchte er ebenfalls Kontakt zu unterschiedlichsten Gruppen und Persönlichkeiten. Sogar den Dialog mit dem türkischen Kriegsminister Enver Pascha scheute er dabei nicht.<sup>782</sup>

Lepsius war es selbstverständlich um der Sache willen den Dialog mit anderen zu suchen. Im gemeinsamen Menschsein – im Falle des innerchristlichen Dialogs im gemeinsamen Christsein – war für ihn wie selbstverständlich eine Basis zum Dialog gegeben.

Wie aber sah für ihn speziell der christlich-islamische Dialog im Sinne eines Religionsdialoges aus?

Lepsius war sich klar, dass die christliche Auseinandersetzung mit dem Islam auch dazu führen würde, dass das Christsein selbst seine eigenen Lehrensätze werde hinterfragen müsse, und dass die christliche Theologie durch die Begegnung mit dem Islam verändert werde.<sup>783</sup> Der Erkenntnisgewinn lag für ihn aber nicht außerhalb dessen, was mit dem christlichen Glauben gegeben war. Vielmehr ging es darum, in der Auseinandersetzung mit anderen Denksystemen neu auf die eigenen Wurzeln (z.B. das Wort Gottes) zu schauen und zu einem vertieften Verständnis desselben zu gelangen. So war für ihn z.B. das Nachdenken über eine Revision des „Trinitätsdogmas“ (vgl. Lepsius 1911c) nicht der Versuch,

---

<sup>781</sup> An anderer Stelle nennt Deetjen (1993:42) ihn einen „Pionier“ der „dialogisch-liebesaktiven Islam-Begegnung“.

<sup>782</sup> Vgl. Kapitel 2.5.2.

<sup>783</sup> Vgl. Bosch (1991:483): „Christian theology is a theology of dialogue. It needs dialogue, also for its own sake“.



islamische Gedanken über Gott zu übernehmen, sondern zu einem vertieften Verständnis dessen zu gelangen, was die Bibel tatsächlich über Gott lehrt.<sup>784</sup>

Wenn man Goltz (2004:24) recht geben will, der geäußert hat, „dass Lepsius im Dialog von Christentum und Islam eine gemeinsame Veränderung der Gesprächspartner für das Gelingen dieses Dialoges für unumgänglich hielt“, dann darf man jedoch nicht außer Acht lassen, worin die beiderseitige „Veränderung“ für Lepsius bestand: In der Herausforderung der Auseinandersetzung lernt der Christ seinen eigenen Glauben vertieft kennen und muss unter Umständen bisherige falsche Überzeugungen korrigieren.<sup>785</sup> Die angestrebte Veränderung auf Seiten des Muslimen ist jedoch nicht eine neue und vertiefte Interpretation des Islam, sondern die Annahme des Evangeliums von Jesus Christus, als dem Sohn Gottes.<sup>786</sup>

„Es giebt Christen, die so weitherzig sind, daß sie den Muhammedanern die Hand reichen können und einstimmen in dieses muhamedanische Bekenntnis von Jesu dem Messias. Nein, wir wollen den Muhammedanern und Juden den Glauben bringen an den Sohn, an den einzig geliebten Sohn des Vaters voller Gnade und Wahrheit“ (Lepsius 1894a:54).

Eine Korrekturbereitschaft war für Lepsius (1903p:9) auch deshalb notwendig, weil er wusste, dass es keinen absoluten menschlichen Objektivismus geben könne, sondern dass der Glaube immer etwas subjektives war: „Es genügt nicht, daß die Sonne am Himmel steht, es muß auch ein Auge da sein, sie zu sehen; die beste Musik ist zwecklos ohne das Ohr, das sie hört.“ Trotzdem hielt er daran fest, dass sich der Glaube nicht im Subjektivismus auflösen könne, sondern, daß er sich an objektiven Heilstatsachen festzumachen habe:

„Auch der notwendige Subjektivismus kann krankhaft werden. Wer sich begnügt, die ganze Wahrheit nur von der subjektiven Seite zu beschreiben, der könnte auch sagen, daß die Sonne nichts anders sei als ein Flimmern unseres Auges und daß Musik nichts anders sei als eine Halluzination des Gehörs. ... So oft wir im Verständnis des Evangeliums in Gefahr sind, den Schwerpunkt auf die subjektive Seite zu verlegen, ist es notwendig, mit aller Energie die Tatsachen der Geschichte, die großen Taten Gottes, den Objektivismus des Wortes und der Wahrheit zu verkündigen“ (Lepsius 1903p:9).

Lepsius meinte, es dürfe nicht darum gehen, aufgrund des Wissens um die Subjektivität unseres Erkennens jede Objektivität zu leugnen. Vielmehr müsse es darum gehen, dass man „die allerpeinlichste Sorgfalt darauf wendet, bei aller Wahrheitserkenntnis die subjektiven Fehlerquellen auszuschalten, um

---

<sup>784</sup> Vgl. hierzu Kapitel 4.3.4.

<sup>785</sup> Goltz (2004:24) äußert zwar, dass Lepsius bereit war, „die christliche Lehre in zentralen Dogmen, wie etwa dem der Trinitätslehre zu modifizieren“ weil er „eine gemeinsame Basis für die geistige Auseinandersetzung mit der Welt des Islams“ finden wollte. Zunächst scheint das darauf hinzuweisen, dass Lepsius um einer besseren Begegnung mit dem Islam willen, bereit war, christliche Lehrinhalte aufzugeben. Goltz (2004:24) selbst weist jedoch dann auf den tieferen Grund hin, warum Lepsius bereit war, diese Lehre zu modifizieren: weil er sie „als eine griechische Überfremdung des Evangeliums ansah.“ Der entscheidende Punkt für Lepsius, eine „christliche Lehre“ aufzugeben war also nicht eine dadurch evtl. gewonnenen bessere Möglichkeit zur Begegnung mit anderen Religionen, sondern die Tatsache, dass er die entsprechende Lehre für nicht originär christlich bzw. biblisch hielt. Inwieweit Lepsius in seinen diesbezüglichen Auffassungen recht zu geben ist, ist eine andere Frage. Goltz (2004:24) etwa bezeichnet seine diesbezüglichen Auffassungen im Zusammenhang mit der Trinitätslehre als „zu kühn“.

<sup>786</sup> Einer Zielsetzung, wie sie Paul Knitter (1985:222) für die Mission vorschlägt, – den Christen zu einem besseren Christen und den Buddhisten zu einem besseren Buddhisten zu machen –, hätte Lepsius als Zielsetzung für den Dialog nicht ausgereicht.

das Objekt, die Sache, die Wahrheit selbst zu erfassen, so zu erfassen, wie sie unabhängig von uns an ihr selbst ist“ (Lepsius 1903p:9).

Objektive Wahrheit gab es für Lepsius (1902a:332) letztlich nur bei Gott, doch hier gab es sie tatsächlich:

„Die letzte Entscheidung über die Wahrheit liegt überall allein bei Gott, bei der Wahrheit selbst, und nicht bei den Menschen und ihrer Wahrhaftigkeit. Subjektive Wahrhaftigkeit kann weder Bürgschaft noch Surrogat für objektive Wahrheit sein. Aber es giebt eine Grenze, die nicht überschritten werden darf. Es ist unerlaubt, den Widerspruch zwischen Schein und Sein als irrelevant zu behandeln und sich und andere über die Unangemessenheit von Ausdruck und Überzeugung von Wort und Gedanke hinwegzutäuschen“.

Lepsius (1902a:332) war also der Auffassung, dass es objektive allgemeingültige Wahrheit gebe: „Die Wahrheit ist ihrer Natur nach allgemeingültig. In Sachen der Wahrheit ist jeder für alle verantwortlich.“ Deshalb sah er es als eine Gewissenspflicht an,

„daß jeder für seine Überzeugung einsteht und die anderen dafür zu gewinnen sucht. Wer sich in das Schneckenhaus seiner Privatmeinung zurückzieht und die Fühlhörner nur herausstreckt, wenn niemand um den Weg ist, der ist entweder feige oder vergißt, daß Wahrheit nur das ist, was nicht nur für mich, sondern für alle wahr ist“ (Lepsius 1902a:331f).

Deshalb achtete Lepsius (1902a:331) alle, die meinten, die Wahrheit zu haben und öffentlich dafür eintreten, selbst wenn für ihn klar war, dass sie im Irrtum waren: „Ich achte und ehre jeden Menschen, der den Mut seiner Überzeugung hat, auch wenn er der Märtyrer eines Irrtums oder eines falschen Systems sein sollte.“<sup>787</sup>

Der Einsatz für die eigene Überzeugung war nach Lepsius sogar eine Pflicht. Denn nur, wer seine Überzeugung nach außen vertrete und versuche andere dafür zu gewinnen, könne feststellen, ob seine Überzeugung tatsächlich allgemeingültiger Wahrheit entspreche.

„Jeder Mensch, der seiner Überzeugung gewiß ist, hat nicht nur das Recht, er hat die Pflicht, seine Mitmenschen für seine Überzeugung zu gewinnen. Denn nur so allein kann der Wert und die Allgemeingültigkeit einer Überzeugung auf die Probe gestellt werden. Der Kampf um die Wahrheit ist nicht eine private, sondern eine öffentliche Angelegenheit der Menschheit“ (Lepsius 1905c:11).

Lepsius selbst lebte diesen Einsatz für seine Überzeugung: „Mag die Durchsetzung dieser Einsicht einen Kampf kosten. Mögen die Verfechter derselben im Rücken ebenso scharf als in der Front angegriffen werden; zuletzt ist es doch die Wahrheit, die dem Menschen ein gutes Gewissen gibt“ (Lepsius 1903o:176). Dabei konnte Lepsius mitunter auch sehr heftig argumentieren und schonte seine Gegner nicht. Dies hielt er beim Einsatz für die Wahrheit für durchaus angebracht. Denn auch Jesus sei im Gespräch mit den Pharisäern nicht einfach verstummt,

---

<sup>787</sup> So hielt Lepsius auch nichts davon, dass Menschen nach außen an christlichen Bekenntnissen festhielten, wenn sie sich innerlich schon längst davon verabschiedet hatten. So sollte man z.B. nicht in kirchlich-theologischen Kreisen das Apostolikum hochhalten, wenn man es im Herzen schon längst „zum alten Eisen gelegt“ hätte (Lepsius 1902a:332). Gerade in der Kirche dürfe man nicht das Gegenteil von dem sagen, was man eigentlich denke: „Alles ist psychologisch möglich und menschlich entschuldbar; aber sich grundsätzlich über den Widerspruch zwischen Schein und Wahrheit hinwegsetzen, das mag irgendwo gehen, in der Kirche geht es nicht, oder sie stirbt daran“ (:332).

„sondern sprach Worte von einer Schärfe der Ironie, von einer Wucht zermalmender Kritik, an die selbst die Sprache seiner Knechte Paulus und Luther, die, an männlicher Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig läßt, nicht heranreicht. Der Herr war nicht der Schwächling, den ein weibisches sentimentales Gefühlschristentum aus ihm gemacht und eine süßliche Epigonenkunst einem geschmacklosen Zeitalter vorgemalt hat“ (Lepsius 1904a:419).

Lepsius war nicht bereit, die Harmonie und Höflichkeit mit dem Dialogpartner als oberstes Gebot anzuerkennen. Denn unter gewissen Umständen müsse die Loyalität zu Gott vor der Harmonie mit dem Gegenüber kommen:

„Sind wir wirklich unter allen Umständen vor Gott und Menschen verpflichtet, die Courtoisie gegen den Gegner, die Höflichkeit gegen den Mitmenschen als höchstes Gesetz für unser Reden und Handeln anzusehen? Ich kann dies nicht zugeben. Wenn z.B. irgendwo eine Äußerung über Gott fällt, die uns eine Beleidigung der Ehre Gottes zu sein scheint, dann sind wir nicht nur berechtigt, ich glaube wir sind verpflichtet, für die Ehre Gottes einzutreten, selbst wenn wir unsern Mitmenschen dadurch verletzen sollten“ (Lepsius 1904a:429).

Dennoch forderte Lepsius für den Dialog ein gewisses Ethos. Dazu gehörte für ihn die Bereitschaft, voll und ganz zu seiner Meinung zu stehen und sie zu vertreten.<sup>788</sup> „Wir haben die größte Achtung vor solchen Gegnern, die mit ganzer Rücksichtslosigkeit die Dinge aussprechen, so wie sie sie meinen“ (Lepsius 1904a:430).<sup>789</sup> Ferner gehörte auch die Achtung vor dem anderen dazu, der seine Meinung offen und ehrlich vertritt: „Geistige Kämpfe sind eine Freude für jeden denkenden und redlichen Menschen, wenn es ehrlich und ritterlich dabei zugeht“ (:435).

Auch in seinen Islam-Kursen räumte Lepsius dem Dialog mit Muslimen selbst eine wichtige Bedeutung bei. So fanden sich ja bereits „während des Wintersemesters 1905/06 und während des Sommersemesters 1906 regelmäßig am Mittwoch und Sonnabend“ (Redaktion 1906:144) „eine Anzahl Missionare verschiedener Gesellschaften in der Deutschen Orientmission ... zusammen, um von einem dazu bestellten Muhammedaner über die Lehren des Islam unterrichtet zu werden und mit ihm zu disputieren“ (Meinhof 1906a:51; vgl. 1906b:193).<sup>790</sup>

Es handelte sich hierbei jedoch nicht um einen zweckfreien Dialog, sondern es sollte letztlich dem Anliegen der Mission unter Muslimen dienen.<sup>791</sup> Meinhof (1906a:51) weist in seinem Bericht deutlich darauf hin, dass es dabei um das Anliegen der „Ausbildung von Heidenmissionaren für die Arbeit unter den Muhammedanern“ gehe.<sup>792</sup>

---

<sup>788</sup> „... true dialogue presupposes commitment. ... Without my commitment to the gospel, dialogue becomes a mere chatter ... It is false to suggest that a commitment to dialogue is incompatible with a confessional position“ (Bosch 1991:484).

<sup>789</sup> „Für mich ist es eine Freude, solchen Gegnern gegenüberzustehen“ (Lepsius 1904a:431).

<sup>790</sup> Vgl. Kapitel 2.3.3.

<sup>791</sup> Auch Diedrich (2004:26) weist darauf hin: „Das ‚Mohammedanische Seminar‘, das er zum Wintersemester 1909/10 in seinem Haus eröffnet hatte, diente zwar einer umfassenden Information über den Islam, aber nicht für einen zweckfreien Dialog, sondern um Missionare für die Verkündigung des Evangeliums unter Muslimen heranzubilden: die Christen hätten den Muslimen vor allem das Evangelium zu bringen.“

<sup>792</sup> Nach Meinhofs (1906b:193) Worten ging es dabei auch darum, „die Differenzpunkte zwischen Christentum und Islam“ herauszufinden, „die Schwächen der muhammedanischen Glaubenslehre“ zu finden, dadurch „dem Missionar die Waffen bereit“ zu legen, um letztlich „dem Islam so zu begegnen, daß er schweigen muß vor der überlegenen Kraft des Geistes Jesu“.

Klar und deutlich wies man von Seiten der DOM gegenüber den Lesern des *COJL* auch darauf hin, dass bei diesen Unterredungen, „die offenbaren Gegensätze des mohammedanischen und christlichen Glaubens und ihre scheinbaren Gleichheiten bei doch tiefer, innerer Gegensätzlichkeit ... noch deutlicher in Erscheinung traten“ (Redaktion 1906:144). Es handelte sich hier also um einen Dialog, der die Gegensätze nicht überbrückte, sondern sie noch deutlicher sichtbar machte.

Auch wenn Lepsius Menschen begegnete, deren religiöse Auffassungen er nicht teilte, so wusste er sich doch mit ihnen auf der Grundlage des gemeinsamen Menschseins verbunden. Es gab immer noch etwas, was Menschen unterschiedlicher religiöser Auffassungen miteinander eine:

„Wir hören auch als Anhänger verschiedener religiöser Überzeugungen nicht auf, Menschen zu sein, und können und sollen die menschlichen Empfindungen und Interessen, die uns verbinden, nicht aufgeben. Wir sollen auch nicht aufhören, Verständnis füreinander zu suchen“ (Lepsius 1904e:570).<sup>793</sup>

Es hat sicherlich seine Berechtigung in Lepsius einen Vorkämpfer für den Dialog zu sehen. Angesichts verschiedenster heutiger Dialog-Verständnisse<sup>794</sup> wird dabei jedoch zu beachten sein, was Lepsius unter dem Begriff „Dialog“ verstanden hat: Dialog war für Lepsius zum einen, der Versuch unterschiedliche Standpunkte aufgrund eines gemeinsamen Interesses zusammenzuführen. Zugleich war Dialog für ihn aber auch eine kritisch-konstruktive Auseinandersetzung mit dem Ziel einer vermehrten Annahme objektiver Wahrheit.<sup>795</sup> Einheit und Wahrheit gehörten für Lepsius zusammen. Gerade in seinem Bemühen, Gemeinschaftsbewegung, Kirche und positive Universitätstheologie zusammenzuführen und gleichzeitig grundlegende Unterscheide der Überzeugungen offen auszutragen hat Lepsius dieses zweipolige Dialogverständnis versucht in die Praxis umzusetzen.<sup>796</sup>

In Bezug auf eine Feierstunde am 21. November 2003 am Lepsius-Haus in Potsdam, in dessen Kontext von türkischer Seite aus mit Protesten gedroht worden war (Diedrich 2004:25), meint Hans-Christian Diedrich (2004:26): Die Redner dort

„... beschworen in diesem Zusammenhang mehrfach die für Potsdam und Preußen traditionelle Toleranz. Das Bemühen, Friede und Freude zu verbreiten, war allseits spürbar. Ob das ganz im Geiste von Johannes Lepsius war, mag bezweifelt werden. Denn der war ein kämpferischer Geist und konnte ganz deutlich sagen, was ‚gehauen und gestochen‘ ist.“

---

<sup>793</sup> Als Lepsius Diakon Jakob Künzler 1899 im Bürgerspital in Basel aufsuchte, um ihn als Mitarbeiter zu gewinnen, machte er ihm klar, was er von ihm auch im Umgang mit den Türken erwartete: „Da würde ich Sie denn eins bitten, doch ja auch diesen Feinden der Armenier und vielleicht auch des Christentums, ein Freund und Bruder zu werden“ (Künzler 1935:121).

<sup>794</sup> „Was heute alles unter dem Begriff Interreligiöser Dialog verstanden wird, ist so unterschiedlich, dass eine gründliche Klarstellung der Voraussetzungen, Ziele und Grenzen des von uns geforderten Interreligiösen Dialoges notwendig ist“ (Baumann 2001:88).

<sup>795</sup> Aufgrund dieses Dialogverständnisses ergibt sich bei Lepsius auch keinerlei Spannung zwischen „Mission“ und „Dialog“ (vgl. Bosch 1991:488f). Für Lepsius ist der Dialog ein ganz natürlicher Teil der Mission, wenn er auch nicht in dieser Funktion aufgeht bzw. sich darin erschöpft. In diesem Sinne ähnelt er heutigen progressiv evangelikal Dialogansätzen (vgl. Hesselgrave 1978; Neuer 1999; Baumann 2001). Vgl. Kapitel 6.2.2.

<sup>796</sup> An diesem – leider misslungenen – Beispiel zeigt sich jedoch auch, wie schwer es ist, beide Pole in der Praxis zusammenzuhalten. Aus heutiger Sicht erscheint Lepsius mitunter scharfe Ironie und Angriffigkeit bisweilen etwas überzogen. So kann man sich durchaus die Frage stellen, ob Lepsius gelegentlich mit weniger Schärfe im Einsatz für die Wahrheit nicht mehr Offenheit auf der Seite seiner Gesprächspartner erreicht hätte, und somit letztlich sowohl der Wahrheit als auch der Einheit mehr gedient gewesen wäre.

Hierin ist ein besonderes Vermächtnis Lepsius' zu sehen, das in der heutigen Diskussion um den interreligiösen Dialog zu beachten sein wird: Dass anstehende Auseinandersetzungen aufgrund tatsächlich vorhandener Differenzen auch ausgetragen werden müssen, und man ihnen nicht um einer oberflächlichen Harmonie willen aus dem Weg gehen darf.

## **5.4 Zum Umgang mit Finanzen in der Mission**

### **5.4.1 Grundsätze**

#### ***Biographischer Hintergrund***

Johannes Lepsius wurde in einer Familie groß, die nicht nur durch das Einkommen des Vaters als Professor der Ägyptologie abgesichert war, sondern der auch ein erhebliches Erbe von der Seite der Mutter zur Verfügung stand (M.R. Lepsius 1987:75). Zwar verlor die Familie den größten Teil ihres Vermögens „durch den Kursverfall spekulativ gekaufter Aktien“ in Folge der so genannten Gründerkrise, „aber die jüngeren Kinder hatten ein Lebensgefühl erworben, in dem Geld eine nur nebensächliche Rolle spielte“ (:76).

„Eine gewisse wirtschaftliche Sorglosigkeit charakterisierte die Lebensführung von Johannes, er folgte auch dann den Leitbildern eines großbürgerlichen Lebensstils, wenn die dafür eigentlich notwendigen Mittel nicht vorhanden waren. Seine zweite Frau Alice, geb. Breuning, mußte später den Haushalt einer sehr großen Familie durch beständig neu sich auf-türmende Schuldenberge mühsam steuern und verbrachte ihre Witwenschaft über viele Jahre in großer Armut. Wirtschaftliche Überlegungen haben die Entscheidungen von Johannes Lepsius nie wesentlich beeinflusst. Dies zeigte sich schon in der Studienzeit, als er für Bücher, Noten, die Miete des Klaviers oder Buchbinderarbeiten unbedenklich Schulden machte“ (M.R. Lepsius 1987:76).

M.R. Lepsius (1987:76) weist darauf hin, dass sich nun auch im späteren Leben bei Johannes Lepsius „eine erstaunliche Unbekümmertheit gegenüber Fragen der wirtschaftlichen Sicherheit“ beobachten lässt.

„Er verließ das Pfarramt, ohne zu zögern und unter Verzicht auf Versorgungsansprüche, als ihm die Kirchenbehörde keinen Urlaub für seine armenischen Hilfsaktionen gab. Er erstrebte eine wirtschaftliche Unabhängigkeit und lebte doch immer in prekärer Lage aus den Spenden, der von ihm gegründeten Missionsgesellschaft, er hoffte vergeblich auf größere Einkünfte aus seiner von ihm gegründeten Teppichmanufaktur, und noch am Ende seines Lebens ... plante er, ohne gesicherte wirtschaftliche Basis, die Gründung einer freien Deutsch-Armenischen Akademie in Potsdam“ (M.R. Lepsius 1987:76f).

Als Grund für diese finanzielle Unbekümmertheit nennt M.R. Lepsius (1987:77) auch „ein tiefes Gottvertrauen“, das „den materiell verwöhnten Jüngling in Zeiten der Unsicherheit und großer wirtschaftlicher Sorgen nicht verlassen“ habe.

Diese Unbekümmertheit im Umgang mit Finanzen führte gelegentlich innerhalb der DOM zu Spannungen. Paul Schäfer berichtet von einer heftigen Meinungsverschiedenheit, die er noch im letzten Lebensjahr mit Lepsius hatte. Schäfer war sogar bereit sein Amt als Generalsekretär der Mission nieder-

zulegen, was Lepsius jedoch nicht akzeptierte. Anlass zu solchen Spannungen war nach Schäfer (1935:47) Lepsius „großzügig vergebende Art“ im Umgang mit Geld.<sup>797</sup>

Jedoch wirkte sich Lepsius' Großzügigkeit im Umgang mit Geld für die DOM auch positiv aus. So ging Lepsius Identifikation mit seinem Werk so weit, dass er des Öfteren unbekümmert mit seinem Privatbesitz einsprang, wenn Missionsgelder für bestimmte Ausgaben nicht ausreichten oder nicht verfügbar waren.

Als es z.B. von Missionsfreunden der DOM Bedenken gegen den Betrieb der Teppichmanufaktur in Urfa gab, übernahm Lepsius 1901 die Fabrik auf eigene Rechnung und bezahlte der Kasse der DOM 78 799,94 Mark in bar. Dadurch wurde die Kasse der DOM in Zukunft nicht mehr durch Geschäftsverluste und Investitionskosten der Teppichmanufaktur belastet. „Die in den Anfangsjahren unumgänglichen Verluste hat allein Dr. Lepsius getragen“ (Vorstand DOM 1908:86). Vermutlich aufgrund dieser privaten Initiative von Johannes Lepsius kam es im Jahre 1907 zu Verdächtigungen, es habe bei der DOM „Veruntreuung und Unterschlagung“ gegeben.<sup>798</sup> Diese Vorwürfe wurden von der DOM „aufs schärfste zurückgewiesen“ und man drohte gerichtliche Schritte dagegen an (:87). Die Leitung der DOM unternahm alles, um durch Offenlegung ihrer Finanzen diesen Vorwurf zu entkräften.<sup>799</sup>

Ein weiteres Beispiel für Lepsius' privates finanzielles Engagement war die Versorgung der beiden Mollahs Mohammed Nessimi und Achmed Keschaf, die Lepsius nach deren Ausscheiden aus der DOM persönlich übernahm:

„Da die Lehraufgabe des Seminars vorläufig hinfällig geworden ist ... habe ich es persönlich übernommen, die Mittel für den Unterhalt der beiden Herren aufzubringen, sodaß die Kasse unserer Mission mit dieser Ausgabe nicht belastet wird. Die Herren Mollahs haben eine Wohnung in meiner Nachbarschaft bezogen, und ich werde mich ihnen auch weiterhin in persönlichster Weise widmen“ (Lepsius 1912c:31).

---

<sup>797</sup> „Ich muß aber unterstreichen, daß solche Differenz immer nur aus finanziellem Anlaß entstand durch die großzügig vergebende Art auf seiner Seite und die rechnerisch bedenkliche auf meiner Seite“ (Schäfer 1935:47).

<sup>798</sup> U.a. ging es wohl darum, dass Lepsius den Betrieb der Teppichmanufaktur in Urfa selbst in die Hand genommen hatte: „Da sich die Verdächtigungen der Deutschen Orient-Mission unter anderem gegen den Betrieb der Teppichmanufaktur in Urfa richten, welche seit dem Herbst 1904 Eigentum der Deutschen Orient-Handels- und Industrie-Gesellschaft m.b.H. ist, teilen wir zur Aufklärung über die Geschichte derselben das Folgende mit: Die Teppichfabrikation in Urfa ist Anfang 1898 eingerichtet worden, um den aus dem großen Massakre zurückgebliebenen Witwen in Urfa Broterwerb zu verschaffen und die heranwachsenden Waisenmädchen unsres Waisenhauses von dreihundert Kindern beim Austritt aus demselben selbständig zu machen. Vom Jahre 1898 bis zum 1. April 1901 ist die Fabrikation für Rechnung der Deutschen Orient-Mission betrieben worden. Da von Missionsfreunden Bedenken dagegen erhoben wurden, übernahm Dr. Lepsius auf Wunsch des Vorstandes und in der Absicht, eine besondere Gesellschaft für die Teppichfabrikation zu begründen, seit dem 1. April 1901 den Fabrikbetrieb zunächst auf eigene Rechnung und Gefahr. Der Vorstand war Dr. Lepsius dankbar, daß er unter großen persönlichen Opfern das Risiko des umfangreichen Betriebes auf sich nahm“ (Vorstand DOM 1908:85f). Im Herbst 1904 ging der Besitz dann an die zu diesem Zweck gegründete „Deutsche Orient-Handels- und Industrie-Gesellschaft m.b.H.“ über, die diese Arbeit weiter führte (:86). Vgl. Kapitel 2.4.1.

<sup>799</sup> So wurde den Mitgliedern der DOM sofort angeboten, sie könnten Einsicht in die Kassenbücher der DOM nehmen (Vorstand DOM 1908:85). Man betonte, dass Schatzmeister bzw. Kassierer jedes Jahr dem Vorstand eine ordnungsgemäße Jahresrechnung vorgelegt hätten und eine Rechnungskommission von drei Mitgliedern des Vorstandes die Bücher und Belege prüfe. Sämtliche Jahresrechnungen seien geprüft worden und dem Vorstand Entlastung erteilt worden. Außerdem seien alle „Gaben, die die Deutsche Orient-Mission erhalten hat, ... von Anfang an quittiert und in unsern Publikationen veröffentlicht worden, so daß jeder einzelne Geber in der Lage war, sich davon zu überzeugen, daß seine Gabe ordnungsmäßig verbucht worden ist“ (:86). Es wurden damals auch alle Kassenbücher von September 1896 bis Dezember 1907 nochmals geprüft. Bei Buchungsposten von ungefähr 2,5 Millionen Mark fand man lediglich einen Additionsfehler von 1,10 Mark (:85).

Manchmal fühlte Lepsius wohl, dass die finanzielle Verantwortung für sein Werk zu sehr auf seinen eigenen Schultern lastete. Deshalb forderte er die Mitarbeit „vieler Tausender von ernsten, eifrigen, opferwilligen Missionsfreuden“, die das Werk nicht nur im Gebet tragen und im Glauben ermutigen würden, sondern auch die nötigen Mittel darreichen (Lepsius 1908c:6). „Es kann nicht *ein* Mann allein die Mittel für ein großes Missionswerk aufbringen, es müssen sich viele Hände regen ...“ (:6).

### **Die Spendenwerbung der DOM**

Wenn Lepsius auf die Notwendigkeit hinwies, die bestehende Arbeit deutlich auszubauen, fragten Missionsfreunde gelegentlich, wie man das denn bezahlen sollte. Lepsius (1907i:5) verwies dann auf Gott selbst: „Und auch wir fragen so und wenden unsern Blick zu dem, der gesagt hat: ‚Sorget nicht, euer himmlischer Vater weiß, dass ihr des alles bedürft. [sic!]‘“

Lepsius sträubte sich dagegen, nach immer geschickteren Methoden der Spendensammlung zu suchen (Lepsius 1899e:176).<sup>800</sup> Er hatte den Eindruck:

„Es ist nicht würdig, für eine große, eine so heilige Sache meines Herrn die Menschen – anzubetteln. Und ich glaube, wir haben ein Recht so zu denken, denn ich finde nirgends einen Befehl, mich viel um Geld zu sorgen, oder auch nur es zu einem der wichtigsten Anliegen des Gebetes zu machen. Er hat weder gesagt, daß wir um Arbeit, noch daß wir um Geld zur Arbeit bitten sollen, aber eins hat er seinen Jüngern mit tiefem Ernst eingeschärft, als ob davon alles abhinge: Bittet um Arbeiter!“ (Lepsius 1899e:176).

Gegenüber den rechten Arbeitern war für Lepsius das Geld also immer eine sekundäre Sache (Lepsius 1899e:177), denn er ging davon aus, dass dort wo von Gott berufene Arbeiter am Werk waren, Gott auch für die Mittel sorgen werde: „Der Herr gebe uns *Arbeiter, Arbeiter, Arbeiter!* Wo Arbeit für Gottes Reich getan wird, werden auch die Mittel nicht ausbleiben“ (Lepsius 1904k:18).

Die Versorgung durch Gott und die Hilfe durch die Spender war für Lepsius aber kein Gegensatz, sondern beides fiel für ihn zusammen. So konnte er deutlich machen, dass er in gewissem Sinne die Hilfe Gottes von den Freunden des Missionswerkes erwartete: „Darum weil uns der Herr Arbeit und Arbeiter für die Ernte gegeben hat, erwarten wir auch alles andere, was not thut, von ihm zu empfangen, die Mittel aber erwarten wir von unseren Freunden“ (Lepsius 1900m:8).

Lepsius setzte es als allgemeine Christenpflicht voraus, dass Christen die Arbeit im Reich Gottes auch finanziell zu tragen hätten. Deshalb war es für ihn eine Schande, wo christliche Werke um Spenden betteln mussten. Anlässlich des Todes von Friedrich Bodelschwingh [dem Älteren, *Amm. AB*] äußerte er:

„Liegt nicht eine gewisse Demütigung für die Christenheit darin, daß dieser große Nothelfer ... zugleich auch der größte ‚Bettelmann‘ sein mußte? Die unvergleichliche Verbindung von Liebe und Klugheit, die Herz und Kopf bei ihm geschlossen, mußte auf immer neue liebenswürdige Listen sinnen, um den Menschen das Geld aus der Tasche zu locken ... Er machte die Menschen glauben, daß seine Bettelbriefe Goldes wert seien, und daß man rei-

---

<sup>800</sup> Wollte man wissen, wie man etwa den „Klingelbeutel“ am geschicktesten zu halten habe, damit mehr für die Mission gespendet werde, so müsse man den Kassierer der Heilsarmee fragen. In diesem Zusammenhang bezeichnet Lepsius (1899e:176) die Heilsarmee als „Tochter des Glaubens und der Reklame“.

cher würde, wenn man ihm gab. Auch die evangelische Kirche lebt noch im Zeitalter der Bettelorden. Die größten Nothelfer müssen noch immer die größten Bettelmönche sein. War dies die Meinung Jesu? Sollte die Menschenliebe immer mit dem Bettelsack gehen und wie ein armes altes Mütterchen, von Haus zu Haus an die Türen klopfen? Ist dies nicht beschämend für die Christenheit? Wenn einer das tut, was Aller Pflicht wäre, muß er da noch demütig den Hut hinhalten und sich – ach, wie oft! – von der Tür weisen lassen? Ja, um Eurer Herzenshärte willen, würde Jesus antworten; aber von Anfang sollte es nicht also sein“ (Lepsius 1910h:70).

Weil Lepsius es voraussetzte, dass Christen die Missionswerke finanziell zu tragen hätten, konnte er auch sehr offen die Bedürfnisse des Missionswerkes kommunizieren.<sup>801</sup> Klar stellte er den Missionsfreunden vor Augen, warum und wofür immer wieder Geld gebraucht wurde. So schreibt er etwa in einem Artikel im *COJL* etwas darüber, was nötig sei, um den geistlich ausgetrockneten Orient wieder zum Blühen zu bringen:

„Aber ohne Wasserräder und Schöpfeimer wird es nicht gehen. Denn das Wasser läuft noch immer nicht den Berg hinauf, und umsonst wird keine Missionsstation gegründet, keine Schule eingerichtet, kein Waisenhaus erhalten, kein Lehrer angestellt, kein Arzt besoldet, keine Medikamente gekauft, keine Missionare ausgebildet, werden weder Männer noch Frauen ausgesandt, das Evangelium zu verkündigen, ... und selbst im Orient kann man noch immer nicht umsonst leben, nicht einmal ein einziges Stück Brot für unsere 600 Waisenkinder, 400 Witwen und das ganze Personal unserer Mission ist, ‚umsonst und ohne Geld‘ zu haben ... so bitte ich jeden Leser an unsere Wasserräder zu denken, und seine Schöpfeimerchen daran zu hängen. Goldene Eimer und silberne Schalen sind für den Strom der Gnade nicht zu schade“ (Lepsius 1903r:97).

In seinen Missionszeitschriften bat Lepsius die Missionsfreunde immer wieder sehr offen um Gelder für die verschiedenen Arbeitszweige seines Werkes (Lepsius 1901f:3; 1907k:13; 1908c:5; 1924c:36 u.a.).<sup>802</sup> Man scheute sich auch nicht ab und zu die „Bitte um eine außerordentliche Hilfeleistung“ ergehen zu lassen (Redaktion 1910b:106). So wurde z.B. 1904 um eine „besondere Weihnachtsgabe für unsere geängsteten und gefährdeten Stationen in Persien und der Türkei“ gebeten (Lepsius 1904l:178). Solchen Aufrufen legte man dann durchaus Zahlkarte beziehungsweise Postanweisung bei (Redaktion 1910b:106).

Was die Gewinnung von Spendengeldern anging, so war man bei der DOM durchaus einfallreich. So bat man etwa die Spender, „dem neueintretenden Direktor [Dr. Roemer, *Anm. AB*] dadurch eine Freude“ zu bereiten, indem man „ihm die Aufgabe der Finanzierung für das nächste Geschäftsjahr möglichst“ erleichtere (Vorstand DOM 1910:158).

---

<sup>801</sup> „Das letzte Jahr hat uns in unsern Einnahmen zurückgebracht. Wir glauben, daß die Sammlung der Jubiläumsspende für die Kolonialmission daran schuld war. Wir wollen gleichwohl dankbar sein. Denn obwohl wir unsere laufenden Kosten durch unsere Einnahmen *nicht* bestreiten konnten und noch ein Defizit von **M. 15000** zu decken ist, hat doch auch in diesem Jahr unsere Bilanz mit einem Vermögenszuwachs von M. 18 062,90 abgeschlossen. Da aber dieser Zuwachs in den Neubauten unserer Stationen und in Neuanschaffungen für unsere Anstalten festliegt, so hilft er uns nichts, wenn es gilt, unsere laufenden Bedürfnisse zu bestreiten“ (Lepsius 1914a:106). Im Original ist an dieser Stelle der Betrag des Defizits nicht nur fett gedruckt, sondern auch in deutlich größerer Schriftgröße als der sonstige Text.

<sup>802</sup> „Aber zum Kriegführen – und Mission ist Krieg, Krieg gegen alles, was die Ausbreitung des Reiches Gottes hindert – gehört erstens und zweitens und drittens Geld. Und solange wir nicht für unsre [sic!] Muhammedaner-Missionswerk neue Freunde gewonnen haben, auf deren Beiträge wir sicher rechnen können, so lange können wir noch nicht an den Beginn dieser Arbeit denken“ (Harnack 1908:68).



Für die armenischen Waisenkinder suchte man Pflegeeltern in Deutschland, die die Finanzierung ihrer Betreuung und Ausbildung übernehmen sollten. Dabei scheute man den Aufwand nicht, die Kinder im Orient zu photographieren um ihren Pflegeeltern Bilder von ihnen zukommen zu lassen (Eckard 1901:29).<sup>803</sup> Lepsius war klar, dass die persönliche Spendenbereitschaft und -möglichkeit der Missionsfreunde begrenzt war. Deshalb forderte er die Pflegeeltern von Waisenkindern auf, nicht unbedingt mehr zu geben, „aber vielleicht sind sie alle imstande im Kreise ihrer Freunde für unsere Bedürfnisse regelmäßige Sammlungen zu veranstalten“ (Lepsius 1900t:59). Lepsius versuchte also aktiv aus Freunden der Arbeit Multiplikatoren zu machen: „Wir übersenden daher unsern Freunden ein Sammelbuch und bitten herzlich davon Gebrauch zu machen, oder falls sie nicht in der Lage sind, es zu benutzen, es uns freundlich zurückzusenden“ (Lepsius 1900t:59). Es gab auch eine DOM-Sammelbüchse mit der Aufschrift „Das Evangelium den Muhammedanern“, die man bei Sammlungen für die Mission verwenden konnte (N.N. 1903:68ff). Bei Missionsvorträgen griffen die DOM-Mitarbeiter durchaus auf moderne Medien zurück, wie der Gebrauch von Filmapparaten bereits im Jahre 1925 deutlich macht (Schäfer 1932:118).

Lepsius (1924d:64) konnte sehr deutlich und konkret seine finanziellen Erwartungen äußern, etwa wenn es um den Freikauf vom armenischen Kindern aus islamischen Familien ging:

„Jede evangelische Gemeinde sollte wenigstens die Summe von 6-7 Pfund oder 120-140 M. aufbringen, um einen einzigen Christenknaben, um ein einziges Christenmädchen aus den türkischen und kurdischen Harems und Zelten zu befreien und aus dem Glaubensjoch des Islams zu erlösen.“

Trotz der eigenen Not in Deutschland nach dem Ersten Weltkrieg ermutigte Lepsius die Geberkreise ihren – wenn auch kleinen Beitrag – zur Missionsarbeit zu leisten: „Auch die kleinste Gabe zählt mit. Viele Körner machen einen großen Haufen und auch der furchtbarste Regen besteht nur aus Tropfen“ (Lepsius 1920b:39).

Doch war Lepsius in dieser schwierigen Zeit auch besonders dankbar für die Unterstützung aus dem Ausland:

„Wie unsern heimischen Geberkreisen, möchte ich auch noch im alten Jahr unsern ausländischen Freunden Dank und Gruß senden. Dänische, schwedische und Schweizer Freunde haben uns soeben noch in den letzten Tagen wiederum ihre Liebe erwiesen und, last not least, haben auch die Führer der englischen und amerikanischen Mohammedanermission in Ägypten und Arabien, alte Freunde meiner Mission, unsres Mollah Nessimi gedacht“ (Lepsius 1923f:43).<sup>804</sup>

Wo Lepsius die Beauftragung sah, einer Not entgegenzuwirken, scheute er sich nicht, im Vertrauen auf Gott Schritte voranzugehen, auch wenn die Finanzierung noch nicht gesichert war: So berichtet er etwa über seine erste armenische Reise 1896: „Ich hatte daher gleich auf meiner Reise, noch

---

<sup>803</sup> Dass man bereits im Jahre 1901 von allen 300 Waisenkindern Photos machte (Eckard 1901:29), um diese den Pflegeeltern zukommen zu lassen, ist für die damalige Zeit durchaus beachtlich.

<sup>804</sup> Hier sind vor allem wohl W.T. Gairdner und Samuel Zwemer gemeint, die Lepsius um finanzielle Unterstützung für Mohammed Nessimi gebeten hatte (Lepsius 1923g).

ohne zu wissen, wo die Mittel herkommen sollten, den Grund zu zwei Waisenhäusern in Kaisarie und Urfa gelegt ...“ (Lepsius 1900m:4).<sup>805</sup>

Dass Lepsius vor der konkreten Not der Armenier nicht einfach die Augen verschließen konnte, sondern helfen musste, führe dazu, „daß das Spendenaufkommen die ständig steigenden Kosten auf dem Missionsfeld nicht mehr deckte“ (Diedrich 1973:426). So begann vor allem ab dem Jahr 1899 ein Schuldenberg bei der DOM anzuwachsen. Die Ausgaben waren gestiegen, weil die veranschlagten Kosten für den Unterhalt der Waisenkinder „in Persien und der Türkei in Folge andauernder Teuerung“, nicht mit der tatsächlichen Entwicklung der Kosten übereinstimmten. Auch die Kosten für bauliche Maßnahmen in Choi und Urmia überstiegen die kalkulierten Ausgaben weit (Lepsius 1900m:8). Da die Spendeneinnahmen mit diesen Ausgaben nicht Schritt halten konnten,<sup>806</sup> wies die Jahresrechnung von 1899 ein großes Defizit auf, was Lepsius (1900m:8) auch offen kommunizierte:

„Wir haben **eine Schuld von 30,000 Mark** auf das neue Jahr übernehmen müssen, und bitten unsere Freunde dringend und herzlich, uns recht bald zu helfen, dieselbe abzutragen. Das Interesse an unserer Arbeit ist in Deutschland groß genug, aber es muß immer wieder geweckt und daran erinnert werden, daß die mehr als 1000 Menschenkinder, Witwen und Waisen, die täglich von uns Brot, Kleidung und ärztliche Hilfe empfangen, zuerst leben müssen, ehe ihren Seelen ein Dienst gethan werden kann.“

In den kommenden Jahren wuchs der Schuldenberg weiter an, u.a. auch deswegen, weil es zwischen Lepsius und der Gemeinschaftsbewegung – die zu einem großen Teil den finanziellen Rückhalt der DOM bildete (Drescher 1998b:10) – zum Bruch gekommen war. Im Verlauf des Jahres 1904 etwa wuchs der Schuldenberg von etwa 80.000 Mark auf über 96.000 Mark (Vorstand DOM 1904:19). Lepsius (1904k:17) wies damals sogar darauf hin, dass die Kosten für die Arbeit weiter steigen werden und bat um Spenden. Im Jahre 1906 erreichte der Schuldenberg der DOM mit sogar 165.000 Mark seinen Höhepunkt (Vorstand DOM 1910:158). Von nun an gelang es jedoch, den Haushalt ausgeglichener zu gestalten (N.N. 1907:119). Als sich in den Folgejahren die Spendenlage besserte, konnte man nun aber trotzdem die Arbeit nicht weiter ausbauen, da man gezwungen war, das Geld „zur Rückzahlung von größeren Darlehen“ zu verwenden (N.N. 1908a:89). Im Jahre 1910 konnte man bei der DOM dann davon berichten, dass man beim Abbau der Schulden auf einem guten Wege sei:

„Die Finanzlage unserer Mission hat sich zwar in den letzten vier Jahren in erfreulicher und dankenswerter Weise gehoben. Wir haben von unserer (aus den Anfangsjahren des armenischen Hilfswerks stammenden) Missionsschuld, die im Jahre 1906 noch 165 000 M. betrug, in den letzten vier Jahren 80 000 M. abtragen können ... Wir würden daher unseren Missionsfreunden überaus dankbar sein, wenn sie es uns noch durch eine besondere Gabe ermöglichen würden, auch in diesem Jahre noch einen größeren Betrag unserer Missions-

---

<sup>805</sup> Ein weiteres Beispiel dafür, dass Lepsius spontan half, auch wenn die Finanzierung noch nicht geklärt war, findet sich bei der Aufnahme des Georgiers Georg Peradse. Ohne lange zu zögern, nahm Lepsius ihn auf: „Wir haben Herrn Georg Peradse in dem Vertrauen, daß uns unsere Freunde helfen werden, die nötigen Mittel für seinen Unterhalt und sein Studium aufzubringen, in Potsdam bei uns aufgenommen“ (Lepsius 1922a:4).

<sup>806</sup> Eine Rolle spielte dabei auch Lepsius achtmonatige Reise im Jahre 1899, während der er sich nicht um die Finanzen und die Spendenwerbung in der Heimat kümmern konnte: „Durch meine achtmonatige Reise sind die persönlichen Beziehungen zu unsern Freundeskreisen lange unterbrochen gewesen, was auch zur Folge gehabt hat, daß wir nicht das nötige Maß von Unterstützung, das außerordentliche Ausgaben im vorigen Jahr erforderten, gefunden haben“ (Lepsius 1900m:8).

schuld zu amortisieren. Der schöne Erfolg, den unsere letzte Bitte hatte, und der uns so reichliche Gaben zuführte, daß wir alle Bedürfnisse unserer Stationen auch in der Zeit der Teuerung erfüllen konnten, ermutigt uns zu dieser Bitte“ (Vorstand DOM 1910:158).

### ***Lepsius und das „Glaubensprinzip“***

Unter dem Begriff „Glaubensprinzip“ wird eine bestimmte Art der Finanzierung und des Umganges mit Geld bezeichnet, wie er sich einigen christlichen Werken im Laufe des 19. Jahrhunderts entwickelte.<sup>807</sup> Im Wesentlichen ging es dabei darum, alles nötige für die Arbeit im Glauben direkt von Gott zu erwarten. Das bedeutete auch: „der Verzicht auf jegliche Spendenwerbung, die exklusive Annahme von Geldern seitens der Christen, das Vermeiden von Krediten und die Ablehnung von festen Gehältern für die Missionare“ (Schnepfer 2004a:2).

Lepsius setzte sich mit diesem Glaubensprinzip auseinander und nahm zu der Frage Stellung, ob es denn stimme, wenn gesagt werde: „Wo des Herrn Werk betrieben wird, da giebt der Herr auch die Mittel und zwar reichlich und überreichlich“ (Lepsius 1899e:174).<sup>808</sup> Er betonte, dass es in der durchlebten Praxis oft nicht so einfach sei, wie mancher sich das vorstellte: „Wenn man von großen Dingen hört, so erhebt es das Herz des Menschen; doch wenn man sie erlebt, scheint das Gegenteil der Fall zu sein“ (:175). Auch die Menschen der Bibel hätten Mangelzeiten erlebt (:174).

Für ihn war es schade, dass die Missionare den Freunden in der Heimat nicht ehrlicher über ihre Dürrezeiten und ihr Warten auf Gelder berichteten: „Es ist schade, daß man das nicht in den Missionsstunden erzählt hat, es ist weniger erbaulich, aber vielleicht mehr wahr“ (Lepsius 1899e:175). Schließlich habe auch ein Paulus sich nicht gescheut von seinen Versuchungen und Anfechtungen zu berichten: „Habe Dank, ehrlicher Paulus! daß du deine Nöte nicht für dich behalten hast“ (:176).

In einem Beitrag in seiner theologischen Zeitschrift *RCJL* nahm Lepsius im Jahre 1898 Stellung zu Georg Müller und seinem „Glaubensprinzip“.<sup>809</sup>

„Für ihn waren die Verheißungen Gottes Gesetze der ewigen Welt, von denen es keine Ausnahmen giebt. Durch eine sechzigjährige Erfahrung stellte er experimentell fest, daß Gott unter allen Umständen das Gebet des Glaubens erhört, wenn der Mensch die einfachen Bedingungen, die die Schrift angiebt, erfüllt“ (Lepsius 1898h:130).

Georg Müller habe die ungeheure Kraft des Glaubens entdeckt und verstanden sie durch „die Kurbel des Gebetes“ in Bewegung umzusetzen (Lepsius 1898h:129).<sup>810</sup>

Trotz der begrenzten Begabung von Georg Müller „kann dieser Mann, was die Größe seines Erfolges betrifft, den hervorragendsten Christen dieses Jahrhunderts an die Seite gestellt werden“ (Lepsius 1898h:131). Das Besondere sei dabei gar nicht einmal gewesen, „daß er 2000 Waisenkinder versorgte,

<sup>807</sup> Zur Genese des Glaubensprinzips vgl. Fiedler (1992a:100f); Schnepfer (2004a:2ff; 2004b).

<sup>808</sup> Die klassische Formulierung fand dieses Prinzip in dem Satz Hudson Taylors, des Gründers der China Inland Mission: „God’s work done in God’s way will not lack God’s supply“ (in Fiedler 1992a:11)

<sup>809</sup> Anlass zu diesem Artikel war wohl der Tod von Georg Müller am 10. März 1898.

<sup>810</sup> „Erst durch das Mittel des Gebets setzt der Glaube die Kräfte der unsichtbaren Welt in Bewegung, ohne welche jede christliche Arbeit nur eine Spielerei ist“ (Lepsius 1898h:129).

sondern die, daß er experimentell feststellte, daß ein solcher Erfolg auf dem einfachen Wege des Gebetes erzielt werden kann“ (:131).

Deshalb war er ein Vorbild, das Lepsius hoch achtete. Jedoch konnte Lepsius (1898h:130) dem Grundsatz Georg Müllers „niemals Menschen, sondern nur Gott um die nötigen Mittel für seine Arbeit zu bitten“ nicht unbedingt folgen. Denn er sah darin auch eine Begrenzung:

„So ist auch Georg Müller ein Einspänner gewesen. Er hat sich nur mit der Kraft des Glaubens und mit der Anwendung derselben durch das Gebet beschäftigt und zwar so eigensinnig und ausschließlich, daß er es verschmähte, für den Unterhalt seiner 2000 Waisenkinder und ein großes Missionswerk, das er daneben betrieb, an irgend jemand eine Bitte zu richten, außer an Gott allein“ (Lepsius 1898h:131).

So bestand der Beitrag von Georg Müller für Lepsius (1898h:132) nicht in einem streng exklusiven Glaubensprinzip, sondern in dem Vorbild seines unerschütterlichen Glaubens und in dem Nachweis der „Thatsache, daß Gott die Gebete seiner Kinder erhört“.<sup>811</sup>

Für Lepsius (1898j:228) bedeutete Glauben letztlich „nichts anderes als nehmen, was Gott sich bereit erklärt hat zu geben“.

Wie aus Lepsius' Stellungnahme (1898h:131) zum „Glaubensprinzip“ Georg Müllers deutlich geworden ist, hatte er Bedenken gegenüber einer exklusiven Berufung auf Gott, die bei der Frage der Finanzen die direkte Ansprache von Spenderkreisen außer Acht ließ. Was die Art der Spendenwerbung anging, findet sich bei Lepsius und der DOM eindeutig keine Anwendung des eigentlichen „Glaubensprinzips“.<sup>812</sup> Viel mehr Ähnlichkeiten hat die Spendengewinnung der DOM mit dem „Organisationsprinzip“, das Schnepfer (2004:4) als alternatives Prinzip der Spendengewinnung anhand des Beispiels von Dwight L. Moody (1837-1899) aufzeigt. Denn auch für Lepsius könnte man sagen: Er „scheute weder Mühe noch Mittel und nutzte die zeitgenössischen Medien, um die große missionarische Herausforderung seiner Generation zu meistern“ (Schnepfer 2004a:4).

## 5.4.2 Die DOM – eine Glaubensmission?

Oliver Drescher (1998a:6; 1998b:10) spricht wie selbstverständlich von der DOM als einer „Glaubensmission“. Nach der „historischen Typologie der evangelischen Missionen“ von Klaus Fiedler

---

<sup>811</sup> Georg Müller (in Lepsius 1898h:132) äußerte selbst über seine Absicht „Ich habe dies Werk vor 15 Jahren begonnen, zu dem Zweck, um der Welt und der Christenheit deutlicher, als es gewöhnlich eingesehen wird, zu zeigen, daß es wahrhaftig einen Gott im Himmel giebt, der Gebete erhört. Dieser Zweck wird desto vollständiger erreicht, je größer das Werk ist, wenn ich nämlich bloß durch Glauben und Gebet die Mittel dazu erlange.“

<sup>812</sup> Lepsius legte auch keinen besonderen Wert darauf, dass das Geld für die Mission ausschließlich von Christen käme. Im Gegenteil bedauerte er sogar den Umstand, dass das deutsche Kapital die deutsche Mission – anders als etwa in England und Amerika – nicht unterstützte. Man habe nicht begriffen, dass die deutsche Mission durch die Förderung von deutscher Sprache und Kultur in der Welt auch Pioniere für den Welthandel seien: „Unsere deutschen Missionen leben fast nur von den Beiträgen kleiner Leute. Die Bankwelt, das Großkapital, die Magnaten des Handels, der Industrie und des Großgrundbesitzes, die in England und Amerika die gewaltigen, erdumspannenden Unternehmungen und die großartigen Schulsysteme und Universitäten der angelsächsischen Missionen mit ihrer Kapitalkraft tragen, fallen für die deutsche Missionsarbeit fast völlig aus. Der Engländer und Amerikaner weiß, daß die Missionen die Pioniere des Welthandels sind – aus dem einfachen Grunde, weil sie die englische Sprache verbreiten – das deutsche Kapital entbehrt nicht ohne Schuld der Presse jedes Verständnisses für die Weltbedeutung der evangelischen Mission“ (Lepsius 1913b:132).

(1992a:12ff; vgl. 1992b:82) bezeichnet der Begriff „Glaubensmissionen“ eine eigenständige Gruppe von Missionen innerhalb der evangelischen Missionsbewegung. Der Name „Glaubensmission“ spielt dabei auf die Tatsache an, dass bei einer Vielzahl dieser Missionen die Missionare nicht Angestellte der Mission waren, sondern sich für ihre Versorgung „im Glauben allein auf Gott“ verliehen.<sup>813</sup>

Wie deutlich geworden ist, hatte Lepsius Bedenken gegenüber einer exklusiven Berufung auf Gott und praktizierte in der Frage der Spendengewinnung weniger das „Glaubensprinzip“ als eher das „Organisationsprinzip“.

Wie Fiedler (1992a:11) deutlich macht, kann aber die Frage nach der Art der Finanzierung und der Spendenwerbung nicht zum bestimmenden Kriterium für die Zugehörigkeit einer Mission zu der Kategorie der Glaubensmissionen erhoben werden, „weil sich im Kreis der Glaubensmissionen im Lauf der Geschichte auch sehr unterschiedliche Verständnisweisen der wirtschaftlichen Seite des ‚Glaubensprinzips‘ entwickelt haben“.<sup>814</sup>

Auch der Tatbestand, dass die DOM in der Zeit gegründet wurde, in der die meisten Glaubensmissionen entstanden sind – nämlich um die Jahrhundertwende zum 20. Jahrhundert – kann allein nicht als Kriterium für die historisch-typologische Zuordnung der DOM dienen. Denn nach Fiedler (1992a:14f) sagt auch „das Gründungsdatum einer Mission oft wenig über ihren Typ oder ihre geistliche Prägung aus“.

Welche Argumente sprechen also für die Zuordnung der DOM zur Gruppe der Glaubensmissionen? Oliver Drescher (1998a:62) sieht Parallelen zwischen der DOM und anderen Missionen dieser Kategorie vor allem „in der enormen Dynamik der DOM, ihrem Drängen nach vorn, und der Aussage, das Christentum habe sich bislang noch nicht genug Mühe gegeben in der Mission unter Muslimen“. Jedoch weist er auch auf ganz grundlegende Unterschiede hin: Es sei „keine Nähe zur Heiligungsbewegung“ zu erkennen (:65), „keine eschatologisch motivierte Eile“ (:63), und auch keine „„oberflächliche“ Missionsmethode“ (:63). Zu ergänzen wäre, dass die DOM – wie ihr Name schon andeutet – sich bewusst als *deutsche* Mission verstand und auch keinen ausgesprochen interdenominationellen Charakter trug, sondern sich – trotz der Freiheit der Organisation – durchaus als eine Mission der evangelischen Kirche in Deutschland verstand. All dies sind Kennzeichen, die eher gegen eine Einordnung der DOM als Glaubensmission sprechen.

Drescher (1998a:63) weist nun darauf hin, dass Gustav Warneck diese Unterschiede zu wenig realisiert habe:

„Hier liegt eine gewisse Tragik vor, denn in der Beurteilung der DOM erliegt Warneck einem folgenschweren Irrtum: Er erkennt nicht, daß diese Mission sich von dem Bild, das er von Glaubensmissionen hat, erheblich unterscheidet – oder er will es nicht sehen. Und da-

---

<sup>813</sup> Zur Problematik des Begriffes „Glaubensmissionen“ vgl. Fiedler (1992a:11); Schnepfer (2004a).

<sup>814</sup> Schnepfer (2004a:4ff) zeigt, dass es unter den Glaubensmissionen in Bezug auf den Umgang mit dem „Glaubensprinzip“ eine große Bandbreite gab: „Entweder kommt es bei den ältesten deutschen Glaubensmissionen gar nicht zur Anwendung des sogenannten Glaubensprinzips (China-Allianz-Mission) oder es wird flexibel gedeutet (Liebenzeller Mission) oder aber die Praxis wird wegen defizitärer Praktikabilität im späteren Verlauf aufgegeben (Neukirchener Mission)“ (:6).

mit erkennt er ebenso wenig, daß Johannes Lepsius und er mehr gemeinsam haben, als er vermutet hätte.“

Am Ende seiner Studie kommt Drescher (1998a:65) bezüglich der DOM sogar zu dem Schluss: „Die Mission als Ganze entspricht damit nicht dem Bild, das man von einer Glaubensmission in der Zeit zwischen 1895 und 1914 erwarten würde.“

Es stellt sich die Frage, warum man an der Einordnung der DOM als Glaubensmission festhalten sollte, wenn neben dem Umgang mit Finanzen auch viele weitere Elemente nicht dem Bild einer Glaubensmission entsprechen.

Fiedler (1992a:14) stellt bezüglich seiner historischen Typologie der Missionen klar, dass für die Zuteilung einer Mission zu einer Kategorie „der historische religiöse Kontext, der eine bestimmte Mission hervorgebracht hat, das maßgebliche Kriterium ist.“ Dabei ordnet er die verschiedenen Gruppen von Missionen den unterschiedlichen geistlichen Erneuerungsbewegungen der neueren Kirchengeschichte zu, denn „der Prozeß der geistlichen Erneuerung brachte nicht nur neue Missionen hervor, er schuf auch neue missionstheologische und -methodische Grundsätze“ (:15).

Für die Kategorie der „Glaubensmissionen“ nennt Fiedler (1992a:21) dabei als tragende Erneuerungsbewegung die „Erweckung der 2. Hälfte des 19. Jhdts“, worunter er vor allem die Heiligungsbewegung,<sup>815</sup> aber auch Brüderbewegung, Prophetische Bewegung und Gemeinschaftsbewegung versteht. Aufgrund dieser Zuordnung zählt Drescher (1998b:10) die DOM wohl auch zu den Glaubensmissionen, denn er betont: „Ihr Hintergrund und finanzieller Rückhalt war die deutsche Gemeinschaftsbewegung.“<sup>816</sup>

Für die Nähe der DOM zur Gemeinschaftsbewegung als tragender geistlicher Erneuerungsbewegung spricht, dass die DOM in den frühen Jahren ihre Gelder – und auch Mitarbeiter – zum großen Teil aus Kreisen der Gemeinschaftsbewegung erhielt. Lepsius selbst wirkte aktiv auf den Konferenzen der Gemeinschaftsbewegung mit und verstand sich – zumindest um die Jahrhundertwende – durchaus als Teil dieser Bewegung (in N.N. 1902b:201; 1898c:198).<sup>817</sup>

Allerdings weist Drescher (1998b:10) auch schon auf eine Schwierigkeit dieser Zuordnung der DOM zur Gemeinschaftsbewegung hin, denn er ergänzt: „... und mir ihr [der Gemeinschaftsbewegung, *Anm. AB*] verwarf sich Lepsius im Jahr 1900“. Es fand also eine Entwicklung statt, in deren Folge, die DOM schließlich nicht mehr als eine Missionsgesellschaft der Gemeinschaftsbewegung betrachtet werden konnte.<sup>818</sup>

---

<sup>815</sup> Nach Fiedler (2002b:26) ist für die Glaubensmissionen vor allem die Heiligungsbewegung maßgeblich.

<sup>816</sup> Vgl. Damianov (2003:14): „Die in den Gemeinschaftskreisen herrschende striktere Auffassung des Christentums und ihre große Bereitwilligkeit, Opfer zu bringen, führten zu Gründungen neuer Missionsgesellschaften, da die vor-handenen den Ansprüchen der Gemeinschaftsbewegung nicht genügten. Die Deutsche Orient-Mission von Johannes Lepsius ist auch eine Frucht dieser Bewegung ...“.

<sup>817</sup> Im Zusammenhang mit der ersten Eisenacher Konferenz im Jahre 1902 wurde Lepsius zur Gemeinschaftsbewegung gerechnet: „Von Seiten der Gemeinschaftsbewegung erging die Einladung von Lepsius ...“ (N.N. 1902b:162). Lepsius selbst zählt sich zur Gemeinschaftsbewegung, wenn er im Bezug auf sie von „uns“ spricht (in N.N. 1902b:201). Ebenso spricht er von „wir“ in Bezug auf die „Gnadauer Bewegung“ (Lepsius 1898c:198). Vgl. Kapitel 5.2.2.

<sup>818</sup> Vgl. die Aussage von Oertzens (1961:68) zu dessen Ausscheiden aus der DOM: „Der Leiter unserer Mission, Dr. Lepsius, hatte in den vergangenen Jahren ganz die Verbindung mit denjenigen christlichen Kreisen verloren, aus de-

Lepsius (1907d:134) betonte später auch, es sei ein „Irrtum“ zu behaupten, dass er „von der Gemeinschaftsbewegung ausgegangen“ sei. Es mag bei dieser Aussage eine Rolle gespielt haben, dass Lepsius sich nach den heftigen Auseinandersetzungen mit der Gemeinschaftsbewegung im Nachhinein von dieser Bewegung distanzieren wollte. Jedoch zeigt Lepsius' Biographie und Theologie tatsächlich auch starke andere Einflüsse und Prägungen. Ganz grundsätzlich war Lepsius ein viel zu eigenständiger und kreativer Theologe, als dass er sich einfach einem bestimmten Lager zuordnen ließe.<sup>819</sup> Sein Bruch mit der Gemeinschaftsbewegung darf auch nicht als ein plötzliches Aufkommen von Differenzen betrachtet werden. Vielmehr ging es darum, das jetzt die – durchaus schon vorher vorhandenen – Differenzen sichtbar, neu bewertet und dann auch offen ausgetragen wurden.

Was die Prägung von Lepsius durch geistliche Erneuerungsbewegungen angeht, so finden sich bei Lepsius zwar durchaus enge Beziehungen zu Gemeinschaftsbewegung (Graf Andreas von Bernstorff), Heiligungsbewegung (Theodor Jellinghaus) und auch Evangelisationsbewegung (Samuel Keller), vor allem aber auch starke Einflüsse aus der älteren Erweckungsbewegung, die schon auf seine Mutter (Mitarbeiterin J.H. Wicherns) und auf seine Zeit in Jerusalem (Schneller- und Zeller-Familie) zurückgehen.

Auch auf diesem Hintergrund scheint es also zumindest fraglich, die DOM einfach zu den Glaubensmissionen zu rechnen.<sup>820</sup>

Gabriel Goltz (2002:95f) stellt die DOM in eine Reihe mit einigen *klassischen* Missionen, ohne freilich die Typologie Fiedlers anzuwenden. Er spricht vielmehr von den „deutschsprachigen, pietistisch orientierten Missionsgesellschaften“, wozu er neben der Basler Mission, der Rheinischen Mission und dem Berliner Missionswerk auch die DOM rechnet. Dass sich bei der DOM auch Ähnlichkeiten zu klassischen Missionen finden, ist schon von Drescher (1998a:63) angedeutet, wenn er feststellt, dass Johannes Lepsius und Gustav Warneck „mehr gemeinsam haben, als ... vermutet“, während die DOM sich von Glaubensmissionen „erheblich unterscheidet“. M.R. Lepsius (1987:88) weist zudem auf einen starken Einfluss hin, der von Friedrich Fabri, dem Missionsinspektor der Rheinischen Mission, auf den jungen Johannes Lepsius ausging: „Johannes war nach Besuchen in Barmen von dessen Persönlichkeit, konfessioneller Weite, praktischer Orientierung an den Aufgaben des Tages stark beeindruckt und orientierte sich an ihm.“ Gabriel Goltz (2002:95f) gibt nun aber der DOM auch bei seiner Zuordnung zu klassischen Missionen eine Sonderstellung, denn er weist darauf hin: „Die ebenfalls dazugehörige Deutsche Orient-Mission von Johannes Lepsius wurde erst relativ spät ... gegründet“.<sup>821</sup>

---

nen unser Missionswerk erwachsen war, und aus dem wir selbst stammten, so daß wir keine Hoffnung mehr hatten, geeignete Mitarbeiter für unsere missionarische Pionierarbeit zu finden.“

<sup>819</sup> Nach Einschätzung von Wilhelm Oehler (1951:55) stand Lepsius „den deutschen Gemeinschaftskreisen nahe, gehörte ihnen aber selbst nicht an, war vielmehr ein selbständiger Theologe.“

<sup>820</sup> So auch Sauer (2001:24), der bezüglich der drei Hilfswerke für Armenien (Deutscher Hilfsbund, Christoffel-Blindenmission und DOM) die Meinung vertritt: „Only the *Hilfsbund* and the *Blindenmission* are considered faith missions according to the categories of Fiedler“. Fiedler erwähnt in wichtigen Beiträgen zur Geschichte der deutschen evangelischen Missionen (2000; 2002a; 2002b) die DOM interessanterweise überhaupt nicht.

<sup>821</sup> Vgl. hierzu Fiedler (1992a:14f).

Aufgrund der starken Bedeutung und Stellung des Gründers Johannes Lepsius für sein Missionswerk lassen sich – was die Zuordnungscharakteristika Fiedlers (1992a:16ff) angeht – bei der DOM auch Ähnlichkeiten zu den so genannten Freimissionen erkennen. Nach Fiedler (1992a:21) entstanden die Freimissionen aus den „Erweckungen des 19. Jahrhunderts“ und waren individuelle und unabhängige Unternehmungen einer Gründerpersönlichkeit, die neben Spendengeldern oft aus dem privaten Vermögen des Gründers finanziert wurden.

In seiner Kritik der „neuen deutschen Missionsunternehmungen“ weist Warneck darauf hin, dass die meisten dieser Missionen „Gründungen einzelner Männer sind, die ganz den Personalcharakter tragen“. Dabei erwähnt er u.a. ausdrücklich auch Johannes Lepsius' DOM (Warneck 1901:184). Während etwa die Sudan-Pionier-Mission Karl Kumms – die von Warneck ebenfalls als Gründung einer Einzelperson bezeichnet wird – nach relativ kurzer Zeit durch das Ausscheiden des Gründers ein neues Gepräge bekam, blieb bei der DOM die starke Konzentration auf die Gründerpersönlichkeit erhalten.

Lepsius selbst verstand die DOM als die Organisation, durch die er *seine* Arbeit für den Orient – sicherlich in Zusammenarbeit mit anderen – verwirklichen konnte. So betrachtete und bezeichnete er die DOM als „mein Lebenswerk“ (Lepsius 1918d:98) oder als „mein Orientmissionswerk“ (Lepsius 1920h:45; vgl. 1918f:49).<sup>822</sup> Deutlich kommt dies zum Ausdruck in den Formulierungen, die Lepsius (1917g:13) bei seinem Austritt aus der alten DOM im Jahre 1917 gebrauchte: „Infolgedessen bin ich frei, meine Arbeit, die ich seit 20 Jahren durch die Deutsche Orient-Mission betrieben habe, nunmehr neu zu organisieren.“ Die neue Organisation, die er gründen wollte, sollte nach seinen Worten „meine Arbeit tragen und vor der Öffentlichkeit vertreten“ (:13f). Die Organisation der Missionsgesellschaft war dem Gründer und seiner Berufung bei der DOM eindeutig untergeordnet: „Ich habe meinen Auftrag nicht von Menschen, sondern von Gott empfangen. Mein Werk wird mit mir gehen. Da mein altes Missionsschiff auf den Strand gelaufen ist, habe ich mir ein neues gebaut. Es trägt den Namen ‚Dr. Lepsius Orient-Mission‘“ (Lepsius 1918f:53).<sup>823</sup>

Es finden sich bei der DOM also auch Ähnlichkeiten zu den Freimissionen. Da Lepsius jedoch nicht als eigentlicher „Freimissionar“ tätig war, sondern Leiter einer durchaus respektablen Missionsorganisation mit weitreichenden Verbindungen, erscheint es auch problematisch die DOM dieser Gruppe der evangelischen Missionen zuzuordnen.

Auch wenn bei Lepsius und der DOM also durchaus Ähnlichkeiten zu klassischen Missionen, Glaubens- und Freimissionen feststellbar sind, so ist eine klare Einordnung der DOM in das Raster von Fiedlers Typologie der evangelischen Missionen – hauptsächlich wohl aufgrund der sehr eigenständigen Persönlichkeit und Originalität Johannes Lepsius' – nicht ohne weiteres möglich.

---

<sup>822</sup> Sogar noch neun Jahre nach Lepsius' Tod sprach man immer noch von „seiner Mission“ (Schäfer 1935:48).

<sup>823</sup> Vgl. auch Lepsius' (1918d:98) Bezeichnung der DOM als „Schiff, das man selbst gebaut und zwanzig Jahre lang gesteuert hat“.



## 5.5 Die Agenda des Handelns

### 5.5.1 Wechsel und Kontinuität im Leben von Johannes Lepsius

Lepsius Persönlichkeit wurde von anderen oft als originell empfunden: „Mag sein jeder Schablone bares Wesen in seiner wunderbaren, oft originellen Tiefe und Eigenart nicht gerade von jedem begriffen worden sein – das machte ihn seinen Nächsten um so wertvoller“ (Müller-Kühlenthal 1926:10). Auch Weckesser (1926b:35) deutet an, dass viele Lepsius nicht ohne weiteres verstehen konnten, da „seine Persönlichkeit nur bei vertrautem und innigem Umgang vollkommen verständlich ... werden konnte.“ Besonders Lepsius Entscheidungen und Handlungsweisen waren für manche nicht immer leicht nachzuvollziehen, und betrachtet man Lepsius Biographie, so fallen dabei vor allem eine Fülle von markanten äußeren Wechseln seiner Tätigkeiten auf.<sup>824</sup>

#### *Die Wechsel in der Biographie*<sup>825</sup>

Schon als Student wechselt Lepsius vom Studium der Theologie zur Philosophie. Darauf folgt eine Phase der intensiven Beschäftigung mit der Theaterwissenschaft, bevor er sich schließlich wieder für die Theologie entscheidet. Nach seiner Militärzeit beschließt Lepsius für drei Jahre nach Jerusalem zu gehen, um dort als Hilfspfarrer an der deutschen Gemeinde zu arbeiten. Nach weniger als zwei Jahren jedoch kehrt er – nachdem er geheiratet hatte – wieder nach Deutschland zurück (M.R. Lepsius 1987:90). Nach einer Vakanzvertretung in Frankfurt am Main nimmt er eine Stelle als Pfarrer in Friesdorf bei Wippra im Harz an. Doch auch während dieser zehn Jahre im Pfarrdienst beschränkt Lepsius sich nicht auf seine pastoralen Aufgaben. In Friesdorf gründet und betreibt er eine Teppich-Manufaktur, um in der ärmlichen Gegend Arbeitsplätze zu schaffen. Wenige Jahre später löst er die Teppichmanufaktur in Friesdorf jedoch wieder auf und verschickt die Webstühle in die Türkei.

Immer noch als Pfarrer in Friesdorf gründet Lepsius 1895 einen Gebetsbund für den Orient aus dem wenig später die DOM hervorgeht. Ziel ist es, die Missionsarbeit im Orient – besonders unter Muslimen – aktiv zu fördern. Doch schon kurze Zeit später legt er die Pläne zur Missionsarbeit unter Muslimen zur Seite und widmet sich jetzt der Hilfsarbeit für die in der Türkei verfolgten Armenier. 1897 tritt er deshalb sogar – unter Verzicht auf seine Pensionsrechte – aus dem kirchlichen Pfarrdienst aus,<sup>826</sup> um sich ganz dieser Aufgabe widmen zu können. Von nun an ist er Leiter des Berliner Komitees

---

<sup>824</sup> Sogar der Lepsiusforscher Prof. Dr. Hermann Goltz äußert: „Ich suche immer nach der Konstante im Leben von Johannes Lepsius“ (in Kreiler 2001:21).

<sup>825</sup> Vgl. zu diesem kurzen Überblick das Kapitel 2.

<sup>826</sup> Lepsius fand es richtiger, sein Amt niederzulegen, als zuzulassen, dass einem vom Konsistorium Unrecht geschieht: „Ich kann es nicht für christlich halten, wenn ein Pfarrer ein Unrecht, das ihm ... von den rechtlichen Vertretern der christlichen Gemeinde angethan wird, einfach über sich ergehen läßt. Damit thut er zwar sich selber kein Unrecht, aber er thut Unrecht an der christlichen Gemeinschaft, der er zugehört. Jeder Pfarrer ist für die Ehre seiner Kirche und ihrer Behörden mit verantwortlich ...“ (Lepsius 1902i:224). Als ein Pfarrer aufgrund seiner lebendigen Verkündigung des Evangeliums in Schwierigkeiten kam, riet Lepsius ihm dazu, er solle nicht die Strafversetzung über sich ergehen lassen, sondern sein Amt niederlegen: „Wenn Pfarrer Horst sich strafversetzen läßt, so heißt das: die Kir-

des Armenischen Hilfsbundes. Im Jahre 1900 formt er das Berliner Komitee des armenischen Hilfswerkes in eine Missionsgesellschaft um, die nun wieder den Namen „Deutsche Orient-Mission“ trägt. Ziel ist fortan vor allem die Missionsarbeit unter Muslimen. Unterstützt wird die Missionsgesellschaft vor allem aus Kreisen der Gemeinschaftsbewegung, der Lepsius mehrere Jahre lang nahe steht, ihre Anliegen unterstützt und an etlichen ihrer Konferenzen mitwirkt. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts jedoch kommt es aufgrund von theologischen Differenzen zum Bruch zwischen Lepsius und der Gemeinschaftsbewegung, was für die Deutsche Orientmission einen Wegfall beträchtlicher Unterstützterkreise bedeutet.

Während des Ersten Weltkrieges stellt sich Lepsius als überzeugter deutscher Patriot hinter die Haltung der deutschen Regierung und veröffentlicht sogar einen Kriegsaufruf in seiner Missionszeitung (Lepsius 1914e). Das Waffenbündnis zwischen „christlichem Deutschland“ und „islamischer Türkei“ – die zur Mobilisierung der Volksmassen sogar den *Djihad* ausruft – ist in Deutschland nicht unumstritten, weshalb kritische Äußerungen über die türkische Regierung von der Staatsführung in Deutschland als Untergrabung der Kriegsmoral betrachtet werden. Lepsius, der dieses Waffenbündnis ausdrücklich billigt (vgl. Lepsius 1915b), verschickt trotzdem während des Krieges seinen *Bericht über die Lage des armenisches Volkes in der Türkei* in Tausenden von Exemplaren, in dem die Verantwortung der jungtürkischen Staatsführung als Drahtzieher der Armenierdeportationen offen angesprochen wird. Dieses Vorgehen kann dem deutschen Ministerium des Innern nicht gefallen, das bald den Bericht Lepsius' von der Zensur beschlagnahmt lässt. Lepsius zieht daraufhin für einige Zeit nach Holland wo er nun interessanterweise für das deutsche Außenministerium tätig wird (Lepsius 1924c:34). Aufgrund der Turbulenzen um Lepsius' Bericht kommt es innerhalb der Leitung der DOM zu Auseinandersetzungen, worauf Lepsius 1917 bei der DOM, deren Gründer und langjähriger Leiter er ja war, selbst kündigt. Von Holland aus beginnt er nun an dem Aufbau eines neuen Werkes zu arbeiten.

In den Jahren nach dem Ersten Weltkrieg betätigt sich Lepsius hauptsächlich als politischer Publizist. Durch seine Mitarbeit an der umfangreichen Aktenpublikation *Die grosse Politik der europäischen Kabinette* will er daran mitarbeiten, die im Versailler Vertrag einseitig gegen Deutschland vertretenen Schuldzuweisungen für den Weltkrieg zu entkräften.

In seinen letzten Lebensjahren will Lepsius dann neben der Armenierhilfe auch wieder die Missionsarbeit unter Muslimen ins Auge fassen; dieser Plan kommt jedoch zu seinen Lebzeiten nicht mehr zur Ausführung.

Richard Schäfer (1935:42) – enger Mitarbeiter von Johannes Lepsius – betont, dass Lepsius Handlungsweise nach außen den Eindruck einer gewissen Unbeständigkeit machen konnte: „Im Anfang meiner Tätigkeit bei Dr. Lepsius ist es mir wohl aufgefallen, daß ein einmal gefaßter Plan unerwartet schnell umgestoßen wurde. Außenstehende, die Lepsius nicht verstanden, haben ihm das als Unbeständigkeit gedeutet. Mit Unrecht.“ Trotz der vielfältigen Wechsel in den Tätigkeiten in Lepsius' Biographie

---

chenbehörde in's Unrecht setzen; legt er aber sein Amt nieder, so verhindert er, daß das ungerechte Urteil derselben rechtskräftig wird“ (:224).

weist Schäfer also die Auffassung ab, dass Lepsius unbeständig gewesen sei. Betrachtet man Lepsius einmal näher, so werden nun tatsächlich auch weitreichende Konstanten in seinen Absichten und Überzeugungen erkennbar.

### ***Die Kontinuität in der Biographie***

Lepsius war die Treue zu seinen inneren Überzeugungen wichtiger als eine rein äußerliche Konstanz.<sup>827</sup> Schon seinen Wechsel vom Studienfach Theologie hin zur Philosophie begründet Lepsius mit einem Festhalten an seiner Berufung: Da die universitäre Theologie ihm keine befriedigenden Antworten auf die grundlegenden Weltanschauungsfragen bietet, die ihm gerade für die Theologie so wichtig erscheinen, beginnt er sich dem Studium der Philosophie zu widmen:

„Es ist Theologie, was mich aus der Theologie hinaustreibt und kann mich nur in die Philosophie hineintreiben. Denn ich kann an den Fragen nicht vorübergehen, ohne deren Lösung mir von jeher mein Leben unnütz erschienen ist – und das danke ich meiner Bestimmung zum Theologen von Jugend auf und besonders meiner Mutter“ (in M.R. Lepsius 1987:78f).

Seiner Berufung folgend kann Lepsius aber nicht bei der bloßen philosophischen Betrachtung stehen bleiben, vielmehr kehrt er schließlich konsequenterweise zur Theologie zurück, deren Aufgabe er als „praktische Kritik der Wirklichkeit“ versteht (Goltz 2004:23).

Betrachtet man Lepsius' Theologie, so lassen sich – bei sicherlich erkennbaren Entwicklungen – nun doch auch hier durchaus weitreichende Konstanten feststellen. Wie in Kapitel 5.2.2 bereits festgestellt wurde, waren z.B. die theologischen Differenzen, die zwischen Lepsius und der Gemeinschaftsbewegung zu Beginn des 20. Jahrhunderts aufkamen, durchaus vorher schon vorhanden. Nur wurden sie erst jetzt deutlicher sichtbar, neu bewertet und dann auch offen ausgetragen. Aber auch nach seinem Bruch mit der Gemeinschaftsbewegung blieb Lepsius ihrem geistlichen Anliegen, zu einer Erweckung der Kirche beizutragen, durchaus verbunden, wie sich z.B. an seinem engagierten Mitwirken bei der Gründung der Eisenacher Konferenz deutlich zeigt.

Lepsius selbst betonte des Öfteren die Konstanz in seinen grundlegenden theologischen Ansichten: Nachdem er etwa für sein zweibändiges *Leben Jesu* (Lepsius 1917a; 1918a) kritisiert wurde, wies er etwa auf seinen Vortrag über *Das Kreuz Christi* (Lepsius 1903m) hin, den er schon 1902 auf der Eisenacher Konferenz gehalten hatte: „Die Grundauffassung des Werkes Jesu, aus der meine Darstellung herausgewachsen ist, habe ich im Jahre 1902 auf der ersten Eisenacher Konferenz vorgetragen“ (Lepsius 1918a:376).

Eine weitere Konstante, die sich im Laufe des Lebens von Johannes Lepsius an unterschiedlichen Stellen äußert, ist sein Bewusstsein, dass die christliche Verantwortung sich nicht auf geistliche Hilfe oder etwa evangelistische Aktionen beschränken darf, sondern den Menschen in seiner Ganzheit aufzufassen hat. In vielfacher Hinsicht setzte sich Lepsius so immer wieder besonders auf diakonischem

---

<sup>827</sup> „Wie aus vielen Erfahrungen meines Lebens konnte ich auch aus dieser den Schluß ziehen, daß man niemals zu Schaden kommt, wenn man einfach nach seiner Überzeugung handelt und daß man unbedenklich jedes Lebenswerk und jede Lebensstellung opfern kann, wenn man anders keinen Weg sieht, sich selbst treu zu bleiben“ (Lepsius 1925a:105).

Gebiet ein: So wird nicht nur der sozialen Verarmung in seiner Friesdorfer Landgemeinde durch die Schaffung von Arbeitsplätzen in der Teppichmanufaktur entgegengewirkt, sondern später auch den armenischen Waisenkindern eine gute leibliche Versorgung, Schulbildung und das Erlernen eines Berufes mit Zukunftsperspektive ermöglicht.

Eine nicht zu übersehende Grundkonstante in Lepsius' Leben ist ganz allgemein seine Verbindung zum Orient, die er immer als Berufung verstanden hat. Groß geworden im Haus eines Ägyptologen, in dem der Orient sichtbar gegenwärtig war, zog es Lepsius als erstem Dienstort nach Jerusalem. Die dort erhaltenen Eindrücke und Verbindungen bestanden zeit seines Lebens (Lepsius 1894a:61). Dazu trug auch seine Heirat mit Margarethe (geb. Zeller) bei, durch die Lepsius mit der – für die deutschsprachige Arbeit im Orient durchaus wichtige – Gobat/Zeller-Familie verwandtschaftlich verbunden wurde. Und schon vor der Gründung seiner Orientwerke, bewegte er in den Jahren seiner Tätigkeit als Pfarrer in Friesdorf Gedanken, wie er die Missionsarbeit im Orient fördern könnte, etwa durch die Ausbildung von angehenden Missionaren in Friesdorf (Lepsius 1894a:60f).

Lepsius enger Mitarbeiter Richard Schäfer (1934:50) weist ferner darauf hin, dass die Grundlagen auf denen Lepsius gearbeitet habe, schon im Jahre 1893 bei ihm vorhanden gewesen seien und sich in seinem Vortrag bei der Aussendung der „Faber-Missionare“ schon deutlich zeigten. Im Jahre 1934 noch betont Schäfer (1934:53): „Ich komme auf diese Ansprache immer wieder zurück, weil sie gleichsam ein Programm des Lebens von J.L. darstellt, an dem wir ihn prüfen können auf seine Beständigkeit.“

Nachdem Lepsius 1895 die Grundlagen für die DOM gelegt hatte, wandte er sich recht bald der Armenierhilfe zu. Die bedeutete für ihn jedoch keine grundsätzliche Verneinung der Absicht, Mission unter Muslimen betreiben zu wollen: „Was ich auf meiner ersten armenischen Reise in der Türkei sah und durch zuverlässige Zeugen erkundete, verschob mir zunächst völlig die bisherigen Pläne, die doch darum keineswegs ad acta gelegt wurden“ (Lepsius 1900m:4; vgl. 1908c:5). Vielmehr zeigt sich deutlich, dass Lepsius immer wieder versuchte zu den Plänen einer Mission unter Muslimen zurückzukehren. Auch nach dem Ersten Weltkrieg, als Lepsius sich kaum Missionsaufgaben widmen konnte, war die Mission unter Muslimen doch immer noch in seinem Zielfokus (Lepsius 1919j:41):

„Für die Aufgabe der Muhammedanermision erschließen sich durch Neuordnung der ganzen östlichen Welt ungeahnte neue Möglichkeiten, deren Tragweite sich aber jetzt noch nicht übersehen läßt. Hier gilt es Vorbereitungsarbeiten, besonders literarischer Art, zu tun die uns später zugute kommen werden.“

Eine Kontinuität seiner Absichten zeigt sich auch bei Lepsius Trennung von der DOM im Jahre 1917 und der Gründung seiner neuen Missionsgesellschaft, der Dr. Lepsius Orient-Mission.<sup>828</sup> Diesen Schritt begründete Lepsius (1917f:4) gerade nicht mit der Aufnahme neuer Arbeiten, sondern mit der Absicht, seine bisherige Arbeit auch nach den Meinungsverschiedenheiten innerhalb der DOM unge-

---

<sup>828</sup> „Ich denke nicht nur auf allen Gebieten des Orients, in denen ich seit zwanzig Jahren meine Ziele verfolgt habe, weiterzuarbeiten; ich hoffe auch noch andere Aufgaben, die ich habe zurückstellen müssen, aufzunehmen“ (Lepsius 1918b:101).

stört fortsetzen zu können. Deshalb hatte die LDOM auch die gleichen Satzungsziele, wie die ältere DOM:

„Dr. Lepsius-Orient-Mission (Armenisches Hilfswerk) E.V. zu Potsdam bezweckt die Wiedergeburt der Länder des Ostens im Geiste des Evangeliums durch Werke christlicher Liebe unter den alten christlichen Kirchen und durch Ausbreitung des Evangeliums in der muhamedanischen Welt (§ 2 der Satzungen)“ (Redaktion 1921b:80).<sup>829</sup>

Auch für diese Jahre des Wiederaufbaus eines Missionswerkes – in denen Lepsius lange Zeit publizistisch für das Auswärtige Amt tätig war – unterstreicht Lepsius (1925a:106) die Konstanz in seinem Handeln:

„Die beste Rechtfertigung meiner Haltung im Kriege bezüglich der armenischen Frage liegt für mich darin, daß ich imstande war, meine Mission, die durch die Vernichtung meines ganzen Vorkriegswerkes im Orient und in der Heimat so gut wie ausgelöscht war, nach einigen Jahren der Geduld wieder aufzubauen. Auch in den Zwischenjahren brauchte ich nicht müßig zu sein, denn von seiten des Auswärtigen Amtes wurde mir am 30.12.1919 die Mitarbeit an der Herausgabe der großen deutschen Aktenpublikation, die die Kriegsschuldfrage urkundlich klären und die Schuldlüge endgültig aus der Welt schaffen wird, angetragen. Da mir die Auswahl der Akten für den ganzen Osten einschließlich der Türkei übertragen wurde, blieb ich auch hier auf dem Gebiet meiner früheren Studien und Lebensaufgaben.“

Gerade in seinen letzten beiden Lebensjahren hegte Lepsius eine Fülle von Absichten, bei denen es um die Wiederaufnahme und Fortführung früherer Betätigungen ging:<sup>830</sup> So plante Lepsius etwa im Jahr 1925 immer noch eine Fortsetzung der Herausgabe seiner theologischen Zeitschrift *Das Reich Christi*, die es seit 1911 nicht mehr gegeben hatte (Schäfer 1932:118f). Auch die Unterstützung der russischen Stundisten wollte Lepsius fortführen, nachdem „dieses vielversprechende Werk dem Kriege und der Revolution zum Opfer gefallen“ war. Nach Stach (1926:59) war Lepsius „bereit, jene russische Arbeit wieder aufzunehmen, als der Tod schon Hand an ihn gelegt hatte.“ Aber auch die Unterstützung der orientalischen Christen<sup>831</sup> und die Missionsarbeit unter Muslimen – die damals für eine deutsche Mission durchaus schwierig war –<sup>832</sup> gehörten immer noch zu den erklärten Absichten von Johannes Lepsius (1924c:36).<sup>833</sup>

---

<sup>829</sup> Statt Orient steht hier „Länder des Ostens“ wohl deswegen, weil man die Arbeit im russischen Armenien nun auch im Blick hatte.

<sup>830</sup> „Das neue Jahr wird meine Zeit und Arbeitskraft wieder für mein früheres Lebenswerk frei machen. Nachdem ich während der letzten 7 Jahre meinen Schwerpunkt auf das politisch-historische Gebiet im Dienste vaterländischer Interessen verlegen mußte, kann ich nun wieder zu meiner Lebensarbeit im Dienst der Christenheit des Orients und zur Herausgabe meiner theologischen Forschungen zurückkehren“ (Lepsius 1923c:39).

<sup>831</sup> Hermann Goltz (in Kreiler 2001:21f) sieht in Lepsius Einsatz für die Armenier „die Konstante im Leben von Johannes Lepsius“ schlechthin. Was das Wirken von Johannes Lepsius angeht ist dies sicherlich die größte und markanteste „äußere“ Konstante in seinem Leben. Beachtet werden müssen jedoch auch die durchaus zahlreich vorhandenen „inneren“ Kostanten, die sich durch sein Leben ziehen. Vgl. auch Goltz (2004:2): „Die Konstante *seines Wirkens* [*Hervorhebung AB*] blieb die Arbeit für die armenische Bevölkerung.“

<sup>832</sup> „Drei Umstände sind es, die seit Jahren die Missionsarbeit im Orient nahezu zum Stillstand brachten. Die Ausweisung unsrer Missionsarbeiter aus den Missionsgebieten, die Zerstörung der in Jahrzehnten aufgebauten Missionsanstalten draußen und zuletzt die Entwertung des deutschen Geldes ... Von unsern früheren Missionsarbeitern entgingen nur unsre nichtdeutschen Mitarbeiter infolge ihrer schweizerischen oder dänischen Staatsangehörigkeit der Ausweisung. Unsere deutschen Mitarbeiter konnten bis jetzt in ihre Arbeitsgebiete nicht zurückkehren“ (Lepsius 1924c:33).

<sup>833</sup> Lepsius (1924c:34) äußerte sogar sehr optimistisch: „Der Wiederaufnahme unserer Muhammedanermision in Bulgarien und Persien steht nichts im Wege...“.

Besonders in Lepsius Beharrlichkeit, ein Ausbildungsseminar für angehende Missionare betreiben zu wollen, sieht Schäfer (1934:54) einen deutlichen Hinweis auf Lepsius Beständigkeit, denn ironisch merkt er an: „So unbeständig war Lepsius, daß er in 32 Jahren achtmal den Seminar-Gedanken in Angriff nimmt.“

Als Paul Fleischmann nach dem Tode Lepsius' im Jahre 1929 darauf hinwies, dass man sich dem Erbe von Lepsius immer noch verpflichtet sehe, erinnerte er an die Grundsätze der Mission aus dem Jahre 1900 und betonte, dass Lepsius diese Grundgedanken schon zu seiner Zeit im Pfarramt gehabt habe und man sich auch fernerhin an ihnen orientieren wolle (Fleischmann 1929:1).

Aufgrund dieser „inneren Konstanz“ bei Johannes Lepsius lehnt es Schäfer (1934:53) ausdrücklich ab, in Bezug auf Johannes Lepsius von „Unbeständigkeit“ zu sprechen:

„Aber das andere lehne ich ab, was man als ‚Unbeständigkeit‘ bezeichnet. Ich lehne es ab mit dem Recht dessen, der bald 40 Jahre am Werke steht, davon 30 Jahre unter Lepsius ... Nicht unbeständig war Lepsius, sondern seine Zeit war unverständig; die dazu Berufenen haben ihn gehindert, sein Glaube fand keine Mitgläubigen ... Man hat zwar das ‚Genie‘, das Geniale an Lepsius anerkannt. Dem Genialen zu folgen, war man nicht imstande, denn es fehlten die Kräfte dazu. Man wollte ruhige Arbeit, keine Erregung der Öffentlichkeit, der gläubigen Kreise, wollte keinen Kampf, kein Wagnis und keine Unruhe, und all diesem sollten noch dazu Sieg und Erfolg kommen.“

Schäfer (1935:42) anerkennt also, dass das Leben Lepsius durchaus etwas von äußerer „Unruhe“ hatte, eine Bewegtheit in seiner Biographie, die von anderen als Unbeständigkeit gedeutet wurde. Wie deutlich wurde, stehen in Lepsius' Leben diese äußeren Änderungen und scheinbaren Brüche jedoch nicht allein, sondern haben zur Kehrseite eine durchaus große innere Konstanz in Lepsius Absichten und Einstellungen.

Wie aber kommt es zu diesen scheinbar so unterschiedlichen Polen?<sup>834</sup> Und was machte das aus, was Schäfer (1934:53) in diesem Zusammenhang als „das Geniale an Lepsius“ bezeichnet, dem andere nicht ohne weiteres zu folgen wussten? Hier werden wir auf die Frage verwiesen, wie Lepsius Entscheidungen getroffen und sein Handeln bestimmt hat und wie bei ihm innere Konstanz und äußere Wechsel zusammenhingen.

## **5.5.2 Strukturelemente für eine Agenda des Handelns**

Geht man der Frage nach, wie Lepsius sein Handeln begründet und wie er entschieden hat, was jeweils zu tun sei, so fallen bei näherem Betrachten drei Elemente besonders auf, die im Folgenden kurz beleuchtet werden sollen.

### ***Handeln als Reaktion auf den Kontext***

Zunächst sollte es ganz allgemein nicht erstaunen, dass sich der Wirkungsschwerpunkt einer Person je nach Umständen verschiebt. Äußere Hindernisse können manche Aufgaben für den gegebenen Zeit-

---

<sup>834</sup> Auch Weckesser (1926b:35) deutet diese Spannung an.

punkt erschweren oder gar verhindern, gute Gelegenheiten dagegen laden dazu ein, einer Sache besondere Aufmerksamkeit zu schenken. Diese allgemeine Tatsache hat bei Lepsius eine wichtige Rolle gespielt.<sup>835</sup> Schienen z.B. die Umstände in der Türkei durch die jungtürkische Revolution für die Missionsarbeit günstiger zu werden, so verwundert es nicht, dass die DOM sich verstärkt darum bemühte, diese Gelegenheiten auch zu nutzen. War im Gegenteil die Situation für eine deutschsprachige Missionsarbeit nach dem Ersten Weltkrieg im Osmanischen Reich kaum möglich (Lepsius 1924c:33), so wird verständlich, dass man die Schwerpunkte der Arbeit auf andere Bereiche verlegte. Beachtet man zudem die wirtschaftlich äußerst schwierige Situation in Deutschland nach dem verlorenen Weltkrieg, so wird deutlich, dass etwa die publizistische Tätigkeit für das Auswärtige Amt für Lepsius und seine Familie auch eine wichtige existentielle Bedeutung hatte.<sup>836</sup>

Doch waren äußere Umstände für Lepsius weit mehr als nur zufällige Gegebenheiten, die die eigene Arbeit beeinflussten und denen man sich – unter Umständen sogar widerwillig – zu beugen hatte. Vielmehr wusste Lepsius, dass die äußeren Umstände göttliche Wegweisung bedeuten konnten. So konnten Hindernisse oder durch Umstände geöffnete Türen durchaus eine Führung des Heiligen Geistes bedeuten:

„Wir wissen nicht, was dem Paulus widerfuhr, als ihm vom Heiligen Geist gewehrt wurde, das Wort zu reden in Asien. Es stellte sich aber bald heraus, daß die Hindernisse, die sich ihm links und rechts in den Weg legten, nach Gottes Ratschluß einen Weg eröffnen sollten in eine neue Welt, die seiner Botschaft harpte“ (Lepsius 1919b:98).

Lepsius (1911b:163) wies darauf hin, dass auch Jesus „aus dem Zwang der Umstände ... den Willen seines Vaters“ gelesen habe. Sind aber die Umstände gottgegebene Wegmarkierungen für den Willen Gottes, so kann ein verantwortliches christliches Handeln nicht unberührt bleiben von den jeweiligen Umständen. Vielmehr muss verantwortliches christliches Handeln auf die konkrete Situation bzw. den Kontext eingehen.<sup>837</sup>

Immer wieder nun zeigt nun sich bei Lepsius, dass der Einfluss des Kontextes auf seine Handlungsentscheidungen sehr wichtig war. Veränderte sich der Kontext, reagierte Lepsius mit seinem Handeln darauf.

---

<sup>835</sup> Vgl. M.R. Lepsius (1986:546): „Johannes Lepsius konnte sich, nachdem die türkische Regierung nach dem Sturz Abdul Hamid II. ihre Politik gegen die Armenier gemildert hatte, wieder den Missionsaufgaben und den damit in Zusammenhang stehenden theologischen Fragen widmen.“

<sup>836</sup> Man vgl. die Begründung, die Lepsius im Jahre 1923 dafür gibt, dass er jetzt wieder die Missionsarbeit unter Muslimen aktiver betreiben werde: „Da ich nun meine Zeit wieder in vollem Maße meiner Mission widmen kann, soll auch unser altes Missionsseminar wieder aufleben ...“ (Lepsius 1923b:39).

<sup>837</sup> So konnte Lepsius einem neuen Mitarbeiter die Frage stellen: „Willst du im Sinne Jesu Christi jeder physischen und geistigen Not wehren, in welcher Gestalt sie auch erscheint, sofort und ohne Besinnen und ohne Vorbehalt?“ Das war sein Maßstab für die Hilfe ... Nach diesem Maßstab konnte Lepsius auch den Nichtchristen helfen, den Kurden, Türken, Arabern, Persern, kurz den Mohammedanern“ (Schäfer 1935:42). Vgl. hierzu auch die Worte der DOM-Mitarbeiterin Anna Friedemann (1904:189): „So ist unser Arbeiten an ihnen eine tägliche, unausgesetzte Kette kleiner Liebesdienste ... Wer den Müßiggang dort gesehen hat, bringe Arbeit, heilsame, nützliche Geist konzentrierte Arbeit. Wer den Unverstand im Untergraben der Gesundheit dort gesehen, bringe Hülfe und Rat. Wer die Lüge dort gesehen, bringe Wahrheit. Und wer die unglücklich verzweifelnden Augen der verstoßenen, mißhandelten Frauen dort gesehen hat, bringe ihnen ein tröstendes, teilnehmendes Schwesternwort ... Gott spricht deutlich. Ich glaube, wenn Er uns Not vor Augen führt, will Er damit sagen ‚jetzt sieh einmal *du*, was *du* zur Linderung derselben tun kannst, gleichviel ob du ein Mann oder eine Frau bist. Komm, greife zu und hilf.“

Sehr deutlich zeigt sich das z.B. in den ersten Jahren der DOM. Nachdem Lepsius die DOM als ein Missionswerk für den Orient – besonders für die Missionsarbeit unter Muslimen – gegründet hatte, legte er die Mission unter Muslimen für einige Jahre zur Seite, um sich ganz den verfolgten Armeniern zu widmen:

„Die Deutsche Orient-Mission ist im Jahre 1895 als Muhammedaner-Missionsgesellschaft gegründet worden. Aber die Verfolgungen und die Not unserer christlichen Brüder im Orient haben uns zur Pflicht gemacht, zuerst den Genossen unseres Glaubens zu helfen“ (Lepsius 1908c:5).<sup>838</sup>

Greenfield (1926:12) weist darauf hin, dass Lepsius sich „ausschließlich seinem großen armenischen Hilfs- und Rettungswerk“ gewidmet habe, aufgrund seiner Armenienreise und „unter dem erschütternden Eindruck des Erlebten“. Lepsius war es nicht möglich, sich einer solchen Not einfach zu entziehen, vielmehr war er der Überzeugung: „Es ist unsere Aufgabe, so zu handeln, als wenn wir allein da wären. Wir haben nicht das Recht, auf andere zu warten“ (Lepsius 1894a:59). So wollte er sich auch der armenischen Not stellen:

„... am hellen Licht des Tages erhebt ein ganzes Volk die zitternden Hände, am hellen Tageslicht schreit das Blut von 100 000 Christen – nicht um Rache – nein, um Vergeltung nach dem Sinne dessen, der, als das Blut seines Kreuzes gen Himmel schrie, für seine Feinde betete: ‚Vater vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie thun!‘ Was soll die Antwort sein auf den Schmerzensschrei des armenischen Volkes ...?“ (Vorstand DOM 1903a:5).

Die DOM erkannte in diesem Schrei eine Beauftragung Gottes, die sich an „unser deutsches Christenvolk“ richtete: „Der Ruf kommt vom Herrn. Mögen seine Knechte ihn hören und dem Rufe folgen!“ (Vorstand DOM 1903a:5).<sup>839</sup> Der Vorstand der DOM wies 1897 darauf hin, dass man „in der Not unsrer armenischen Brüder und in der opferwilligen Teilnahme der deutschen Christenheit an der Linderung derselben“ durchaus „Führungen Gottes“ erkenne und sie zugleich als „Aufforderung“ zum weiteren Handeln betrachte (:5).

Auch Weckesser (1926a:14) betonte im Nachhinein, Lepsius sei nicht „durch Vorsatz und Plan“, sondern durch „wohlverstandene Schicksalsfügung“ dazu gekommen, „Verteidiger und Beschützer“ des armenischen Volkes zu werden.

Als Lepsius dann im Ersten Weltkrieg erneut mit dem Leiden des armenischen Volkes konfrontiert wurde, wurde ihm diese Not wiederum zur Verpflichtung: „Da mir eine ähnliche Aufgabe bereits vor zwanzig Jahren zugefallen war, war ich um so mehr hierzu verpflichtet, da die Not eine zehnfach größere und die Wahrscheinlichkeit der Hilfe eine hundertfach geringere war“ (Lepsius 1918f:50). Lepsius konnte hier nicht anders als alles Mögliche in die Wege zu leiten, um dem armenischen Volk zu helfen. Als er den *Bericht über die Lage des armenischen Volkes in der Türkei* verfasste und verbreitete und es daraufhin innerhalb der DOM zu Spannungen kam, machte er deutlich, dass er angesichts der

---

<sup>838</sup> Diedrich (1973:425) formuliert es folgendermaßen: „So war der jungen ‚Orient-Mission‘ gleich eine dringende Aufgabe vor die Füße gelegt worden, und Lepsius zögerte nicht, diese Aufgabe anzupacken.“

<sup>839</sup> Auch nach Schäfer (1930:7) hatte die „Vernichtung der 100 000 armenischen Christen auf türkischem Staatsgebiet“ der DOM, die eigentlich zur Mission unter Muslimen begründet worden war, „eine andere Aufgabe“ aufgezwungen.



Not nicht anders handeln könne und zog es sogar vor, aus seiner eigenen Mission auszuschneiden (Lepsius 1918f:53).

Auch in dem Umstand, dass die beiden Mollahs nach Deutschland fliehen mussten, sah Lepsius (1911f:18) eine Führung und Beauftragung Gottes, nun nämlich in Deutschland ein Seminar für angehende Missionare einzurichten:

„Aber auch hierin sehen wir eine göttliche Fügung. Unsere beiden Mollahs können uns zunächst gar keinen besseren Dienst tun, als wenn sie uns die innere Gedankenwelt des Islams aufschließen und wir können ihnen keinen besseren Dienst tun, als wenn wir sie in unsere christliche Gedankenwelt einführen.“

Auch die Aufnahme der Unterstützung der russischen Stundisten in die Arbeit der DOM begründete Lepsius (1907k:13) mit den gegebenen Umständen und den „geschichtlichen Tatsachen.“ Es waren für ihn „wunderbare Schickungen“, dass nun „die solange und so fest verschlossenen Türen ... geöffnet sind“ für die freie Ausbreitung des Evangeliums und dass „Hunderttausende gotteshungriger Seelen darnach verlangen“ (:13). Für ihn stand deshalb fest: „Die Stunde Gottes hat geschlagen. Möge sie uns bereit finden zu tun, was unsere Schuldigkeit als evangelischer Christ ist“ (:13; vgl. N.N. 1908a:92)

Lepsius zeigte sich also auch bereit, neue Aufgaben aufzunehmen, wo er ein konkretes Bedürfnis erkannte. So nahm er z.B. bereitwillig den jungen Georgier Georg Peradse bei sich auf, als dieser – vom Katholikos der Georgischen Kirche zur Ausbildung nach Deutschland geschickt – bei ihm auftauchte (Lepsius 1922a:1ff).

Lepsius hat sein Handeln also bewusst sehr stark vom Kontext bestimmen lassen. Dies wird auch daran deutlich, dass er auf die Frage, wie die Arbeit der DOM in Zukunft aussehen solle, dadurch Antworten gewinnen wollte, dass er sich im Jahre 1899 auf eine achtmonatige Reise in den Orient begab. Hierbei handelt es sich um nichts anderes als um eine bewusste „Kontextanalyse“: Lepsius sieht die Notwendigkeit einer intensiven Erforschung des gegenwärtigen orientalischen Kontextes, und sucht „durch persönliche Kenntnisnahme der Zustände im Innern der Türkei“ (Lepsius 1900m:4) zu einer neuen Einschätzung der Situation und deshalb auch des notwendigen Handelns zu kommen (:6).<sup>840</sup> Tatsächlich ergab sich dann aus dieser bewussten Kontextanalyse auch eine Änderung der Handlungsabsichten.

Stier (1926:21f) weist summarisch darauf hin, dass tragische Umstände „so manches Mal im Leben ... Johannes Lepsius seinen Gedanken sofort eine andere Wendung gegeben“ hätten.<sup>841</sup> Außerdem

---

<sup>840</sup> „Die spärlichen Nachrichten, welche zu jener Zeit von den Zuständen in Armenien in unsere durch politische Beeinflussung getrübe Presse gelangten, legten mir die Verpflichtung nahe, den Dingen im Orient, welche eine neue für die Politik der Mächte und die Entwicklungen des Reiches Gottes entscheidende Wendung zu nehmen schienen, weiter nachzuforschen, und so auch die Missionsgedanken, welche uns bewegten, durch persönliche Kenntnisnahme der Zustände im Inneren der Türkei nachzuprüfen“ (Lepsius 1900m:4).

<sup>841</sup> Das sei sowohl im Jahre 1895 der Fall gewesen, wo Lepsius aufgrund der Armenier-Massaker „die Mohammedander-Mission ... in das armenische Liebeswerk“ umgewandelt habe, als auch im Jahre 1914: „1914 gründeten wir die Deutsch-Armenische Gesellschaft. Wir hatten die Fäden ausgespannt weit über Deutschland hinaus; vor allem nach Rußland, nach dem Kaukasus. Nun, nachdem wir das erste Heft unserer Zeitschrift herausgegeben hatten, kam der Weltkrieg, der mit einem Male alle Verbindungen zerschnitt ...; in diesem Augenblick gibt er der Deutsch-Armenischen Gesellschaft eine andere Stellung. Nun war es die Hilfe für die Armenier in Deutschland; daß den armeni-

unterstreicht Weckesser (1926a:15), dass Lepsius in seiner Berufsarbeit „hauptsächlich durch äußere Lebensumstände geleitet“ wurde.

Lepsius Formulierungen lassen zuweilen erkennen, dass er subjektiv oft den Eindruck hatte, dass eine bestimmte Situation auch eine ganz bestimmte Reaktion darauf fast naturgegeben und zwingend erforderlich machte. So gebraucht er etwa öfters die Formulierung, dass bestimmte Dinge „in der Natur der Sache“ liegen, womit er meint, dass aufgrund der gegebenen Tatsachen, etwas gar nicht anders sein könne (Lepsius 1917f:4; vgl. 1905b:81).<sup>842</sup>

Bei näherem Betrachten stellt sich dabei jedoch die Frage, ob Lepsius Reaktion in solchen Situationen tatsächlich nur vom Kontext her bestimmt waren. Denn an einigen Stellen lässt sich ja beobachten, dass es Menschen in seinem Umfeld gab, die in der gleichen Situation durchaus andere Entscheidungen fällten, wie sich etwa am Beispiel der Meinungsverschiedenheiten in Bezug auf die Veröffentlichung von Lepsius *Bericht* (Lepsius 1916a) leicht erkennen lässt. Auch wird deutlich, dass Lepsius an einigen Stellen anderen auch eine andere Reaktion auf die gleiche Situation zugestehen wollte (Lepsius 1918d:82). All das zeigt deutlich, dass die konkreten Handlungsentscheidungen von Lepsius mehr sind als eine reine „naturgegebene“ Reaktion auf den Kontext. Das jeweilige Handeln ist also nicht nur bestimmt durch den Kontext, sondern auch durch das Subjekt des Handelns. Lepsius reagierte auf Situationen auf eine bestimmte Art und Weise, weil durchaus auch andere Elemente bei ihm vorhanden waren, die sein Handeln konditionierten: Seine Persönlichkeit, seine Einstellungen, Werte und Absichten spielten dabei eine wichtige Rolle.<sup>843</sup>

### ***Handeln als Treue zu Überzeugungen und Prägungen***

Will man Lepsius' Entscheidungen und sein Handeln verstehen, muss man als wichtigen Faktor seine Einstellungen, Werte und Absichten, aber auch seine Persönlichkeit beachten. Einige Beispiele für solche „inneren Konstanten“ bei Lepsius, die sein Handeln mit konditionierten, sollen hier nun aufgezeigt werden.

Lepsius betonte, dass es *Grundpflichten* gebe, die grundsätzlich universale Gültigkeit besäßen. So spricht er beispielsweise einmal von „politischen und menschlichen, nationalen und christlichen Verpflichtungen“ (Lepsius 1918d:82).<sup>844</sup> Neben den Begriffen „Christenpflicht“ (Lepsius 1924f:93) und

---

schen Studenten die Erlaubnis gegeben wurde, weiter in Deutschland zu studieren, daß den Armeniern die Ausreisemöglichkeit gegeben wurde, indem für sie Pässe verschafft wurden“ (Stier 1926:21).

<sup>842</sup> Auch Meinhof (1906b:188) spricht davon, dass sich manche Pflichten „mit Notwendigkeit aus den Tatsachen“ ergeben. So ergebe sich z.B. aus der Tatsache, dass sich Türen für das Evangelium auftun, die Pflicht die Mission unter Muslimen auch wirklich in Angriff zu nehmen. Deutlich wird hier jedoch, dass im Hintergrund dieser Pflicht das Wissen um den Missionsauftrag und die Überzeugung steht, dass diesem Auftrag Folge geleistet werden muss. Erst dieses Wissen und diese Überzeugung lässt aus der Tatsache der offenen Türen eine Pflicht erwachsen.

<sup>843</sup> Lepsius scheint diesen Einfluss des handelnden Subjektes nicht immer bewusst reflektiert zu haben, wodurch sich die Äußerungen von Lepsius erklären lassen, die den Eindruck erwecken, als sei sein Handeln rein Kontextbestimmt.

<sup>844</sup> Lepsius stellt neben die „Christenpflicht“ auch die „Gebote der Menschlichkeit“ (Lepsius 1916a:V). „Möchten auch unter den Schrecken des Krieges unsere Herzen nicht erkalten und wir nicht aufhören, uns an jedem, der unsrer Hilfe bedarf, als Menschen und Christen zu beweisen“ (:VIII).

„nationale Pflicht“ (1924e:76) gebraucht er in diesem Zusammenhang besonders häufig speziell den Begriff der „Missionspflicht“ (1901f:3; 1924c:33), der für ihn auch in Bezug auf die islamische Welt grundsätzliche Bedeutung hatte (N.N. 1908a:92). Solche Grundpflichten bleiben nun auch dann bestehen, wenn die Umstände ungünstig sind. Zwar konnte der Kontext bestimmen, in welcher Art und Weise man einer Pflicht nachkommen konnte, aber grundsätzlich gilt:

„So wenig sich der Mensch durch Unglücksfälle von seinen sittlichen Verpflichtungen entbunden achten kann, so wenig kann sich der Christ durch die Entschuldigung mit einer unglücklichen Weltlage der Missionspflicht entziehen. Die Aufgabe, das Reich Christi in der Welt auszubreiten, gehört zu den Grundpflichten des Glaubens“ (Lepsius 1924c:33).

Ganz allgemein kann als wichtiger Faktor für Lepsius Handlungsentscheidungen sein christliches Menschen- und Weltbild genannt werden. *An Gott selbst und den Aussagen seines Wortes* wollte er sich orientieren (Lepsius 1919b:98; vgl. 1911b:163). Weil etwa Gott „seine Sonne scheinen läßt über Gute und Böse und regnen läßt über Gerechte und Ungerechte“, deshalb hielt auch er sich „für verpflichtet ..., jede Not zu lindern, die im Bereich unserer Arme und Mittel liegt“ (Lepsius 1899b:133). Biblische Beispiele waren für ihn Anhaltspunkte für den Willen Gottes und für die Art seiner Führung (Lepsius 1919b:98).

Von der christlichen Ethik her geprägt waren auch die *Werte*, die Lepsius im Zusammenhang mit seinen Handlungsentscheidungen erwähnt: Ein wichtiger Wert war für Lepsius z.B. die Wahrheit. An ihr galt es festzuhalten, auch wenn dies Auseinandersetzungen und persönliche Unannehmlichkeiten mit sich bringen konnte (Lepsius 1903o:176). Als weitere Grundwerte, die Lepsius zum Handeln bewegten, lassen sich ganz allgemein „Menschlichkeit“ (Lepsius 1918h:147), „Nächstenliebe“ und „Gerechtigkeit“ (Greenfield 1926:12) identifizieren.<sup>845</sup>

Eine Einstellung, die bei Lepsius ebenfalls eine große Rolle spielt ist der *Patriotismus*, den Lepsius als eine christliche Tugend versteht.<sup>846</sup> Er sieht sich seinem Vaterland gegenüber verpflichtet, alles zu dessen Wohle zu tun.<sup>847</sup> So betonte er etwa im Zusammenhang seines langen Aufenthaltes in Holland, während dem er für das Auswärtige Amt tätig war, dass ihn dort „die Erfüllung vaterländischer Aufgaben“ (Lepsius 1918g:116) festhielt und er damals „vaterländischen Interessen“ (Lepsius 1925a:105) gedient habe. Für Lepsius (1920h:46) war auch seine Mitarbeit an der großen Aktenpublikation über die „große Politik der europäischen Kabinette“ eine „wichtige vaterländische Aufgabe“, der er zum damaligen Zeitpunkt Priorität zumaß.<sup>848</sup>

Jedoch gab es für diesen Patriotismus eine Grenze. Sowohl Lepsius Austritt aus dem Pfarramt in die Armenierhilfe 1897 als auch sein Austritt aus der DOM im Jahre 1917 geschahen, weil sich die ver-

---

<sup>845</sup> „Bewegt von dem Feuer edler Begeisterung für eine gerechte Sache und bewegt von den Gefühlen wahrer Nächstenliebe... widmete er sich ... dem einzigen Ziele, den Armeniern zu helfen“ (Greenfield 1926:12).

<sup>846</sup> Vgl. zum Folgenden Kapitel 3.3.5.

<sup>847</sup> „Nächst unsrer Missionspflicht fordert auch unsre nationale Würde, daß wir in Zukunft unsern Platz in der Gesellschaft der christlichen Missionen wieder einnehmen“ (Lepsius 1924c:36).

<sup>848</sup> „Die Teilnahme an dieser wichtigen vaterländischen Aufgabe hindert mich, die Propaganda und Organisation meines Hilfswerkes jetzt schon in die Hand zu nehmen“ (Lepsius 1920h:46).

antwortlichen Gremien damals – nach Lepsius Auffassung in falscher Weise – in ihren Handlungsentscheidungen ganz von der „Staatsraison“ bestimmen ließen.

„Mein Übertritt aus dem Pfarramt in die Missionsarbeit im Jahre 1897 wurde durch Gründe der ‚Staatsraison‘ von seiten meiner damaligen Kirchenbehörde, veranlaßt. Rücksicht auf die ‚Staatsraison‘ von seiten meiner Missionsbehörde führte auch mein Ausscheiden aus der von mir gegründeten und durch zwei Jahrzehnte geleiteten Gesellschaft im Jahre 1917 herbei. Diese Analogie behält ihren symbolischen Wert“ (Lepsius 1924c:34).

Obwohl Lepsius überzeugter Patriot war, konnte der Staat für ihn nicht die höchste Instanz sein (Lepsius 1924c:34). So stellte Lepsius sein an Gott gebundenes *Gewissen* über die Staatsraison (:35).<sup>849</sup> Anderen konnte er in diesem Zusammenhang den Vorwurf machen, sie folgten einem „missverstandenen Patriotismus“ (:35). In der Frage, warum er nicht über die Hintergründe der armenischen Frage habe schweigen können – worum man ihn gebeten hatte –, argumentiert Lepsius (1918f:51) ausdrücklich unter Berufung auf sein Gewissen, dem er habe folgen müssen: „Ohne über die Entschließungen anderer ein Urteil fällen zu wollen, habe ich meinerseits erklärt, daß mir mein Gewissen verbietet, mich diesem Vorschlag anzuschließen.“<sup>850</sup>

Neben der – oben bereits behandelten – Überzeugung, dass verantwortliches christliches Handeln sich stark *am Kontext orientieren* müsse – war Lepsius auch der Meinung, dass *die Geschichte bzw. die bisherige Entwicklung*, durchaus ein wichtiger Indikator für die Führung Gottes darstelle. So war er etwa der Überzeugung: „Ist man auf einem richtigen Weg, so muß man ihn weiter gehen“ (Lepsius 1900w:179). Aus bisherigen Führungen Gottes konnte so eine Aufgabenstellung für die Zukunft erwachsen. So äußerte Lepsius (Lepsius [?] 1905d:2): „Die Aufgaben, die Gott unsrer Mission durch die bisherige Entwicklung gestellt hat, sind uns nach 9jähriger Arbeit deutlich und klar vorgezeichnet ... Wir müßten ein ungläubiges Herz haben, wenn wir daran zweifeln wollten, daß unsre Arbeit nach dem Willen Gottes ist.“<sup>851</sup> Auch die Mitarbeit an der Aktenpublikation, die ihm „von seiten des Auswärtigen Amtes ... angetragen“ wurde, nahm er auf, da er sich durch seine „früheren Studien und Lebensaufgaben“ zu dieser Aufgabe vorbereitet sah (Lepsius 1925a:106).

Lepsius (1894a:61) begründet auch seine frühe Absicht, mit einem Ausbildungsseminar für angehende Missionare einen Beitrag für die Missionsarbeit unter Muslimen leisten zu wollen, mit den persönlichen Führungen, durch die er schon von klein auf immer wieder in Verbindung mit dem Orient

---

<sup>849</sup> „Die Frage des Gehorsams gegen die herrschende Gewalt hatte zur Kehrseite die Gewissensfrage nach dem Gehorsam gegen Gott“ (Lepsius 1918a:54). Vgl. Lepsius (1916a:V). Zwar äußert Lepsius, polemisch eine Formulierung seiner Gegner aufnehmend: „Fragen, die das Verhältnis des christlichen Gewissens zur Staatsraison berühren, sind niemals mit einem ‚einfach selbstverständlich‘ zu beantworten“ (Lepsius 1918d:83); jedoch wird bei Lepsius deutlich, dass er dem Gewissen in diesem Zusammenhang eindeutig das Primat zugestand.

<sup>850</sup> Auch Schäfer (1935:42) weist darauf hin, dass die Entscheidung, das Pfarramt zu verlassen eine Gewissensentscheidung für Lepsius gewesen sei. Er habe dort sein Gewissen über den Gehorsam gegenüber der Kirchenbehörde gestellt: „Da stand Lepsius vor der Frage: sollte er der Kirchenbehörde gehorchen und damit über die Not und die grauenhaften Zustände im nahen Orient schweigen, oder sollte er seinem Gewissen folgen und die Gewissen der anderen wecken? Er entschied sich für das letztere ...“ (:42).

<sup>851</sup> „Unsere Marschlinie ist uns vorgezeichnet durch die Wege, die uns der Herr bisher geführt hat“ (Lepsius 1901f:3). Vgl. Lepsius (1906f:146).

stand.<sup>852</sup> „Was mich dazu veranlaßt hat, das sind persönliche Führungen – persönliche Führungen, in denen wir doch überall den Willen Gottes erkennen müssen.“

Sehr deutlich bringt Lepsius einmal zum Ausdruck, dass sein Handeln von einer bestimmten Notsituation und von seiner persönlichen Geschichte der bisherigen Führung her bestimmt wurde:

„Ich sah, daß der einzige Ausweg aus der unklaren Lage, in der wir uns befanden, kein anderer sein konnte, als der, daß jemand, dem der Orient nicht unbekannt war, nach der Türkei reiste und, soweit tunlich, sich an Ort und Stelle über Ursprung und Charakter der armenischen Blutbäder unterrichtete. Aus der Tatsache, daß ich mit meinen Freunden um dieselbe Zeit, in der die Christenverfolgungen in der Türkei ausbrachen, die ‚Deutsche Orient-Mission‘ gegründet hatte, schien mir die Verpflichtung zu erwachsen, nun auch in die Lücke einzuspringen“ (Lepsius 1925f:131).

Seine eigene Geschichte und die konkrete Notsituation ließen das Handeln Lepsius zu einer „Verpflichtung“ werden. Lepsius gebraucht auch in diesem Zusammenhang des Öfteren den Begriff der „Pflicht“,<sup>853</sup> die ihm aus seinen Überzeugungen angesichts eines konkreten Kontextes erwachsen (Lepsius 1924e:76; 1924f:93).<sup>854</sup> So äußert sich Lepsius beispielsweise dazu, warum er den *Bericht über die Lage des Armenischen Volkes in der Türkei* (Lepsius 1916a) verfasst habe und die Aufgabe übernommen habe, die Aufmerksamkeit auf die Not der Armenier zu lenken: „Da mir eine ähnliche Aufgabe bereits vor zwanzig Jahren zugefallen war, war ich um so mehr hierzu *verpflichtet* [*Hervorhebung AB*], da die Not eine zehnfach größere und die Wahrscheinlichkeit der Hilfe eine hundertfach geringere war“ (Lepsius 1918f:50).<sup>855</sup>

Neben verschiedenen Überzeugungen gibt es noch weitere innere Konstanten, die das Handeln von Johannes Lepsius mitbestimmten. So berichtet Lepsius (1900l:47) etwa selbst von seiner *Leidenschaft, neue Wege zu finden*: „Ich habe mein Leben lang eine Passion gehabt, auf Wegen zu gehen, auf

---

<sup>852</sup> „Von Hause aus bin ich viel mit dem Orient in Berührung gewesen dadurch, daß mein Vater Orientalist war, daß ich viel hörte von Ägypten, Palästina, Sinai, wo mein Vater viele Jahre gereist ist. Dann kam ich selbst nach Palästina und blieb dort zwei Jahre. Gott hat mir dort auch eine Frau geschenkt, die ich mir mitgebracht habe. Und ich habe noch anderes mitgebracht, z.B. eine türkische Teppichfabrik; die Leute sind sehr froh darüber, daß sie dadurch einen guten Verdienst bekommen haben, und mir kommt es zu gute bei der Arbeit in meiner Gemeinde; die Überschüsse der Arbeit sollen auch der Mission im Orient dienen. Ich hatte im Orient die Beobachtung gemacht, wie schwierig es ist, die Kräfte zu finden, um dort Mission zu treiben, und ich sagte mir: unsere Missionshäuser, die die Missionare für die Heiden ausbilden, sind natürlich nicht im stande, uns die Kräfte zu liefern, die wir brauchen“ (Lepsius 1894a:60).

<sup>853</sup> Vgl. die Benennung der Unterstützung und Hilfe für das armenische Volk nach dem Ersten Weltkrieg als eine „Ehrenpflicht“ (Lepsius 1915c:91), „Schuldigkeit“, „Mitverantwortung“ und „Schuld“ (Lepsius 1919k:135).

<sup>854</sup> „Ich würde kaum Anlaß genommen haben, zu dem Artikel von Herrn Christoffel das Wort zu ergreifen, wenn mich nicht ein Passus auf Seite 191 so peinlich berührt hätte, daß ich glauben müßte, eine Pflicht zu versäumen [*Hervorhebung AB*], wenn ich nicht gegen die Verunglimpfung des Near East Relief Works und der amerikanischen Missionen im allgemeinen Einspruch erheben würde“ (Lepsius 1925d:74).

<sup>855</sup> Vgl. hierzu auch Lepsius' (1924e:75f) Bezugnahme auf die „Tradition der Deutschen Orient Mission“ und auf „die unsagbare Not“, die ein erneutes Engagement in der Waisenarbeit „zur gebieterischen Pflicht“ werden ließen: „Die Anknüpfungen an die abgerissene Tradition der Deutschen Orient-Mission wiesen uns den Weg nach Ghasir. Zur gebieterischen Pflicht aber wurde uns die energische Mithilfe an dem internationalen armenischen Hilfswerk, wenn wir auf die unsagbare Not unsrer Brüder im Orient blickten. Es handelt sich um ein Hilfswerk der Christenheit aller Länder an der Christenheit des Orients. Darf Deutschland dabei fehlen?“

denen andere nicht gegangen sind – und wenn ich im Harz meine lieben Amtsbrüder auf den Nachbardörfern besuchen wollte, suchte ich mir möglichst jedesmal einen anderen Weg.“<sup>856</sup>

Lepsius war auch bekannt für seinen *großen Optimismus und seine Entschiedenheit*, mit denen er seine Projekte anging (Krischtschian 1935:105). Hindernisse glaubte er „überrennen zu können“ (:105). Er verfolgte Ideen auch dann weiter, wenn es nicht gelang sie zu verwirklichen und „je weniger die Verwirklichung in handgreifliche Nähe kam, mit um so heißerem Drang“ hielt er an seinen Ideen fest (:105). Hindernisse entmutigten ihn also nicht, sondern steigerten noch seinen Willen zu ihrer Überwindung und machten ihn nur „noch eifriger und tatkräftiger“ (Balakian 1926a:40).<sup>857</sup> Krischtschian (1935:105) berichtet, dass Lepsius im Jahre 1923, als er gesundheitlich bereits stark angeschlagen war, immer noch mit „geradezu jugendlicher Begeisterung“ an seine Projekte ging. Lepsius wirkte auf andere manches mal regelrecht „hingerissen von seiner Idee“ (:106), da er sich an das als notwendig Erkante völlig hingeben konnte (:100).

Diese Entschiedenheit zeigt sich schon als Lepsius als junger Student sich der Theaterwissenschaft zuwandte. Er wies damals darauf hin, dass es ihm nicht genüge, Dinge nur in Gedanken zu bewegen, sondern er wolle sie möglichst sofort in die Wirklichkeit umsetzen:

„Jedes Project, auch zu einer Sache, die schließlich ausgeführt wird, hat etwas Unvernünftiges an sich, wie ein Luftschloß und über Projecte läßt sich nicht debattieren, weil man über die eigene Kraft, sie auszuführen, im Unklaren bleiben muß ... Es ist daher nicht nur meine Art vor andere mit einem *fait accompli* [vollendeter Tatbestand, *Anmerkung AB*] hinzutreten, sondern ich habe von je her mit mir selbst *fait accompli* gespielt. In meinen Plänen lasse ich mich ganz gehen, gebe ich mich meinem eigenen Wesen hin. Sowie ein Plan soweit in der Phantasie Gestalt gewonnen hat, daß ich mir sagen muß, es kommt jetzt nur noch auf die Arbeit und die Probe der Wirklichkeit an, so handle ich blindlings, sodaß ich mich zuletzt selbst gleichsam mit der fertigen Thatsache überrasche. Sowie ich das Gefühl habe, daß ich etwas thun muß, pflege ich mir selbst keine Einwände mehr zu machen ... Mein Weg mag jemandem, der ihn von fern betrachtet sehr krumm erscheinen. Für mein Ziel kann er nicht gerade sein. Mein Ziel ist nur, das zu werden, was ich innerlich bin, mein eigenes Wesen so zu entfalten, daß ich mich ganz darin wiederfinden kann“ (in M.R. Lepsius 1987:83).

Diese Art an Neues heranzugehen, verrät ein großes Maß an *Risikobereitschaft*, das bei Lepsius u.a. auch verankert war in seinem *starken Selbstvertrauen*. War er zu bestimmten Überzeugungen gelangt, so hielt er an ihnen fest, auch wenn das Unannehmlichkeiten mit sich brachte. Denn er vertrat die Auffassung, „daß man niemals zu Schaden kommt, wenn man einfach nach seiner Überzeugung handelt und daß man unbedenklich jedes Lebenswerk und jede Lebensstellung opfern kann, wenn man anders keinen Weg sieht, sich selbst treu zu bleiben“ (Lepsius 1925a:105).

---

<sup>856</sup> Zu dieser Leidenschaft Lepsius' passt sein Entschluss, nicht einen einfachen Weg zu wählen, sondern quer durch Kurdistan zu reisen (Lepsius 1900l:50). Nachdem ihn diese Leidenschaft auf seiner Reise einmal dazu getrieben hatte, einen Felskopf zu erklimmen, von dem er anschließend kaum wieder herunterkam, bemerkte er selbstkritisch: „Als ich unten ankam, war ich der Meinung, daß ein Familienvater der Leidenschaft, unbetretene Pfade zu gehen, doch nur bis zu einer gewissen Grenze nachgeben sollte“ (Lepsius 1900l:56).

<sup>857</sup> Schon als Student schrieb Lepsius über sich selbst: „Ich kann nicht arbeiten und leben, mit unbestimmten Zielen und verschwommenen Neigungen, darum suche ich mir überall sobald als möglich Gewissheit über mich selbst zu verschaffen und gehe mit dem Kopf durch die Wand, um an der Größe der Beule den Widerstand und meine eigene Kraft zu messen“ (in M.R. Lepsius 1987:87).

So war Lepsius nicht nur bereit für seine Überzeugungen Auseinandersetzungen in Kauf zu nehmen (Lepsius 1907l:66), er muss gar als regelrecht *konfliktfreudig* bezeichnet werden. „Geistige Kämpfe“ etwa waren für ihn „eine Freude für jeden denkenden und redlichen Menschen“ (Lepsius 1904a:435). Und er war der Auffassung: „Wie wir selbst das Beste in unsrem Leben dem Kampf für unsre Überzeugungen verdanken, so werden auch die edelsten Eigenschaften der Menschen gerade in solchen Kämpfen offenbar“ (Lepsius 1907l:66).<sup>858</sup>

Will man verstehen, wieso Lepsius so entschieden mit innerer Entschlossenheit, Risikofreudigkeit und mir großem Optimismus vorgegangen ist, und wieso er Pflichten so stark empfunden hat, so muss nun noch eine weitere Dimension beachtet werden, die über die Ebene rein menschlicher Überzeugungen und Prägungen hinausgeht.<sup>859</sup>

### ***Handeln als Verwirklichung der Eingebung des Geistes***

Um Lepsius Handlungsentscheidungen recht zu verstehen, muss nun noch ein weiterer Aspekt beachtet werden, nämlich die spezifisch geistliche Dimension. Lepsius verstand sein Handeln nicht als bloße – von den Vorlieben, Überzeugungen und Prägungen des handelnden Subjektes konditionierte – menschliche Antwort auf den Kontext. Vielmehr ging es ihm darum, den Willen Gottes in dieser Welt zu verwirklichen, also um eine „praktische Kritik der Wirklichkeit“ aus der Eingebung des Geistes (Goltz 2004:21).

Für Lepsius diesbezügliches Verständnis ist dabei seine Anthropologie grundlegend,<sup>860</sup> deren Kernsatz lautet: „Der Mensch hat Geist und Leib (Vorstellung und Empfindung), er ist Wille“ (Lepsius 1908a:226). Der Leib des Menschen bedeutet seine weltlich-geschichtliche Existenz in einer vorgegebenen Situation. Nun ist für Lepsius aber nicht nur diese äußere Wirklichkeit des Menschen etwas Vorgegebenes, sondern auch den Inhalt des Geistes versteht er als etwas Gegebenes. Im Falle des Christen ist es der Heilige Geist, der dem Menschen bestimmte Überzeugungen und das Bewusstsein einer anderen Realität gibt. Das bedeutet, dass Gott durch seinen Geist auf den Menschen einwirkt, ihm Gedanken und Überzeugungen schenkt, die ihren Ursprung nicht im Herzen des Menschen sondern im Geist Gottes haben (:223). Nach Lepsius (1908a:223) kann es nämlich nicht zu einer Veränderung und Erneuerung dieser Welt kommen,

„...wenn nicht zuvor im Geiste des Menschen die Möglichkeit der Veränderung und die Ahnung einer vollkommenen Wirklichkeit auftauchte. Ohne die vorschwebenden Möglichkeiten eines Andersseins der Wirklichkeit würde eine Veränderung der vorhandenen Wirklichkeit jedem selbsttätigen Wesen unmöglich sein“.

---

<sup>858</sup> Vgl. hierzu Lepsius (1900h:226; 1902d:32)

<sup>859</sup> Für den stark imperativisch geprägten Charakter von Lepsius' Ethik lässt sich – neben den im Folgenden genannten Gründen – auch ein Einfluss Kants vermuten, den Lepsius „ebenso regelmäßig wie das *Novum Testamentum graece*“ gelesen hat (Goltz 2004:24).

<sup>860</sup> Vgl. hierzu Kapitel 3.3.3.

Gott schenkt nun also durch Inspiration, Eingebung des Geistes, die Erkenntnis einer anderen Wirklichkeit.<sup>861</sup> Diese Vision nun aber „drängt in die Wirklichkeit hinaus“ (Lepsius 1908a:225), d.h. sie will die vorfindliche Welt nach der Eingebung des Geistes verwandeln: „Wie es das Werk des Künstlers ist, Vision in Erscheinung umzusetzen, so kommt auch keine göttliche Inspiration im Menschen zur Ruhe, ehe sie nicht durch den Willen in die Tat umgesetzt ist“ (:225).

Hierbei ist nun der Wille des Menschen die entscheidende Instanz: Es ist „die innere Struktur des Menschen ..., daß der Wille des Menschen zwischen dem Geiste und der Wirklichkeit der Welt, die ihm in seinem Leibe gegeben ist, mitten inne hängt“ (Lepsius 1908a:236). Zwischen innerer und äußerer Welt ist eine Pforte, an der der Wille der Pförtner ist. Es liegt nun an dem Willen des Menschen, ob er der Eingebung des Geistes „den Zugang zur Wirklichkeit“ öffnet oder verschließt (:224f).

Die aktive Tat des Menschen – in der seine Freiheit und Würde als Mensch besteht – besteht nun darin, den eigenen Willen zurückzunehmen und dem Willen Gottes Raum zu geben.<sup>862</sup>

„Die Zurückziehung des eignen Willens, die die Tat der Freiheit des Menschen ist, verschafft dem Geist Gottes den unmittelbaren Zutritt zu der Wirklichkeit der Dinge, und das äußere Geschehen antwortet der inneren Vision, weil sich keine selbstsüchtige Willkür mehr der Alleinherrschaft Gottes in den Weg stellt“ (Lepsius 1908a:237).

Die Eingebung des Geistes ist dabei nicht nur einfach im Sinne eines Vorschlages zu verstehen. Da sie Eingebung des Geistes Gottes ist, erhält sie – ohne die Letztentscheidung des menschlichen Willens aufzuheben<sup>863</sup> – imperativischen Charakter. Der Mensch sieht sich einer Pflicht gegenüber, deren Ignorierung Ungehorsam gegen Gott wäre. Ganz in diesem Sinne sagt Weckesser (1926a:15) über Lepsius, „daß nicht Vorsatz und Absicht, sondern vielmehr gehorsame Beugung unter die erkannte Pflicht ihm die Berufsaufgabe bestimmt hat, der er in vorbildlicher Treue und bewunderungswürdiger Beharrlichkeit“ gefolgt sei. Das Handeln des Christen erwächst letztendlich also nicht aus eigenem Vorsatz, sondern ist die Beugung des Willens unter eine – von Gott gegebene – Pflicht.

In den Kreisen um Lepsius war man durchaus skeptisch gegen eine „starke Betonung unmittelbarer Geistesleitung, die die Kritik gesunder Urteilskraft verschmäh“ (N.N. 1904:269). Das Ergebnis dessen, was Gott von einem wollte, durfte also nicht nur subjektiv begründet werden,<sup>864</sup> sondern musste durchaus auch objektiven Kriterien entsprechen.<sup>865</sup> Man könne auch nicht davon ausgehen,

---

<sup>861</sup> „Inspiration ist aber mehr als eine vereinzelte Erscheinung, sie ist die allgemeine Bedingung der menschlichen Geistestätigkeit“ (Lepsius 1908a:224).

<sup>862</sup> „Aber das Verhalten des Glaubens und des Handelns im Glauben ist dem des künstlerischen Schaffens durchaus ähnlich. Sein Tun besteht in nichts anderem als in der Umsetzung der Eingebung des Geistes in die Wirklichkeit der Dinge. Und die Bedingung des Gelingens ist die rückhaltlose Hingabe an Gott unter Ausschaltung aller subjektiven Willkür und alles Selbstetwasseinwollens“ (Lepsius 1926a:98).

<sup>863</sup> „Aber selbst ein solcher Grad von Inspiration oder Eingebung bedeutet nicht eine irgendwie zwingende Beeinflussung des menschlichen Willens, so daß derselbe die Freiheit seiner Entscheidung gegenüber der ‚Anregung‘ des Geistes verlore. Dem Willen bleibt es vorbehalten, der Eingebung zuzustimmen oder sie abzuweisen; der Wille allein kann der Vorschrift des Geistes den Zugang zur Wirklichkeit öffnen oder verschließen“ (Lepsius 1908a:224f).

<sup>864</sup> Lepsius war allgemein skeptisch gegenüber einer Subjektivität, die sich gegen jegliche Logik einfach auf Gott be ruht: „... denn kein Gebet vermag etwas gegen das Einmaleins und die Gesetze der Logik, die Gott unserm Verstande einerschaffen hat“ (Lepsius 1904h:48).

<sup>865</sup> Aufgrund der beiden anderen – oben bereits genannten – Strukturelemente, die Lepsius Handeln bestimmten („Kon text“ und „Überzeugungen“) kommen als objektive Kriterien wohl vor allem Folgende infrage: Ein Handeln kann



dass jeder Gedanke im Menschen göttlicher Herkunft sei, denn es gelte den Heiligen Geist „von unseren eignen Geisteserzeugnissen deutlich“ zu unterscheiden (Lepsius 1901b:70, vgl. 1901d:197). Es war also durchaus eine Prüfung notwendig, „so oft die Herkunft nicht ohne weiteres deutlich sein sollte“ (Lepsius 1900d:113).

Für Lepsius (1900i:329) war es deshalb auch wichtig, dass „unsere Thätigkeit in der Curve des Gebetes verläuft“, denn nur so, „ist sie davor gesichert, daß sie nicht ein Thun von uns selbst oder für uns selbst ist, sondern ein Wirken und Leben für Gott“. Derjenige aber, der in einem „Glaubens- und Gebetsverkehr“ mit Gott steht, kann auch davon ausgehen, dass Gott in ihm am Wirken ist (Lepsius 1900d:113).

Wie hat man sich dieses Einwirken Gottes auf den Menschen nun aber vorzustellen? Lepsius (1900d:113) spricht davon, dass der Geist Gottes durch das „Wort Gottes“, durch „die Erkenntnis Christi“ und durch die „neue Gesinnung gegen Gott und Menschen“ auf das „Denken, Wollen und Thun“ des Menschen „ordnend, leitend, bestimmend“ einwirkt.<sup>866</sup> Dies geschehe nicht „durch Suggestion oder Hypnose, sondern durch Erweckung von verständigen Gedanken und Wünschen“ (:113). So kommt es also zu Gedanken und Wünschen, die nicht aufgezwungene fremde, sondern eigene Gedanken sind. Auch wenn also der Geist Gottes und der Geist des Menschen in gewissem Sinne als Quelle eines Gedankens unterschieden werden müssen, so wirkt doch der Geist Gottes nicht am Geist des Menschen vorbei, sondern wirkt auf ihn ein beziehungsweise durch ihn hindurch:

„Er [der Geist Gottes, *Anmerkung AB*] wandelt unsre Gesinnung, er wandelt unsre Denk- und Handlungsweise, er wandelt unsern Charakter und das nach dem Maße, als wir uns im Gehorsam des Glaubens von ihm beeinflussen, erleuchten, erziehen lassen – und er tut dies Alles, indem er Christum vor unsern Augen verklärt, indem er uns anleitet, ihn immer besser zu verstehen, ihm immer mehr zu vertrauen, ihn immer inniger zu lieben. Das ist das Werk des Geistes in uns“ (Lepsius 1901d:197).<sup>867</sup>

Ist nun aber klar, dass es sich bei einem Handeln tatsächlich um eine Beauftragung Gottes handelt, so verleiht die Gewissheit, einem „inneren Ruf“ Gottes zu folgen, dem Menschen eine innere Unabhängigkeit von anderen Menschen und Meinungen. So wurde auch Lepsius erlebt als ein Mann von großer innerer Unabhängigkeit,<sup>868</sup> der es z.B. in Kauf nehmen konnte, dass manche Freunde sich von ihm und seinem Werk distanzieren (Lepsius 1925a:104f).

„Unbeirrt, unbeeinflusst von äußeren und äußerlichen Beweggründen, nur auf sich selbst gestellt und nur dem inneren Ruf gehorsam, ist er in hoher Selbständigkeit und vornehmer Einsamkeit seinen Weg gegangen, ohne sich je durch Verkennung und Mißdeutung, durch Modetendenzen und irgendwelche Parteilichkeit aufhalten zu lassen“ (Weckesser 1926a:15f).

---

nur dann als „Eingebung des Geistes“ gelten, wenn es a) der gegebenen Situation gerecht wird und wenn es b) dem allgemein offenbaren Willen Gottes – wie er etwa in der Bibel bezeugt ist – entspricht.

<sup>866</sup> Vgl. Lepsius (1901b:70).

<sup>867</sup> Man beachte, dass Lepsius hier neben der Gesinnung, der Denk- und Handlungsweise auch den Charakter des Menschen erwähnt, der durch den Geist Gottes verwandelt werde. Hierin könnte man eine gewisse Parallelität zum Abschnitt über „Handeln als Treue zu Überzeugungen und Prägungen“ sehen, in dem neben den Überzeugungen auch der Faktor der Persönlichkeit eine Rolle spielte.

<sup>868</sup> „Nie ist Lepsius in Abhängigkeit geraten. Er war ein freier Mann. ...; dem Staate konnte er ein freudiger und doch unabhängiger Helfer sein“ (Schäfer 1935:48).

Diese klare innere „Schau“ bezeichnet Weckesser (1926a:17) als den „Kern und Mittelpunkt dieser eigenartigen Persönlichkeit“ Johannes Lepsius, die ihn in außergewöhnlichem Maße ausgezeichnet habe:

„... die Klarheit und Ruhe seines Geistes ließen ihn die Dinge mit einer seltenen Selbstlosigkeit sehen, etwa in der Art, wie der große Philosoph des Altertums es beschreibt, daß der vollendete Weise zur Schauung der Urbilder der Wirklichkeit gelangt, nicht wie die meisten Menschen sehen, indem sie die Dinge nach ihrem Begehren und Wünschen verschieben und meistern. Jedenfalls war bei Johannes Lepsius dieses durch Ichbetonung getrübt Sehen ungewöhnlich herabgemindert. Unsere nüchterne Zeit benennt diese Eigenschaft mit der prosaischen Bezeichnung Sachlichkeit oder Objektivität; sie verdient aber, wenn sie so hervorstechend ist, wie in seiner Gestalt, einen höheren und edleren Namen. Es ist Ehrfurcht und Gehorsam gegenüber dem Wahrheitsgefühl, es ist die dem Erkenntnisleben eignende Frömmigkeit, es ist, um es mit einem Worte zu sagen, Beugung unter den Logos ... Damit sind wir an das Herz des Mannes gedrungen, dies war die Kraft, die ihn überwältigte, die ihn von den Problemstellungen der Philosophie und der Aesthetik zum Evangelium rief, die ihm im Evangelium den Halt und Anker seines Lebens finden ließ, die ihn verband mit dem Stern seines Lebens, mit dem, der den Leidtragenden die Leidüberwindung, den Herzensreinen, die Gottesschauung, den Mühseligen und Beladenen den Seelenfrieden und volle Genügen [sic!] verheißen hat“ (Weckesser 1926a:17f).

Ähnlich sieht Jaeserich (1926:6) darin den tiefsten „Grundzug seines Wesens und Wirkens“, dass Lepsius der Losung gefolgt sei:

„Ich muß wirken die Werke des, der mich gesandt hat!“ – Ja, dieses heilige Muß des Gehorsams, dieses Muß heiligen Eifers, dieses Muß freudigster Hingabe an das von Gott ihm anvertraute Werk – das war doch ... der tiefste Grundzug seines Wesens und Wirkens“ (Jaeserich 1926:6).

### 5.5.3 Handeln als imperativische Kontext-Antwort aus der Eingebung des Geistes

Lepsius' Verständnis vom christlichen Handeln hatte folgende Grundstruktur: Grundsätzlich sind dem Menschen gewisse Grundpflichten aufgetragen, deren Gültigkeit universal ist. Christliche Grundpflichten, wie etwa die Missionspflicht, ließen sich also nicht einfach mit der Begründung eines ungünstigen Kontextes verneinen. Aber der Kontext gab vor, welche Aufträge wie, wann und auf welche Art und Weise zu erledigen waren.<sup>869</sup> Da christliches Handeln die konkrete Wirklichkeit verändern will, geht es deshalb immer auf den konkreten Kontext, die gegebene Situation ein. Lepsius misst dem Kontext eine solch starke Bedeutung für die Agenda des Handelns zu, dass seine Äußerungen gelegentlich zu implizieren scheinen, dass das rechte christliche Handeln sich fast ausschließlich aus dem Kontext selbst – als einzigem bestimmenden Element – ergebe.

Jedoch muss beachtet werden, dass sich im Menschen bei der Wahrnehmung eines bestimmten Kontextes nur *aufgrund bestimmter Überzeugungen* eine Vorstellung von dem ergibt, was zu tun sei. Das Ergebnis dieses Prozesses ist nun aber nicht bis ins Letzte – etwa aufgrund einer Kontextanalyse und des Wissens um die christlichen Grundüberzeugungen – mathematisch berechenbar. Vielmehr spielt

<sup>869</sup> Vgl. die Ausführungen zum Thema „Primat der Verkündigung“ in Kapitel 3.5.4.

hier auch ein „intuitives Verfahren“ eine berechnete Rolle (Lepsius 1911b:1f). Es gibt nämlich eine „Logik des Herzens, die mit divinatischer Sicherheit zu innerer Gewißheit gelangt“ (:1). Es handelt sich bei diesem Prozess auch nicht primär um theoretische Reflexionen und Entscheidungen, die der Mensch trifft. Vielmehr ergibt sich die konkrete Handlungsanweisung mit einer gewissen Unmittelbarkeit.<sup>870</sup> Es sind Aufgaben und Pflichten, die dem Menschen „zufallen“ (Lepsius 1918f:50). Hierin sieht Lepsius ein Führen Gottes, beziehungsweise eine Einwirkung des Heiligen Geistes. Der Geist Gottes lässt in diesem Prozess jedoch den Geist des Menschen nicht unbeteiligt. Vielmehr wirkt er auf ihn ordnend und führend ein und füllt somit Denken und Sinnen des Menschen mit göttlichen Absichten. Dem Menschen wird deutlich, was Gott konkret von ihm möchte.<sup>871</sup>

Dieses Wissen um das, was Gott möchte kann sich unterschiedlich äußern. So erwähnt Lepsius etwa Situationen, in denen ihm etwas keine innere Ruhe ließ: In Bezug auf den Artikel von Samuel Keller über die *Sieben Bitten an die Gemeinschaftsbewegung* (Keller 1901) schreibt Lepsius (1901e:379): „Nachdem Dein Artikel, lieber Freund, gedruckt war, ließ er mir keine Ruhe, denn *ich fühlte, daß ich* Deinen sieben Bitten an die Gemeinschaftsbewegung die achte hinzufügen *mußte*, welche lautet: ‚Bleibet evangelisch!‘“ [*Hervorhebungen AB*].

Eine wichtige Bedeutung kommt hier auch dem Gewissen zu, auf das sich Lepsius immer wieder bei seinen Handlungen beruft (Lepsius 1918d:127; 1918f:51; 1918g:115; 1924c:35; 1925a:104).<sup>872</sup> Lepsius (1918d:82) wusste auch, dass man in manchen Situationen, in denen man seinem Gewissen folgt, durchaus zu unterschiedlichen Urteilen gelangen konnte: „Ich wünsche weder das Gewissen anderer zu beschweren, noch mein eigenes Gewissen einer mir aufgedungenen Zwangslage zum Opfer zu bringen“ (:82).

Die starke Gewissheit, dass der innere Eindruck, was zu tun sei, dem Geiste Gottes entspringt, steht nun in direktem Zusammenhang mit dem imperativischen Charakter, dem Lepsius dieser inneren Vision zumisst.<sup>873</sup> Ihn nicht zu folgen bedeutet Ungehorsam gegen Gott. Im Gegenteil kann sich derjenige, der seiner inneren Vision folgt, dessen gewiss sein, dem Willen Gottes zu folgen. Hier findet sich nun auch der Grund für Lepsius' starkes Selbstbewusstsein: Es ist nichts anderes als das Bewusstsein, dem Willen Gottes zu folgen. Diese Gewissheit, einer gottgegebenen Pflicht gehorsam zu sein, verleiht dem Menschen auch eine gewisse innere Unabhängigkeit von Menschen und Umständen.<sup>874</sup>

Die eigentlich entscheidende Tätigkeit des Menschen ist für Lepsius nun also nicht die theoretische, theologische oder missiologische Reflexion darüber, was angesichts einer bestimmten Situation zu tun sei. Zwar ist der Mensch auch in diesem Vorgang nicht passiv, jedoch lässt der Geist Gottes ihn hier

---

<sup>870</sup> In schwierigen Situationen konnte es sein, dass Lepsius nicht sofort deutlich war, was er zu tun hatte. Jedoch zeigte sich letztendlich auch in diesen Situationen schließlich klar, was zu tun war (Lepsius 1900m:4f).

<sup>871</sup> So gebraucht Lepsius Formulierungen, wie etwa „Mir ist die Aufgabe geworden...“ (Lepsius 1918g:114).

<sup>872</sup> Neben den vielen Stellen, in denen das Gewissen explizit genannt wird, weisen auch etwa die Begriffe „Scham und Schande“ auf die Bedeutung des Gewissens hin: „Ich bitte alle, die mit mir von der gleichen Empfindung der Scham und Schande bewegt werden, sich in den Dienst dieser Aufgabe zu stellen ...“ (Lepsius 1924d:64).

<sup>873</sup> Vgl. etwa die Formulierung „so blieb mir nur der Ausweg“ (Lepsius 1918d:91).

<sup>874</sup> Lepsius war bereit gegen Widerstände anzugehen „nur der inneren Stimme folgend“ (Krischtschian 1935:103).

nicht im Dunkeln, sondern es erschließen sich ihm die Handlungsanweisungen in solcher Klarheit, dass sie imperativischen Charakter tragen. Die eigentliche Tat des Menschen besteht nun darin, der ihm von Gott auferlegten Handlungspflicht zu gehorchen, ihr willentlich zuzustimmen und sie durch die Tat Wirklichkeit werden zu lassen.<sup>875</sup> Folglich versteht Lepsius sein Schaffen als Theologe als „praktische Kritik der Wirklichkeit“ (Goltz 2004:21) und sein ganzes Wirken trägt bei aller theoretischen Reflexion immer den Zielpunkt der konkreten Tat, durch die der Wille Gottes die Möglichkeit erhält, die Wirklichkeit zu verändern.

Der Gefahr eines unberechenbaren Subjektivismus entgegnet Lepsius mit der Überzeugung, dass Handeln aus der Eingebung des Geistes Gottes sich durchaus an objektiven Kriterien messen lassen müsse. So muss verantwortbares christliches Handeln immer dem – im Wort Gottes – offenbarten Willen Gottes entsprechen und der Kontextsituation gerecht werden. Eine Prüfung und Unterscheidung ob Denken und Handeln wirklich vom Geist Gottes gelenkt waren, war also durchaus notwendig. Will ein Mensch tatsächlich den Willen Gottes tun, so ist für ihn der Umgang mit dem Wort Gottes und das Gebet wichtig, sowie die Bereitschaft, den eigenen Willen zurückzustellen.<sup>876</sup>

Schäfer (1934:51) weist darauf hin, dass sich Lepsius Missionsarbeit einerseits aus „inneren Glaubensverpflichtungen“ und andererseits aus den äußeren „Anforderungen der außerordentlichen Geschehnisse im Orient“<sup>877</sup> entwickelt habe:

„Man wird Lepsius und sein Werk nicht verstehen können, wenn man nicht die inneren Glaubensverpflichtungen bei ihm voraussetzt, die in den zitierten Worten bekundet sind. Auf diese Glaubensverpflichtungen mußte er reagieren oder versagen, als die Anforderungen der außerordentlichen Geschehnisse im Orient an ihn herantraten. Nur im Gehorsam gegen diese Verpflichtungen konnte die Missionsaufgabe an den Mohammedanern, konnte das Hilfswerk an den Armeniern entstehen“ (Schäfer 1934:51).

Jedoch gebraucht Schäfer (1935:42) auch ein Bild, das noch weitere Elemente beinhaltet:

„Mehr und mehr erwuchs in mir der Eindruck, der dem gleicht, den man an Bord eines Schiffes hat, wenn man dem Schiffsführer zuschaut: Lepsius am Steuerrad, den Kompaß ablesend, mit dem Blick voraus in das Meeressgewölck. Er schaut in die heraufziehenden Tage, und wer ihm da nicht folgte, oder wer sich nicht wenigstens still verhielt zu warten, was der Ausblick zu tun gebot, der konnte Lepsius nicht verstehen.“

Lepsius wird mit einem Kapitän in stürmischer See verglichen. Als eine Handlungskordinate wird der Kompass genannt, der grundsätzliche Orientierung bietet und der unverzichtbar dafür ist, wenn das Navigieren zu einem Ziel führen soll. Als zweite Handlungskordinate wird dann jedoch der Blick auf die Umstände genannt, der Blick in das „Meeressgewölck“. Aufgrund des Kompasses und angesichts

---

<sup>875</sup> Der Entschluss des Menschen besteht also nicht darin, dass er sich autonom überlegen würde, was zu tun ist, sondern vielmehr darin, dass er sich entschließt, der Handlungsforderung Gottes gehorsam Folge zu leisten. Vgl. Lepsius (1818d:98): „Man *entschließt* sich nicht ohne Ursache, noch dazu mitten im Kriege, eine Lebensstellung aufzugeben, die man sich in zwanzig Jahren erarbeitet hat. Man *entschließt* sich auch nicht ohne Grund, ein Schiff, das man selbst gebaut und zwanzig Jahre lang gesteuert hat, auf den Sand laufen zu lassen und unter äußerst erschwerenden Umständen ein neues zu bauen“ [*Hervorhebung AB*].

<sup>876</sup> Ein weiteres denkbare Korrektiv gegenüber dem Subjektivismus wäre die Hörbereitschaft auf die „Gemeinschaft des Glaubens“. Sie spielt jedoch bei Lepsius weder theoretisch noch in der Praxis eine Rolle.

<sup>877</sup> „Die Gewalt der Ereignisse ergriff Lepsius und nahm ihn mit sich“ (Schäfer 1935:42).

des Ausblicks gewinnt nun Lepsius die Gewissheit, was zu tun ist. Eine konkrete Handlungsgewissheit tritt ihm als ein Gebot, also mit geradezu imperativischer Deutlichkeit entgegen.

Paul Schütz (1927:18) spricht einmal davon, dass es Lepsius „Idee“ gewesen sei, Mission unter Muslimen, „wie man es im traditionellen Sinne“ kannte, zu betreiben. Auf dieser „menschlich gesetzten Richtung“ sei der Weg dann aber nicht weiter gegangen.

„Viele würden vielleicht gesagt haben, der Weg biegt ab, wir müssen uns selbst, wir müssen unserem Ziele treu bleiben. Wir müssen geradeaus gehen. Ein Hindernis liegt vor uns. Wir müssen um dieses Hindernis herumgehen oder es aus dem Wege räumen. Er tat nicht so. Und daß er es nicht tat, gehört zu seiner Größe, die ihm, anderen voraus, zuteil ward“ (Schütz 1927:18).

Paul Schütz (1927:18) sieht gerade darin das Vorbild von Johannes Lepsius: Denn es gehe ja nicht um eine Treue gegen eigene Ideen und gegen „das selbst gesetzte Ziel.“ Vielmehr brauche es den „Respekt vor der Wirklichkeit“ und „vor der Aufgabe, die uns Mitten auf dem Wege überrascht“:

„Wir können keinen größeren Eindruck von dem Respekt vor der Wirklichkeit, vor der Aufgabe, die uns mitten auf dem Wege überrascht, empfangen, als wie ihn dieser Mann zeigte in dem Augenblick, da er wenige Tage nach Gründung seiner Mission sich dem Menschen zuwandte, der unter die Räuber gefallen war und mitten auf seinem Wege lag. Die Schnelligkeit, mit der er die Situation erkannt hatte, die Entschließungskraft, mit der er die neue Situation aus dem Augenblick heraus und im Gegensatz zu der Einstellung des Anfangs mit dem richtigen Zugriff meisterte, kam vielen bis auf den Tag fremdartig vor. Auch der Samariter mag dem Priester und Levit fremdartig vorgekommen sein, die beide gegen ihn im Rechte waren auf dem geraden Weg zu dem gewohnten Dienst“ (Schütz 1927:18).

Lepsius habe hier aus dem Gehorsam gehandelt (Schütz 1927:18). Nicht im Gehorsam gegen seine eigene Ideen. Denn es geht ja nicht um eine „Überzeugungstreue, die uns selbst gilt“. Die könne sogar „geradezu Ungehorsam sein – angesichts der objektiven Forderung einer Sache“ (:18). Es gehe vielmehr um einen Gehorsam gegen Gottes Vorsehung:

„Gehorsam, der nicht aus der Treue gegen sich selbst (wie könnte *das* Gehorsam sein!) sondern aus dem Glauben kam. Und da wird die zufällige Schwenkung, die unserer Absicht auferlegt wird, zur Hinlenkung der Idee auf die Bahn der Realitäten. Und die ist immer die Bahn der Vorsehung“ (Schütz 1927:18).

Interessant sind in diesem Zusammenhang einige Abschnitte aus Lepsius' *Leben Jesu*, denen ein autobiographischer Charakter zugestanden werden muss. So schreibt Lepsius (1917a:353) über Jesus Christus:

„Gott war in ihm. Und diese Gottesgegenwart in seinem Herzen strahlte in die ganze Schöpfung aus. Wohin er immer blickte, ob in die Welt hinein, ob in sein eignes Leben, in allem sah er seines Vaters Tun; ein Tun, so schöpferisch und weise, dass jeder Widerstand es nur erfinderischer machte. Der leisesten Berührung folgend, liess er das Wirken Gottes in das eigne überfließen. In allem, was die Forderung der Stunde war, vertraute er dem Hüter an der Schwelle seiner Seele, der über seinem Tun und Denken wachte. Er lauschte der leisen Stimme, die ihn bei jedem Tun beriet, und folgte ihr willig, weil sie voller Einsicht war und aus tausend Möglichkeiten die beste wählte, die dem Gebot des Augenblicks entsprach.

Und war er diesem Rat gefolgt, so war er sich des endlichen Erfolges rückhaltlos gewiss, auch wenn ihn tausend Widerstände kreuzten.<sup>878</sup>

---

<sup>878</sup> „Auch die, die ihm an nächsten [sic!] standen, seine Mutter Maria, ihre Schwester Salome und Johannes, den Jesus wie einen Bruder liebte, konnten den Schleier, der über den Gedanken und Entschlüssen Jesu lag, nicht lüften. Ihn schien nur die gegenwärtige Stunde und die Forderung des Tages zu beschäftigen. Niemals erging sich seine Phantasie in fernen Möglichkeiten. Die künftigen Dinge liess er auf sich beruhen“ (Lepsius 1917a:161).

## **6 Missiologisches Erbe**

Im Folgenden werden einige der wesentlichen Kernthemen von Johannes Lepsius' Missiologie noch einmal kurz zusammengefasst. Anschließend werden einige grundlegende Hinweise zu deren Einordnung gegeben. In einem letzten Abschnitt soll dann das Erbe Johannes Lepsius' durch eine kritisch-konstruktive Anknüpfung aus der Sicht heutiger missiologischer Fragestellungen gewürdigt werden.

### **6.1 Zusammenfassende Ergebnisthesen**

1. *Das universale Ziel der Mission ist die Aufrichtung des Reiches Gottes.* Die ganze Erde soll der Herrschaft Gottes untertan gemacht werden. Das Vereinsziel der Deutschen Orient-Mission lautete deshalb auch: „Der Orient für Christus“ bzw. die „Wiedergeburt des Orients auf dem Grunde des Evangeliums“. Eine Beschränkung auf das Teilziel der Wiedergeburt des Einzelnen bedeutet eine individualistische Engführung. Das Evangelium verkündigt nicht nur ein Ewigkeitsziel für den Einzelnen, sondern auch ein Weltziel für die Geschichte der Menschheit und der Schöpfung, und der Mensch als soziales Wesen kann nur dann an sein Ziel kommen, wenn auch die Menschheit an ihr Ziel gelangt.
2. *Der Weg zum Reich Gottes geht über die Wiedergeburt des Einzelnen.* Will man im Sinne des Evangeliums auf das Ganze wirken, so bleibt kein anderer Weg als möglichst viele Einzelne zu gewinnen. Ein neues Verhalten kann der Menschheit nur auf dem Wege eingepflanzt werden, dass die Einzelnen zum persönlichen Glauben an Gott kommen. Die notwendige Wiedergeburt ist dabei nicht mit der Taufe gleichzusetzen, die eine soziale Ordnung des Reiches Gottes darstellt, durch die das Reich Gottes eine äußere geschichtliche Gestalt in der Welt gewinnt. Zur Taufe muss vielmehr immer auch der persönliche Glaube treten. Die Wiedergeburt ist auch nicht als eine substanzielle (wesenhafte) Veränderung des Menschen zu verstehen. Denn nicht physische Bedingungen der Natur machen die Sünde aus, sondern die ererbte und geübte Gewohnheit des bösen Willens. Die Veränderung, die in der Wiedergeburt vor sich geht, ist vielmehr die Herstellung einer Lebensgemeinschaft zwischen Christus und dem Menschen. Das eigentlich Neue im Leben des Christen ist Christus selbst. Durch die Gegenwart seines Geistes bewirkt Gott nun – in dem Maße in dem der Mensch sich im Gehorsam des Glaubens von ihm beeinflussen, erleuchten und erziehen lässt – eine Wandlung der Gesinnung und des Charakters, der Denk- und Handlungsweisen des Menschen.
3. *Das Reich Gottes ist ein diesseitiges Reich, die Herrschaft Gottes über diese Erde.* Das Reich Gottes meint die vollkommene soziale Ordnung der menschlichen Gesellschaft, in der die Selbstsucht

der Menschen aufgehoben und die Liebe und der Wille Gottes das organisierende Prinzip geworden ist. In diesem Sinne ist das Reich Gottes als eine soziale bzw. politische Größe anzusehen. Der Begriff „politisch“ im Zusammenhang mit dem Reich Gottes ist jedoch nur auf den Ort und die Zielrichtung des Reiches Gottes („in der Welt“) anzuwenden, nicht aber auf seine Herkunft und die Art seiner Verwirklichung („nicht von der Welt, sondern von Gott her“). Denn auch wenn das Reich Gottes sich in soziale und politische Strukturen hinein verwirklicht, so kommt es doch nicht „auf politischem Wege“, d.h. nicht etwa durch die Anwendung gesetzlicher Zwangsmittel. In seiner Vollgestalt ist das Reich Gottes eine eschatologische Größe, es ist kein Zustand in einem Jenseits, sondern vielmehr der zukünftige Zustand dieser Welt. In der Gegenwart ist zwischen einer äußeren und einer inneren Wirklichkeit des Reiches Gottes zu unterscheiden: Schon in dieser Zeit hat das Reich Gottes eine nach außen gerichtete geschichtlich-soziale Existenz, wobei die Taufgrenze die Territorialgrenze des Reiches Gottes darstellt. Nach seiner inneren Wirklichkeit ist das Reich Gottes jedoch nur da vorhanden, wo auch der persönliche Glaube an Christus zu finden ist. Das paulinische „in Christus“ beschreibt somit die eigentliche Grenze der inneren Wirklichkeit des Reiches Gottes. Nur da, wo nun beides – äußere und innere Wirklichkeit – zusammenkommen, ist das Reich Gottes im Vollsinn vorhanden.

4. *Sowohl der Staat als auch die Kirche sind auf das Reich Gottes hin angelegt und haben eine Bedeutung für seine Verwirklichung.* Auch der Staat ist eine – wenn auch in seiner Bedeutung begrenzte – Form der Gottesherrschaft in dem Sinne, als er die geschichtliche Wirklichkeit der Gottesordnung des Gesetzes darstellt. Die Aufgabe des Staates ist es durch Zwang und Strafe die Forderungen der Gerechtigkeit Gottes aufrecht zu erhalten. Das Reich der Gnade selbst ist aber ein Reich der Freiheit und kann deshalb nicht durch den Staat als solchen, sondern nur durch das Evangelium zustande kommen. Das eigentliche Spezifikum der Kirche ist nun, dass ihr dieses Evangelium – und der Auftrag, es in aller Welt zu verkündigen – anvertraut ist. Staat und Kirche haben also beide ihre gottgegebene Berechtigung, jedoch nur so lange, bis das Reich Gottes vollendet ist. Es ist deshalb notwendig, dass Staat und Kirche nebeneinander bestehen. Auch wenn es in einem christlichen Volk eine einheitliche geschichtliche Wirklichkeit von Staat und Kirche gibt (vor allem durch die weitgehende Personalunion von Staatsbürgern und Kirchenmitgliedern), so ist trotzdem die Unterscheidung von Staat und Kirche in ihren jeweiligen Funktionen notwendig.
5. *Das Mittel der Mission zur Aufrichtung des Reiches Gottes ist die Verkündigung des Evangeliums.* Inhalt dieser frohen Botschaft, die zu verkündigen ist, ist das Leben, Sterben und Auferstehen Jesu Christi und die darin geschehene Versöhnung der Sünde der Welt. Zugleich ist das Evangelium von Jesus Christus damit auch Evangelium vom Reich Christi, in dem die Wiedergeburt der Schöpfung anbricht. Das Evangelium trägt somit in gewissem Sinne Welt verwandelndes Potential in sich. Die



Wirkung, die von der Verkündigung des Evangeliums auf den Menschen ausgeht, kann jedoch eine doppelte sein: Entweder sie macht die Hörer zu Jüngern Christi oder zu seinen Feinden.

6. *Auch wenn Gott letztlich selbst das Subjekt der Mission ist, so macht das den Menschen doch nicht untätig.* Da Mission Gottes Sache ist, kann man viel von ihr erwarten. Jedoch ist auch die Aktivität des Menschen ganz gefordert, denn beides gehört untrennbar zusammen. Die Kirche steht unter dem gottgegebenen Auftrag, das Evangelium aller Welt zu verkündigen. Sie ist die „Armee, durch die Gott die Welt erobert“. Dabei ist Gott streng genommen das eigentliche Subjekt, jedoch wird gleichzeitig deutlich, dass der Kirche als einem „Organ göttlicher Wirksamkeit“ eine sehr aktive Rolle zugemessen wird. Die Verantwortung der Kirche als Ganzes für die Verkündigung des Evangeliums darf zudem nicht dazu führen, dass der Einzelne sich auf den je anderen verlässt: Denn jeder Christ hat eine Verantwortung für das Werk der Mission.
  
7. *Lepsius' Zuversicht in Bezug auf den Erfolg der Mission – auch der Mission im Orient – nährt sich aus der positiven Zukunftserwartung eines optimistischen Prämillennialismus.* In Jesus Christus ist das Reich Gottes seinem Wesen nach vollendet und gegenwärtige Tatsache geworden. Da in ihm der Bann der Sünde und der Fluch des Todes gebrochen ist, ist nun auch die tatsächliche Verwirklichung des Reiches Gottes, seine Ausbreitung und Ausgestaltung unter den Menschen möglich. Durch die Verkündigung des Evangeliums wird sich nun das Reich Gottes in aller Welt wachstümlich immer mehr ausbreiten. Selbst antichristliche Krisen werden sich auf dem Weg der Geschichte, also ohne unmittelbar göttliches Eingreifen von außen, lösen. Wenn sich das Reich Gottes in aller Welt verbreitet haben wird, geschieht schließlich die Wiederkunft Jesu. Mit der damit verbundenen Auferstehung der Toten kommt zuerst einmal – als Vollendung der geschichtlichen Entwicklung dieser Welt – das tausendjährige Friedensreich. Und schließlich schafft Gott den neuen Himmel und die neue Erde, womit das Reich Gottes für die Ewigkeit vollendet ist. Auch wenn die Welt auf dem Weg zu ihrer Vollendung noch ein grundlegendes Gericht erleiden muss, so ist die „neue Welt“ Gottes doch keine andere Welt, sondern vielmehr als „neu gemachte“ Welt zu verstehen. Dieser Glaube an die göttliche Zukunft der diesseitigen Welt hat entscheidende Auswirkungen auf die christliche Ethik: Anstatt die Flucht in eine jenseitige Welt anzutreten, wird der Wille zur Tat an diese Welt, zum Einsatz für Menschheit und Schöpfung, gewiesen.
  
8. *Inhaltlich lassen sich im Missionsauftrag zwei verschiedene Stufen der Mission unterscheiden: Evangelisation und Christianisierung.* Lepsius wusste die Vorteile einer Herangehensweise an die Mission nach das Motto „Evangelisation der Welt in dieser Generation“ durchaus zu schätzen. Jedoch betonte er, dass zur Mission unverzichtbar auch die tiefgehende Christianisierung – die Prägung der gesamten nationalen Kultur vom Evangelium her – in allen Völkern gehöre. Die Veränderung gesellschaftlicher und politischer Strukturen nach christlichen Wertvorstellungen ist also

durchaus als ein Bestandteil des Kommens des Reiches Gottes zu verstehen. Gott ist durch seinen Geist beständig unter den Völkern zur Verwirklichung seines Reiches am Wirken und deshalb ist jeder Fortschritt der Kultur und jede Änderung hin zu mehr Gerechtigkeit in der Welt zu begrüßen. Jedoch ist festzuhalten, dass das Reich Gottes nicht durch staatliche, politische oder etwa wirtschaftliche Mittel zu bauen ist, sondern allein durch die Verkündigung und Annahme des Evangeliums. In der Mission kann es durchaus ein Zusammenwirken von der Verkündigung des Evangeliums und der Ausbreitung deutscher evangelischer Kultur geben. Dabei ging es Lepsius jedoch nicht zuerst um die Verbreitung germanischer Eigenarten, sondern um die speziell christlichen sittlichen Werte, an denen sich auch die deutsche evangelische Kultur selbst immer wieder messen lassen musste. Die Aufgabe der deutschen Mission durfte sich aber keinesfalls in der Verbreitung christlicher Kultur erschöpfen. Vielmehr musste es der Mission immer um die Ausbreitung des Evangeliums selbst gehen. Auch wenn die weltlichen und geistlichen Führer und die gebildeten Klassen eines Volkes und auch die herrschende Kultur eines Landes vor dem Evangelium kapitulierte haben und ein Volk somit „christlich“ geworden ist, gibt es jedoch immer noch Arbeit zu tun. So war für Lepsius beispielsweise die Evangelisation im christlichen Deutschland eine unverzichtbare Notwendigkeit. Evangelisation und Christianisierung gehörten bei Lepsius also immer zusammen und waren aufeinander bezogen.

9. *Die einzelnen christlichen Nationen verhalten sich zum Reich Gottes wie „Glieder am Leib“.* Die Mannigfaltigkeit der Nationen ist gottgewollt und auch das Christentum soll in jedem Land eine je eigene nationale Ausprägung haben. Die Nationen sind Träger großer weltgeschichtlicher Aufgaben und dazu bestimmt, einander zu dienen, jede mit ihren Gaben. Imperialismus – auch ein christlich gefärbter Imperialismus – im Sinne einer Herrschaft eines Volkes über andere Völker war für Lepsius abzulehnen. Lepsius sah eine besondere Stellung der protestantischen Nationen England, Amerika und Deutschland, die ihnen aufgrund des Protestantismus in der Welt gegeben war. Als Volk der Reformation nimmt dabei das deutsche Volk nochmals eine besondere Stellung ein. In den geistigen und sittlichen Werten des evangelischen Deutschland liegt auch eine Berechtigung (und Verpflichtung) zur Weltmachtpolitik. Da Lepsius seinen Patriotismus speziell christlich fundamentierte, war seine Vorstellung von einer deutschen Weltmachtpolitik jedoch auch verbunden mit klaren christlich-ethischen Vorstellungen von Politik.
10. *Das stärkste Missionsmotiv ist der Gehorsam gegenüber dem Auftrag Jesu.* Allein der Befehl Jesu – von dem keinerlei äußere Umstände die Christenheit entbinden können – ist ausreichende Motivation für die Mission. Ferner ist Mission Ausdruck *göttlicher Liebe und menschlicher Barmherzigkeit*, die den Menschen nicht in seiner Verlorenheit belassen will. Mission ist zudem eine grundsätzliche *theologische Notwendigkeit*, die sich logischerweise aus der Exklusivität Christi und der daraus resultierenden Universalität des Christentums ergibt. Wird die Mission vernachlässigt, ist

das ein Krankheitszeichen der Kirche. In diesem Sinne ist auch von einer *Rückwirkung der Mission auf die Kirche* zu sprechen. Gerade die Auseinandersetzung mit anderen Religionen führt zu einer Stärkung des eigenen Glaubens und zu einer Vertiefung der christlichen Wahrheitserkenntnis.

11. *Der Unterschied zwischen Christentum und anderen Religionen ist ein grundsätzlicher und nicht nur ein qualitätsmäßiger Unterschied*, so als sei das Christentum lediglich die beste oder die absolute Religion. In der biblischen Religion allein hat sich die ursprüngliche allgemeine Verehrung des einen Schöpfergottes rein erhalten, während die übrige Religionsgeschichte als eine Geschichte des Verfalls zu betrachten ist. Die prinzipiellsten Unterschiede zwischen den Religionen liegen in der Frage nach der „Verwirklichung des Seinsollenden“. Hier vertritt das Christentum im Vergleich zu anderen Religionen eine entgegen gesetzte Begründung, die man in paulinischer Terminologie auf die Alternative „aus den Werken“ oder „aus Glauben“ bringen kann. Nur durch die Liebe und Erkenntnis Christi können zudem die beiden religiösen Grundkräfte aller Religionen – die Sehnsucht nach Vereinigung mit Gott und das Verlangen nach Selbständigkeit und Freiheit – in Harmonie zusammenfinden. Denn in der Liebe Jesu kann das religiöse Einssein mit Gott erlebt werden, aber es kommt auch zum freien Gehorsam gegenüber Gott. Ohne Parallele in den Religionen ist für Lepsius ferner, wie im christlichen Glauben radikale sittliche Weltverneinung vor Gott, aber auch radikale Weltbejahung im Evangelium von Jesus Christus – in dem die Welt zugleich gerichtet und erneuert ist – zusammenkommen. Es ist für Lepsius eine Selbstverständlichkeit, dass der christliche Glaube – wie andere monotheistische Religionen auch – einen universalen Anspruch vertreten müsse. Deutlich unterschieden werden muss dieser – letztlich in Gott selbst begründete – universalistische Anspruch jedoch von einem „messianischen“ Anspruch, bei dem es um die Herrschaft eines auserwählten Volkes über alle anderen Völker geht und dem das geschichtliche „Christentum“ verfallen sei.
12. *Der Islam ist seinem Wesen nach eine aus dem Schoß des Judentums und des Christentums hervorgegangene Häresie*. Er ist eine Aufnahme der in der alttestamentlichen Prophetie verwurzelten Tradition eines imperialistischen Messianismus, die nun auf den arabischen Nationalboden verpflanzt wurde. Da das Volk Israel seinen Platz als Missionsvolk des Orients nicht eingenommen hat, hat der Islam dieses „vakante Erbe“ angetreten und ist deshalb in gewissem Sinne als Platzhalter des Volkes Israel zu verstehen. Der Gott des Islam ist letztlich derselbe Gott wie der christliche Gott, jedoch sind der Gott des Islam und der christliche Gott nicht gleich. Denn der Gottesbegriff des Islam stellt nur eine Halbwahrheit dar, die gerade als halbe Wahrheit umso verhängnisvoller ist.
13. *Die Missionsarbeit unter Muslimen ist berechtigt und auch zeitgemäß*. Die Pflicht zur Mission unter Muslimen ist verankert im Missionsbefehl Jesu und darf deshalb nicht mit dem Hinweis auf

Widrigkeiten oder „verschlossene Türen“ relativiert werden. Schwierigkeiten in der Mission sind nicht als grundsätzliches göttliches Stoppschild zu verstehen, sondern lediglich als Hindernisse, die zur Mission gehören und eben zu überwinden sind. Eine der Ursachen für die mangelnde Frucht der Missionsarbeit unter Muslimen ist die Tatsache, dass die Missionspflicht noch nicht in ausreichendem Maße wahrgenommen wurde. Lepsius nahm die Schwierigkeiten für die Missionsarbeit durchaus wahr und lehnte allzu enthusiastische Erwartungen – die besonders angesichts der politischen Entwicklungen im osmanischen Reich mit einem baldigen völligen Untergang des Islam rechneten – ab. Trotzdem findet sich bei Lepsius eine überaus lebendige Grundhoffung, die fest mit der Ausbreitung des Reiches Gottes im Orient rechnete.

14. *Für die Missionsarbeit unter Muslimen braucht es eine spezielle Herangehensweise und Strategie, die sich von der hergebrachten Heidenmission zu unterscheiden hat.* Lepsius begann um die Jahrhundertwende einen eigenen Missionsansatz für die Mission unter Muslimen zu entwickeln. Er wollte dabei an die bisherige Arbeit seines armenischen Hilfswerkes harmonisch anknüpfen und vor allem durch die medizinische Arbeit den Boden für das Wort Gottes bereiten, das auch für die Wiedergeburt des islamischen Orients das entscheidende Mittel war. Was die Verkündigung des Evangeliums anging, so sollte man sich an den jeweiligen Gegebenheiten vor Ort orientieren: An Orten, an denen die politische und gesellschaftliche Situation das zuließ, konnte eine öffentlichkeitswirksame Verkündigung des Evangeliums geschehen. Unter schwierigeren Umständen für die Missionsarbeit – wie sie größtenteils im Türkischen Reich vorherrschten – war dagegen eine Beschränkung auf das Zeugnis von Person zu Person angebrachter. Ergänzt werden sollte dieses Zeugnis durch die Weitergabe von geeigneten biblischen und anderen christlichen Schriften in verschiedenen orientalischen Sprachen. Lepsius ließ seinen Mitarbeitern – bei deren Auswahl er hohe qualitative Anforderungen an Begabung, Bildung, Einsatzbereitschaft und Charakter stellte – weitgehend freie Hand, ihre Arbeitsweise so zu gestalten, wie es den Gegebenheiten vor Ort und ihrer eigenen Persönlichkeit entsprach. Lepsius legte die Betonung seiner Arbeit nicht auf die Evangelisation, sondern auf eine intensive und geduldige geistige Vorarbeit. Denn ehe man mit einer fruchtbringenden Evangeliumsverkündigung rechnen konnte, musste der Islam und mögliche Anknüpfungspunkte für das Evangelium erst noch viel gründlicher erforscht werden. Sodann war für das islamische Umfeld aus dem Neuen Testament heraus eine eigene kontextuelle Theologie zu schaffen.
15. *Dialog bedeutet, Menschen mit unterschiedlichen Standpunkten aufgrund einer gemeinsamen Grundlage zusammenzuführen. Gleichzeitig ist der Dialog aber auch eine kritisch-konstruktive Auseinandersetzung mit dem Ziel einer vermehrten Annahme objektiver Wahrheit.* Auch wenn Lepsius sich der Subjektivität des menschlichen Erkennens bewusst war, so hielt er doch daran fest, dass es – bei Gott – allgemeingültige Wahrheit gebe. Im Streben nach dieser Wahrheit hat der Mensch eine

Verantwortung für seine Mitmenschen: Er hat die Pflicht, für die Überzeugungen ein zu stehen, die er für richtig hält, und er hat zu versuchen, andere dafür zu gewinnen. Nur in einer solchen Auseinandersetzung kann die eigene Auffassung daraufhin untersucht werden, ob sie tatsächlich allgemeingültiger Wahrheit entspricht. Folglich ist das Ethos, das im Dialog gefordert ist nicht die Harmonie mit dem Gegenüber, sondern vielmehr das entschiedene Eintreten für die eigene Meinung und die Achtung vor dem anderen, der ebenfalls seine Meinung offen und ehrlich vertritt. Im christlich-islamischen Dialog erwartete Lepsius, dass auch der Christ dazu geführt werde, seine eigenen bisherigen Lehrensätze hinterfragen zu müssen. Der Erkenntnisgewinn des Christen liegt jedoch nicht außerhalb dessen, was ihm mit dem christlichen Glauben gegeben ist, sondern vielmehr in einem vertieften und gereinigten Verständnis der biblischen Wahrheit. Die angestrebte Veränderung auf Seiten des Muslimen ist dagegen jedoch nicht eine neue und vertiefte Interpretation des Islam, sondern die Annahme des Evangeliums von Jesus Christus, als dem Sohn Gottes.

16. *Die Vielfalt der unterschiedlichen christlichen Kirchen ist bewusst zu bejahen und die ökumenische Zusammenarbeit aktiv zu fördern.* Da die gegenseitige Liebe unter allen Kindern Gottes Lepsius eine selbstverständliche Pflicht war, versuchte er immer wieder, Christen unterschiedlicher Hintergründe und Prägung zusammenzuführen. Wo es Einheit im Kern des Glaubens – dem Evangelium selbst – gab, konnte man auch vorhandene Differenzen ertragen. Jedoch waren die Differenzen dabei nicht unter den Tisch zu kehren, sondern vielmehr offen auszutragen. Eine Zusammenarbeit war für Lepsius jedoch mit solchen christlichen Kirchen und Gruppen unmöglich, die ihre eigene Stellung absolut setzten. Im Umgang mit anderen Missionen war Lepsius für eine Zusammenarbeit und Absprache in der Arbeit, da ihm die Verbreitung des Evangeliums wichtiger war als die Propagierung einer bestimmten konfessionellen Prägung.
17. *Neben der theologisch-theoretischen Frage, ob der Verkündigung oder der sozialen Hilfeleistung ein grundsätzliches Primat zukommt, ist noch stärker die Frage von Bedeutung, was in einer konkreten Situation das Handeln ist, dem ein aktuelles Primat zukommt.* Es gab für Lepsius auf der grundsätzlich-theoretischen Ebene durchaus ein inhaltliches Primat der Verkündigung: Bei den verschiedenen Aufträgen, die dem Christen gegeben sind, kommt der Sorge um das ewige Heil des Menschen eine Vorrangstellung gegenüber dem Wohlergehen zu. Zudem gibt es ein logisches Primat der Verkündigung, da man von den Menschen, die selbst von Gott erneuert wurden, auch das Meiste auf sozialem Gebiet erwarten kann. Es gibt jedoch auch umgekehrt ein Primat der Hilfeleistung gegenüber der Verkündigung – wenn es nämlich um den Erhalt des physischen Lebens geht, das ja die Vorbedingung dafür ist, einem Menschen überhaupt das Evangelium sagen zu können. Es ist möglich, dass in bestimmten Situationen etwas zuerst getan werden muss, das nicht unbedingt grundsätzlich inhaltlich wichtiger, aber eben zeitlich dringender ist. Auch im Dienst Jesu

zeigt sich in der Frage nach dem Primat von Verkündigung und sozialer Hilfeleistung ein Eingehen auf den jeweiligen Kontext.

18. *Die Agenda des christliches Handelns wird wesentlich bestimmt von drei Grundelementen: dem Kontext, den christlichen Überzeugungen und der Eingebung des Geistes.* Lepsius misst dem Kontext eine solch starke Bedeutung für die Agenda des Handelns zu, dass seine Äußerungen gelegentlich zu implizieren scheinen, dass das rechte christliche Handeln sich fast ausschließlich aus einer gegebenen Situation selbst – als einzigem bestimmendem Element – ergebe. Jedoch muss beachtet werden, dass sich im Menschen bei der Wahrnehmung eines bestimmten Kontextes nur aufgrund bestimmter Überzeugungen eine Vorstellung von dem ergibt, was zu tun ist. Lepsius' Handeln ist deshalb nur zu verstehen, wenn man seine Einstellungen und Werte kennt, die vor allem vom Wort Gottes und von der christlichen Ethik her geprägt waren. Christliches Handeln muss also auch immer dem – im Worte Gottes offenbarten Willen – entsprechen und sich an den gottgegebenen Grundpflichten des Glaubens orientieren. Die Agenda des Handelns lässt sich nun aber nicht aus diesen beiden Faktoren – dem Wissen um den Kontext und um christliche Grundüberzeugungen – durch rein menschliche theoretische, theologische oder missiologische Reflexionen mit quasi mathematischer Exaktheit berechnen. Vielmehr ist dabei eine geistliche Dimension – die Führung Gottes – in diesem Prozess zu beachten: Der Geist Gottes wirkt auf den Geist des Menschen ordnend und führend ein und füllt Denken und Sinnen des Menschen mit göttlichen Absichten. Es entsteht im Menschen eine Vision dessen, was zu tun ist, die sich ihm mit geradezu imperativer Dringlichkeit als Pflicht aufdrängt. Die eigentlich entscheidende Tätigkeit des Menschen ist der ihm von Gott auferlegten Handlungspflicht zu gehorchen, ihr willentlich zuzustimmen und sie durch die Tat Wirklichkeit werden zu lassen.

## **6.2 Zur Einordnung von Johannes Lepsius' Missiologie**

Hermann Goltz (Goltz & Meissner 2004:496) weist darauf hin, dass Lepsius' „Theologie mit ihrer konkreten sozialen und politischen Ausrichtung, sowohl rationalistisch wie pietistisch“ nicht einfach „zu einem der gewohnten theologischen Entwürfe pietistischer oder liberaler Couleur zurückgedrängt“ werden könne. So konnte Lepsius etwa pietistischer Glaubenspraxis und der Theologie positiver Biblizisten nahe stehen und dennoch mit durchaus deutlichen Worten kritisch auf deren Engführungen und Gefährdungen hinweisen. Er lehnte die religionsgeschichtliche Schule ab, versuchte aber durchaus die Anfragen des modernen Menschen an Bibel und Christentum ernst zu nehmen und setzte sich für eine Revision des Bibeltextes ein. Selbst Nietzsche konnte er als „Hermeneuten des Christentums“ verstehen (Goltz & Meissner 2004:497), als wichtigen Anstoß zurück zu einem biblischen diesseitsorientierten Christentum. Eng arbeitete er Seite an Seite mit Vertretern des Kulturprotestantismus wie etwa dem

Herausgeber der *Christlichen Welt*, Martin Rade, und unterschied sich doch in Missionsfragen – etwa was die Missionsarbeit unter Muslimen anging – deutlich von ihnen (Meissner 2004:4f).<sup>879</sup> Auch was die Einordnung seiner Missionsarbeit angeht, so zeigt sich, dass sie zwar durchaus Elemente sowohl von klassischen Missionen, Glaubensmissionen und auch von Personalmissionen aufweist, sich aber keiner dieser Gruppen klar zuordnen lässt. All dies lässt erwarten, dass auch Johannes Lepsius' Missiologie sich einer einfachen Zuordnung in gängige Raster entzieht. Wenn deshalb im Folgenden nun hingewiesen werden soll auf durchaus identifizierbare missionstheologische Parallelen zu Lepsius' Missiologie, so wird dies in einer sorgsamem Wahrnehmung von Nähe *und* Distanz zu Lepsius' Ansichten zu geschehen haben.

## 6.2.1 Johannes Lepsius' Missiologie und das moderne Paradigma der Aufklärung

Nach David Boschs Paradigmenlehre für die Theologie der Mission (vgl. Bosch 1991:181ff) ist Lepsius' Missiologie am ehesten dem Paradigma der modernen Ära im Gefolge der Aufklärung zuzurechnen. Allerdings finden sich bei Lepsius zunächst auch deutliche Parallelen zu den späten Entwicklungen aus dem Paradigma der Reformation, vor allem eine Nähe zur Mission im frühen Pietismus (Bosch 1991:254f)<sup>880</sup> und zu den Entwicklungen der „Second Reformation“ und des Puritanismus, mit der Betonung der Herrschaft Gottes und ihrer gesellschaftsrelevanten Aspekte (Bosch 1991:255ff).<sup>881</sup> So beschäftigte sich Lepsius etwa auch mit den Anschauungen des niederländischen calvinistischen Theologen und Premierministers Abraham Kuyper und besuchte ihn gar im Jahre 1907 in den Niederlanden (Goltz & Meissner 2004.303).<sup>882</sup> Fernab von der aufgeklärten Meinung, dass die Religion in die private Sphäre gehöre, vertrat auch Lepsius die Auffassung, dass die Herrschaft Christi auch in Gesellschaft und Staat zur Geltung zu bringen sei (vgl. Bosch 1991:259; Rooy 1965:280). Auch wehrte sich Lepsius gegen eine aufgeklärte strenge Unterscheidung von Tatsachen und Werten, etwa indem er vehement die Bedeutung der Religion für die Frage der Weltanschauung unterstrich.

---

<sup>879</sup> „Den Aktivitäten der von Lepsius gegründeten ‚Deutschen Orient-Mission‘ mit dem Ziel der Islam-Mission standen die Freunde der ChW [Christlichen Welt, *Ann. AB*] eher kritisch gegenüber. Ihnen schien deutsche Kulturarbeit im Orient z.B. Gründung von Schulen und Universitäten und Krankenhäusern der erfolgversprechendere Weg zur Entwicklung des Orients zu sein“ (Meissner 2004:4f).

<sup>880</sup> Vgl. etwa die Punkte, die Bosch (1991:255) als Beitrag des Pietismus zur Weltmission beschreibt.

<sup>881</sup> Im Gefolge von Calvin sah man hier beispielsweise „Mission as ‚extending the reign of Christ‘, both by the inward spiritual renewal of individuals and by transforming the face of the earth through filling it with ‚the knowledge of the Lord‘“ (Bosch 1991:256).

<sup>882</sup> Lepsius veröffentlichte im Jahre 1904 in seinem Reich Christi-Verlag eine deutsche Übersetzung von Abraham Kuypers Klassiker *Reformation wider Revolution: Sechs Vorlesungen über den Calvinismus*. Zudem veröffentlichte er im *RCJL* einen mehrteiligen Aufsatz von Martin Jaeger (1903) „Der Calvinismus nach Abraham Kuyper“. Im Ersten Weltkrieg wandte sich Kuyper jedoch gegen Lepsius, vor allem wohl aufgrund von dessen starkem Patriotismus (Goltz & Meissner 2004:303). Zu Abraham Kuyper (1837-1920) vgl. Steinseifer (1993).

Trotz alledem zeigen sich aber auch deutliche Hinweise, dass Lepsius' Missiologie dem Paradigma der Aufklärung zugerechnet werden kann.<sup>883</sup> Zunächst lässt sich Lepsius' ausgesprochen positive Zukunftserwartung für die ständige Weiterentwicklung und Ausdehnung des Reiches Gottes auf Erden als christliche Spielart eines aufgeklärten Fortschrittsoptimismus deuten (Bosch 1991:265ff.334). Es sticht geradezu hervor, dass sich in Lepsius' Schriften trotz massiver Kritik am Christentum in seiner gegenwärtigen Form, die gerade durch das Erleben des Weltkrieges noch einmal eine deutliche Verstärkung erfuhr, doch kein grundsätzlicher Bruch in seiner eschatologischen Erwartung finden lässt.<sup>884</sup> Hierin unterscheidet er sich etwa in markanter Art und Weise von seinem Nachfolger in der Leitung der DOM, Paul Schütz, bei dem sich eine deutliche Abwendung vom Fortschrittsoptimismus des 19. Jahrhunderts erkennen lässt (Kremers 1989:15).<sup>885</sup>

Des weiteren sticht hervor, dass Lepsius stellenweise die Trennung der deutschen nationalen Kultur von den Werten des Evangeliums – die für ihn in Deutschland stärker war als etwa in England oder Amerika – offen kritisierte, er paradoxerweise aber trotzdem immer noch von einer Überlegenheit der nationalen deutschen Kultur ausging und diese gar mit ihrer „Christlichkeit“ begründete.<sup>886</sup> So sprach Lepsius (1900j:151) von dem deutschen Volk etwa als dem „erstberufenen Träger des Evangeliums in der gegenwärtigen Kulturwelt“. Hierin ist Lepsius, der das deutsche Volk durchaus als „auserwähltes Volk“ Gottes ansah, als typischer Vertreter des „Manifest Destiny“ zu betrachten (Bosch 1991:299).<sup>887</sup> Auch Lepsius hatte die feste Überzeugung, dass das deutsche Volk „eine außergewöhnliche Rolle für das Vorankommen des Reiches Gottes durch die Mission zu spielen hatte“ (Bosch 1991:299 [Übersetzung AB]). Auch hier wird ein Unterschied zu Paul Schütz (1991:201) deutlich, der offen von der „gigantischen Dämonie der westlichen Welt“ sprechen konnte.<sup>888</sup>

Lepsius nahm an den zeitgenössischen Fragen aktiv Anteil, die sich in Philosophie und Theologie im Gefolge der Aufklärung an den christlichen Glauben stellten. Er suchte nach neuen Antworten, die einerseits die Fragen der Zeit, andererseits aber auch den christlichen Glauben in seiner historischen

<sup>883</sup> Neben dem im Folgenden Genannten ist auch die starke Betonung des Gehorsams gegenüber dem Missionsauftrag von Mt 28,18-20 als weiteres Kennzeichen der Mission im Gefolge der Aufklärung zu betrachten (Bosch 1991:340f). Auch bei Lepsius war der Gehorsam die dominierende Missionsmotivation (vgl. These 10).

<sup>884</sup> Die Umstände führten Lepsius lediglich dazu, für die Erfüllung seiner optimistischen Zukunftserwartung weitaus mehr Zeit zu veranschlagen.

<sup>885</sup> Interessant erscheint die Bemerkung Kremers (1989:18), dass das „eigentliche Erwachen“ auch für Paul Schütz „erst Jahre nach dem Krieg“ gekommen sei. Dass die Krise des ersten Weltkrieges erst einige Jahre verarbeitet werden musste, bis aus ihr neue Anschauungen zum Durchbruch gelangen konnten, könnte auch erklären, warum es bei Lepsius in den wenigen Lebensjahren, die ihm nach dem Weltkrieg noch blieben, nicht mehr zu einer grundsätzlichen Revision seiner optimistischen Zukunftserwartung gekommen ist.

<sup>886</sup> Zwar muss man bei Lepsius von einer ausgesprochen christlichen Begründung seines Patriotismus sprechen, ob diese Begründung jedoch tatsächlich als Ursache seines Patriotismus betrachtet werden kann oder nur als dessen Legitimation, darf durchaus in Frage gestellt werden. Nach Hutchinson (1987:44f) – der die nordamerikanischen Verhältnisse im Auge hat – lassen sich für diese Epoche religiöse oder nationale Motivationen letztlich ohnehin nicht klar trennen.

<sup>887</sup> Bosch (1991:298) definiert „Manifest Destiny“ als: „The conviction, that God, in his providence, had chosen the Western nations, because of their unique qualities, to be the standard-bearers of his cause even to the uttermost ends of the world.“ Die Jahre 1880-1920 können dabei als Hochblütezeit dieser Überzeugung angesehen werden.

<sup>888</sup> „Daheim, hinter Dir, in Deinem Rücken ist nichts. Die Stadt auf dem Berg ist verfallen. Das Licht vom Leuchter gestoßen. Du bist allein hier draußen und hast nichts hinter Dir. Nur ein Vakuum, eine Leere, die mit einem unbekanntem Horror Dich packt und zurückwirbelt dorthin, von wo Du ausgingst“ (Schütz 1991:220f).



Substanz ernst nahmen. So ist bei Lepsius durchaus auch mit Ansätzen zu rechnen, die – zumindest ansatzweise – über das Paradigma der Aufklärung hinausweisen.

Zuerst ist hier an Lepsius' Forderung nach einer kontextuellen Theologie für die islamische Welt zu denken. Lepsius hatte ein klares Bewusstsein dafür, dass die westliche Theologie nicht unverändert in die islamische Welt übertragen werden könne (vgl. Bosch 1991:294). Dabei konnte er sowohl Defizite der westlichen Theologie wahrnehmen, als auch erkennen, dass gerade eine Auseinandersetzung mit der orientalischen Kultur – die in mancherlei Hinsicht der Kultur der biblischen Autoren näher steht als die europäische – für eine Erneuerung der Theologie eine große Hilfe sein konnte. Damit hat Lepsius sowohl die grundsätzliche Berechtigung unterschiedlicher lokaler kontextueller Theologien bejaht, als auch die Notwendigkeit ihrer Wechselwirkung erkannt (vgl. Bosch 1991:427f).<sup>889</sup> Seine Absichten in der Kontextualisierung gehen damit über das damals übliche Maß an „Einheimischmachung“ (*Indigenization*) durchaus hinaus (Bosch 1991:448f) und Lepsius kann deshalb als Pionier in einer „Ära der Nichtkontextualisierung“ (vgl. Hiebert 1987:104ff) betrachtet werden.<sup>890</sup>

Ein weiterer Bereich, in dem Lepsius' Missiologie über das Paradigma der Aufklärung hinausweist, kann in einigen Ansätzen zu einer Überwindung der bloßen Gegenüberstellung von Denken und Handeln, Theorie und Praxis, gesehen werden. So lässt sich bei Lepsius an verschiedenen Stellen eine Wechselwirkung von Praxis bzw. Erfahrung und theologischer Reflexion beobachten (vgl. Gutierrez 1988:XXXIIIff).<sup>891</sup> Ein Beispiel dafür ist seine Beschäftigung mit der Frage des Pazifismus, den er zunächst als aktiver Unterstützer des „deutschen Selbsterhaltungskrieges“ theologisch verwarf. Durch das Erleben des Ersten Weltkrieges jedoch trat er dann in eine neue Phase der theologischen Reflexion über den Pazifismus ein und erwägte ihn später zumindest als christliche Idee. Des weiteren wäre auf Lepsius' textkritische Arbeit hinzuweisen, mit der er letztlich eine missionarische Absicht verfolgte. Im Ringen um den modernen Menschen geht er von dessen Anfragen an den christlichen Glauben aus, um sich dann dem biblischen Text zuzuwenden.<sup>892</sup> Bemerkenswert ist in dieser Hinsicht zudem Lepsius' Verständnis der Aufgabe der Theologie, nicht etwa als theoretischer *Erklärung* oder *Deutung*, sondern vielmehr als *praktischer Kritik* der Wirklichkeit (Goltz 2004:21).<sup>893</sup>

---

<sup>889</sup> „Every *theologia localis* should ... challenge and fecundate the *theologia oecumenica*, and the latter similarly, enrich and broaden the perspective of the former“ (Bosch 1991:428).

<sup>890</sup> Dabei ist jedoch zu beachten, dass Lepsius' Verständnis einer „Kontextuellen Theologie“ nicht einfach gleichzusetzen ist mit den neueren, postmodernen Entwürfen kontextueller Theologien. Gerade der „epistemologische Bruch“ zu einer Theologie „von unten“ (vgl. Bosch 1991:423) scheint bei Lepsius nicht wirklich vollzogen.

<sup>891</sup> Vgl. Kritzinger (2004:4ff).

<sup>892</sup> Interessant ist es dabei zu beobachten, dass im Falle von Lepsius' textkritischer Arbeit, aus der Wechselwirkung von Text und Kontext, sogar *buchstäblich* ein neuer Text entsteht.

<sup>893</sup> Da Lepsius mit der Absicht einer „praktischen Kritik der Wirklichkeit“ von der Philosophie zum Theologiestudium wechselte, weist Goltz (2004:21) zurecht auf eine Nähe zur Philosophie-Kritik von Karl Marx hin: „Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert; es kommt darauf an, sie zu verändern“ (Marx 1953:341). Vgl. auch Lepsius (1894:57): „Das ist der Glaube, der nicht nur an die Möglichkeit denkt, sondern der die Wirklichkeit ergreift.“

## 6.2.2 Johannes Lepsius' Missiologie und die neuere evangelikale Missionstheologie

Betrachtet man schließlich Lepsius' Missiologie auf dem Hintergrund der neueren missionstheologischen Diskussion,<sup>894</sup> so werden unweigerlich besonders Parallelen zu Kernanliegen der evangelikalen Missiologie deutlich. Die heutige deutschsprachige evangelikale Missionsbewegung sieht sich dem Erbe des Pietismus und der verschiedenen Erweckungsbewegungen verpflichtet und ist – historisch betrachtet – durchaus stark von Lepsius' zeitgenössischen Bewegungen der Gemeinschaftsbewegung und der Evangelischen Allianz geprägt. Stand Lepsius diesen Bewegungen durchaus nahe, so führte vor allem seine Kritik am Text der Bibel zu einer grundsätzlichen Scheidung von dieser Bewegung. Evangelikale Missionstheologen, wie etwa Peter Beyerhaus (1996:383f), betrachten es auch heute als wichtige Grundlage evangelikaler Missionstheologie, dass die Heilige Schrift – und zwar „die vorliegende, kanonische Endgestalt der biblischen Redaktionsgeschichte“ zu verstehen ist „als das unbedingt verpflichtende und theologisch nicht mehr hinterfragbare Worte Gottes“ (Beyerhaus 1996:383).<sup>895</sup> Schon in diesem Grundverständnis werden weit reichende Differenzen zwischen Lepsius und der heutigen evangelikalen Missionsbewegung deutlich.

Ungeachtet dessen finden sich nun bei Lepsius tatsächlich eine Fülle von Parallelen zu Anliegen und Überzeugungen heutiger evangelikaler Missionstheologen. Zunächst ist hierbei auf den Bereich der Religionstheologie zu verweisen. Für Lepsius war es eine Selbstverständlichkeit, dass der christliche Glaube einen universalen Anspruch vertreten müsse, den er in Gott selbst begründet sah (vgl. These 11). Lepsius erteilte damit dem Pluralismus eine klare Absage. Zwar finden sich bei Lepsius keine eindeutigen exklusivistischen Aussagen, jedoch einige Andeutungen gegen einen falsch verstandenen Inklusivismus (vgl. Lepsius 1898d:326).<sup>896</sup> Hierin steht Lepsius deutlich der klassischen evangelikalen Position nahe (vgl. Knitter 1985:75ff).<sup>897</sup>

Erwähnt Lepsius für die Welt der Religionen als konstitutives Element durchaus auch die Realität böser widergöttlicher Mächte, so spricht er davon im Gegensatz zu heutigen evangelikalen Ansätzen (vgl. Beyerhaus 1999:22) jedoch eher zurückhaltend. Des Weiteren zeigt sich eine Nähe *und* Dis-

---

<sup>894</sup> Dabei verbietet sich – allein schon aufgrund des historisch anderen Kontextes – eine vorschnelle Einordnung von Lepsius' Missiologie in gängige Raster heutiger missiologischer Entwürfe, seien sie evangelikaler oder etwa ökumenischer Couleur. Bei dem Versuch einer missiologischen Bewertung und Anknüpfung an Lepsius' Erbe wird deshalb immer seine Nähe *und* Distanz zu heutigen missiologischen Entwürfen beachten werden.

<sup>895</sup> „Somit betrachten wir die vorliegende, kanonische Endgestalt der biblischen Redaktionsgeschichte sowohl der einzelnen Bücher als auch ihrer Sammlung als ganzer als das unbedingt verpflichtende und theologisch nicht mehr hinterfragbare Worte Gottes an uns und an die Gemeinde aller Zeiten“ (Beyerhaus 1996:383f).

<sup>896</sup> Lepsius (1898d:326) meint etwa, dass „Ertrag und Rechtsgültigkeit“ der Versöhnung auf den Einzelnen nicht übergehen könne ohne „Offenbarung des Charakters Gottes, die als solche geglaubt und erkannt sein muß, um den Sünder von der Gesinnung Gottes gegen ihn, von seiner Gnade und Gerechtigkeit, von seiner Heiligkeit und selbstlosen Liebe zu überzeugen, und durch diese Überzeugung zugleich sein Gewissen zu reinigen und sein Herz für Gott zu gewinnen“ hat. Zu den verschiedenen religionstheologischen Positionen vgl. Rothenberger (1998).

<sup>897</sup> Wobei beachtet werden muss, dass heutige evangelikale Ansichten nicht allein in den Bereich eingeordnet werden können, den Paul Knitter als *Conservative Evangelical* bezeichnet, sondern auch in den Bereich *Mainline Protestant*. Knitters inhaltliche Abgrenzung (1985:75ff) hat hier eine gewisse Unschärfe.

tanz zu vorherrschenden evangelikalen Auffassungen in Lepsius' dialektischer Antwort über das Verhältnis von christlichem und islamischem Gott (vgl. These 12). Während Lepsius trotz seines Hinweises auf die Unterschiede im Gottesbild jedoch eher die personale Identifizierung des Gottes des Islam mit dem christlichen Gott betont, betonen evangelikale Theologen in der Regel deutlich stärker – häufig mit apologetischem Hintergrund –, dass Christen und Muslime nicht an den „gleichen Gott“ glauben. Dabei wird jedoch streng genommen meist die Frage nach dem unterschiedlichen *Gottesbild* beantwortet,<sup>898</sup> während die Frage nach einer personalen Identifizierbarkeit so nicht im Vordergrund steht (vgl. Th. Schirmmacher 1999:165; KBG & AEM 1987:291)<sup>899</sup> oder aber verneint wird (vgl. al-Masih 1994:22). Allerdings lassen sich auch evangelikale Positionen finden, die in dieser Frage Lepsius' Auffassung sehr nahe stehen (vgl. Goldsmith 1992).<sup>900</sup>

Die Notwendigkeit der Mission – auch gegenüber Muslimen – war für Lepsius eine Selbstverständlichkeit, die sich mit einer gewissen Notwendigkeit aus seinem religionstheologischen Verständnis ergab. Auch in dieser Frage finden sich nun deutliche Parallelen zur heutigen evangelikalen Missionsbewegung. So lässt eine – im Jahr 1984 entstandene – Stellungnahme der *Konferenz Bekennender Gemeinschaften* (KBG) und der *Arbeitsgemeinschaft evangelikaler Missionen* (AEM) durchaus stark an Lepsius erinnern:

„Aus Christi Missionsbefehl (Matth. 28, 18-20) folgt unser Auftrag, das Evangelium auch in der sich ausbreitenden Welt des Islam zu verkündigen ... Wir haben als Kirche Jesu Christi leider versagt, indem wir den Muslimen das Evangelium vorenthalten haben und auch heute noch zu wenige Missionare in die islamischen Länder senden ... Wir bitten die Christen und Gemeinden um verstärkte Fürbitte, Opfer und Freistellung von Mitarbeitern für die Verkündigung und Liebestätigkeit in der Welt des Islam“ (KBG & AEM 1987:293).

Schließlich sei hier noch auf Lepsius' Verständnis des Religionsdialoges als kritisch-konstruktiver Auseinandersetzung mit dem Ziel einer vermehrten Annahme objektiver Wahrheit hingewiesen. Auch wenn Lepsius durchaus bewusst war, dass die christliche Theologie in der Begegnung mit dem Islam sich werde hinterfragen und verändern müssen,<sup>901</sup> so lag für ihn der Erkenntnisgewinn jedoch nicht außerhalb dessen, was mit dem christlichen Glauben schon gegeben war. Es ging vielmehr darum, in der Auseinandersetzung mit anderen Denksystemen ein neues und vertieftes Verständnis der eigenen Wurzeln (z.B. des Wortes Gottes) zu gewinnen. Die angestrebte Veränderung auf Seiten des Muslimen war nun aber nicht etwa ein erneuertes oder vertieftes Verständnis des Islam, sondern letztlich seine

<sup>898</sup> Vgl. etwa die Formulierung von Gerhard Nehls (1984:134): „Wenn wir die *Lehre des Koran* über Allah mit der *biblischen Lehre* über Jahwe vergleichen, kommen wir unausweislich zu dem Schluß, daß Jahwe nicht gleich Allah ist. Das schließt jedoch nicht aus, daß in der geistig-seelischen Vorstellung des Moslem ein *Gottesbild* vorhanden ist, das dem unseren sehr entspricht. Das mag daran liegen, daß in jedem Menschen dieses ‚Bild‘ latent vorhanden ist ...“ [*Hervorhebung AB*].

<sup>899</sup> So heißt es etwa in der Stellungnahme der Konferenz Bekennender Gemeinschaften (KBG) und der Arbeitsgemeinschaft evangelikaler Missionen (AEM) von 1984: „Die Muslime meinen, den einen, wahren Gott anzubeten. Aber ein sorgfältiges Prüfen im Licht des biblischen Gesamtzeugnisses erweist die islamische *Gottesvorstellung* ... als ein menschliches Zerrbild des wahren Gottes“ [*Hervorhebung AB*] (KBG & AEM 1987:291). Vgl. dazu Troeger 1996:131ff.

<sup>900</sup> Vgl. etwa Martin Goldsmiths (1992) scharfe Unterscheidung von „derselbe“ (personale Identifikation) und „nicht der gleiche“ (Unterschiede im Gottesbild) Gott.

<sup>901</sup> Vgl. hierzu Sharpe (1974:15f).

Bekehrung zum christlichen Glauben (vgl. These 15).<sup>902</sup> So kommt es bei Lepsius auch zu keiner eigentlichen Spannung zwischen „Mission“ und „Dialog“ (vgl. Bosch 1991:488f), da Dialog für Lepsius ein Bestandteil der Mission war, wenn er auch nicht in dieser Funktion aufging bzw. sich darin erschöpfte. Hierin sind nun ebenfalls deutliche Parallelen zu heutigen progressiv evangelikalen Dialogansätzen zu erkennen, die trotz der Warnung vor einer Relativierung der Wahrheit im interreligiösen Dialog nicht nur seine theologische Notwendigkeit erkennen, sondern ihn auch als eine Chance zum besseren gegenseitigen Verstehen, zur Vermeidung von Konflikten und zur missionarischen Bezeugung des christlichen Glaubens begreifen (Neuer 1999:200ff; vgl. Hesselgrave 1978; Baumann 2001).

Schon diese wenigen Beispiele zeigen, dass sich bei Lepsius sowohl deutliche Parallelen zu Kernanliegen evangelikaler Missionstheologie als auch markante Unterschiede finden lassen. Dieses Urteil wird sich auch in der folgenden missionstheologischen, kritisch-würdigenden Anknüpfung an Lepsius' Auffassungen zum Verhältnis von Mission und gesellschaftlichem Engagement bestätigen.

### **6.3 Zum Verhältnis von Mission und gesellschaftlichem Engagement – eine kritisch-würdigende Anknüpfung**

Eine der brennendsten Fragen in der neueren missionstheologischen Diskussion ist die Frage nach dem Verhältnis von Evangelisation und gesellschaftlichem Engagement (Bosch 1991:401)<sup>903</sup>, einer Frage, zu der sich auch in Lepsius' Missiologie zentrale Anknüpfungspunkte finden lassen.

#### **6.3.1 Die Betonung der Wiedergeburt des Einzelnen als Zentralpunkt auf dem Weg zum universalen Ziel des Reiches Gottes**

Zunächst sei auch hier auf eine weitere auffällige Parallele zum Missionsverständnis eines der Väter der deutschsprachigen evangelikalen Theologie, Klaus Bockmühl, verwiesen. Lepsius betont sowohl das universale Ziel der Mission, das Reich Gottes, als auch die Wiedergeburt des Einzelnen als unverzichtbaren Schritt auf dem Weg zu diesem Ziel (vgl. These 1 und 2). Klaus Bockmühl – der wie Lepsius den Begriff des Reiches Gottes ins Zentrum seines Missionsverständnisses rückt –<sup>904</sup> weist nun in seiner programmatischen Schrift von 1976 „Der sendende Herr – die neue Schöpfung“ (vgl. Bockmühl 2000:179ff) ebenfalls ausdrücklich auf die Zusammengehörigkeit von Partikularismus und Universalismus hin (:192). Dabei sieht er in der Wiedergeburt im Leben des Einzelnen den entscheidenden Schritt – auch zur Veränderung der Gesellschaft. Wenn nämlich Wiedergeburt nicht „auf ein wohltemperiertes,

<sup>902</sup> Insofern ist bei Lepsius von keiner „gleichgewichtigen Wechselseitigkeit“ des Redens Gottes im Dialog zu sprechen (vgl. Neuer 1999:191; Visser't Hooft 1962:90; Margull 1972:84ff).

<sup>903</sup> „The relationship between the evangelistic and the societal dimensions of the Christian mission constitutes one of the thorniest areas in the theology and practice of mission“ (Bosch 1991:401).

<sup>904</sup> Wobei Bockmühl (2000:195) die Begrifflichkeit „Herrschaft Gottes“ vorzieht.

seelisches Binnenerlebnis reduziert“ werde „das unsere Beziehungen nach außen unberührt läßt“, sondern verstanden werde als „Umwandlung des Menschen mitsamt seinen Beziehungen zu Menschen und Dingen“, so liege hier das „*missing link*“ zwischen der Änderung des einzelnen und der Änderung der Strukturen“ (:196).<sup>905</sup> Und Peter Beyerhaus (1987:220) äußert in einem ähnlichen Zusammenhang:

„Wenn ein Mensch wirklich in Christus erneuert wird, wird diese Erneuerung zunächst in ihm stattfinden ... Aber wenn dieses neue geistliche Leben sich gesund entwickelt, wird man es in allen Bereichen des Lebens und im sozialen Einsatz dieser Menschen spüren. Die zwischenmenschlichen Beziehungen der Christen sind das Bindeglied zwischen persönlicher Erneuerung und der Umwandlung der Gesellschaft durch die Wirkungsmacht des Reiches (Mt 5,3-13).“<sup>906</sup>

Angesichts verschiedener Deutungsmöglichkeiten des Begriffes „Mission“ ist mit Lepsius auch heute daran festzuhalten, dass das Reich Gottes als Herrschaft Gottes über diese Welt sich nicht verwirklicht ohne die Wiedergeburt und Umwandlung des Einzelnen, die sich in der Erneuerung der Beziehung zum dreieinigen Gott in der gläubigen Annahme des Evangeliums von Jesus Christus vollzieht (vgl. Mk 1,15; Joh 3,3; Apg 2,38f; 2Kor 5,17.20f).

„In dieser Perspektive ist ein berechtigter Ansatz für soziales Engagement des Christen gegeben. Die Wiedergeburt stellt ihn in den weiten Horizont des Menschheit und Schöpfung umgreifenden Heilswillens Gottes. Aber eben dieser partikuläre Ansatz darf nicht voreilig und schwärmerisch in falscher Weise ‚weitsichtig‘ übersprungen werden. Gottes universales erneuerndes Werk geht durch das Nadelöhr der realen Erneuerung einzelner in der Wiedergeburt“ (Burkhardt 1981:27f).

Bemerkenswert ist dabei, wie Lepsius immer wieder die Spannung aushält, die Wiedergeburt des Einzelnen nicht zum Ziel der Mission zu machen, sondern sie als einen Schritt auf dem Weg zum universalen Ziel der Mission, dem Reich Gottes, versteht. Dieser universale Aspekt der Mission wird etwa bei Klaus Bockmühl zwar ebenfalls stark betont, jedoch zeigen seine Ausführungen, dass bei dem Blick auf das Ziel der Mission, doch immer wieder das einzelne Individuum in den Fokus gerät (vgl. Bockmühl 2000:198).<sup>907</sup> Dabei zeigt das biblische Zeugnis, dass Gott als Ziel seiner Erlösung und als Ziel der Mission (vgl. Kol 1,20 mit 1,28f) immer wieder die Welt als Gesamtheit der Individuen im Blick hat: „alle Menschen“ (1Tim 2,4; vgl. Tit 2,11), „alle Nationen“ (Mt 28,19; Lk 24,47; vgl. Röm 16,26), ja „die ganze Schöpfung“ (Mk 16,15).<sup>908</sup>

Interessant erscheint auf diesem Hintergrund auch die unterschiedliche Einordnung des Begriffes der „Wiedergeburt“. In Bezug auf die „Wiedergeburt des Einzelnen“ stimmt der Gebrauch bei Lep-

---

<sup>905</sup> Als historisches Beispiel verweist Bockmühl (2000:196) dabei auf die gesellschaftlichen Auswirkungen der methodistischen Erweckung in England.

<sup>906</sup> Bosch (1991:417) formuliert es folgendermaßen: „People are, however, never isolated individuals. They are social beings, who can never be severed from the network of relationships in which they exist. And the individual's conversion touches all these relationships.“

<sup>907</sup> So kann Bockmühl (2000:198) als Ziel der Mission „die Realisierung des Reiches Gottes im Leben einzelner Menschen“ bezeichnen oder sogar sagen: „Ziel der Mission ist, daß einer anfängt, Gott, seinen Herrn, zu lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele und von ganzem Gemüte und seinen Nächsten wie sich selbst (Matth. 22,37-39).“

<sup>908</sup> Deutliche Übereinstimmung – sogar in Bezug auf die Wahl der Begriffe „Weg“ und „Ziel“ finden sich hier zwischen Lepsius und Äußerungen von Helmuth Burkhardt (1981:25), der betont: „Die Individualisierung in der Wiedergeburt ist ja auch nicht Ziel der Wege Gottes, sondern nur ein Wegstück. Allerdings ein nach biblischem Zeugnis notwendiges Wegstück.“

sus noch durchaus mit evangelikalern Vertretern überein,<sup>909</sup> in Bezug auf die „Wiedergeburt der Welt“ lassen sich jedoch deutliche Unterschiede erkennen: So betont Bockmühl (2000:192.196) etwa, dass es „diesseits der Wiederkunft“ nur zur Wiedergeburt des einzelnen Menschen kommen könne, während die „Wiedergeburt der Welt“ als ein streng zukünftiges Ereignis verstanden werden müsse. Lepsius dagegen gebraucht den Begriff der Wiedergeburt (*Palingenesie*) durchaus auch für gegenwärtige Prozesse, wodurch die „Wiedergeburt der Welt“ nicht nur zu einem passiven Hoffnungsziel, sondern auch zu einem aktiven Willensziel der Mission wird (vgl. These 1). Dies äußerte sich sogar in der Formulierung des Vereinszieles der DOM: „Die Wiedergeburt des Orients auf dem Grunde des Evangeliums“.

Über die Frage nach dem rechten Gebrauch des Begriffes der „Wiedergeburt“ hinaus,<sup>910</sup> ist damit nun die Frage gestellt, welche Erwartungen und Hoffnungen sich die Mission für die Zeit vor der Wiederkunft Jesu überhaupt machen kann.

### 6.3.2 Die Überwindung der „eschatologischen Blockade“ für die Ethik

Lepsius erkannte die Gefahr, dass eine negativ gefärbte Eschatologie, die sich primär auf die zunehmende Ausreifung antichristlicher Mächte konzentrierte, zu einer ethischen Lähmung führte. Wer von der Zukunft nur eine negative Abwärtsentwicklung und eine allgemeine Verschlechterung der Umstände erwartet, dem fehlt die Motivation sich für eine allgemeine Besserung der Umstände einzusetzen. Ihm kann es letztlich nur noch darum gehen, das Individuum aus dieser „bösen Welt“ herauszuretten (vgl. Pocock 1988:438).

Ganz im Gegenteil kennzeichnete Lepsius nun eine ausgesprochen optimistische eschatologische Erwartung (vgl. These 7). Auch wenn er um die Möglichkeit von antichristlichen Krisen wusste, so rechnete er doch damit, dass es nach und nach durch die Verkündigung des Evangeliums zu einer wachstümlichen Ausbreitung des Reiches Gottes über alle Welt kommen würde. Da er das Reich Gottes auch als politischen Begriff auffasste, bedeutete für ihn die Ausbreitung des Reiches Gottes gleichzeitig eine allgemeine Besserung der sozialen und politischen Gegebenheiten, die er für die Zukunft erwartete.<sup>911</sup> Diese positive Erwartung an die Zukunft war eine starke Triebfeder für seinen eigenen missionarischen und auch politischen Einsatz.

---

<sup>909</sup> Man vergleiche einerseits den Hinweis von Helmut Burkhardt (1985:66ff), dass Wiedergeburt nicht mit der Taufe gleichzusetzen sei. Zudem betont man – ganz in Übereinstimmung mit Lepsius: „Wiedergeburt ist eine personale Kategorie, keine natürlich-magische“ (Burkhardt 1981:16). Ebenso auch Kettling (1992:78f): „Wir müssen, wenn wir von ‚neuer Kreatur‘ sprechen wegkommen von der Vorstellung *naturhafter* ... Verwandlungsprozesse. Gott behandelt uns ... nicht mechanisch ... Er begegnet uns ‚persönlich‘, gewinnt uns Herz und Gewissen ab, prägt uns durch seinen Geist in unserem Geist.“ Es gibt jedoch auch heute evangelikale Kreise, die in dieser Frage differieren. So äußert etwa Neil T. Anderson (1996:75f), Leitfigur der *Freedom in Christ*-Bewegung: „Mit ihrer Wiedergeburt bekamen sie Anteil an Jesu göttlicher Natur. Es entstand ein neues Ich. ... Gott hat ihre Natur verändert ...“

<sup>910</sup> Was den biblischen Begriff der Palingenesie in Mt 19,28 angeht, so weist der Kontext deutlich auf ein eschatologisches Ereignis, was dem Wortgebrauch bei Bockmühl als zukünftigem Ereignis entspricht.

<sup>911</sup> Für Lepsius war die Wiederkunft Christi in gewissem Sinne nur das I-Tüpfelchen auf die ohnehin unangefochten siegreiche Ausbreitung des Reiches Gottes. Dagegen ist mit Karl Heim (1985b:183) zu betonen, dass „dieses Ereignis“

Jedoch muss hier auf eine gewisse Unausgewogenheit bei Lepsius hingewiesen werden. Lepsius selbst betonte, dass die Wirkung, die von der Verkündigung des Evangeliums ausging, nicht automatisch nur die Annahme des Evangeliums sein konnte. Vielmehr wusste er um die zwiespältige Wirkung der Verkündigung: Sie macht Menschen *entweder* zu Jüngern *oder* zu Feinden Gottes. Nimmt man diese zweifache Wirkung der Verkündigung jedoch ernst, so muss die zunehmende Verkündigung des Evangeliums in aller Welt auch zu einer zunehmenden Polarisierung führen, denn hier wird der Mensch mit der Wahrheit konfrontiert und in die Entscheidung gestellt.

„Die Verkündigung fordert zu einer Entscheidung auf. Der Heilige Geist gibt uns die Freiheit, ‚ja‘ zu sagen, aber er überläßt es uns auch, ‚nein‘ zu sagen. Daher ist das letzte Ergebnis der Verkündigung nicht die Vereinigung der gesamten Menschheit unter der Herrschaft Christi, sondern im Gegenteil eine zunehmende Polarisierung zwischen dem Reich Gottes und dem Reich des Satans“ (Beyerhaus 1987:223).

Die christliche Zukunftserwartung muss demnach nicht nur mit der Ausbreitung des Reiches Gottes, sondern gleichzeitig auch mit der Zunahme der Feindschaft gegen Gott in dieser Welt rechnen. Dies deutet auch das Wort Gottes an, wenn es von einem gleichzeitigen Ausreifen des Guten und des Bösen spricht (vgl. Mt 13,24ff.36ff).

Durchaus spricht die biblische Eschatologie auch in drastischen Bildern von den antichristlichen Entwicklungen der Zukunft (vgl. 2Thess 2,3ff; Offb 13).<sup>912</sup> Eine einseitig positive Eschatologie – so sehr sie zunächst zur Mission und zum gesellschaftlichen Engagement motivieren mag – birgt deshalb die Gefahr in sich, dass sie in naivem Optimismus die Realität widergöttlicher Kräfte unterschätzt, und auf Dauer dem Leid der Welt, der Realität des Kampfes und der auf die Nachfolger Jesu wartenden Verfolgung und Bedrängnisse (vgl. Mt 24,10ff. 21ff) nicht standhält und an ihnen zerbricht.<sup>913</sup> Die Bibel malt dem Nachfolger Jesu kein rosarotes Bild vor Augen, sondern spricht offen und realistisch auch von den Schwierigkeiten und Nöten der Zukunft (vgl. Joh 15,18ff. 16,1ff; Apg 14,22).

Jedoch ist Lepsius' Anliegen, vor den Gefahren einer einseitig negativen Eschatologie und ihren Folgen für die Ethik zu warnen, auch heute ernst zu nehmen. Es darf vermutet werden, dass die lange „evangelikale Enthaltbarkeit“ auf dem Gebiet der Sozialethik zu einem gewissen Teil durchaus auch in deren tendentiell eher negativen Eschatologie begründet liegt: Da die Welt zunehmend zum antichristli-

---

nis ... nicht die gradlinige Fortsetzung der bisherigen Geschichte sein“ wird. „Es kann nicht als reife Frucht einer aufsteigenden Entwicklung am Ziel der Weltgeschichte in die die Erscheinung treten.“

<sup>912</sup> „Das neue Testament prophezeit eindeutig, daß der Widerstand des Satans trotz großer Siege des Evangeliums unter allen Völkern nicht aufhören wird. Ja, dieser Widerstand wird, wenn es auf das Ende zugeht, noch so sehr zunehmen, daß der Satan ... noch einmal fast ganz die Herrschaft über die ungehorsame Menschheit gewinnt“ (Beyerhaus 1987:224).

<sup>913</sup> Es wäre etwa auch zu fragen, ob bei der fraglos übertriebenen Aktivität, die Lepsius in seinen letzten Lebensjahren noch einmal entfaltet hat, nicht auch ein psychologischer Zwang eine Rolle spielt, der sich daraus ergibt, dass nach Lepsius' Weltverständnis, die Dinge grundsätzlich vorangehen *müssen*. So könnte man konstatieren, dass gerade nach dem Zusammenbruch des Ersten Weltkrieges das Weltverständnis Johannes Lepsius' auf einen Neuaufbruch angewiesen war, um „überleben“ zu können. Man fühlt sich dabei an die Äußerungen von Lepsius' Nachfolger Paul Schütz erinnert, der betonte, dass die christliche Hoffnung „Charisma“ sei, also gerade „kein angestregtes Sichbemühen“ (Schütz 1962:119), sondern „Seinsgeschenk“ (:112). „Ich denke jetzt anders, weil ich das Ende weiß. Ich lebe anders, weil mir die Brüchigkeit der Welt nur Vorlauf des Heilenden ist. Urteil ist möglich, das vom Letzten her gefaßt ist. Gelassen bleiben, sich nicht vom großen Weltgewichte beeindrucken lassen ... Im Charisma der Hoffnung ist etwas von der Geduld Gottes auf den Menschen übergegangen“ (:112).

chen Gebiet wird, sind soziale Reformen nicht mehr zu erwarten. Hier darf auch heute die Bedeutung der Eschatologie für das gesellschaftliche Engagement nicht unterschätzt werden.<sup>914</sup>

Was die Christenheit braucht ist deshalb eine ausgewogene biblische Eschatologie. Sie wird einerseits das Ausreifen der antichristlichen Mächte in der Welt sehr ernst nehmen. Auf der anderen Seite wird sie aber auch die Ausbreitung des Reiches Gottes mitsamt seiner gesellschaftlichen Implikationen ernst nehmen.<sup>915</sup> Hierbei kann das biblische Bild von den „Wehen“ der Endzeit (Röm 8,22; Mt 24,8) eine hilfreiche Metapher sein, die auch auf den Phasencharakter der Entwicklungen hinweist: Zwar können sich „antichristliche Krisen“ wie schmerzhaftes Wehen in Intensität und zeitlicher Wiederkehr steigern, sie werden jedoch auch immer wieder von Phasen der Ruhe unterbrochen.<sup>916</sup> Da die Mächte in Christi Tod und Auferstehung bereits besiegt sind, muss zudem ihre endzeitliche Zusammenballung als ein letztes Aufbäumen im Todeskampf des Bösen betrachtet werden. Gleichzeitig sind diese Ereignisse aber auch als (Geburts-) Wehen zu verstehen: Und das Ziel einer Geburt ist nicht der Schmerz, sondern die Geburt des neuen Lebens.<sup>917</sup> Ebenso sind der Zielpunkt, auf den die christliche Zukunftserwartung blickt, nicht antichristlichen Entwicklungen, sondern die Wiederkunft Christi und die Vollendung des Reiches Gottes; Und hierin ist das bestimmende eschatologische Motiv des christlichen Glaubens zu sehen.

In einer ausgewogenen biblischen Eschatologie wird deshalb aller menschliche Einsatz für mehr Gerechtigkeit in dieser Welt sich zwar seiner Vorläufigkeit sehr bewusst bleiben müssen, trotzdem aber in der Gewissheit geschehen, dass der Herrschaft Gottes die Zukunft gehört. Denn: „Nur wer die unbedingte Gewißheit hat, daß ihm die Zukunft gehört, kann die gegenwärtige Welt aus den Angeln heben“ (Heim 1985b:150). Eine solche gewisse Hoffnung aber ist unverzichtbar für die Ethik, denn sie macht klar:

„Wenn es aber dem Licht entgegengeht, wenn das Leben den Endsieg hat, dann ist keine Arbeit vergeblich, die wir tun, um Leben zu erhalten oder um Menschen Arbeit zu schaffen, daß sie nicht zugrunde gehen ... Wir kämpfen auf der Seite des Siegers, wenn wir uns an irgendeiner Stelle einsetzen, um Leben zu schaffen und zu erhalten“ (Heim 1985b:173).

Das letzte Wissen darum, in welcher Phase und an welchem Punkt eschatologischer Entwicklungen man sich befindet, ist der Christenheit nicht gegeben. Daher ist Lepsius Recht zu geben, wenn er

---

<sup>914</sup> Zur Bedeutung der Eschatologie für das gesellschaftliche Engagement sei etwa auf den frühen Pietismus verwiesen, für den gerade die „Behauptung der Hoffnung künftiger besserer Zeiten“ als Initialzündung zu betrachten ist (Beyreuther 1961:16; vgl. Egelkraut 1987).

<sup>915</sup> „Die Ausbreitung des Reiches Christi geht Hand in Hand mit der allmählichen Entmachtung Satans (Luk. 10,17-19). Der entscheidende Sieg ist am Kreuz schon errungen worden; Satan hat seinen Anspruch auf die Menschheit verloren (Joh. 12,31). Die missionarische Verkündigung wird daher von dem Ringen mit den satanischen Mächten begleitet (Matth. 10, 1, 8). Sie soll den Sieg Christi über ihnen ausrufen und ihnen gebieten zu weichen, soll also Exorzismus üben“ (Beyerhaus 1987:223).

<sup>916</sup> So lässt sich wohl auch die Geschichte der Menschheit nur schwerlich auf eine eindimensionale Aufwärts- oder Abwärtsentwicklung reduzieren.

<sup>917</sup> „In den Krankenhäusern gibt es Seufzen und Stöhnen im Sterbezimmer, aber auch im Kreißaal. Im Sterbezimmer geht das Stöhnen auf den Tod zu, in der Entbindungsstation ist es unterwegs zum Leben, zur Freude, zum Jubel der Mutter über das Neugeborene. ... Der Apostel hat österlich gestimmte Ohren, hat das ‚absolute Gehör‘, das von Gottes Verheißung genormt ist. Von Ostern her ist die gefallene Welt ein riesiger Kreißaal ...“ (Kettling 1989:130).



darauf hinweist, dass eschatologische Spekulationen nicht wirklich weiterhelfen.<sup>918</sup> Gerade dieses Nicht-Wissen ist dem Christen dabei Verpflichtung zur Wachsamkeit und Motivation zum Handeln (vgl. Lk 19,18). Auch Jesus beantwortete seinen Jüngern die Frage nach dem „Wann“ der Aufrichtung des Reiches Gottes mit dem Hinweis: „Es ist nicht eure Sache, Zeiten oder Zeitpunkte zu wissen, die der Vater in seiner eigenen Vollmacht festgesetzt hat“ (Apg 1,7). Und zugleich verwies er sie dabei auf den Auftrag zur weltweiten Mission (Apg 1,8).<sup>919</sup>

Ein Mensch, in dem die christliche Hoffnung lebt, investiert seine Kraft deshalb nicht in eschatologische Spekulationen, sondern wendet sich den Herausforderungen des Tages zu:

„Zwar lebt er aus der ... Kraft der Hoffnung, aber nun erst ganz dem irdischen Tage zugewandt, gleichsam mit dem Rücken den Horizonten der Prophetie zugekehrt. Denn eben diesen Tag erkennt er im Licht des Letzten, das ihm, wie über die Schulter, in seinen Tag hereinfällt“ (Schütz 1962:120)

Um das Kommen des Reiches Gottes zu beten, bedeutet deshalb gleichzeitig eine Herausforderung an uns selbst (Käsemann 1980:67). Hier muss nun auch zum Tragen kommen, dass das Reich, dessen Vollendung und machtvolle Durchsetzung in der Zukunft erwartet wird, ja in Christus bereits Gegenwart geworden ist. Denn gerade darin besteht die Besonderheit der Rede Jesu vom Reich Gottes, dass er es verkündigt als zukünftig (vgl. Mt 6,10; 25,34; Mk 14,25; Lk 19,11) und gleichzeitig als in seiner Person schon jetzt gegenwärtig (vgl. Lk 11,20; 17,20f; Mt 13,16; Röm 14,17; Kol 1,13). Weil die Herrschaft Gottes bereits begonnen hat, muß sie auch jetzt schon gelebt und verkündigt werden.

Gerade diese „kreative Spannung“ (Bosch 1991:32) von „schon jetzt“ und „noch nicht“ in der Realität des Reiches Gottes muss auch die heutige Mission prägen (vgl. Burchard 1980:13ff). Sie bewahrt vor der Illusion, dass schon jetzt in dieser Zeit durch menschlicher Hände Arbeit die christlich eschatologische Vision des Heils umfänglich verwirklicht werden könne. Und gleichzeitig ermutigt und motiviert sie zu einem Glauben, der schon jetzt anpackt und reale Veränderungen erwartet. Schon jetzt gibt es Heilung, denn Gott wirkt schon jetzt in Zeichen seines Reiches (vgl. Mk 16,18).

„We need an eschatology for mission which is both future-directed and oriented to the here and now. It must be an eschatology that holds in creative and redemptive tension the already and the not yet; the world of sin and rebellion, and the world God loves; the new age that has already begun and the old that has not yet ended ... Christian hope is both possession and yearning, repose and activity, arrival and being on the way. Since God's victory is certain, believers can work both patiently and enthusiastically, blending careful planning with urgent obedience, motivated by the patient impatience of the Christian hope“ (Bosch 1991:508).

---

<sup>918</sup> Zudem mag diese Frage von Christen etwa aus unterschiedlichen Regionen der Erde – je nach Situation – zum gleichen Zeitpunkt durchaus unterschiedlich beantwortet werden.

<sup>919</sup> “The disciples’ being sent to the uttermost ends of the earth (Acts 1:8) is the only reply they got to their question about *when* God’s reign would be inaugurated in its fullness” (Bosch 1991:508).

### 6.3.3 Die Bedeutung der Welt als Ort des Reiches Gottes

Zentral für Lepsius' Reich Gottes Verständnis war die strenge Unterscheidung von Herkunft und Ort des Reiches Gottes. Auch für die neuere missiologische Diskussion erscheint diese Unterscheidung von grundsätzlicher Bedeutung.

Lepsius betonte vehement die „Diesseitigkeit“ des Reiches Gottes, zielte damit aber auf die Beschreibung des Ortes des Reiches Gottes: Das Christentum ist „Diesseitsreligion“, weil es die Verwirklichung des Reiches Gottes in dieser Schöpfungswelt erwartet. Damit bestreitet Lepsius jedoch nicht die Tatsache, dass für die Verwirklichung des Reiches Gottes Kräfte notwendig sind, die „nicht von dieser Welt sind“, die also rein menschliche Möglichkeiten transzendieren.<sup>920</sup>

Es kann hier also nicht darum gehen, den Reich Gottes-Begriff zu säkularisieren (vgl. Pöhlmann 1994:1678) und das Christentum somit zu einer säkularen Bewegung zu machen (G.H. Anderson 1988:109).<sup>921</sup> Auch darf das Ziel der Mission nicht auf „Humanisierung“ als soziales Ereignis im säkularen Sinne beschränkt werden, wie etwa das vom WCC in Neu Dehli 1961 initiierte Studienprogramm über die missionarische Struktur der Gemeinde glauben machen konnte (vgl. Wieser 1966:43).<sup>922</sup> Lepsius' Programm für die Umgestaltung der Welt lautete gerade nicht „Humanisierung“, sondern vielmehr „Christianisierung“.<sup>923</sup>

Eine Beschränkung auf Humanisierung würde indes bedeuten, den Reich Gottes-Begriff seines eigentlichen Inhalts zu berauben, denn es geht hier letztlich nicht nur um rein menschliche ethische Kategorien, sondern um die „Herrschaft eines Königs“, die es ohne den König gar nicht geben kann (Bosch 1991:395). Es wird deshalb darauf zu achten sein, dass der Reich Gottes-Begriff seine theozentrische Verankerung nicht verliert. In der Mission muss es immer auch um Gott gehen und nicht nur um rein Innermenschliches (Bockmühl 2000:181ff).

Denn bei dem Begriff „Reich Gottes“ sind beide Wörter wichtig: Der Begriff „Gottes“ deutet auf die notwendige theozentrische Verankerung des Reich Gottes-Verständnisses. Es erscheint deshalb problematisch schon dort von Reich Gottes zu sprechen, wo zwar eine – durchaus Gottes Willen entsprechende – äußere Gerechtigkeit einzieht, der König des Reiches aber noch nicht bewusst anerkannt und verehrt wird. Rein innermenschlicher Friede sollte deshalb noch nicht mit dem biblischen „Schalom“ gleichgesetzt werden und irdisches Wohlergehen noch nicht mit „Heil“ im Vollsinne des

---

<sup>920</sup> Allerdings betonte Lepsius (1904c:236) stark die innergeschichtliche Verwirklichung des Reiches Gottes „durch die Arbeit der Geschichte“, bei der die Wiederkunft Jesu nur ein letztes Puzzlestück einer ohnehin erfolgreichen Entwicklung betrachtet wurde. Klar war sich Lepsius aber darüber, dass diese Entwicklung nicht durch rein menschliche Kräfte geschehen konnte, sondern nur durch Gottes Geist.

<sup>921</sup> Ein Anliegen, das ja auch vielen so genannten „Befreiungstheologen“ wichtig ist (Bosch 1991:397.439).

<sup>922</sup> „We have lifted up humanization as the goal of mission because we believe that more than others it communicates in our period of history the meaning of the messianic goal“ (WCC 1967:78).

<sup>923</sup> Deshalb ist es auch missverständlich, wenn heute Lepsius aufgrund seines sozialen und politischen Einsatzes gelegentlich als „Humanist“ bezeichnet wird, ohne dass auf seine spezifisch christliche Motivation hingewiesen wird.

Wortes.<sup>924</sup> Der Begriff „*Reich*“ deutet nun aber auch an, dass es hier nicht nur um ein persönliches individuelles Verhältnis zwischen Gott und dem Einzelnen, sondern um ein tatsächliches Herrschaftsgebiet bzw. einen Herrschaftszustand geht, der sich auf dieser Erde verwirklichen will.

Lepsius betonte immer wieder, dass das Reich Gottes kein Zustand in einem Jenseits sei, sondern dass damit die Herrschaft Gottes über *diese* Erde gemeint sei. Dabei wollte er vor allem dem Vorwurf begegnen, das Christentum kümmere sich nicht um diese Welt und ihre Zukunft, da es dem Menschen ein jenseitiges Ziel vor Augen stelle.

Zu Lepsius' „Kampf gegen das Jenseits“ sind auch seine philosophisch-spekulativen Versuche zur Wiedergewinnung einer biblischen Weltanschauung zu rechnen. Insgesamt betrachtet bleiben diese jedoch unbefriedigend und wirken an einigen Stellen noch unausgereift.<sup>925</sup> So wehrte Lepsius sich zwar einerseits vehement gegen die Rede von einer anderen, jenseitigen Welt, kam aber selbst nicht ohne diese Begriffe aus, die über die menschlich erfahrbare, sichtbare Wirklichkeitswelt hinausweisen. So gebrauchte auch er Formulierungen, wie: „einer höheren Welt angehörend“ (Lepsius 1900i:310) und „Es gibt noch eine andere Welt“ (Lepsius 1901e:194). Er benutzte sogar selbst gelegentlich den Begriff des Jenseits: „Nach der Schrift ist Christus durch Auferstehung seines Leibes aus dem Totenreich und aus dem *Jenseits* [*Hervorhebung AB*] der Geisterwelt wieder in das Diesseits der Schöpfungswelt zurückgekehrt“ (1901f:347).<sup>926</sup>

Hilfreich erscheinen hierzu die Ausführungen Karl Heims, der sich als Theologe – ähnlich wie Lepsius – ebenfalls um eine „Christliche Lebensanschauung“ bemühte, in der er das Denken der Gegenwart in Theologie, Philosophie und in der Naturwissenschaft – vor allem der neueren Physik – zusammenbringen wollte. Ausführlich setzte er sich in seinem 1931 erschienenen Band *Glauben und Denken* mit der Frage auseinander, was heute noch unter „Transzendenz Gottes“ verstanden werden kann. Karl Heim hält dabei an der Rede von den „Jenseitigkeit Gottes“ als theologischer Notwendigkeit fest, ringt aber um ein Verständnis von „Jenseitigkeit“, das – ganz dem Anliegen Lepsius' entsprechend – die Vorstellung einer anderen Welt, auf die sich menschliche Fluchtgedanken richten könnten, ausschließt. So betont er, dass Gottes Existenzweise nicht „räumlich jenseitig“ sei (Heim 1985a:203). Ganz im Ge-

---

<sup>924</sup> Hierin liegt gleichzeitig Berechtigung und Grenze einer der zentralen Aussagen des Artikels 5 der Lausanner Verpflichtung: „politische Befreiung ist nicht Heil“ (LCWE 1974:12). Denn es gilt beides: Weder kann politische Befreiung allein schon Heil im umfassenden Sinne sein, noch lässt sich aus dem göttlichen Heilswillen in umfassenden Sinne die Dimension auch politischer Befreiung einfach ausnehmen.

<sup>925</sup> Wurde auch von muslimischer Seite deutlich gemacht, dass aufgrund „der von den Christen geforderten Abkehr von der Welt ... das Diesseits in der christlichen Religion nicht genügend berücksichtigt“ werde (G. Goltz 2002:83), so zeigte sich hier auch sehr deutlich schon die logische Grenze der Thesen Lepsius': So weist etwa Ali Ziya angesichts der Behauptung, dass Gott „sich in den Himmeln befinde“, darauf hin, dass das nicht denkbar wäre, „denn wo wäre dann der Schöpfer alles Seienden und des Raumes ... vor dessen Schöpfung gewesen“ (in G. Goltz 2002:30).

<sup>926</sup> Vgl. auch Lepsius (1907b:118): „Ihr [gemeint sind die „Frommen des Alten Testaments“, *Anm. AB*] Himmel, d.h. die Sonnen-, Planeten- und Fixsternwelt lag im Diesseits, und *jenseits* derselben war nur Gott, der *über der Welt* im Geiste thronende Schöpfer Himmels und der Erde“ [*Hervorhebungen AB*].

genteil äußert er: „Dieses andere Sein ist aber an jeder Stelle unseres Seins da, es ist also jenseitig allgegenwärtig“ (Heim 1985a:202).<sup>927</sup> Die Jenseitigkeit Gottes bedeutet für ihn deshalb:

„Gott steht nicht im gegenständlichen Sinne oberhalb oder außerhalb der Welt. Sonst wäre die Welt von seiner Gegenwart ausgeschlossen. Die Jenseitigkeit Gottes ist aber auch keine dimensionale Grenze, denn diese müsste unserer dimensionalen Erkenntnisweise erschlossen sein, wie uns die Raumverhältnisse und die Du-Beziehung erschlossen sind. ... Gott besteht jenseits der Polarität, die den inhaltlichen Verhältnissen und den dimensional Beziehungen ihr gemeinsames Gepräge gibt. Gott ist überpolar“ (Heim 1985a:222).

Damit aber ist das eigentliche Anliegen Lepsius' von Karl Heim – trotz des Festhaltens an dem Begriff der „Jenseitigkeit“ – durchaus gewahrt. Denn Lepsius' „Kampf gegen das Jenseits“ ist primär als Kampf gegen die Flucht in eine imaginäre andere Welt zu verstehen, die mit dieser unserer Welt nichts zu tun hat.<sup>928</sup>

Auch wenn man nun Lepsius' Arbeiten zur Weltanschauung der Bibel nicht im Detail folgen möchte, so kann man doch sein Anliegen, einem Jenseits-orientierten Christentum entgegenzuwirken, das das Leben in dieser Welt gering achtet, durchaus unterstützen. Schon zu seinen Lebzeiten brachten ihm deshalb seine diesbezüglichen Bemühungen zwar oft Unverständnis für seine philosophischen Spekulationen, aber eben auch grundsätzliche Zustimmung ein (vgl. Jellinghaus, Tillich & Bauer 1903:154f). So veröffentlichte etwa Martin Wilde im *RCJL* auf Lepsius' Wunsch seine „gegensätzlichen Ausführungen“, die jedoch auf „denselben Grundgedanken“ basierten (Wilde 1901a:234).

Lepsius' Hauptanliegen war, dass Gott und diese vorfindliche Welt durchaus vereinbar waren und dass diese Welt der Ort des Reiches Gottes zu sein habe und jede Flucht in eine andere Welt ausgeschlossen sei. Nach Lepsius hatte das entscheidende Auswirkungen auf die Ethik: Denn wer nicht die Flucht in eine andere Welt antreten kann, muss seinen ganzen Einsatz auf diese Welt richten, im Einsatz für Menschheit und Schöpfung. Die Hoffnung des Menschen sollte sich nicht auf eine andere Welt richten – die irgendwo bei Gott als Parallelwelt schon vorhanden sei – sondern auf die zukünftige Gestalt dieser Welt als Reich Gottes.

Mit Lepsius ist auch heute daran festzuhalten, dass es sich bei dem Reich Gottes weder um eine rein geistige Größe handelt, noch um eine rein individuelle Beziehung zum Göttlichen, aber auch nicht um einen Zustand in einer anderen Welt. Vielmehr meint das Reich Gottes, die verwirklichte Herrschaft Gottes über diese Erde. David Bosch (1991:397) hat zurecht darauf hingewiesen: „Christians pray that the reign of God should come and God's will be done *on earth* as it is in heaven (Mt 6:10); it follows from this that the *earth* is the locus of the Christian's calling and sanctification.“

Kann aber diese Welt tatsächlich Ort des Reiches Gottes sein? Denn die Bibel spricht ja davon, dass „die ganze Welt in dem Bösen liegt“ (1Joh 5,19), dass „die ganze Welt dem Gericht Gottes verfallen“ ist (Röm 3,19) und dass sie „vergeht“ (1Joh 2,17). Hier ist auf die Ambivalenz des Begriffes

---

<sup>927</sup> „Gott ist vielmehr in jedem Weltinhalt so da, daß er nicht dieser Inhalt selbst ist, sondern jenseits dieses Inhaltes bleibt als der, der ihn jeden Augenblick setzt und in seiner Gewalt hat“ (Heim 1985a:177).

<sup>928</sup> Denn auch Lepsius hat niemals bestritten, dass es Realitäten gibt, die über unsere irdisch-menschliche Erfahrungswelt hinausgehen und dass der Mensch für den Bau des Reiches Gottes Kräfte benötigt, die „nicht von dieser Welt sind“.

„Welt“ in der Bibel hinzuweisen (vgl. Afflerbach 2003:288ff).<sup>929</sup> Denn „Welt“ bezeichnet nach der Bibel eben auch die Menschen- und Schöpfungswelt, die Gott so sehr geliebt hat, „dass er seinen eingeborenen Sohn gab“ (Joh 3,16). Jesus kam nicht, „daß er die Welt richte, sondern daß die Welt durch ihn errettet werde“ (Joh 3,17; vgl. 12,47). Und in Christus hat Gott die Welt mit sich versöhnt (2Kor 5,19).<sup>930</sup>

So muss auf die Frage, ob diese Welt Ort des Reiches Gottes sein kann, von der Bibel her eine dialektische Antwort gegeben werden. Die „Welt“ kann nicht ins Reich Gottes der Vollendung übergehen, da sie widergöttlich geprägt und dem Gericht verfallen ist. Und trotzdem findet das Reich Gottes nicht neben oder außerhalb dieser Welt statt. Sein Ort ist nach Jesu Worten vielmehr „mitten unter euch“ (Lk 17,21), d.h. aber „mitten in dieser alten, sündigen Welt, nicht daneben!“ (Afflerbach 2003:292). Darum beten Jünger Jesu auch darum, dass „dein Reich komme; dein Wille geschehe, wie im Himmels so auch auf Erden“ (Mt 6,10). Und sie erwarten den Tag, an dem „das Reich der Welt“ Christus in ewiger Herrschaft vollumfänglich zuteil wird (Offb 11,15).

So ist auch für das Verhältnis des Christen zur Welt eine zweifache Antwort zu geben: Zunächst ist er von Gott aus dieser widergöttlichen Welt heraus gerufen (Gal 1,4; vgl. Röm 12,2). Dies bedeutet nun aber keine *geographische*, sondern vielmehr eine *geistlich-sittliche* Scheidung. „Es geht nicht ohne diese Scheidung. Sie bedeutet eine Diskontinuität der Gemeinde zu der sie umgebenden Kultur und ihrer Wertsetzungen“ (Bockmühl 2000:184). Sodann ist der Christ aber auch „in die Welt gesandt“ (Joh 17,18) mit der Botschaft von der Versöhnung (2Kor 5,18ff). Mit Lepsius (1902e:39f) ist deshalb daran festzuhalten, dass im christlichen Glauben beides da ist: radikale sittliche Weltverneinung vor Gott, aber auch radikale Weltbejahung im Evangelium von Jesus Christus – in dem die Welt zugleich gerichtet und erneuert ist.

In Christi Menschwerdung wird nämlich nun deutlich, wie Gott und Welt zusammenkommen, denn in der Menschwerdung ist Gott in die Schöpfung eingegangen (vgl. Lepsius 1904c:246): Zum einen ist in Christi Tod am Kreuz die Welt in ihrer Sündenverfallenheit gerichtet. Gleichzeitig findet hier aber auch Versöhnung der Welt mit Gott statt. Und in seiner Auferstehung und Himmelfahrt, bei der Christus sein Menschsein nicht ablegte, wird nun deutlich, dass Erneuerung und Verklärung der Schöpfung möglich ist, ja, dass sie in Christus bereits begonnen hat (vgl. 2Kor 5,17-19).

So zeigt sich auch in Christus beides: Ohne Diskontinuität, ohne Gericht, ist eine Verwandlung der Welt ins Reich Gottes undenkbar. Gerade angesichts innerweltlich-optimistischer und evolutionärer Entwürfe des Reich Gottes-Verständnisses, wie etwa dem Social Gospel oder dann ab den 1960er Jah-

---

<sup>929</sup> Zudem wäre hier auch darauf hinzuweisen, dass die deutsche Übersetzung „Welt“ vier unterschiedliche Begriffe aus dem griechischen NT wiedergibt, deren jeweilige Akzentuierung in der Exegese zu beachten ist: „*kosmos* (die den Menschen umgebene Welt, z.B. 1Kor 3,11) und *aion* (die zeitlich bestimmte Welt, z.B. Gal 1,4), sodann *ktisis* (die Schöpfungswelt, z.B. Röm 1,20) und *ta panta* (das von Gott geschaffene All insgesamt, z.B. Röm 11,36)“ (Afflerbach 2003:288).

<sup>930</sup> Auf die Schöpfungswelt bezogen hat es demnach eine Berechtigung, Erlösung in biblischem Sinne als Erlösung *dieser Welt* (*salus mundi*), nicht aber einfach als Erlösung *aus dieser Welt* (*salus e mundo*) zu verstehen (Aargaard 1974:429ff).

ren in dem neu auflebenden Optimismus im WCC (vgl. Hoekendijk 1967), muss betont werden, dass das Kommen des Reiches Gottes immer auch eine Diskontinuität zum Bestehenden bedeutet (Niebuhr 1959:191).

„Das Nein, das hinter der Lebensbejahung des Auferstehungsglaubens steht, liegt in dem Wort, das im Auferstehungskapitel an entscheidender Stelle ausgesprochen wird: ‚Fleisch und Blut können das Reich Gottes nicht erben‘ (1.Kor 15,50). Diese Erde kann nicht ohne weiteres auf geradem Wege zum Endzustand des Gottesreiches emporentwickelt werden. Sie kann nur von Gott her in diesen Endzustand ‚verwandelt‘ werden (1.Kor 15,51). Verwandlung heißt aber nicht Vernichtung, sondern eine Veränderung, bei der alles in eine neue Form gegossen wird, ohne daß etwas dabei verlorengelht“ (Heim 1985b:175).

Gleichzeitig muß daran festgehalten werden, dass durch das Gericht hindurch eine Versöhnung zwischen Gott und Schöpfung möglich ist. So bedeutet die Auferstehung Jesu auch „das Ja zum Leib und zur Erde, aus der wir hervorgegangen sind“ (Heim 1985b:173).<sup>931</sup>

„Das Ja zur Erde und zu allen Geschöpfen, die sie in sich schließt, ist darum ein Ja, das durch ein Nein hindurchgegangen ist. Dieses Ja, das durch ein Nein ging, ist aber ein tieferes und volleres ja als das berauschte Ja des flachen Optimismus, der die Abgründe des Lebens noch nicht kennt“ (Heim 1985b:175).

Gerade die Lehre vom Tausendjährigen Reich, an der auch Lepsius festhalten wollte, weist darauf hin, dass *diese* Welt nicht in antichristlichen Krisen zugrunde gehen wird, sondern eine tatsächliche Reich Gottes-Zukunft hat (vgl. Stoy 1985). Christus wird sein Reich auf dieser Erde aufrichten und Gerechtigkeit und Frieden werden einziehen. Es gibt tatsächlich Hoffnung für diese Erde.

Freilich weist das Wort Gottes darauf hin, dass auch diese Welt am Ende der Zeit noch einmal ein grundsätzliches Gericht erleben wird und dass Gott einmal einen „neuen Himmel und eine neue Erde“ schaffen wird (2Pt 3,13; Offb 21,1). Auch Lepsius wusste um diese Tatsache. Doch betonte er auch hier, dass die „neue Welt“ Gottes nicht eigentlich eine andere Welt sei, sondern als eine „neu“ gemachte Welt zu verstehen sei.<sup>932</sup> Ganz ähnlich wie Lepsius (1907f:11f) deutet etwa auch Karl Heim das Feuer, in dem „die Elemente im Brand zerschmelzen werden“ (2Pt 3,12) nicht als vernichtendes Feuer, sondern als ein läuterndes Feuer: „Die jetzige Welt gleicht also einem Stück Metall, das in einen Schmelzofen geworfen wird, aber nicht, um vernichtet, sondern um verwandelt zu werden. Aus derselben Masse soll ein neuer Himmel und eine neue Erde hervorgehen. Es geht also nichts verloren, aber es wird umgegossen“ (Heim 1985b:175).

Es wäre zu fragen, ob hier nicht auch eine Analogie zwischen der „neuen Erde“ und der neuen Leiblichkeit des Menschen in der Auferstehung – die im Tode ein grundsätzliches Gericht erfährt, dann aber in der Auferstehung wieder lebendig gemacht wird – zu sehen ist.<sup>933</sup> Paulus bezeugt ja in Röm 8,21-23,

---

<sup>931</sup> „Nur vom Glauben an den auferstandenen Christus her ergibt sich eine ganz echte und ungeteilte Liebe und Hingabe an diese Erde und an die Leiblichkeit des einzelnen und des Volkes“ (Heim 1985b:175).

<sup>932</sup> Der Begriff *kainos* weist auf eine qualitative Neuheit hin, nicht auf etwas zeitlich Neues (vgl. Haarbeck 1990:973). Es ist demnach nicht einfach eine weitere Welt, die hier entsteht, sondern eine qualitativ andere. So bezeichnet im NT der Begriff *kainos* etwa auch den „neuen Menschen“ im Gegensatz zum „alten Menschen“ (vgl. Eph 4,22.24).

<sup>933</sup> Schlatter (1923a:309) schreibt über die Leiblichkeit Jesu nach der Auferstehung: „Das apostolische Wort enthält keine Beschreibung der Auferstehung und der durch sie entstandenen Leiblichkeit Jesu. Die Angaben über den Leib

„daß auch selbst die Schöpfung von der Knechtschaft der Vergänglichkeit freigemacht werden wird zur Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes. Denn wir wissen, daß die ganze Schöpfung zusammen seufzt und zusammen in Geburtswehen liegt bis jetzt. Nicht allein aber sie, sondern auch wir selbst, die wir die Erstlingsgabe des Geistes haben, auch wir selbst seufzen in uns selbst und erwarten die Sohnschaft: die Erlösung unseres Leibes.“

Auf jeden Fall verweist die Lehre von der Auferstehung nicht an eine andere – womöglich geistige – Welt, sondern auf die irdische Wirklichkeit.<sup>934</sup> So schreibt Schlatter (1923b:527) über die Auferstehung Christi, dass es für die erste Christenheit ganz wesentlich gewesen sei, „daß die Jünger den Ausgang Jesu nicht als eine Versetzung in ein Jenseits, nicht als Preisgabe der irdischen Sphäre verstanden“ hätten, „sondern daß sie in seiner Auferstehung die Vollendung, damit aber auch die Erhaltung seines ihr vorangehenden Lebens sahen.“

„Das hat für die Gestaltung der Hoffnung Bedeutung, die sich nun das Endziel des Menschen und der Welt nach dem des Christus denkt und deshalb nicht nach Unsterblichkeit mit der Trennung des Jenseits vom Diesseits verlangt, sondern auf die Vollendung der Welt gerichtet ist, die der Menschheit mit Einschluß der sie tragenden Natur den Eingang in eine ewige Herrlichkeit gewähren wird“ (Schlatter 1923b:527).

Wie Lepsius zurecht betont hat, hat dieser Einbezug der Schöpfungswelt in den Heilswillen Gottes, nun aber auch ethische Implikationen. Wir haben „Verantwortung für die irdische Wirklichkeit“ (Heim 1985b:176):

„Denn das Auferstehungsereignis schneidet uns jede Flucht ab in geistige und geistliche Überwelten und Hinterwelten, sowohl in die Ideenwelt Platons als auch in einen ‚Himmel‘, von dem man glaubt, daß er als höheres Stockwerk oberhalb und unabhängig von der Erde da ist. Wenn uns der Ausweg in ein geistiges Jenseits offenstände, wenn es eine solche Zuflucht über den Wolken gäbe, wohin wir uns nach dem Tode emporschwingen könnten, unbekümmert um alles, was auf dieser Erde vor sich geht, dann hätte es des ganzen gewaltigen Kampfes nicht bedurft, der mit der Auferweckung Christi von den Toten zum Siege kam. Ein solches platonisches Wolkenkuckucksheim gibt es aber nicht. Hier auf *dieser* Welt entscheidet sich alles. Unser persönliches Schicksal läßt sich nicht loslösen vom Schicksal dieser Erde, vom Schicksal unseres Volkes und vom Schicksal der ganzen Menschheit ... Wir können aus dem Zug nicht herausspringen, in dem wir zusammen mit den anderen, für die wir mitverantwortlich sind, der Zukunft entgegenfahren“ (Heim 1985b:176).

### 6.3.4 Die Zusammengehörigkeit von Kultur- und Missionsauftrag

Wenn das Reich Gottes seinen Ort tatsächlich in dieser Welt hat, so gehört zu dem „Trachten nach der Herrschaft Gottes“ (Mt 6,33) nun auch das Trachten danach, dass Gottes „Wille geschehe, wie im Himmel, so auf Erden“ (Mt 6,10). Wo nun aber Gottes Wille geschehen soll, hat jede Form von Ungerechtigkeit und Unterdrückung keinen Platz. So ist der Christ gerufen, nach einer besseren Gestaltung

---

Jesu betonten einmal die Identität und Erkennbarkeit seiner Person auch nach dem leiblichen Bestand, sodann seine Erhebung über die uns gesetzten Bedingungen der Existenz namentlich im Verhältnis zum Raum.“

<sup>934</sup> Bonhoeffer (1984:213) betonte, „dass es kein wirkliches Christsein außerhalb der Wirklichkeit der Welt und keine wirkliche Weltlichkeit außerhalb der Wirklichkeit Jesu Christi gibt“.

dieser Welt nach Gottes Willen zu trachten und sich aktiv für Frieden und Gerechtigkeit in dieser Welt einzusetzen (vgl. Mt 5,6ff).<sup>935</sup>

Lepsius (1902d:28) hat nun darauf hingewiesen, dass in diesem Auftrag, „nach Gottes Reich“ zu trachten, der grundsätzliche Kulturauftrag zur Gestaltung dieser Welt nach Gottes Willen aufgenommen und erneuert ist: „Das erste Gebot das Gott dem Menschen gab: ‚Machet euch die Erde untertan‘, ist im tiefsten Sinne dasselbe, wie das Gebot: ‚Trachtet am ersten nach dem Reich Gottes und seiner Gerechtigkeit‘.“ Aus dieser Verbindung zwischen Kulturauftrag und Reich Gottes-Gedanken wird nun aber auch eine innere Strukturierung möglich, was das Verhältnis von Kulturauftrag und Missionsauftrag betrifft.

Evangelikale haben dazu tendiert, die christliche Beauftragung in der Welt in zwei Bereiche zu unterteilen. Zum einen gehe es darum, das Evangelium zu verkündigen, zum anderen habe man sich in der Gesellschaft für mehr Gerechtigkeit einzusetzen (Bassham 1979:343). Diese Unterscheidung entwickelte sich schließlich so, dass man von „einer klaren Priorität des evangelistischen Mandates“ ausging (Berneburg 1997:13). Durch eine Abwehrhaltung gegenüber dem Social Gospel zu Beginn des 20. Jahrhunderts wurde der gesellschaftliche Einsatz teilweise sogar grundsätzlich verdächtig. Nach dem Zweiten Weltkrieg begann man erst langsam in der evangelikalen Bewegung die Wichtigkeit des gesellschaftlichen Engagements wiederzuentdecken, betonte allerdings nach wie vor häufig die Priorität der Evangelisation (Berneburg 1997:13; Bosch 1991:404; vgl. McGavran 1973:31). Einen Fortschritt sieht Bosch (1991:405) dann in der Formel „Mission ist Evangelisation plus soziale Verantwortung“, die im Gefolge von Lausanne 1974 zu einem Schlagwort für ein evangelikales Missionsverständnis wurde. Allerdings war damit die grundsätzliche Unterscheidung immer noch nicht überwunden (Berneburg 1997:15). David Bosch (1991:407) meint nun seit den 1980er Jahren eine langsame Überwindung dieser Zweiteilung bei einem Teil der Evangelikalen zu erkennen.<sup>936</sup>

Eine klassische Ausformulierung hat die Unterscheidung von zwei Mandaten in der Missions-theologie von George W. Peters gefunden. Peters (1985:187ff) spricht einerseits von dem Kulturmandat, das allen Menschen von Gott her gegeben sei und das auch trotz des Sündenfalls erhalten geblieben sei. Inhaltlich geht es bei diesem Mandat darum, diese Welt nach dem Willen und Auftrag Gottes zu gestalten. Peters (:188) unterstreicht dabei: „Die Bibel befaßt sich mit dem sozialen und kulturellen Wohl. Sie kennt ethische Prinzipien, die für Gesellschaft und Nationen gelten.“ Daneben gibt es ein zweites Mandat, das „das ganze Gebiet des Evangeliums“ betrifft (:189). Dieses Mandat ist speziell den Christen gegeben. Dabei liegt der Hauptakzent „auf der geistlichen Befreiung und Wiederherstellung des Menschen, ohne daß sein physisches und soziales Wohl übersehen wird“ (:189).

Peters (1985:190) betont nun, man dürfe die beiden Mandate weder zu eng miteinander verbinden oder gar vermischen, noch sie auseinander reißen. Denn die beiden Mandate stünden auch „im

<sup>935</sup> Wobei die Seligpreisungen schon andeuten, dass dies auch Verfolgung bedeuten kann (vgl. Mt 5,10f).

<sup>936</sup> Eine sehr ausführliche Darstellung der Auffassungen im evangelikalen Raum zu der Frage nach dem Verhältnis von Verkündigung und sozialer Aktion und eine genauere Differenzierung der unterschiedlichen Strömungen im Evangelikalismus bietet die Dissertation von Erhard Berneburg (1997).



engsten Verhältnis“ zueinander (:187). Jedoch bleiben dann Peters Äußerungen zu der Frage, in welchem Verhältnis nun genau diese beiden Mandate zueinander stehen, unbefriedigend. Er äußert lediglich, „daß beide Mandate, ihren Ursprung in Gott haben und daß es beider Ziel ist, der Menschheit zu dienen“ (:189). Die genauere Verhältnisbestimmung wird dann aber in rein negativen Aussagen formuliert: „Nirgends in der Bibel findet sich ein Hinweis darauf, daß das erste Mandat unter die Kategorie der Mission im biblischen Sinne fällt ... Es ist nicht im Missionsbefehl ... eingeschlossen“ (:192).

Wichtig ist Peters dabei, dass der Begriff „Mission“ eine klare Abgrenzung erfährt. So betont er, dass der „Missionsbefehl weder alle Pflichten der Kirche in dieser Welt, noch die totale Sendung der Kirche beschreibt“ (Peters 1985:223). So findet hier eine Unterscheidung zwischen dem speziellen Missionsbefehl und der Sendung der Kirche allgemein statt.<sup>937</sup>

Peters (1985:224) definiert dann näher, was er unter Mission im engeren Sinne versteht:

„Mission, nach der Instruktion des großen Missionsauftrages, beinhaltet die Verkündigung des Evangeliums in der Vollmacht des Heiligen Geistes mit der bestimmten Absicht der Bekehrung zu Jesus Christus als Heiland und Herrn von Menschenkindern, die dann in der Taufe ihren Glauben bekennen, gleichzeitig in ein Bündnis mit Gott treten, um Jesu Jünger zu sein und im Glauben unterrichtet und gegründet und im christlichen Leben in der Welt und zu dem Dienst an der Welt erzogen zu werden.“

Betrachtet man nun biblische Kerntexte, die von der Missionsbeauftragung Jesu an seine Jünger sprechen, so lässt sich tatsächlich eine Zuspitzung auf die von Peters genannte Absicht erkennen: Es geht primär darum, *Menschen zu gewinnen*. Zwar muss beachtet werden, dass als Objekt der Mission gerade nicht der *einzelne* Mensch genannt wird, sondern vielmehr die Gesamtheit, etwa die „Nationen“ (Mt 28,19; Lk 24,47; vgl. Apg 26,17),<sup>938</sup> jedoch wird man daran festhalten müssen, dass dabei nicht an abstrakte staatliche oder völkische Gebilde zu denken ist, sondern an die gesamte Summe einzelner Menschen eines Volkes. Denn es geht um *Menschen*, denen „Buße zur Vergebung ihrer Sünden gepredigt werden“ muss (Lk 24,47), damit sie „gläubig und getauft werden“ (Mk 16,16). Die Jünger Jesu werden gesandt wie Christus, um den *Menschen* die Sünden zu vergeben (Jh 20,21.23) und sie umfassend zu Jüngern zu machen (Mt 28,19).

Sowohl die in diesen Kernstellen gebrauchten Verben, als auch die Art und Weise, wie die Jünger Jesu offensichtlich ihren Auftrag verstanden und umgesetzt haben – indem sie sich nämlich konkreten Menschen zuwandten –, weist darauf hin, dass die primäre Zielrichtung des Auftrages war, „Menschen unter die Herrschaft Gottes zu bringen, mit allem, was sie sind und haben“ (Bockmühl 2000:198f).<sup>939</sup>

---

<sup>937</sup> Vgl. dazu die Unterscheidung von „missions“ im engeren Sinne und der weiteren Bezeichnung „mission“ im Sinne von: „everything the church does that points toward the kingdom of God“ (Moreau, Corwin & McGee 2004:72).

<sup>938</sup> Der Begriff der „Nationen“ ist jedoch auch als Gegenüberstellung zu dem Volk Israel zu verstehen. So steht die Aussendung zu den Nationen in Mt 28,19 in auffälliger Gegenüberstellung zu der Aussendung zum Volk Israel in Mt 10,5f. „... geht nicht auf einen Weg der Nationen ... geht aber vielmehr zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel.“

<sup>939</sup> Auf diese Ausrichtung weist ja auch das Beispiel des Dienstes Jesu selbst. Vgl. dazu die Aussage von Kol 1,28, die deutlich macht, dass auch Paulus seine Berufung „zu den Nationen“ (Apg 26,17f) verstanden hat als Dienst, der jeden einzelnen Menschen gewinnen will.

Somit erscheint die Differenzierung zwischen speziellem Missionsauftrag und allgemeinem Kulturauftrag tatsächlich eine biblische Berechtigung zu haben.<sup>940</sup> Denn die Absicht des Kulturauftrages könnte etwa mit „die ganze Welt nach dem Willen Gottes gestalten“ zusammengefasst werden, nicht primär aber mit „Menschen gewinnen“. Bei näherem Betrachten wird auch deutlich, dass eine genauere Differenzierung der christlichen Beauftragung an sich noch nicht unbedingt ein Problem darstellt, sondern vielmehr Chancen enthält.<sup>941</sup> Problematisch wird eine diesbezügliche Differenzierung erst dann, wenn sie zu falschen Zuordnungen, Alternativen oder Akzentsetzungen führt – wie das in der Geschichte leider auch geschehen ist (vgl. Berneburg 1997:13).

Hier bietet Lepsius' Zuordnung von Reich Gottes-Gedanken und Kulturauftrag eine Chance der inneren Strukturierung und harmonischen Verbindung. Der Kulturauftrag beschreibt demnach Gottes allgemeine Berufung für die Menschheit, die Welt nach seinem Willen zu gestalten. Dieser Auftrag bestand bereits vor dem Sündenfall und ist deshalb von seiner Grundsätzlichkeit her dem Missionsbefehl vorgeordnet. Auch der Christ untersteht selbstverständlich diesem Auftrag Gottes und sieht sein Leben unter dieser Berufung, in Beziehung zu Gott diese Welt nach seinem Willen zu gestalten.

Angesichts der menschlichen Sünde und des Erlösungswerks in Jesus Christus, erhielt die Gemeinde Jesu dann den Missionsauftrag. Er stellt in der jetzigen heilsgeschichtlichen Epoche zwischen Himmelfahrt Jesu und seiner Wiederkunft die besondere Beauftragung der Gemeinde Jesu dar, Menschen für das Reich Gottes zu gewinnen. Denn diese heilsgeschichtliche Epoche ist geprägt von der Tatsache, dass Christus alle Macht gegeben ist, dass er sein Reich begründet hat, er aber noch nicht als Herr und Richter wiedergekommen ist. In seiner Geduld schenkt er Menschen noch die Möglichkeit umzukehren und seine gute Herrschaft anzunehmen, ehe er als Richter wiederkommt. Die Proklamation des Evangeliums mit der Einladung, die Herrschaft Gottes anzunehmen, ist demnach *die* entscheidende Aufgabe der Gemeinde Jesu in der jetzigen heilsgeschichtlichen Epoche.<sup>942</sup>

Beachtet man nun aber die Verbindung des Reich Gottes-Gedankens zum ursprünglichen Kulturauftrag, so wird folgendes deutlich: Der Missionsauftrag zielt letztlich auf die ganzheitliche Gewinnung von Menschen. Sie sollen zu Jüngern Jesu gemacht werden, die alles das halten was Jesus geboten hat (Mt 28,20).<sup>943</sup> Damit zielt der Missionsauftrag, indem er Menschen unter die Herrschaft Gottes bringt, letztlich auch wieder auf eine Erfüllung des Kulturauftrages.

Somit sollte die Zuordnung von Kulturauftrag und Missionsauftrag weder die eines Nebeneinanders oder gar eines Vor- oder Nacheinanders sein. Vielmehr geht es um eine dauerhaft gültige univer-

---

<sup>940</sup> Damit soll der auch im speziellen Missionsauftrag enthaltene sozial-diakonische Aspekt nicht verneint werden, wie etwa die Heilung von Kranken, die in Mk 16,17ff ausdrücklich als begleitendes Zeichen erwähnt wird.

<sup>941</sup> Die Gefahren einer vorschnellen Verallgemeinerung des Missionsbegriffes sind offensichtlich, denn wenn alles zur Mission wird, ist letztlich nichts mehr wirklich Mission, worauf van Engen (1996:153ff) hinweist.

<sup>942</sup> Man beachte auch die zentrale Stellung des Auftrages zur Mission in den Evangelien als „letztem Vermächtnis“ Jesu an seine Jünger.

<sup>943</sup> Adolf Schlatter (1991:41) betont, dass „Christus dazu gekommen und dazu mit seiner Gnade bei uns ist, damit wir wollen, was Gott will“. Denn letztlich ist der „Dienst das Ziel der Gnade“ (:21).

sale Grundbeauftragung (Kulturauftrag) und um eine spezielle heilsgeschichtlich bedingte Beauftragung (Missionsauftrag).

Von dieser Zuordnung her wird deutlich, dass die Frage nach dem Primat eine gefährliche Frage sein kann, da jegliche Betonung des einen auf Kosten des anderen letztlich unsinnig ist: Denn eine Betonung des Missionsauftrages auf Kosten des Kulturauftrages verliert das eigentliche Ziel aus den Augen: Denn der Missionsauftrag zielt auf das Gewinnen der Menschen für das Reich Gottes, das doch gerade den Zustand beschreibt, auf den letztlich der Kulturauftrag gerichtet ist: „Der Mensch Gott untertan, die Erde dem Menschen untertan: das ist Reich Gottes“ (Lepsius 1907f:11). Gleichzeitig muss jedoch auch betont werden, dass, wer den Kulturauftrag auf Kosten des Missionsauftrages betont, nicht verstanden hat, welche entscheidende Bedeutung die Mission für die Verwirklichung des Willens Gottes in dieser Welt hat: Ohne, dass Menschen in der Begegnung mit dem Evangelium von Jesus Christus von innen heraus erneuert werden und unter die Herrschaft Gottes kommen, kann diese Welt nicht unter Gottes Herrschaft gestaltet werden. Ohne Missionsauftrag ist eine umfängliche Ausrichtung des Kulturauftrages nicht möglich.

Mit Lepsius wäre zudem daran festzuhalten, dass der Missionsauftrag letztlich durchaus auch die Christianisierung der Völker als Ziel vor Augen stellt.<sup>944</sup> Denn die Intensivstufe des Missionsauftrages zielt doch – nach dem Wortlaut von Mt 28, 18ff – darauf, dass die Nationen gelehrt werden, umfänglich das Gebot Jesu zu halten.<sup>945</sup> Dabei wird jedoch zu beachten sein, was unter „Christianisierung“ verstanden wird. Denn schon bei Lepsius zeigt sich eine unterschiedliche Einordnung des Begriffes der Christianisierung: Zum einen konnte sie als Intensivstufe des „zu Jüngern Machens“ auf die Evangelisation folgen. Dann ging es darum, dass Christen, nachdem sie zum Glauben bekommen sind, nun auch befähigt werden, ganzheitlich als Jünger Jesu zu leben, gerade auch in Staat und Gesellschaft. Auf der anderen Seite benutzte Lepsius das Wort jedoch auch für rein äußerliche politisch-staatliche Vorgänge. Etwa, wenn es darum ging, dass die Kultur und Gesetzgebung im Türkischen Reich von letztlich christlichem Gedankengut beeinflusst würden, und es infolgedessen beispielsweise zur tatsächlichen Religionsfreiheit kommen würde, die eine Evangelisation erst ermöglichen würde. Nach den Kategorien von Lepsius, handelt es sich hier aber letztlich nicht um eine Wirkung der Verkündigung, die von der Kirche ausgeht und auf freiwilliges Tun des Guten aus innerem Antrieb abzielt, sondern um einen politischen

---

<sup>944</sup> Peters (1985:223) formuliert dagegen bezüglich des Missionsbefehles: „Er ist die große Charta der Weltevangalisation, nicht aber ein Programm der Weltchristianisierung.“ Vgl. auch die negative Formulierung bezüglich der „Christianisierung“ bei Peter Beyerhaus (1987:223): „Es ist einer der schwerwiegendsten Irrtümer, wenn man bei der Mission davon ausgeht, es sei unsere Aufgabe, schon jetzt in unserem Zeitalter – vor der sichtbaren Wiederkunft Christi – die Welt zu christianisieren und so aus unserer Kraft das messianische Reich aufzurichten.“ Sicherlich ist eine Aufrichtung des messianischen Reiches „aus unserer Kraft“ abzulehnen, allerdings ist es problematisch angesichts des Wortlautes der Missionsaufträge in der Bibel die „Christianisierung“ als Ziel der Mission grundsätzlich zu verneinen.

<sup>945</sup> Inwieweit sich dieses Ziel vollumfänglich vor der Wiederkunft Jesu verwirklichen wird, ist eine andere Frage. Auch die konkretisierte Wiedergabe des angewandten Missionsauftrages bei Paulus stellt ja ein Ziel vor Augen, das wörtlich genommen, so nicht vollumfänglich zu erreichen war, wenn auch Paulus alles dafür tat: „Ihn verkündigen wir, in dem wir *jeden Menschen ermahnen und jeden Menschen in aller Weisheit lehren, um jeden Menschen vollkommen in Christus darzustellen*, worum ich mich auch bemühe und kämpfend ringe gemäß seiner Wirksamkeit, die in mir wirkt in Kraft“ [*Hervorhebung AB*] (Kol 1,28f).

Akt, der sich des Gesetzeszwanges bedient und demnach zu den Aufgaben des Staates gehört.<sup>946</sup> Aufgrund dieses unterschiedlichen Gebrauches des Begriffes „Christianisierung“ ist daher eine gewisse Vorsicht im Umgang mit dem Begriff der „Christianisierung“ als Aufgabe und Zielsetzung der Mission tatsächlich geboten.

### 6.3.5 Die geistliche Dimension der Agenda des Handelns

Nachdem man in der evangelikalen Bewegung die Wichtigkeit des sozialen Engagements neu entdeckt hatte, wurde die Frage nach dem Primat ausführlich thematisiert. Einer der Höhepunkte dieser Entwicklung war die „Consultation on the Relationship between Evangelism and Social Responsibility“, die 1982 in Grand Rapids stattfand (Berneburg 1997:15).<sup>947</sup> In Rückgriff auf die Lausanner Verpflichtung von 1974 formulierte man damals:

„Bei der Sendung der Gemeinde zum hingebungsvollen Dienst steht die Verkündigung an erster Stelle‘ ... Obgleich einige unter uns mit dieser Formulierung nicht zufrieden waren, aus Furcht, wir würden damit die Partnerschaft [von Verkündigung und sozialer Verpflichtung, *Anm. AB*] zerbrechen, können wir ihr gleichwohl beipflichten“ (Bockmühl 1983:26).

Das Primat wurde sodann doppelt begründet: *Erstens* gebe es ein logisches Primat der Verkündigung, da christliche soziale Verantwortung überhaupt erst einmal „sozial verantwortliche Christen“ voraussetze, und *zweitens* gebe es ein Primat von der ewigen Bestimmung des Menschen her. So sei „das ewige geistliche Heil eines Menschen wichtiger als sein zeitliches materielles Wohl (vgl. 2Kor. 4,16-18)“ (Bockmühl 1983:27). Sofort bemühte man sich aber, dem Missverständnis vorzubeugen, als bedeute dies eine Geringschätzung der sozialen Verantwortung, und man wies nachdrücklich darauf hin: „In der Praxis sind beide ... untrennbar verbunden“ (:27). Je nach „Situationen und Gaben“ (:21) könne auch Unterschiedliches vom Christen gefordert sein. Abschließend rief man dann noch dazu auf, nicht in theoretischen Überlegungen stecken zu bleiben, sondern sich dem tatsächlichen Dienst an der Welt hinzugeben:

„Wir haben uns auch gegenseitig gewarnt vor den Gefahren solch ausgedehnter Analysen, Kategorisierungen und Reflektionen, während draußen – jenseits des wunderschönen Ge-

---

<sup>946</sup> Auch was die Beziehung von Erhaltungsordnung und Erneuerung durch das Evangelium angeht, wird man auf die innere Bezogenheit hinweisen müssen: Denn auch die Erhaltungsordnungen Gottes zielen letztlich auf die Rettung des Menschen und die Erneuerung der Welt. Und durch die Errettung wird der Mensch wieder befähigt zur Haushalterschaft im ursprünglichen Sinne (vgl. Beyerhaus 1987:220). Es sind die Nachfolger Jesu, die als „Salz der Erde“ bezeichnet werden (Mt 5,13). Sicherlich ist es angemessen ganz im Sinne Lepsius' auch heute an einer Unterscheidung der verschiedenen Funktionen von Staat und Kirche festzuhalten. Dabei ist jedoch zu beachten, dass der Christ sich nicht nur als Glied der Kirche, sondern auch als Teil des Staates versteht. In demokratischen Staatsformen, in denen alle Macht vom Volk ausgeht, hat der Christ somit auch – zumindest bedingten – Anteil an den obrigkeitlichen Aufgaben, die der Erhaltungsordnung Gottes zuzurechnen sind. Er hat mit dafür zu sorgen, dass im Staat das Gute gelobt und dem Bösen gewehrt wird (vgl. Röm 13,3+4). Deshalb kann es sein, dass er dort, wo er als Christ bereit ist, Unrecht zu erleiden, er sich gleichzeitig als Staatsbürger dafür einsetzt, dass dem Unrecht mit (Staats-) Gewalt gewehrt wird.

<sup>947</sup> Die Verhältnisbestimmung wurde in Grand Rapids 1982 in dreifacher Weise formuliert: „Erstens, soziales Handeln ist eine *Folge* der Evangelisation“ (Bockmühl 1983:23). „Zweitens, soziales Handeln kann eine *Brücke* zur Verkündigung bilden“ (:24). „Drittens, soziales Handeln folgt der Verkündigung nicht nur als Konsequenz und Ziel, es geht nicht nur als Brückenschlag voraus, sondern begleitet sich auch als *Partner*“ (:25).

ländes ... wo wir so bequem untergebracht waren – die verlorenen, unterdrückten und bedürftigen Menschen leben, von denen wir sprachen“ (Bockmühl 1983:68).

Damit war der Weg von rein theoretischer Reflexion in die Praxis gewiesen.

In ähnlicher Art und Weise hat auch Lepsius sich gelegentlich zur Primatfrage geäußert (vgl. These 17). Dabei war ihm neben einer theoretischen Beantwortung der Primatfrage allerdings in besonderer Art und Weise die praktische Frage wichtig, welches Handeln angesichts einer bestimmten Situation das angemessene Handeln war. Denn auch wenn die theologische und missiologische Reflexion notwendig ist – gerade auch für das rechte Handeln – so ist in der konkreten Situation doch die Frage wichtiger, ob der Christ denn das rechte *tut*. Gerade angesichts des Einsatzes Lepsius' für das vom Tode bedrohte armenische Volk wird deutlich, dass die Tatsache, dass Lepsius hier mit aller Entschiedenheit positiv gehandelt hat, wichtiger ist, als die Frage, ob er denn etwa sein Handeln auch missionstheologisch sauber hat einordnen können.

Ganz unabhängig von der Frage, ob man die christliche Beauftragung nun in unterschiedliche Mandate unterteilt oder von einem Mandat spricht, das jedoch eine Vielzahl von Aspekten beinhaltet, wird deshalb auch heute die entscheidende Frage der missionarischen Praxis sein, was in einer ganz konkreten Situation dasjenige Handeln ist, das als angemessen und richtig gelten kann. Schon Jahre vor der Konsultation von Grand Rapids hat Athol Gill (1977:98) auf Folgendes hingewiesen:

„Das Problem lässt sich nicht damit lösen, dass man entweder der Evangelisation oder dem sozialen Handeln den Vorrang gibt, auch nicht dadurch, dass man beiden die gleiche Bedeutung einräumt. Beide sind Teil der Sendung der Gemeinde in die Welt, und die Situation in der Gemeinde und die Situation in der Welt zu einem bestimmten Zeitpunkt entscheiden über Betonung und Vorrang.“

Damit ist mit dem Begriff „Situation“ ein wichtiges Element aufgegriffen, das als mit entscheidendes Kriterium für das rechte christliche Handeln neben eine mehr deduktiv-theologische Reflexion des biblischen Zeugnisses tritt. Diese „Wechselwirkung zwischen dem Wort Gottes und der Welt“ (:252), zwischen Text und Kontext, ist für die missiologische Reflexion unverzichtbar.<sup>948</sup>

Lepsius' Vorstellung von einer Agenda des Handelns steht dabei dem heute geforderten „contextual approach“, wie etwa in der Ausformung des von J.N.J. Kritzinger (2004:5) beschriebenen „cycle of missionary praxis“, durchaus sehr nahe.<sup>949</sup>

Angemessenes christliches Handeln wird demnach immer auf den konkreten Kontext eingehen und ihm gerecht werden. Allerdings ist dabei das christliche Handeln nicht auf eine Kontext-*Reaktion* zu

---

<sup>948</sup> David Bosch (1991:498) formuliert diesbezüglich: „So perhaps, as a strategy (if nothing else), we might give up all talk about what has priority, text or context, and concentrate on the *intersubjective* nature of the missionary enterprise and of missiological reflection on it.“ Jedoch unterscheidet er – in Anlehnung an Hans Küng (1987:151) – zwischen dem Kontext als *norma normata* und dem Text als *norma normans* (Bosch 1991:430).

<sup>949</sup> Jedoch sei hier darauf hingewiesen, dass es bei Lepsius streng genommen nicht um die theologische Frage ging, was Mission ist, sondern lediglich um die praktische Frage, was er als Christ zu tun habe. Hier unterscheidet sich Lepsius sicherlich noch von dem postmodernen Verständnis von der Zusammengehörigkeit der „totality of action and reflection“, die auch dem Modell des „cycle of missionary praxis“ zugrunde liegt (Kritzinger 2004:6).

begrenzen, die allein vom Kontext her konditioniert würde.<sup>950</sup> Es ist vielmehr als bewusste Kontext-*Antwort* zu verstehen, deren Inhalt ganz wesentlich vom Wort Gottes und dem historischen Gehalt des christlichen Glaubens bestimmt wird.

Das besondere Element, das Lepsius nun hier zusätzlich einbringt, ist die Tatsache, dass er in dem Ringen um eine angemessene Agenda des Handelns nun noch eine weitere, spezifisch geistliche, Dimension betont: Die Einwirkung des Geistes Gottes auf den Menschen. Der Christ, der sich den Herausforderungen der Welt stellt und sich dem Zeugnis der Schrift unterstellt, darf erfahren, dass ihm inmitten seines reflektierenden Ringens „aus der Eingebung des Geistes“ Klarheit wird (vgl. These 18).

Auch hierin erweist der Dienst Jesu seinen Vorbildcharakter: Denn nicht nur findet sich im Dienst Jesu eine Identifikation mit der Offenbarung Gottes in Gesetz und Propheten und darüber hinaus ein Eingehen auf konkrete Situationen, das sich einer einfachen theologischen Deduktion im Sinne des Primatgedankens entzieht. Darüber hinaus lässt Jesus nämlich auch keinen Zweifel daran, was ihm wesentliche Quelle für seine Agenda des Handelns war, wenn er betont: „Ich kann nichts von mir selbst tun; so wie ich höre, richte ich ..., denn ich suche nicht meinen Willen, sondern den Willen dessen, der mich gesandt hat“ (Joh 5,30; vgl. 5,19; 8,28).<sup>951</sup>

Die Gewissheit des Geführtseins bedeutet für den Christen ein großes Geschenk. Wie das Leben Johannes Lepsius' eindrücklich bezeugt, vermag das seinem Einsatz für das Evangelium einen großen Freimut im Umgang mit Widerständen, Widrigkeiten und Anfeindungen zu verleihen. Jedoch bedeutet es auch eine große Herausforderung: Denn hier wird der Christenheit verunmöglicht sich mit mangelnder *Erkenntnis* des Willens Gottes zu entschuldigen, wo sie aus mangelndem *Gehorsam* gegenüber dem Willen Gottes hinter ihrer Berufung in dieser Welt zurückbleibt. Auch hier kann das Lebenswerk eines Johannes Lepsius die Christenheit anspornen, im Aufblick auf Gott immer wieder menschliche Selbstbezogenheit zu überwinden, sich dieser von Gott geliebten Welt zuzuwenden und „zuerst nach Gottes Reich und seiner Gerechtigkeit“ zu trachten (Mt 6,33).

## 6.4 Schluss

In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts ist es innerhalb der evangelischen Missionsbewegung zu einer Polarisierung zwischen „ökumenischem“ und „evangelikalem“ Missionsverständnis gekommen. Dabei spielte – neben anderen Streitfragen – gerade das Thema eine wesentliche Rolle, „inwiefern die

---

<sup>950</sup> Insofern kann auch die Formulierung „it is the world that must be allowed to provide the agenda for the churches“ (WCC 1967:20), nicht zufrieden stellen, da sie die Welt als alleinige Koordinate nennt, die Frage nach dem spezifisch Christlichen jedoch völlig außer Acht lässt.

<sup>951</sup> Dieses „Hören auf Gott“ darf dabei nicht als Subjektivismus missgedeutet werden, sondern ist vielmehr im Sinne einer „Differenzialethik“ zu deuten (Bockmühl 1987:514ff). „Die Weisung des Geistes unterwirft sich der *analogia fidei*, dem Vergleich mit der Schrift, mit der sie stets in Übereinstimmung bleibt“ (:527). Vgl. zum Beispiel Jesu Bockmühl (1982).

Bekehrung des Individuums und die sozialpolitische Gestaltung der Gesellschaft Ausdruck der christlichen Mission und ein und desselben Heils sind“ (Berneburg 1997:11).

David Bosch (1991:405ff) hat angedeutet, dass es etwa seit den 1970er Jahren deutliche Entwicklungen zu beobachten gibt, die – trotz weiterhin bestehender Unterschiede – auf eine zunehmende „convergence of convictions“ (:408) in diesen Fragen hindeuten. Peter Beyerhaus (1996:12) dagegen vertritt die Auffassung, dass die Konvergenz wohl eher ein Wunsch als ein realer Befund sei. Wie immer man den tatsächlichen Stand bezüglich Konvergenz und Differenz im ökumenisch-evangelikalen Dialog einschätzen mag, so enthält Johannes Lepsius' Missiologie gerade für dieses Spannungsfeld der heutigen missiologischen Diskussion doch fraglos interessante Anknüpfungspunkte. Gerade Lepsius' eigenständige Stellung, die eine vorschnelle Zuordnung und Vereinnahmung seiner missiologischen Anliegen für ein bestimmtes theologisches Lager verunmöglicht, enthält besondere Chancen. Denn in der Auseinandersetzung mit Johannes Lepsius' Missiologie werden die verschiedenen heutigen missiologischen Entwürfe – seien sie evangelikaler oder ökumenischer Prägung – jeweils sowohl wesentliche Differenzen als auch Punkte der Übereinstimmung entdecken können. Somit könnte eine Beschäftigung mit Johannes Lepsius durchaus befruchtend wirken gerade für einen ökumenisch-evangelikalen Dialog über das rechte Verständnis von Mission.

Damit könnte Lepsius' Missiologie noch *posthum* etwas dazu beitragen, was Lepsius schon zeit seines Lebens ein wichtiges Anliegen war: Dass Menschen unterschiedlicher Auffassung sich in ernstem Ringen – und bisweilen auch durchaus in heftiger Auseinandersetzung – zum Dialog zusammenfinden, weil es ihnen um die Wahrheit geht.

Johannes Lepsius' missiologisches Erbe ist es wert, neu Beachtung zu finden, denn noch heute gilt: „Ein Christentum das ja sagt zu Gott und seinem Christus und zugleich ja sagt zum Leben und zur Welt – das ist es, was unsre Zeit braucht“ (Lepsius 1910a:29).

## **Bibliographie**

Für die verwendeten Zeitschriften wurden die Abkürzungen aus dem Katalog des Dr. Johannes Lepsius-Archives (Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg) übernommen, da zu erwarten ist, dass sie sich als Standard durchsetzen werden. Bei den einzelnen Autorenangaben zu Artikeln wird jedoch gelegentlich vom Katalog des Lepsius-Archives abgewichen. Dort sind viele Artikel, die nicht mit Namen des Autors unterzeichnet waren, grundsätzlich mit der Autorenangabe „N.N.“ angegeben oder mit „Redaktion“, wenn es sich um mehr redaktionelle Abschnitte in den Zeitschriften handelt. Teilweise lassen sich diese Artikel jedoch eindeutig einem Autor zuordnen, meistens aufgrund der jährlichen Inhaltsverzeichnisse der Zeitschriften. Ebenso wurde hier davon ausgegangen, dass längere redaktionelle Abschnitte, die zu den Zeiten geschrieben wurden, wo Lepsius tatsächlich die Redaktion der Zeitschriften selbst vornahm, auch von ihm selbst stammen. Ist die Zuordnung eindeutig möglich, wird in dieser Bibliographie – abweichend vom Katalog – der Namen des Autors genannt. Ist die Zuordnung wahrscheinlich, aber nicht sicher, erscheint hinter dem Autorennamen in eckigen Klammern ein Fragezeichen ([?]). Ist eine Rekonstruktion des Autors nicht möglich, steht weiterhin – in Anlehnung an den Katalog des Lepsius-Archives – das Kürzel N.N. (bzw. REDAKTION bei mehr redaktionellen Abschnitten).

Mehrteilige Zeitschriftenartikel, die sich über mehrere Ausgaben einer Zeitschrift erstrecken wurden in der folgenden Bibliographie als eine einzige Quelle angegeben, wenn sie eindeutig als mehrere Teile ein und desselben Artikels erkennbar waren und alle Teile des Artikels im gleichen Jahrgang der Zeitschrift veröffentlicht wurden. Wenn dagegen mehrteilige Artikel über mehrere Jahrgänge einer Zeitschrift veröffentlicht wurden, wurden die einzelnen Teile separat aufgeführt.

Abweichend von Sauer (2004:12) wurde bei mehreren Werken eines Autors im gleichen Jahr beim Hinzufügen eines Kleinbuchstabens weder auf die Reihenfolge des Erscheinens noch auf eine alphabetische Reihenfolge geachtet.<sup>952</sup>

---

<sup>952</sup> Vor allem bei Aufarbeitung der zahlreichen Quellen von Johannes Lepsius selbst erschien dieses System nicht praktikabel, da das Auffinden einer einzigen *neuen* Quelle die Umbenennung zahlreicher anderer Quellen zur Folge gehabt hätte.



## Primärquellen

- LEPSIUS, Johannes 1880a. Das classische Drama und das Gesamtgastspiel zu München 1880: I. Shakespeare. *Schauspiel und Bühne: Beiträge zur Erkenntnis der dramatischen Kunst*, 1-15.
- LEPSIUS, Johannes 1880b. Die Shakespeare – Bühne: I. Einleitung. *Schauspiel und Bühne: Beiträge zur Erkenntnis der dramatischen Kunst*, 40-48.
- LEPSIUS, Johannes 1880c. Adolf Sonnenthal als Hamlet. *Schauspiel und Bühne: Beiträge zur Erkenntnis der dramatischen Kunst*, 74-86.
- LEPSIUS, Johannes 1880d. Das classische Drama und das Gesamtgastspiel zu München 1880: III. Schiller und Goethe / IV. Das Gesamtgastspiel. *Schauspiel und Bühne: Beiträge zur Erkenntnis der dramatischen Kunst*, 34-59. 60-93.
- LEPSIUS, Johannes 1881. *Johann Heinrich Lambert: Eine Darstellung seiner kosmologischen und philosophischen Leistungen*. München: A. Ackermann.
- LEPSIUS, Johannes 1894a. II. Vortrag von Pastor Dr. Lepsius aus Wippra am Harz, in *Gott will es! Bericht über die Aussendung der ersten deutschen ev.-luth. Missionare zu den Muhammedanern*. Wilhelm Faber (Hg.). Leipzig: Verlag der Akademischen Buchhandlung, 48-62.
- LEPSIUS, Johannes 1894b. Ansprache von Pastor Dr. Lepsius, in *Gott will es! Bericht über die Aussendung der ersten deutschen ev.-luth. Missionare zu den Muhammedanern*. Wilhelm Faber (Hg.). Leipzig: Verlag der Akademischen Buchhandlung, 78-79.
- LEPSIUS, Johannes [1895 ?]. *Ahasver: Mysterium in 3 Aufzügen*. Potsdam: Tempelverlag.
- LEPSIUS, Johannes 1896. *Armenien und Europa*. Berlin: Akademische Buchhandlung W. Faber.
- LEPSIUS, Johannes 1897a. Bericht über die Mission im Orient, in *Bericht über die Erste allgemeine Studenten-Konferenz des „Studentenbundes für Mission“ abgehalten in Halle a.S. vom 24.-26. April 1897*. Studentenbund für Mission (Hg.). Halle: Verlag des Studentenbundes für Mission, 141-144.
- LEPSIUS, Johannes 1897b. Ein Besuch in Varna. *COJL* 1, 377-382.
- LEPSIUS, Johannes 1897c. Der Zionisten-Kongress in Basel. *COJL* 1, 433-443.
- LEPSIUS, Johannes 1897d. Die armenische Konferenz in London. *COJL* 1, 241-245.
- LEPSIUS, Johannes 1898a. Der Tod Christi. *RCJL* 1, 33-39.
- LEPSIUS, Johannes 1898b. Zum Verständnis der Offenbarung Johannes. *RCJL* 1, 97-101. 181-184.
- LEPSIUS, Johannes 1898c. Der Dienst des lebendigen Gottes. *RCJL* 1, 193-203.
- LEPSIUS, Johannes 1898d. Neulutherische Gegenreformation. *RCJL* 1, 321-332.
- LEPSIUS, Johannes 1898e. Professor D. Cremer über die Taufe. *RCJL* 1, 332-337.
- LEPSIUS, Johannes 1898f. Evangelisation und Kirche. *RCJL* 1, 1-6.
- LEPSIUS, Johannes 1898g. Nikodemus. *RCJL* 1, 65-68.
- LEPSIUS, Johannes 1898h. Ein Mensch wie wir. *RCJL* 1, 129-132.
- LEPSIUS, Johannes 1898i. Die Gnadauer Bewegung. *RCJL* 1, 216-220.
- LEPSIUS, Johannes [?] 1898j. Das Gesetz des Glaubens. *RCJL* 1, 225-229.
- LEPSIUS, Johannes 1899a. Reisebriefe von Dr. Johannes Lepsius. *AHJL*, 107-112. 123-126.
- LEPSIUS, Johannes 1899b. Wege und Ziele. *RCJL* 2, 129-133.
- LEPSIUS, Johannes 1899c. Der Orient und die Aufgabe der deutschen Christenheit. *RCJL* 2, 1-4.

- LEPSIUS, Johannes 1899d. Der Untergang einer christlichen Kirche: Ein Kapitel der neuesten Missionsgeschichte. *RCJL* 2, 294-300. 334-343. 361-370.
- LEPSIUS, Johannes 1899e. Arbeiter in die Ernte! *AHJL*, 174-178.
- LEPSIUS, Johannes [?] 1899f. Verschiedenes. *RCJL* 2, 215-220.
- LEPSIUS, Johannes 1899g. Zur Textkritik. *RCJL* 2, 310-312.
- LEPSIUS, Johannes 1899h. Erklärung des Deutschen Hilfsbundes für Armenien. *AHJL*, 59-61.
- LEPSIUS, Johannes 1899i. Reisebericht von Dr. Lepsius. *AHJL*, 138-140. 153-163. 178-180.
- LEPSIUS, Johannes 1899j. Aus einem Brief von Dr. Lepsius an seine Kinder. *AHJL*, 133.
- LEPSIUS, Johannes 1900a. Die Klagemauer. *COJL* 1, 65-66.
- LEPSIUS, Johannes 1900b. Deutsche Orient Mission. *COJL* 1, 81-84.
- LEPSIUS, Johannes 1900c. Das Centralheiligtum. *COJL* 1, 161-162.
- LEPSIUS, Johannes 1900d. Die entscheidende Frage der Theologie. Antwort an D. Cremer [I-IV]. *RCJL* 3, 45-56. 81-89. 101-113. 147-156.
- LEPSIUS, Johannes 1900e. Das Königreich Christi. *RCJL* 3, 257-260.
- LEPSIUS, Johannes 1900g. Eine Stimme. *RCJL* 3, 33-39.
- LEPSIUS, Johannes 1900h. Das große Opfer [I+II]. *RCJL* 3, 65-68. 225-228.
- LEPSIUS, Johannes 1900i. Wie werden wir neue Menschen [I+II]. *RCJL* 3, 310-315. 325-329.
- LEPSIUS, Johannes 1900j. Korreferat zu Prof. Rathgen „Welche sittlichen und sozialen Aufgaben stellt die Entwicklung Deutschlands zur Weltmacht unserem Volke?“, in *Die Verhandlungen des Elften Evangelisch-sozialen Kongresses, abgehalten zu Karlsruhe am 7. und 8. Juni 1900 – Nach den Stenographischen Protokollen*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 147-158.
- LEPSIUS, Johannes 1900k. Ein jeglicher seine Sprache. *RCJL* 3, 129-134.
- LEPSIUS, Johannes 1900l. Quer durch Kurdistan. *COJL* 1, 47-56. 75-80.
- LEPSIUS, Johannes 1900m. Der Herausgeber an die Freunde unserer Arbeit. *COJL* 1, 3-8 .
- LEPSIUS, Johannes 1900n. Urfa-Ur. *COJL* 1, 9-19.
- LEPSIUS, Johannes 1900o. Im Waisenhaus zu Urmia. *COJL* 1, 42-46.
- LEPSIUS, Johannes 1900p. Wie sich die Vögel in den Zweigen amüsieren. *RCJL* 3, 281-284.
- LEPSIUS, Johannes 1900q. Die Blankenburger Konferenz. *RCJL* 3, 292-294.
- LEPSIUS, Johannes 1900r. Das Buch Daniel [I+II]. *RCJL* 3, 337-346. 371-373.
- LEPSIUS, Johannes 1900s. Verschiedenes. *RCJL* 3, 376-378.
- LEPSIUS, Johannes 1900t. An die Pflegeeltern unserer Kinder. *COJL* 1, 58-61.
- LEPSIUS, Johannes 1900u. Vom Djudi nach Diarbekir. *COJL* 1, 118-122.
- LEPSIUS, Johannes 1900v. Eduard Bergmann †. *COJL* 1, 145-146.
- LEPSIUS, Johannes 1900w. Ärztliche Mission in Diarbekir. *COJL* 1, 178-180.
- LEPSIUS, Johannes 1900x. Die Deutsche Mission in Urfa. *COJL* 1, 190-192.
- LEPSIUS, Johannes 1901a. Die Offenbarung des Johannes. *RCJL* 4, 1-7. 27-28. 50-60. 87-92. 117-124. 341-348. 369-375.
- LEPSIUS, Johannes 1901b. Ist Wiedergeburt als Transsubstantiation aufzufassen? *RCJL* 4, 65-71.
- LEPSIUS, Johannes 1901c. Ein totes Geleise. *RCJL* 4, 257-262.

- LEPSIUS, Johannes 1901d. Mystischer Materialismus oder Evangelium? [I+II]. *RCJL* 4, 165-175. 193-202.
- LEPSIUS, Johannes 1901e. Eine achte Bitte. *RCJL* 4, 375-379.
- LEPSIUS, Johannes 1901f. Zum neuen Jahr. *COJL* 2, 2-3.
- LEPSIUS, Johannes 1902a. Metamorphosen der Theologie. *RCJL* 5, 293-308. 321-332.
- LEPSIUS, Johannes 1902b. Das Märchen von der deutschen Theologie. *RCJL* 5, 1-9.
- LEPSIUS, Johannes 1902c. *Die Auferstehungsberichte*. Reden und Abhandlungen Teil 4 [Abdruck aus *RCJL*]. Berlin: Reich Christi-Verlag.
- LEPSIUS, Johannes 1902d. *Macht und Sittlichkeit im nationalen Leben*. Reden und Abhandlungen Teil 3 [Vortrag, gehalten bei der 7. Hauptversammlung der freien kirchlich-sozialen Konferenz in Düsseldorf am 30. April 1902]. Berlin: Reich Christi-Verlag.
- LEPSIUS, Johannes 1902e. *Adolf Harnack's Wesen des Christentums*. Reden und Abhandlungen Teil 2 [Abdruck aus *RCJL*]. Berlin: Reich Christi-Verlag.
- LEPSIUS, Johannes 1902f. Feigenbaum oder Sykomore? *RCJL* 5, 83-84.
- LEPSIUS, Johannes 1902g. Rückblick und Ausblick [Text identisch mit: Lepsius 1903e]. *COJL* 3, 145-147.
- LEPSIUS, Johannes 1902h. Wie unerforschlich sind seine Wege. *COJL* 3, 3-5.
- LEPSIUS, Johannes 1902i. Der Fall Horst und die konsistoriale Gerichtsbarkeit. *RCJL* 5, 220-224.
- LEPSIUS, Johannes 1902j. Anmerkung des Herausgebers. *RCJL* 5, 380.
- LEPSIUS, Johannes 1903a. Die geschichtlichen Grundlagen der christlichen Weltanschauung [veröffentlicht auch als Lepsius 1903n], in *Verhandlungen der Zweiten Eisenacher Konferenz: 8., 9. u. 10. Juni 1903*. Johannes Lepsius (Hg.). Berlin: Deutsche Orient Mission, 123-152.
- LEPSIUS, Johannes 1903b. Das einarmige Kreuz. *COJL* 4, 65.
- LEPSIUS, Johannes 1903c. Neu-Konstituierung der Deutschen Orient-Mission am 11. Mai 1900 [fast wortwörtliche Wiedergabe von: Lepsius 1900b], in *Ex Oriente Lux: Jahrbuch der Deutschen Orient-Mission*. Potsdam, 10-12.
- LEPSIUS, Johannes 1903d. Laboremus. *RCJL* 6, 1-6.
- LEPSIUS, Johannes 1903e. Einleitung [Text identisch mit: Lepsius 1902g], in *Ex Oriente Lux: Jahrbuch der Deutschen Orient-Mission*. Potsdam, 1-3.
- LEPSIUS, Johannes 1903f. Dr. Lepsius' erste Armenische Reise – Mai-Juni 1896, in *Ex Oriente Lux: Jahrbuch der Deutschen Orient-Mission*. Potsdam, 6-9.
- LEPSIUS, Johannes 1903g. Antwort auf mancherlei Fragen. *COJL* 4, 109-110.
- LEPSIUS, Johannes 1903h. Die alttestamentliche Wissenschaft und die Ergebnisse ihrer Forschung. *RCJL* 6, 20-31.
- LEPSIUS, Johannes 1903i. Vorbemerkung zum Text der biblischen Urgeschichte. *RCJL* 6, 32-34.
- LEPSIUS, Johannes 1903j. Die biblische Urgeschichte: Versuch einer Wiederherstellung des ursprünglichen Textes. *RCJL* 6, 35-48.
- LEPSIUS, Johannes 1903k. Der Text der Schöpfungsgeschichte. *RCJL* 6, 208-225.
- LEPSIUS, Johannes 1903l. [Ohne Überschrift]. *RCJL* 6, 377-378.
- LEPSIUS, Johannes 1903m. *Das Kreuz Christi*. 2. Aufl. Reden und Abhandlungen Teil 1. Berlin: Reich Christi-Verlag.
- LEPSIUS, Johannes 1903n. Die geschichtlichen Grundlagen der christlichen Weltanschauung [veröffentlicht auch als Lepsius 1903a]. *RCJL* 6, 340-374.

- LEPSIUS, Johannes 1903o. Verbalinspiration und Textkritik: Antwortschreiben an Professor D. Kähler. *RCJL* 6, 168-180.
- LEPSIUS, Johannes 1903p. Begrüßungsabend – Dr. Lepsius, in *Verhandlungen der Zweiten Eisenacher Konferenz: 8., 9. u. 10. Juni 1903*. Johannes Lepsius (Hg.). Berlin: Verlag Deutsche Orient Mission, 7-10..
- LEPSIUS, Johannes 1903q. Ein Besuch auf der Insel Patmos, in *Ex Oriente Lux: Jahrbuch der Deutschen Orient-Mission*. Potsdam, 124-137.
- LEPSIUS, Johannes 1903r. Das Wasserrad. in *Ex Oriente Lux: Jahrbuch der Deutschen Orient-Mission*. Potsdam, 95-97.
- LEPSIUS, Johannes 1904a. Zwei Fronten. *RCJL* 7, 413-439.
- LEPSIUS, Johannes 1904b. Meinen Kritikern. *RCJL* 7, 72-78.
- LEPSIUS, Johannes 1904c. Die Kirche in ihrem Verhältnis zur inneren und äußeren Separation. *RCJL* 7, 231-246.
- LEPSIUS, Johannes 1904d. Anmerkung des Herausgebers [zu: Brockes 1904]. *RCJL* 7, 311.
- LEPSIUS, Johannes 1904e. Der Herausgeber an Prof. H. Weinel. *RCJL* 7, 565-570.
- LEPSIUS, Johannes 1904f. Eine Lobrede auf die Bibel. *RCJL* 7, 60-64.
- LEPSIUS, Johannes 1904g. Ein menschlicher Tag. *RCJL* 7, 1-38.
- LEPSIUS, Johannes 1904h. Rabbinische oder evangelische Schriftanschauung? *RCJL* 7, 39-53.
- LEPSIUS, Johannes 1904i. Die Probe auf das Exempel. *RCJL* 7, 53-60.
- LEPSIUS, Johannes 1904j. Zur Christologie. *RCJL* 7, 211-224.
- LEPSIUS, Johannes 1904k. Die Generalversammlung der Deutschen Orient Mission. *COJL* 5, 17-18.
- LEPSIUS, Johannes 1904l. Der Vorfall in Urfa und die Cholera-gefahr in Choi und Urmia mit einer Weihnachtsbitte. *COJL* 5, 177-178.
- LEPSIUS, Johannes 1904m. Den Schweizer Freunden, die uns eine Klinik schenkten. *COJL* 5, 148-150.
- LEPSIUS, Johannes 1905a. Das Lebenswerk Jesu nach den Evangelien. *RCJL* 8, 293-309.
- LEPSIUS, Johannes 1905b. Ist das Alte Testament Mythologie oder Offenbarung [Vortrag gehalten in der Kriegsakademie am 14. November 1904]. *RCJL* 8, 66-83.
- LEPSIUS, Johannes 1905c. Die Popularreligion der modernen Theologie [I+II]. *RCJL* 8, 7-15. 201-242.
- LEPSIUS, Johannes [?] 1905d. Die Deutsche Orient-Mission. *COJL* 6, 1-2.
- LEPSIUS, Johannes 1905e. Im Lichte der Christlichen Welt. *RCJL* 8, 316-337.
- LEPSIUS, Johannes 1905f. Ein großer Schritt vorwärts. *COJL* 6, 2-4.
- LEPSIUS, Johannes 1905g. Das Evangelium in Rußland [I]. *COJL* 6, 177-187.
- LEPSIUS, Johannes 1905h. *Ein Totentanz: Mysterium in drei Aufzügen* [vgl. Lepsius 1906c]. Potsdam: Tempelverlag.
- LEPSIUS, Johannes 1906a. Die Popularreligion der modernen Theologie [III+IV]. *RCJL* 9, 1-21. 39-70.
- LEPSIUS, Johannes 1906b. Steht das moderne Welterkennen mit dem Christentum im Widerspruch? *RCJL* 9, 123-138.
- LEPSIUS, Johannes 1906c. Ein Totentanz: Mysterium in drei Akten mit einem Vorspiel [vgl. Lepsius 1905h]. *RCJL* 9, 435-558.
- LEPSIUS, Johannes 1906d. [o. T. / Thema: Zum Tode Stefanowitschs]. *COJL* 7, o. S. [Anfangsblätter].
- LEPSIUS, Johannes 1906e. Das Evangelium in Rußland [II]. *COJL* 7, 8-16.

- LEPSIUS, Johannes 1906f. Wege und Ziele der deutschen Orient-Mission [I+ II]. *COJL* 7, 146-148. 181-185.
- LEPSIUS, Johannes 1906g. An den Leser. *RCJL* 9, 433.
- LEPSIUS, Johannes 1907a. Die Welt Jesu. *RCJL* 10, 1-7. 118-127.
- LEPSIUS, Johannes 1907b. Ur-Markus. *RCJL* 10, 315-342.
- LEPSIUS, Johannes 1907c. Jesus und die Nation. *RCJL* 10, 52-59.
- LEPSIUS, Johannes 1907d. Offener Brief an Herrn P. Fabianke. *RCJL* 10, 130-140.
- LEPSIUS, Johannes 1907e. Die Ur-Evangelien. *RCJL* 10, 370-419.
- LEPSIUS, Johannes 1907f. *Die Nachfolge Christi: Vortrag von Joh. Lepsius gehalten auf der sechsten Eisenacher Konferenz in Potsdam 27.-29. Mai 1907*. Potsdam: Tempelverlag.
- LEPSIUS, Johannes 1907g. An die Freunde der Deutschen Orient-Mission. *COJL* 8, 2-5.
- LEPSIUS, Johannes 1907h. Ur-Matthäus. *RCJL* 10, 423-496.
- LEPSIUS, Johannes 1907j. Wege und Ziele [III+IV]. *COJL* 8, 5-10. 18-26.
- LEPSIUS, Johannes 1907k. Das Evangelium in Rußland [III]. *COJL* 8, 10-13.
- LEPSIUS, Johannes 1907l. Graf Andreas von Bernstorff †. *COJL* 8, 65-66.
- LEPSIUS, Johannes 1907m. Warnung vor kollektierenden Syrern. *COJL* 8, 103-107.
- LEPSIUS, Johannes 1908a. Das Reich Gottes und der Staat. *RCJL* 11, 217-238.
- LEPSIUS, Johannes 1908b. Die politische und religiöse Wiedergeburt des Orients. *COJL* 9, 142-149.
- LEPSIUS, Johannes 1908c. Muhammedaner-Mission! Ein Aufruf an die deutsche evangelische Christenheit. *COJL* 9, 1-6.
- LEPSIUS, Johannes 1908d. Die Urevangelien: III. Der Text des Johannes-Evangeliums. *RCJL* 11, 542-568.
- LEPSIUS, Johannes 1908e. An die Leser. *RCJL* 11, 96.
- LEPSIUS, Johannes 1909a. Friedrich Zeller †. *COJL* 10, 78-79.
- LEPSIUS, Johannes 1909b. Im Kampf mit dem Islam. *COJL* 10, 104-108.
- LEPSIUS, Johannes 1910a. Die Weltanschauung Jesu, *RCJL* 12, 1-29.
- LEPSIUS, Johannes 1910b. Erklärung [zur Offenbarung]. *RCJL* 12, 115-125.
- LEPSIUS, Johannes 1910c. Gedanken über die Edinburger Weltmissionskonferenz. *COJL* 11, 125-141.
- LEPSIUS, Johannes 1910d. Gott und die Welt. *RCJL* 12, 67-75.
- LEPSIUS, Johannes 1910e. Die Offenbarung Johannes. *RCJL* 12, 54-65.
- LEPSIUS, Johannes 1910f. Das Muhammedanische Seminar in Potsdam. *COJL* 11, 2-3.
- LEPSIUS, Johannes 1911a. Die Offenbarung des Johannes. *RCJL* 13, 75-79. 174-184. 249-266.
- LEPSIUS, Johannes 1911b. Zur Christologie. *RCJL* 13, 1-10. 154-173. 185-194.
- LEPSIUS, Johannes 1911c. Dreieinigkeit und Dreifaltigkeit. *RCJL* 13, 240-248.
- LEPSIUS, Johannes 1911d. Franz von Assisi: Schauspiel in fünf Akten [auch veröffentlicht als Lepsius 1911e]. *RCJL* 13, 471-608.
- LEPSIUS, Johannes 1911e. *Franz von Assisi: Schauspiel in fünf Akten*. [auch veröffentlicht als Lepsius 1911d]. Potsdam: Tempelverlag.
- LEPSIUS, Johannes 1911f. Ein Senfkorn. *COJL* 12, 17-20.
- LEPSIUS, Johannes 1911g. Chronik des Orients. *COJL* 12, 20-24.

- LEPSIUS, Johannes 1911h. Die politische und religiöse Macht des Islam. *COJL* 12, 33-35.
- LEPSIUS, Johannes 1911i. Chronik des Orients. *COJL* 12, 90-93.
- LEPSIUS, Johannes 1911j. Chronik des Orients. *COJL* 12, 160-161.
- LEPSIUS, Johannes 1911k. Der geheimnisvolle Schatz. *COJL* 12, 93-96.
- LEPSIUS, Johannes 1912a. Die europäische Türkei. *COJL* 13, 183-187.
- LEPSIUS, Johannes 1912b. Die Gegenrevolution in Persien. *COJL* 13, 9-15. 33-36.
- LEPSIUS, Johannes 1912c. Das Muhammedanische Seminar. *COJL* 13, 30-31.
- LEPSIUS, Johannes 1912d. Der Zusammenbruch der jungtürkischen Herrschaft. *COJL* 13, 119-126.
- LEPSIUS, Johannes 1912e. Scheich Achmed Keschaf †. *COJL* 13, 166.
- LEPSIUS, Johannes 1913a. Die Zukunft der Türkei. *COJL* 14, 36-60. 73-86.
- LEPSIUS, Johannes 1913b. Briefe aus der Türkei. *COJL* 14, 109-115. 125-146. 171-176. 188-192. 198-214.
- LEPSIUS, Johannes 1913c. Die Ursachen des Zusammenbruchs. *COJL* 14, 1-6.
- LEPSIUS, Johannes 1913d. Vorwort zu: „Der ‚Weg‘ der muhammedanischen Mystik“ [GAIRDNER 1913]. *COJL* 14, 91.
- LEPSIUS, Johannes 1913e. Die armenischen Reformen. *COJL* 14, 177-181. 214-219.
- LEPSIUS, Johannes 1914a. Rückblick und Ausblick. *COJL* 15, 105-106.
- LEPSIUS, Johannes 1914b. Die Türkei im Kriegszustande. *COJL* 15, 156-158.
- LEPSIUS, Johannes 1914c. Opfer und Gnade. *COJL* 15, 57-58.
- LEPSIUS, Johannes 1914d. Einheit und Freiheit. *COJL* 15, 1-2.
- LEPSIUS, Johannes 1914e. Kriegs-Flugblatt. *COJL* 15, 120a-c.
- LEPSIUS, Johannes 1914f. Der erste August. *COJL* 15, 121-122.
- LEPSIUS, Johannes 1914g. Weihnachten 1914. *COJL* 15, 159-160.
- LEPSIUS, Johannes 1914h. *Bildung und Christentum* [Referat gehalten auf dem 19. kirchlich-sozialen Kongress, April 1914, Wiesbaden]. Kirchlich-soziales Heft 51. Leipzig: A. Deichert.
- LEPSIUS, Johannes 1915a. Jesus und der Krieg. *COJL* 16, 39-47.
- LEPSIUS, Johannes 1915b. Unsere Waffenbrüderschaft mit der Türkei [I+II]. *COJL* 16, 9-17. 23-32. [zuerst veröffentlicht in: *AMZ* 3 (1915)].
- LEPSIUS, Johannes 1915c. Die Wegführung nach Assyrien. *COJL* 16, 86-93.
- LEPSIUS, Johannes 1915d. Zum goldenen Horn. *COJL* 16, 77-83.
- LEPSIUS, Johannes 1915e. *John Bull: Eine politische Komödie*. Potsdam: Verlag Lepsius, Fleischmann & Grauer.
- LEPSIUS, Johannes 1916a. *Bericht über die Lage des Armenischen Volkes in der Türkei*. [vgl. LEPSIUS 1919n]. Potsdam: Tempelverlag.
- LEPSIUS, Johannes 1917a. *Das Leben Jesu – Erster Band*. Potsdam: Tempelverlag.
- LEPSIUS, Johannes 1917b. Noah, Goliath und Sanherib. *COJL* 18, 2-5.
- LEPSIUS, Johannes 1917c. An die Freunde des armenischen Volkes – Streng vertraulich! [Flugblatt / 8 Seiten]. Potsdam, 1. Januar 1917.
- LEPSIUS, Johannes 1917d. Das neue Kabinett in der Türkei. *COJL* 18, 19-21.
- LEPSIUS, Johannes 1917e. Aus der Türkei: Die Kalenderreform. *COJL* 18, 37-39.

- LEPSIUS, Johannes 1917f. Persönliches. *MAJL*, 4.
- LEPSIUS, Johannes 1917g. Verwaltung des Hilfswerkes. *MAJL*, 13-14.
- LEPSIUS, Johannes 1917h. Geschäftliches. *MAJL*, 3.
- LEPSIUS, Johannes 1918a. *Das Leben Jesu – Zweiter Band*. Potsdam: Tempelverlag.
- LEPSIUS, Johannes 1918b. Dr. Lepsius' Orient-Mission. *MAJL*, 101-102.
- LEPSIUS, Johannes 1918c. Pastor Awetaranians Muhammedanermision. *MAJL*, 102-103.
- LEPSIUS, Johannes 1918d. In eigener Sache. *MAJL*, 81-99.127-142.
- LEPSIUS, Johannes 1918e. Durfte man dazu schweigen? [Flugblatt Nr. 2 / 8 Seiten]. Potsdam, Weihnachten 1918.
- LEPSIUS, Johannes 1918f. Meine Mission. *MAJL*, 49-53.
- LEPSIUS, Johannes 1918g. Was hat man den Armeniern getan [identisch mit Separatdruck LEPSIUS 1918i]. *MAJL*, 113-118.
- LEPSIUS, Johannes 1918h. Austrittserklärung von Dr. Lepsius [gekürzt auch in LEPSIUS 1918d abgedruckt]. *MAJL*, 145-150.
- LEPSIUS, Johannes 1918i. Was hat man den Armeniern getan [Flugblatt Nr. 1 / Separatdruck von LEPSIUS 1918g]. Potsdam.
- LEPSIUS, Johannes 1919a. *Jesus at the Peace Conference: Minutes of a Meeting of the Council of Three*. Haarlem [o.V.].
- LEPSIUS, Johannes 1919b. Die Hungernden und die Satten. *OLDOM*, 97-98.
- LEPSIUS, Johannes 1919c. Friede auf Erden. *OLDOM*, 136-139.
- LEPSIUS, Johannes 1919d. Im Tal des Fluches Kemach-Boghasi. [Flugblatt Nr. 4 / 4 Seiten]. Potsdam, im Januar 1919.
- LEPSIUS, Johannes 1919e. Der Todesweg eines Christenvolkes [Flugblatt Nr. 5 / 4 Seiten]. Potsdam, im Januar 1919.
- LEPSIUS, Johannes 1919f. Ich bitte alle Freunde dieser Zeitschrift. *OLDOM*, 1.
- LEPSIUS, Johannes 1919g. Was ist geschehen [Auszug aus: 1919h]. *OLDOM*, 2-21. 49-64. 81-90.
- LEPSIUS, Johannes 1919h. *Deutschland und Armenien 1914-18: Sammlung diplomatischer Aktenstücke*. Potsdam: Tempelverlag.
- LEPSIUS, Johannes 1919i. Mein Besuch in Konstantinopel. *OLDOM*, 21-333.
- LEPSIUS, Johannes 1919j. Mitteilungen. *OLDOM*, 40-43.
- LEPSIUS, Johannes 1919k. Not und Hilfe. *OLDOM*, 133-135.
- LEPSIUS, Johannes 1919m. Deutschland und Armenien. *OLDOM*, 122-125.
- LEPSIUS, Johannes 1919n. *Der Todesgang des armenischen Volkes: Bericht über das Schicksal des Armenischen Volkes in der Türkei während des Weltkrieges*. 2. verm. Aufl. [vgl. LEPSIUS 1916a]. Potsdam.
- LEPSIUS, Johannes 1920a. Jesus auf der Friedenskonferenz [dt. Übersetzung von Lepsius 1919a]. *OLDOM*, 9-16.
- LEPSIUS, Johannes 1920b. Armenien und die Mächte. *OLDOM*, 37-39.
- LEPSIUS, Johannes 1920c. Wie es bei der Deportation der Armenier herging. [Flugblatt / 4 Seiten]. Potsdam, im Oktober 1920.
- LEPSIUS, Johannes 1920d. Die armenische Republik. *OLDOM*, 1-3.19-23.

- LEPSIUS, Johannes 1920e. P. Johannes Awetarianian †. *OLDOM*, 3-4.
- LEPSIUS, Johannes 1920f. Die syrischen Christen. *OLDOM*, 5-7.
- LEPSIUS, Johannes 1920g. Der türkische Friedensvertrag. *OLDOM*, 31-32.
- LEPSIUS, Johannes 1920h. Bitte um Mitarbeit. *OLDOM* 8/9, 45-47.
- LEPSIUS, Johannes (Hg.). 1920i. *Der grüne Tisch: Sammlung von Aktenstücken über die Gründe meines Austritts aus der Deutschen Orient-Mission*. Potsdam: Tempelverlag.
- LEPSIUS, Johannes 1921a. Das betrogene Armenien. *OLDOM*, 49-54.
- LEPSIUS, Johannes 1921b. Der Prozeß Teilirian – Talaat. *OLDOM*, 65-72.
- LEPSIUS, Johannes 1921c. Gutachten von Dr. Johannes Lepsius. *OLDOM*, 88-95.
- LEPSIUS, Johannes 1922a. Ein neues Band mit Georgien. *OLDOM*, 1-5.
- LEPSIUS, Johannes 1922b. Griechen-Deportation. *OLDOM*, 57-61.
- LEPSIUS, Johannes 1922c. Der umgekehrte Kreuzzug. *OLDOM*, 98-101.
- LEPSIUS, Johannes 1922d. Die Wurzeln des Weltkrieges: Aufgrund der neuen Bismarck-Akten dargestellt. *Süddeutsche Monatshefte*. Juni 1922.
- LEPSIUS, Johannes 1922e. Bismarck als Pazifist: Aufgrund der neuen Bismarck-Akten dargestellt. *Süddeutsche Monatshefte*. November 1922.
- LEPSIUS, Johannes 1923a. Unser Waisenhausplan. *OLDOM*, 35-37.
- LEPSIUS, Johannes 1923b. Neu-Anfänge eines Missionsseminars. *OLDOM*, 38-39.
- LEPSIUS, Johannes 1923c. Mitteilungen des Herausgebers. *OLDOM*, 39-41.
- LEPSIUS, Johannes 1923d. Eine Bitte. *OLDOM*, 41.
- LEPSIUS, Johannes 1923e. Erklärung. *OLDOM*, 42-43.
- LEPSIUS, Johannes 1923f. Dank. *OLDOM*, 43.
- LEPSIUS, Johannes 1923g. Brief an Samuel Zwemer, 20. August 1923, Potsdam. [LAH NC 12377].
- LEPSIUS, Johannes 1924a. Jesus und die Nation. *OLDOM*, 17-22.
- LEPSIUS, Johannes 1924b. Krieg und Frieden: Ein Kapitel der Religionsgeschichte. *OLDOM*, 1-7.
- LEPSIUS, Johannes 1924c. Orient-Mission. *OLDOM*, 33-37.
- LEPSIUS, Johannes 1924d. Lösegeld. *OLDOM*, 63-64.
- LEPSIUS, Johannes 1924e. Unsre 400 Waisenkinder. *OLDOM*, 73-76.
- LEPSIUS, Johannes 1924f. Weltkollekte für 60 000 armenische Waisenkinder. *OLDOM*, 92-93.
- LEPSIUS, Johannes 1924g. Jesus und der Krieg. *OLDOM*, 48-53.
- LEPSIUS, Johannes 1924h. *Der heimliche König. Schauspiel in fünf Akten*. Potsdam: Tempel-Verlag.
- LEPSIUS, Johannes 1925a. Persönliches. *OLDOM*, 103-106.
- LEPSIUS, Johannes 1925b. 1925. *OLDOM*, 1-2.
- LEPSIUS, Johannes 1925c. Siranusch. *OLDOM*, 20-24.
- LEPSIUS, Johannes 1925d. Herr Christoffel und das Near East Relief Work. *OLDOM*, 70-78.
- LEPSIUS, Johannes 1925e. Herr Pfarrer Sch. in Hessen. *OLDOM*, 82-83.
- LEPSIUS, Johannes 1925f. 30 Jahre Deutscher Orient Mission. *OLDOM*, 109-111. 129-134.
- LEPSIUS, Johannes 1925g. Die Botschaft. Unveröffentlichte Manuskript-Abschrift aus dem Nachlass von J.L. [6 S.]. [LAH NC 15774].



- LEPSIUS, Johannes 1926a. Das Reich Gottes [Auszug aus dem Artikel: Lepsius 1908a]. *OLDOM*, 97-98.
- LEPSIUS, Johannes [1919] 1986. *Deutschland und Armenien 1914-1918: Sammlung diplomatischer Aktenstücke* [Nachdruck von Lepsius 1919h]. Mit e. Vorw. von Tessa Hofmann u. e. Nachw. von M. Rainer Lepsius. Bremen: Donat und Temmen.
- LEPSIUS, Johannes, MENDELSSOHN BARTHOLDY, Albrecht & THIMME, Friedrich (Hg.). 1922ff. *Die große Politik der Europäischen Kabinette 1871-1914: Sammlung der diplomatischen Akten des Auswärtigen Amtes*. Berlin: Deutsche Verlagsgesellschaft für Politik und Geschichte.
- LEPSIUS, Johannes, ROEDENBECK & LÜRSEN. 1913. Bitte. *COJL* 14, 125.

## Sekundärliteratur

- AAGAARD, Anna Marie 1974. Missio Dei in katholischer Sicht. *EvTh* 34, 420-433.
- ADDISON, James Thayer 1966. *The Christian Approach to the Muslim: A historical Study*. New York: AMS.
- AFFLERBACH, Horst 2003. *Handbuch christliche Ethik*. 2. Aufl. Wuppertal: R. Brockhaus.
- AKEL, Samir 1978. *Der Pädagoge und Missionar Johann Ludwig Schneller und seine Erziehungsanstalten*. Bielefeld: W. Subir.
- AL-MASIH, Abd 1994. *Die Hauptprobleme der Mission unter Moslems und richtungsweisende Antworten aus dem Evangelium*. Villach: Licht des Lebens.
- AMBURGER, E. 1961. *Geschichte des Protestantismus in Rußland*. Stuttgart.
- AMIRCHANJANZ, Abraham 1898. Die Ursprünge des Stundismus [Teil I]. *RCJL* 1, 209-213. 235-242. 275-279. 294-300. 343-347. 371-376.
- AMIRCHANJANZ, Abraham 1899a. Die Ursprünge des Stundismus [Teil II]. *RCJL* 2, 81-86.
- AMIRCHANJANZ, Abraham 1899b. Der mohammedanische Katechismus. *RCJL* 2, 114-121.
- AMIRCHANJANZ, Abraham 1900a. Tötet! – Prediget! *COJL* 1, 67-70.
- AMIRCHANJANZ, Abraham 1900b. Die Aufgabe der Mohammedaner-Mission. *COJL* 1, 84-88.
- ANDERSON, Neil T. 1996. *Neues Leben – neue Identität*. 2. Aufl. Lage: Logos-Verlag.
- ANDERSON, Gerald H. (G.H. Anderson) 1988. American Protestants in Pursuit of Mission: 1886-1986. *IBMR* 12, 98-118.
- ANDREASIAN, Dikran 1919. Suedije: Eine Episode aus der Armenierverfolgung. *ODLOM*, 67-73.
- ARZUMANJAN, M.V. 1987. Die Widerspiegelung der humanistischen Tätigkeit Dr. J. Lepsius in armenischen Quellen und armenischer Literatur [Beitrag in Russischer Sprache], in *Akten des Internationalen Dr. Johannes-Lepsius-Symposiums an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg*. Wissenschaftliche Beiträge 1987/47 (A96), Hermann Goltz (Hg.). Halle, 304-314.
- ASCHKE-LEPSIUS, Viola 2002. Frau Viola Aschke, Tochter von Dr. Johannes Lepsius [Grußwort anlässlich des Wiederaufbaus des Lepsius-Hauses in Potsdam], in *Dr. Johannes Lepsius (1858-1926): Der Potsdamer Helfer und Anwalt des armenischen Volkes – Ein Zeuge für Wahrheit und Versöhnung*. 2. Aufl., Förderverein Lepsius-Haus Potsdam (Hg.). Potsdam: Stiftung Preußische Schlösser und Gärten Berlin-Brandenburg, 7.
- AUSSCHUSS DER DEUTSCHEN MISSIONEN (AdDM). 1901. Kundgebung der deutschen Missionen. *RCJL* 4, 217-219.
- AWETARANIAN, Johannes 1900a. Mirsa Ibrahim, der Märtyrer von Choi. *COJL* 1, 35-41.
- AWETARANIAN, Johannes 1900b. Komm herüber und hilf uns. *COJL* 1, 113-114.
- AWETARANIAN, Johannes 1901a. Gruß von P. Awetatarian. *COJL* 2, 18-19.
- AWETARANIAN, Johannes 1901b. Muhammedanischer Gottesdienst. *COJL* 2, 55-59.
- AWETARANIAN, Johannes 1903a. Aus der Arbeit von P. Awetatarian, in *Ex Oriente Lux: Jahrbuch der Deutschen Orient-Mission*. Potsdam, 84-94.
- AWETARANIAN, Johannes 1903b. Nachrichten von den Stationen. *COJL* 4, 45.
- AWETARANIAN, Johannes 1904. Liebe Missionsfreunde! *COJL* 5, 65-68.

- AWETARANIAN, Johannes 1905a. *Geschichte eines Mohammedaners, der Christ wurde. (Die Geschichte des Johannes Awetaranian.) Von ihm selbst erzählt.* Großlichterfelde: Deutsche Orient Mission.
- AWETARANIAN, Johannes 1905b. Aus der Muhammedanermision. *COJL* 6, 9-15.
- AWETARANIAN, Johannes 1906a. Gebt uns das Evangelium: Aufruf für die Muhammedanermision. *COJL* 7, 1-5.
- AWETARANIAN, Johannes 1906b. Ramadan. *RCJL* 9, 108-121.
- AWETARANIAN, Johannes 1907a. Über Wege und Ziele der Muhammedanermision. *COJL* 8, 113-116.
- AWETARANIAN, Johannes 1907b. Ein Brief von P. Awetaranian. *COJL* 8, 29-31.
- AWETARANIAN, Johannes 1908. Die jungtürkische Bewegung im Lichte des Evangeliums. *COJL* 9, 125-128.
- AWETARANIAN, Johannes 1909a. Brief von Pastor Johannes Awetaranian. *COJL* 10, 82-84.
- AWETARANIAN, Johannes 1909b. Briefe von P. Awetaranian. *COJL* 10, 1-3.
- AWETARANIAN, Johannes 1910a. Nachträgliche Gedanken zur Missionskonferenz in Halle. *COJL* 11, 17-20. 37-39.
- AWETARANIAN, Johannes 1910b. Türkei und Christentum. *COJL* 11, 196-199.
- AWETARANIAN, Johannes 1912. Der Islam und die Muhammedanermision in der Gegenwart. *COJL* 13, 126-131. 160-166.
- AWETARANIAN, Johannes 1914. Aus der Zeit der Balkankriege. *COJL* 15, 22-30.
- AWETARANIAN, Johannes 1915a. Alleman – el Iman. *COJL* 16, 32-38.
- AWETARANIAN, Johannes 1915b. Der Krieg und die Lage auf dem Balkan. *COJL* 16, 59-62.
- AWETARANIAN, Johannes 1930. *Geschichte eines Mohammedaners, der Christ wurde (Die Geschichte des Johannes Awetaranian): Von ihm selbst erzählt. Nach seinem Tode ergänzt von Richard Schäfer* [2. erg. Aufl. von AWETARANIAN 1905a]. Potsdam: Lepsius, Fleischmann & Grauer.
- BALAKIAN, K. 1926a. Die armenischen Führer zum Tode von D. Dr. Johannes Lepsius. *OLDOM*, 39-40.
- BASSHAM, Rodger 1979. *Mission Theology 1948-1975: Years of Worldwide Creative Tension, Ecumenical, Evangelical, and Roman Catholic.* Pasadena: William Carey Library.
- BAUERMANN, R. 1987. Begrüßungsworte des Rektors der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, in *Akten des Internationalen Dr. Johannes-Lepsius-Symposiums an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg.* Wissenschaftliche Beiträge 1987/47 (A96), Hermann Goltz (Hg.). Halle, 8-10.
- BAUMANN, Andreas 1995. Die Entstehung der Deutschen Orient-Mission. Unveröffentlichte missiionsgeschichtliche Seminararbeit (Columbia International University / Korntal).
- BAUMANN, Andreas 1999. *Die Apostelstraße: Eine außergewöhnliche Vision und ihre Verwirklichung.* Giessen: Brunnen.
- BAUMANN, Andreas 2001. Zu Besuch in „Global Village“ – Ein evangelikales Plädoyer für den interreligiösen Dialog. *em*, 83-89.
- BAUMANN, Andreas 2002. Die deutsche Orient-Mission: Ein missiologisches Denk-Mal. *em*, 122-133.
- BAUMANN, Andreas 2003. *Der Islam – Gottes Ruf zur Umkehr? Eine vernachlässigte Deutung aus christlicher Sicht.* Basel: Brunnen.

- BAUMANN, Andreas, SAUER, Christof & TROEGER, Eberhard 2005. *Christliches Zeugnis und islamische Da'wa: Beiträge zum Forschungsbedarf*. Evangelium und Islam Band 1. Nürnberg: Verlag für Theologie und Religionswissenschaft.
- BECHLER, Theodor 1936. *Die Herrnhuter in Ägypten: Evangelisation und Mission der Herrnhuter Brüder in Ägypten im 18. Jahrhundert und ihr Vorstoß nach Abessinien*. Herrnhut: Missionsbuchhandlung.
- BECK, Hartmut 1981. *Brüder in vielen Völkern: 250 Jahre Mission der Brüdergemeine*. Erlangen.
- BECKMANN, J. 1962. Missionswissenschaften, in *LThK*, 7. Band, 2., völlig neu bearbeitete Aufl. Freiburg: Herder, 482-483.
- BELTZ, Walter 1987. Karen Jeppe – Ein Leben für Armenien, in *Akten des Internationalen Dr. Johannes-Lepsius-Symposiums an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg*. Wissenschaftliche Beiträge 1987/47 (A96), Hermann Goltz (Hg.). Halle, 277-280.
- BERNEBURG, Erhard 1997. *Das Verhältnis von Verkündigung und sozialer Aktion in der evangelikalen Missionstheorie*. Wuppertal: R. Brockhaus.
- BETHEL-KONFERENZ 1913. *Konferenz für Mohammedaner-Mission. Gehalten in Bethel bei Bielefeld am 6. und 7. August 1913*. Basel: Missionsbuchhandlung.
- BEVANS, Stephen B. 1992. *Models of Contextual Theology*. Maryknoll, New York: Orbis.
- BEYER, Werner 2004. Notizen über Johannes Lepsius im Evangelischen Allianzblatt. Unveröffentlichte Zusammenstellung.
- BEYERHAUS, Peter 1987. Weltevangalisation und Reich Gottes [Plenarreferat LCWE I, 1974], in *Krise und Neuaufbruch der Weltmission: Vorträge, Aufsätze und Dokument*, Peter Beyerhaus (Hg.). Bad Liebenzell: Verlag der Liebenzeller Mission, 214-231.
- BEYERHAUS, Peter 1996. *Er sandte sein Wort: Theologie der christlichen Mission*. Band 1: Die Bibel in der Mission. Wuppertal: R. Brockhaus; Bad Liebenzell: Verlag der Liebenzeller Mission.
- BEYERHAUS, Peter 1999. Kennen die anderen Religionen den wahren Gott? Das Christuszeugnis in der interreligiösen Begegnung. *Idea-Dokumentation* 19, 14-25.
- BEYREUTHER, Erich 1961. Evangelische Missionstheologie im 16. und 17. Jahrhundert. *EMZ* 18, 1-10. 33-43.
- BLANK, Wilfried 2001. Verhindert die Türkei eine Gedenkstätte für einen deutschen Pastor? *IDEA-Spektrum* 41/2001, 24.
- BLASER, Bruno (Hg.) 2002. Deportation der Armenier – Dezember 1914 bis August 1918: Schriftverkehr Hilfsbundmitarbeiter. Unveröffentlichtes Manuskript [Archiv des Christliches Hilfsbundes im Orient, Bad Homburg].
- BLASER, Bruno 2001. Zur Geschichte des Christlichen Hilfsbundes: Anfang 1896 – Ende 2000. Unveröffentlichtes Manuskript [Archiv des Christliches Hilfsbundes im Orient, Bad Homburg].
- BLUMENTHAL, Elke 1988. Carl Peter Lepsius und die Ägypten-Expedition des Sohnes, in *Karl Richard Lepsius (1810-1884): Akten der Tagung anlässlich seines 100. Todestages, 10.-12.7.1984 in Halle*, Elke Freier und Walter F. Reinecke (Hg.). Berlin: Akademie-Verlag, 133-166.
- BOCKMÜHL, Klaus 1975. *Evangelikale Sozialethik: Der Artikel 5 der „Lausanner Verpflichtung“*. Gießen: Brunnen.
- BOCKMÜHL, Klaus 1982. Wie entscheidet Jesus sein Handeln? in *Theologie und Lebensführung: Gesammelte Aufsätze II*. Gießen: Brunnen, 146-153.

- BOCKMÜHL, Klaus (Hg.) 1983. *Verkündigung und soziale Verantwortung: Eine evangelische Verpflichtung*. Gemeinsame Veröffentlichung des Lausanner Komitees für Weltevangelisation und der Evangelischen Welt-Allianz. Giessen: Brunnen-Verlag.
- BOCKMÜHL, Klaus 1987. *Gesetz und Geist: Eine kritische Würdigung des Erbes protestantischer Ethik*. Gießen: Brunnen.
- BOCKMÜHL, Klaus 2000. *Was heißt heute Mission? Entscheidungsfragen der neueren Missionstheologie*. Bockmühl-Werk-Ausgabe I.3, Helmuth Egelkraut (Hg.). Gießen: Brunnen.
- BONHOEFFER, Dietrich 1984. *Ethik*. 10. Aufl. München.
- BOSCH, David 1991. *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*. American Society of Missiology Series, No. 16. Maryknoll: Orbis Books.
- BOSCH, David 1997. *An die Zukunft glauben: Auf dem Wege zu einer Missionstheologie für die westliche Kultur*. Weltmission heute Nr. 24. Hamburg: EMW.
- BOUMAN, Johan 1983. *Der Glaube an den einen Gott: im Christentum und im Islam*. Gießen: Brunnen.
- BRANDT, Theodor 1962. *Ernst Lohmann: Ein Pionier in Jesu Dienst*. Gießen: Brunnen.
- BROCKES, F. 1901. P. Brockes über die Wiedergeburt [mit Kommentaren von J. Lepsius versehen]. *RCJL* 4, 143-150.
- BROCKES, F. 1904. Der Gottesdienst im Berufe. *RCJL* 7, 311-320.
- BÜCHSEL, H. 1906. Wanderkonferenz des Eisenacher Bundes in Hamburg vom 8.-10. Oktober 1906. *RCJL* 9, 430-432.
- BUNKE, Ernst 1949. *Samuel Keller: Gottes Werk und Werkzeug*. 2. Aufl. Giessen: Brunnen.
- BURCHARD, Chr. 1980. Jesus für die Welt: Über das Verhältnis von Reich Gottes und Mission, in *Fides pro mundi vita*. Hans-Werner Gensichen zum 65. Geburtstag. Gütersloh: Gerd Mohn, 13-27.
- BURGWITZ, Martin 1940. *Missionsdiakonie. Eine Studie über den Diakonissendienst in der Äusseren Mission unter besonderer Berücksichtigung der Kaiserswerther Generalkonferenz zum 100-jährigen Bestehen der Arbeit*. Berlin: Beenken.
- BURKHARDT, Helmut 1981. *Das biblische Zeugnis von der Wiedergeburt*. 2. bearb. Aufl. Gießen: Brunnen.
- BURKHARDT, Helmut 1985. *Die biblische Lehre von der Bekehrung*. 2. Aufl. Gießen: Brunnen.
- BURKHARDT, Helmut 1988. Wiedergeburt und Bekehrung, in *Dem Auftrag verpflichtet: Die Gnadauer Gemeinschaftsbewegung*. Kurt Heimbucher (Hg.). Giessen; Dillenburg, 237-259.
- CAIRO-CONFERENCE (Hg.) 1906a. Relation of Missions to Muslims and Missions to Pagans. Dr. Johannes Lepsius – Discussion, in *Methods of Mission Work Among Moslems: Being those Papers read at the First Missionary Conference on behalf of the Mohammedan World held at Cairo April 4<sup>th</sup>-9<sup>th</sup>, 1906, and the discussion thereon, which by order of the Conference were not be issued to the public, but were to be privately printed for the use of missionaries and the friends of missions*. New York: Fleming H. Revell Company, 23-28.
- CAIRO-CONFERENCE 1906b. Aufruf der Konferenz von Kairo [bis auf Textvariante identisch mit Cairo-Conference 1907]. *COJL* 7, 127.
- CAIRO-CONFERENCE 1906c. Aufruf der Frauen. *COJL* 7, 127-128.
- CAIRO-CONFERENCE 1907. Aufruf der Konferenz von Kairo [bis auf Textvariante identisch mit Cairo-Conference 1906b]. *COJL* 8, 17.
- CARMEL, Alex 1981. *Christen als Pioniere im Heiligen Land: Ein Beitrag zur Geschichte der Pilgermission und des Wiederaufbaus Palästinas im 19. Jahrhundert*. Basel: F. Reinhardt.

- CHRISTENSEN, Jens 1982. *Christuszeugnis für Muslime: Ein Anstoß zum Gespräch*. Erlangen: Verlag der Ev.-Luth. Mission.
- COCHRANE, J.R., DE GRUCHY, J.W. & PETERSEN, R. 1990. *In word and deed*. Pietermaritzburg: Cluster Publications.
- CRAGG, Kenneth 1956. *The Call of the Minaret*. Maryknoll: Orbis.
- CREMER, Hermann 1900. *Taufe, Wiedergeburt, Kindertaufe in Kraft des Heiligen Geistes*. Gütersloh: Bertelsmann.
- DAG 1926. Die Deutsch-Armenische Gesellschaft Berlin. *OLDOM*, 121-122.
- DAMIANOV, Atanas 2003. *Die Arbeit der „Deutschen Orient-Mission“ unter den türkischen Muslimen in Bulgarien von Anfang des 20. Jahrhunderts bis zum 2. Weltkrieg nach den Quellen im Dr. Johannes Lepsius-Archiv*. Hamburg: Lit-Verlag.
- DML 1981. Orient, in *Das moderne Lexikon*. Band 13. Gütersloh: Bertelsmann, 432.
- DEETJEN, Werner-Ulrich 1993. Ein deutscher Theologe im Kampf gegen Völkermord. D.Dr. Johannes Lepsius (1858-1926), Helfer und Anwalt der Armenier. *ThBeitr*, 26-49.
- DEFINITION UND INFO PORTAL 2005. Orient. URL: [www.orient.know-library.net/](http://www.orient.know-library.net/) [Stand: 02.08.2005].
- DEISSMANN, Adolf 1926. Geheimrat Professor D. Adolf Deissmann, in *Johannes Lepsius zum Gedächtnis*. Potsdam: Tempelverlag, 23.
- DEUTSCHER HILFSBUND (Hg.) 1921. *25 Jahre im Orient: Ein Gang durch die Arbeit des Deutschen Hilfsbundes für christliches Liebeswerk im Orient*. Frankfurt: Verlag Orient.
- Die Kriegsschuldfrage vor Gericht: Bericht über den Prozeß um die Eisnerschen Dokumenten-Fälschungen am Amtsgericht München I: 27. April bis 11. Mai 1922 [Mit einem Gutachten von Johannes Lepsius, S. 102-105]. *Süddeutsche Monatshefte*. Mai 1922.
- DIEDRICH, Hans-Christian 1973. Johannes Lepsius. *Zeichen der Zeit*, 424-428.
- DIEDRICH, Hans-Christian 1987. Johannes Lepsius und die südrussischen Stundisten, in *Akten des Internationalen Dr. Johannes-Lepsius-Symposiums an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg*. Wissenschaftliche Beiträge 1987/47 (A96), Hermann Goltz (Hg.). Halle, 230-236.
- DIEDRICH, Hans-Christian 1997. *Siedler, Sektierer und Stundisten: Die Entstehung des russischen Freikirchentums*. Neuhausen-Stuttgart: Hänssler.
- DIEDRICH, Hans-Christian 2004. Potsdam ehrt "Schutzengel der Armenier". *Glaube in der 2. Welt*, 25-26.
- DIENER, Michael 1998. *Kurshalten in stürmischer Zeit: D. Walter Michaelis – Ein Leben für Kirche und Gemeinschaftsbewegung*. Gießen: Brunnen.
- DRESCHER, Oliver 1998a. „Ist es Zeit? Der Einfluss der Eschatologie auf die Debatte um die Zeitgemäßheit einer Mission unter Muslimen, 1895-1914.“ Unveröffentlichte MTh-Dissertation (UNISA).
- DRESCHER, Oliver 1998b. „Der Beitrag der ‚neuen deutschen Missionen‘ zum christlichen Zeugnis unter Muslimen 1895 bis 1914.“ Schriftliche Hausarbeit (UNISA).
- DRESCHER, Oliver 2005. Ist es Zeit? Der Einfluss der Eschatologie auf die Debatte um die Zeitgemäßheit einer Mission unter Muslimen, 1895-1914, in *Mission verändert – Mission verändert sich: Festschrift für Klaus Fiedler*. Thomas Schirmmacher & Christof Sauer (Hg.). Nürnberg: Verlag für Theologie und Religionswissenschaft, 151-167.
- DUDENREDAKTION (Hg.) 2000. *Duden – Band 1: Die deutsche Rechtschreibung*, 22. völlig neu bearb. und erw. Aufl. Mannheim; Leipzig, Wien; Zürich: Dudenverlag

- EBERS, Georg 1885. *Richard Lepsius: ein Lebensbild*. Leipzig: Verlag von Wilhelm Engelmann.
- ECKARD, Emma 1901. Die Weihnachtstisten in Urfa. *COJL* 2, 27-29.
- EDINBURGH CONFERENCE 1911. Der Islam auf der Edinburger Welt-Missionskonferenz: Ein Auszug aus dem Bericht der vierten Kommission. *RCJL* 12, 11-48.
- EGELKRAUT, Helmuth 1987. *Die Zukunftserwartung der pietistischen Väter*. Gießen: Brunnen.
- EISENACHER KONFERENZ 1902. Einladung zur Eisenacher Konferenz am 26., 27. und 28. Mai 1902. *RCJL* 5, 125-128.
- ENDESFELDER, Erika 1988. Der Beitrag von Richard Lepsius zur Erforschung der altägyptischen Geschichte, in *Karl Richard Lepsius (1810-1884): Akten der Tagung anlässlich seines 100. Todestages, 10.-12.7.1984 in Halle*, Elke Freier und Walter F. Reinecke (Hg.). Berlin: Akademie-Verlag, 216-246.
- EVANGELISCH-SOZIALER KONGRESS (ESK) 1900. *Die Verhandlungen des Elften Evangelisch-sozialen Kongresses, abgehalten zu Karlsruhe am 7. und 8. Juni 1900 – Nach den Stenographischen Protokollen*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- FABER, Wilhelm 1892. Aufruf von W. Faber betreffend die Mission in Persien. *AMZ* 23, 596-599.
- FABER, Wilhelm 1894a. Vorwort, in *Gott will es! Bericht über die Aussendung der ersten deutschen ev.-luth. Missionare zu den Muhammedanern*. Wilhelm Faber (Hg.). Leipzig: Verlag der Akademischen Buchhandlung, 5-6.
- FABER, Wilhelm 1894b. Ach, daß doch Ismael leben möchte vor Dir! in *Gott will es! Bericht über die Aussendung der ersten deutschen ev.-luth. Missionare zu den Muhammedanern*. Wilhelm Faber (Hg.). Leipzig: Verlag der Akademischen Buchhandlung, 7-21.
- FABER, Wilhelm 1894c. Einsegnungsansprache zur Abordnung: der Pastoren Christian Közle und Dr. Nathanael Zerweck als Missionare unter den Muhammedanern und Juden des Orients, in *Gott will es! Bericht über die Aussendung der ersten deutschen ev.-luth. Missionare zu den Muhammedanern*. Wilhelm Faber (Hg.). Leipzig: Verlag der Akademischen Buchhandlung, 37-42.
- FABER, Wilhelm 1894d. I. Begrüßungsansprache von Pastor Faber, in *Gott will es! Bericht über die Aussendung der ersten deutschen ev.-luth. Missionare zu den Muhammedanern*. Wilhelm Faber (Hg.). Leipzig: Verlag der Akademischen Buchhandlung, 45-47.
- FABER, Wilhelm 1894e. Der Aufruf vom 12. September 1893, in *Gott will es! Bericht über die Aussendung der ersten deutschen ev.-luth. Missionare zu den Muhammedanern*. Wilhelm Faber (Hg.). Leipzig: Verlag der Akademischen Buchhandlung, 83-92.
- FEIGEL, Uwe 1989. *Das evangelische Deutschland und Armenien: Die Armenierhilfe deutscher evangelischer Christen seit dem Ende des 19. Jahrhunderts im Kontext der deutsch-türkischen Beziehungen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- FELDTKELLER, Andreas 1997. „Die Zeit zur Mohammedanermision im Oriente ist noch nicht gekommen“ – Motive eines Zögerns in der Mission des American Board und bei Gustav Warneck, in *Es begann in Halle ... Missionswissenschaft von Gustav Warneck bis heute*. Erlangen: Ev.-luth. Mission, 87-105.
- FELDWEG, [Pfarrer] 1908. Was ist das Reich Gottes? *RCJL* 11, 315-335.
- FIEDLER, Klaus 1992a. *Ganz auf Vertrauen: Geschichte und Kirchenverständnis der Glaubensmissionen*. Gießen: Brunnen-Verlag.
- FIEDLER, Klaus 1992b. Die Vielfalt der evangelischen Missionsbewegung – Der Versuch einer historischen Typologie. *em*, 80-82.
- FIEDLER, Klaus 2000. German Mission Boards and Societies, in *EDWM*, Scott Moreau (Ed.), Grand Rapids: Baker Books, 387-388.

- FIEDLER, Klaus 2002a. Der deutsche Beitrag zu den interdenominationellen Missionen. *Evangelikale Missiologie. em*, 14-22.
- FIEDLER, Klaus 2002b. Es ist Zeit, die Geschichte der deutschsprachigen evangelikalen Missionen zu schreiben. *em*, 23-34.
- FLAD, Simone 2002. Leben und Wirken des Missionars und Bischofs Samuel Gobat (1799-1879) unter besonderer Berücksichtigung der Spannungsfelder seines Amtes. Licentiats-These im Fachbereich Historische Theologie an der European School of Evangelical Theology / Leuven [124 Seiten].
- FLEISCHMANN, Paul 1926. Superintendent Fleischmann (Wusterhausen) für die Orient-Mission, in *Johannes Lepsius zum Gedächtnis*. Potsdam: Tempelverlag, 24-26.
- FLEISCHMANN, Paul 1929. Das alte Ziel mit neuer Kraft. *OiB*, 1.
- FOERSTER, Frank 1991. *Mission im Heiligen Land: der Jerusalems-Verein zu Berlin 1852-1945*. Gütersloh: Mohn.
- FRANZ, Andreas 1993. *Mission ohne Grenzen: Hudson Taylor und die deutschsprachigen Glaubensmissionen*. Gießen: Brunnen.
- FREIER, Elke 1988. Die Expedition von Karl Richard Lepsius in den Jahren 1842-1845 nach den Akten des Zentralen Staatsarchivs, Dienststelle Merseburg, in *Karl Richard Lepsius (1810-1884): Akten der Tagung anlässlich seines 100. Todestages, 10.-12.7.1984 in Halle*, Elke Freier und Walter F. Reinecke (Hg.). Berlin: Akademie-Verlag, 97-115.
- FRIEDEMANN, Anna 1904. Wie wir's machen. *COJL* 5, 188-189.
- FRIEDEMANN, Anna 1927. *Das Mutter Annenbuch: Lebenserinnerungen*. Potsdam.
- FRIEDRICH, Martin 1998. Jonas, Ludwig, in *BBKL*, Band XIV, Herzberg 1998, 1115-1118.
- GAIRDNER, William H.T. 1913. Der „Weg“ der muhammedanischen Mystik. *COJL* 14, 91-98.
- GAZER, Hacik Rafi 1996. *Die Reformbestrebungen in der Armenisch-Apostolischen Kirche im ausgehenden 19. und im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- GENSICHEN, Hans-Werner 1971. *Glaube für die Welt: Theologische Aspekte der Mission*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn.
- GENSICHEN, Hans-Werner 1993. Zur Orient- und Missionserfahrung von Paul Schütz. *ZMR*, 152-159.
- GENSICHEN, Hans-Werner 1999. Lepsius, Johannes, in *BDCM*. Gerald H. Anderson (Hg.). Grand Rapids: Eerdmans, 396.
- GIESE, Ernst 1976. Dr. Lepsius und der Inspirationsstreit, in *Und flickten die Netze: Dokumente zur Erweckungsgeschichte des 20. Jahrhunderts mit einer Einordnung in die Kirchengeschichte von Prof. D. Dr. Ernst Benz. o.O.*, 21-34.
- GILL, Athol 1977. Die soziale Verantwortung des Christen, in *Zukunftsperspektiven. Evangelikale nehmen Stellung: Christen aus allen Kontinenten entfalten die umfassende Sendung der christlichen Gemeinde anhand der Lausanner Verpflichtung*. Rene Padilla (Hg.). Wuppertal: R. Brockhaus, 85-100. 250-253.
- GLASNECK, J. 1987. Zum Charakter des jungtürkischen Regimes 1908-1918, in *Akten des Internationalen Dr. Johannes-Lepsius-Symposiums an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg*. Wissenschaftliche Beiträge 1987/47 (A96), Hermann Goltz (Hg.). Halle, 94-104.
- GOBAT, Samuel 1884. *Samuel Gobat - Evangelischer Bischof in Jerusalem. Sein Leben und Wirken meist nach seinen eigenen Aufzeichnungen*. Basel: C.F. Spittler.
- GOLDSMITH, Martin 1992. Haben Christen und Muslime den gleichen Gott? Vortragsmitschnitt auf Audiocassette. Basel.



- GOLTZ, Gabriel (G. Goltz) 2002. *Eine christlich-islamische Kontroverse um Religion, Nation und Zivilisation: Die osmanisch-türkischen Periodika der Deutschen Orient-Mission und die Zeitung Balkan in Plovdiv 1908-1911*. Hamburg: Lit-Verlag.
- GOLTZ, Hermann 1976. Erinnerungen an den Vater: Ein Besuch bei Veronika Lepsius. *Standpunkt – Evangelische Monatsschrift* 4, 18-20.
- GOLTZ, Hermann 1981a. Armenien gedenkt des Anwalts der Armenier. *Standpunkt – Evangelische Monatsschrift* 9, 109-111. 162-166.
- GOLTZ, Hermann 1981b. Armenische Tagebuchblätter und Erinnerungen. *Standpunkt – Evangelische Monatsschrift* 9, 327-331.
- GOLTZ, Hermann 1983. Zwischen Deutschland und Armenien: Zum 125. Geburtstag des evangelischen Theologen Dr. Johannes Lepsius. *Theologische Literaturzeitung* 108, 865-888.
- GOLTZ, Hermann 1984. Carl Richard Lepsius (23.13.1810 – 10.7.1884): Missiologische und ökumenische Aspekte zum 100. Todestag. *Theologische Literaturzeitung* 109, 777-782.
- GOLTZ, Hermann 1987a. Vorwort des Herausgebers, in *Akten des Internationalen Dr. Johannes-Lepsius-Symposiums an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg*. Wissenschaftliche Beiträge 1987/47 (A96), Hermann Goltz (Hg.). Halle, XIII-XIX.
- GOLTZ, Hermann 1987b. Pfarrer D. Dr. Johannes Lepsius (1858-1926) – Helfer und Anwalt des armenischen Volkes, in *Akten des Internationalen Dr. Johannes-Lepsius-Symposiums an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg*. Wissenschaftliche Beiträge 1987/47 (A96), Hermann Goltz (Hg.). Halle, 19-52.
- GOLTZ, Hermann 1989. Die „armenischen Reformen“ im Osmanischen Reich, Johannes Lepsius und die Gründung der Deutsch-Armenischen Gesellschaft, in *75 Jahre Deutsch-Armenische Gesellschaft*, Festschrift hrsg. von der Deutsch-Armenischen Gesellschaft, 4-76.
- GOLTZ, Hermann 1999a. Das Dreieck Schweiz-Deutschland-Armenien: Beobachtungen und Dokumente aus dem Dr. Johannes-Lepsius-Archiv an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, in *Die armenische Frage und die Schweiz (1896-1923)*, Hans-Lukas Kieser (Hg.). Zürich: Chronos, 159-185.
- GOLTZ, Hermann 1999b. Fünf weitere Dokumente aus dem Dr. Johannes-Lepsius-Archiv Halle: Editiert und kommentiert von Hermann Goltz, in *Die armenische Frage und die Schweiz (1896-1923)*, Hans-Lukas Kieser (Hg.). Zürich: Chronos, 355-368.
- GOLTZ, Hermann 2002. Dr. Johannes Lepsius (1858-1926): Zu Leben und Werk des Potsdamer Anwalts der Armenier, in *Dr. Johannes Lepsius (1858-1926): Der Potsdamer Helfer und Anwalt des armenischen Volkes – Ein Zeuge für Wahrheit und Versöhnung*. 2. Aufl., Förderverein Lepsius-Haus Potsdam (Hg.). Potsdam: Stiftung Preußische Schlösser und Gärten Berlin-Brandenburg, 17-37.
- GOLTZ, Hermann 2004. Johannes Lepsius: Schutzengel der Armenier. *Glaube in der 2. Welt*, 21-24.
- GOLTZ, Hermann & MEISSNER, Axel (Hg.) 1998. *Deutschland, Armenien und die Türkei 1895-1925: Dokumente und Zeitschriften aus dem Dr. Johannes-Lepsius-Archiv an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. Teil 1 Katalog*. München: K.G. Saur.
- GOLTZ, Hermann & MEISSNER, Axel (Hg.) 1999. *Deutschland, Armenien und die Türkei 1895-1925: Dokumente und Zeitschriften aus dem Dr. Johannes-Lepsius-Archiv an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. Teil 2 Mikrofiche-Edition*. München: K.G. Saur.
- GOLTZ, Hermann & MEISSNER, Axel (Hg.) 2004. *Deutschland, Armenien und die Türkei 1895-1925: Dokumente und Zeitschriften aus dem Dr. Johannes-Lepsius-Archiv an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. Teil 3 Thematisches Lexikon zu Personen, Institutionen, Orten, Ereignissen*. München: K.G. Saur.
- GRAF, Friedrich Wilhelm 2002. Lepsius, Johannes, in *RGG* 4, Band 5, 274-276.

- GREENFIELD, James 1926. Dr. James Greenfield (für die Armenier), in *Johannes Lepsius zum Gedächtnis*. Potsdam: Tempelverlag, 12-13.
- GUST, Wolfgang 1993. *Der Völkermord an den Armeniern: Die Tragödie des ältesten Christenvolkes der Welt*. München; Wien: Carl Hanser Verlag.
- GUST, Wolfgang (Hg.) 2005a. Revidierte Lepsius-Edition [zu: Deutschland und Armenien]. Onlineversion im Internet. URL: [Stand: 21.07.2005].  
[www.armenocide.de/armenocide/armgende.nsf/WebStart\\_De?OpenFrameset](http://www.armenocide.de/armenocide/armgende.nsf/WebStart_De?OpenFrameset)
- GUST, Wolfgang 2005b. Magisches Viereck: Johannes Lepsius, Deutschland und Armenien. URL: [www.armenocide.de/armenocide/armgende.nsf/GuidesView/MagischesViereckDe?OpenDocument](http://www.armenocide.de/armenocide/armgende.nsf/GuidesView/MagischesViereckDe?OpenDocument) [Stand: 21.07.2005].
- GUST, Wolfgang & GUST, Siegrid (Hg.) 2005. *Der Völkermord an den Armeniern im Ersten Weltkrieg. Dokumente aus dem Politischen Archiv des deutschen Auswärtigen Amts*. o.O.: Zu Klampen.
- GUTIERREZ, Gustavo 1988. *A Theology of Liberation*. Maryknoll: Orbis Books.
- HAARBECK, H. & Link, H.-G. 1990. *καὶνός*, in *Theologisches Begrifflexikon zum Neuen Testament*. Lothar Coenen, Erich Beyreuther und Hand Bietenhard (Hg.), 2. Band. 5. Aufl. der Studienausgabe. Wuppertal: R. Brockhaus, 973-975.
- HANSELMANN, Siegfried 1971. *Deutsche evangelische Palästina mission – Handbuch ihrer Motive, Geschichte und Ergebnisse*. Erlangen: VELM.
- HARNACK, Anna 1908. Wie ich mir eine Arbeit unter den Räuberkurden denke. *COJL* 9, 66-68.
- HARNACK, Anna 1910. Muhammedanerarbeit in Khoi. *COJL* 11, 20-22.
- HEIM, Karl 1985a. *Glaube und Denken: Philosophische Grundlegung einer christlichen Lebensanschauung*. Der evangelische Glaube und das Denken der Gegenwart, Band 1. 7. Aufl. Neukirchen-Vluyn: AUSAAT.
- HEIM, Karl 1985b. *Jesus der Weltvollender: Der Glaube an die Versöhnung und Weltverwandlung*. Der evangelische Glaube und das Denken der Gegenwart, Band 3. 6. Aufl. Neukirchen-Vluyn: AUSAAT.
- HEIMBUCHER, Kurt und SCHNEIDER, Theo (Hg.) 1988. *Sammlung und Zeugnis: Gnadauer Dokumente I*. Dillenburg: Gnadauer Verlag.
- HEINATSCHE, E. 1901. Zur Frage nach dem Wesen der Wiedergeburt. *RCJL* 4, 265-271.
- HEMAN, Friedrich 1898. Gedanken über das Reich Gottes und die Geschichte des Volkes Israel [Teil I-VIII]. *RCJL* 1, 6-17. 43-51. 76-86. 105-115. 137-148. 170-181. 245-251. 365-371.
- HEMAN, Friedrich 1900. Der Platonismus im abendländischen Christentum. *RCJL* 3, 260-266.
- HEMAN, Friedrich 1901. Diesseits und Jenseits [I-III]. *RCJL* 4, 289-300. 334-341. 360-369.
- HEMAN, Friedrich 1908. Reich Gottes, Kirche und Kirchen. *RCJL* 11, 97-134.
- HENRY, Carl F. & MOONEYHAM, W. Stanley 1967. *One Race, One Gospel, One Task*. World Congress on Evangelism, Berlin 1966. 2 Vol.. Minneapolis: World Wide Publications.
- HESSE, Johannes 1895. *Joseph Josenhans: Ein Lebensbild*. Calw; Stuttgart.
- HESSELGRAVE, David J. 1978. Interreligious Dialogue – Biblical and Contemporary Perspectives, in *Theology and Mission: Papers Given at Trinity Consultation No 1*, David J. Hesselgrave (Hg.). Grand Rapids: Baker, 227-240.
- HESSELGRAVE, David J. & ROMMEN, Edward 1989. *Contextualization: Meaning, Methods and Models*. Grand Rapids: Baker Book House.
- HEUMANN, Pierre 1997. *Israel entstand in Basel: Die phantastische Geschichte einer Vision*. Zürich: Weltwoche-ABC-Verlag.

- HEYER, Friedrich (Hg.) 1978. *Die Kirchen Armeniens: Eine Volkskirche zwischen Ost und West*. Stuttgart.
- HIEBERT, Paul 1987. Critical Contextualization. *IBMR* 11, 104-112.
- HINTZE, Fritz & RÜHLMANN, Gerhard 1988. Karl Richard Lepsius. Begründer der deutschsprachigen Ägyptologie, in *Karl Richard Lepsius (1810-1884): Akten der Tagung anlässlich seines 100. Todestages, 10.-12.7.1984 in Halle*, Elke Freier und Walter F. Reinecke (Hg.). Berlin: Akademie-Verlag, 17-28.
- HOCK, Klaus 1986. *Der Islam im Spiegel westlicher Theologie: Aspekte christlich-theologischer Beurteilung des Islams im 20. Jahrhundert*. Köln: Böhlau.
- HÖFTMANN, Hildegard 1988. Lepsius' Beitrag zur Klassifikation afrikanischer Sprachen, in *Karl Richard Lepsius (1810-1884): Akten der Tagung anlässlich seines 100. Todestages, 10.-12.7.1984 in Halle*, Elke Freier und Walter F. Reinecke (Hg.). Berlin: Akademie-Verlag, 191-201.
- HOEKENDIJK, J. C. 1967. *Kirche und Volk in der deutschen Missionswissenschaft*. München: Chr. Kaiser Verlag.
- HOFMANN, Tessa 1986. Vorwort zur Neuausgabe, in *Deutschland und Armenien 1914-1918* (Reprint), Bremen, 7-12.
- HOLLAND, Joe & HENRIOT, Peter 1983. *Social Analysis: Linking faith and justice*. Revised and enlarged edition. Maryknoll: Orbis.
- HONEGGER, Marc & MASSENKEIL, Günther 1981. Klein, Bernhard Joseph, in *Das Grosse Lexikon der Musik*. Band 4. Marc Honegger & Günther Massenkeil (Hg.). Freiburg: Herder, 377.
- HUTCHINSON, William R. 1987. *Errand to the World: American Protestant Missionary Thought and Foreign Missions*. Chicago: University of Chicago Press.
- INSTITUT FÜR AUSSENPOLITIK (Hg.) 1982. *Das Armenierproblem in neun Fragen und neun Antworten*. Ankara.
- JACK, Walter L. 1908. Das evangelische Schullehrerseminar in Astrachanka. *COJL* 9, 73-78.
- JAEGER, Martin 1903. Der Calvinismus nach Abraham Kuyper. *RCJL* 6, 6-9. 49-59. 180-203. 256-267.
- JAESERICH, P. 1926. Pfarrer P. Jaeserich, Meran, in *Johannes Lepsius zum Gedächtnis*. Potsdam: Tempelverlag, 6-9.
- JÄSCHKE, Gotthard 1938. Erfahrungen der deutsch-evangelischen Muhammedanermission in der Türkei. *OiB*, 25-26. 30-32.
- JÄSCHKE, Gotthard 1958. Johannes Lepsius: Zum hundertsten Geburtstag am 15. Dezember. *Zeichen der Zeit* 12, 447-450.
- JELLINGHAUS, Theodor 1899. Geschichte der Heiligungsbewegung und ihrer Lehre. *RCJL* 2, 232-237.
- JELLINGHAUS, Theodor 1901. Orientmission. *COJL* 2, 67-68.
- JELLINGHAUS, Theodor 1903. Dr. Lepsius Beweis für die Richtigkeit und geschichtliche Wahrheit der Berichte des Alten Testaments über die Stiftshütte, den Tempel und den Opferdienst. *MBEM* 14, 24-32.
- JELLINGHAUS, Theodor 1904a. Die Angriffe gegen Dr. Lepsius auf der Blankenburger Allianz-Konferenz 1903 und ihre Folgen. *MBEM* 16, 6-16.
- JELLINGHAUS, Theodor [?] 1904b. Das Bibelschulseminar in Lichtenrade bei Berlin. *MBEM* 16, 34-37.

- JELLINGHAUS, Theodor [?] 1905. Bibelschule und Bibelschul-Seminar für Gläubige aus den protestantischen und orientalischen Kirchen. *MBEM* 18, 5-22.
- JELLINGHAUS, TILLICH & BAUER 1903. Besprechung, in *Verhandlungen der Zweiten Eisenacher Konferenz: 8., 9. u. 10. Juni 1903*. Berlin: Deutsche Orient Mission, 153-158.
- JEPPE, Karen 1909. Das Waisenhaus in Urfa: Unsere Erziehungsgrundsätze. *COJL* 10, 3-9.
- JEPPE, Karen 1912. Erziehung der Waisenkinder. *COJL* 13, 151-160.
- JEPPE, Karen 1924. Rettung aus muhammedanischer Sklaverei: Wer hilft dazu? *OLDOM*, 57-63.
- JOSEPHUS, Flavius 1985. *Geschichte des Jüdischen Krieges*, 7. Aufl. Wiesbaden: Fournier Verlag.
- KÄHLER, Martin 1903. Zur alttestamentlichen Krise in der Theologie. *RCJL* 6, 165-168.
- KÄSEMANN, Ernst 1980. The Eschatological Royal Reign of God, in *Your Kingdom Come: Report on the World Conference on Mission and Evangelism, Melbourne, Australia*. World Council of Churches (Hg.). Geneva: WCC, 61-71.
- KASDORF, Hans 1990. *Gustav Warnecks missiologisches Erbe: Eine biographisch-historische Untersuchung*. Gießen: Brunnen -Verlag.
- KAWERAU, Peter 1958. *Amerika und die orientalischen Kirchen. Ursprung und Anfang der amerikanischen Mission unter den Nationalkirchen Westasiens*. Berlin: De Gruyter.
- KBG & AEM 1987. Christliches Bekenntnis und biblischer Auftrag angesichts des Islam [Stellungnahme der Konferenz Bekennender Gemeinschaften und der Arbeitsgemeinschaft evangelikaler Missionen vom Mai 1984], in *Krise und Neuaufbruch der Weltmission: Vorträge, Aufsätze und Dokumente*, Peter Beyerhaus (Hg.), 290-297.
- KELLER, Adolf 1901. Das Christentum im heutigen Ägypten. *COJL* 2, 77-84. 98-100.
- KELLER, Samuel 1900. Antienglische Plauderei. *RCJL* 3, 97-101.
- KELLER, Samuel 1901. Sieben Bitten an die Gemeinschaftsbewegung. *RCJL* 4, 353-360.
- KELLER, Samuel 1992. *Gott erzieht sich Originale: Samuel Keller erzählt aus seinem spannungsreichen Leben*. Zsgest. von Heinz Schäfer nach den beiden Bd. „Aus meinem Leben“. Lahr: Johannes.
- KELLERHALS, Emanuel 1943. *Der Islam, die Versuchung der Kirche*. Aus der Reihe: Kreuz und Halbmond. Schriften zur Auseinandersetzung zwischen Christentum und Islam. Schweiz. Verein für evang. Muhammedanermision (Hg.). Basel: Basler Missionsbuchhandlung.
- KETTLING, Siegfried 1989. *Du gibst mich nicht dem Tode preis: Biblisch-theologische Grundlegung und persönliche Erfahrung*. Wuppertal: R. Brockhaus.
- KETTLING, Siegfried 1992. *Typisch evangelisch: Grundbegriffe des Glaubens*. Gießen: Brunnen.
- KIESER, Hans-Lukas (Hg.) 1999. *Die armenische Frage und die Schweiz (1896-1923)*. Zürich: Chronos.
- KIESER, Hans-Lukas 2000. *Der verpasste Friede: Mission, Ethnie und Staat in den Ostprovinzen d. Türkei, 1839-1938*. Zürich: Chronos.
- KLEIN, Ernst F. 1909. Die Generalsynode der preußischen Landeskirche und die deutsche Orientmission. *COJL* 10, 164.
- KNITTER, Paul F. 1985. *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions*. Maryknoll: Orbis Books.
- KOBER, Johannes 1887. *Christian Friedrich Spittler's Leben*. Basel.
- KOSCH, Wilhelm 1960. Johannes Lepsius, in *Deutsches Theaterlexikon*. Bd. 2. Klagenfurt und Wien, 1218.

- KÖZLE, Christian 1894. IV. Das Abschiedswort von Pastor Chr. Közle, in *Gott will es! Bericht über die Aussendung der ersten deutschen ev.-luth. Missionare zu den Muhammedanern*. Wilhelm Faber (Hg.). Leipzig: Verlag der Akademischen Buchhandlung, 66-70.
- KRANZ, P. [Missionar aus China] 1901. Weltevangalisation und Reichsvollendung. *RCJL* 4, 97-99.
- KRAUSE, Friedhilde 1988. Richard Lepsius als Leiter der Königlichen Bibliothek zu Berlin, in *Karl Richard Lepsius (1810-1884): Akten der Tagung anlässlich seines 100. Todestages, 10.-12.7.1984 in Halle*, Elke Freier und Walter F. Reinecke (Hg.). Berlin: Akademie-Verlag, 60-72.
- KREILER, KURT 2001. Der hilflose Helfer: Johannes Lepsius und der Völkermord an den Armeniern. Manuskript des Features von Kurt Kreiler. Deutschlandfunk, 14.12.2001, 19.15-20.00 Uhr.
- KREMERS, Rudolf 1989. *Paul Schütz – Auf der Suche nach der Wirklichkeit*. Moers: Brendow.
- KRITSCHTSCHIAN, M. 1935. Erinnerungen eines Armeniers an Johannes Lepsius. *OLDOM*, 97-107.
- KRITZINGER, J.N.J. 1991. A Contextual Christian Theology of Religions. *Missionalia* 19, 215-231.
- KRITZINGER, J.N.J. 2004. Missiology: Tutorial Letter 101/2004. Pretoria: UNISA.
- KROLZIK, Volker 1994. Wichern, Johann Hinrich (1808-1881), in *ELTHG* 3, hrsg. von Helmut Burkhardt und Uwe Swarat, Wuppertal und Zürich: R. Brockhaus, 2160-2161.
- KÜNG, Hans 1987. *Theologie im Aufbruch: Eine ökumenische Grundlegung*. München: Piper.
- KÜNZLER, Jakob 1912. Die Aufgabe der Schule in der Mission. *COJL* 13, 65-68.
- KÜNZLER, Jakob 1934. *Dein Volk ist mein Volk*. Basel: Heinrich Mayer Verlag.
- KÜNZLER, Jakob 1935. Johannes Lepsius und die Mohammedanermision. *OLDOM*, 121-126.
- KÜNZLER, Jakob 1951. *Köbi: Der Lückenbüßer im Dienste des Lebens* [Selbstbiographie, für die Herausgabe bearbeitet von Paul Schütz]. Kassel: Johannes Stauda – Verlag.
- KÜNZLER, Jakob 1999. *Im Lande des Blutes und der Tränen: Erlebnisse in Mesopotamien während des Weltkrieges (1914-1918)*. Neuauflage Hans-Lukas Kieser (Hg.). Zürich: Chronos.
- KUNZ, Wolfgang 1994. Spurensuche. Auf den Wegen der Armenier in Tod und Verbannung, in *Armenier und Armenien – Heimat und Exil*, Tessa Hofmann (Hg.). Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt, 45-74.
- LANGE, Dieter 1979. *Eine Bewegung bricht sich Bahn: Die deutschen Gemeinschaften im ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhundert und ihre Stellung zu Kirche, Theologie und Pfingstbewegung*. Giessen: Brunnen; Dillenburg: Gnadauer Verlag.
- LASSAHN, Rudolf 1993. Nicolai, Friedrich Christoph, in *BBKL*, Band VI, Herzberg 1993, 659-664.
- LATOURETTE, Kenneth Scott 1944. *The Great Century: North Africa and Asia 1800 AD to 1914 AD*. A history of the expansion of Christianity. Bd. VI. New York: Harper.
- LAUTERBURG, M. 1901. Rückblick auf die evangelische Mission im 19. Jahrhundert. *EMM* 45, 1-17. 65-74.
- LCWE 1974. *Alle Welt soll sein Wort hören: Lausanner Kongreß für Weltevangalisation*. 2 Bände. Neuhausen-Stuttgart: Hänssler.
- LEHNER, Kurt M. 2002. Von der Anschauung der Welt als beseeltes Wesen: Mensch und Natur in der Sicht Gustav Theodor Fechners (1801-1887). *Grenzgebiete der Wissenschaft* 51, 119-132.
- LEPSIUS, Bernhard (B. Lepsius) 1933. *Das Haus Lepsius: Vom geistigen Aufstieg Berlins zur Reichshauptstadt*. Berlin: Klinkhardt & Biermann.
- LEPSIUS, M. Rainer (M.R. Lepsius) 1986. Johannes Lepsius – Biographische Skizze, in *Deutschland und Armenien 1914-1918* (Reprint), Bremen, 543-549.

- LEPSIUS, M. Rainer (M.R. Lepsius) 1987. Johannes Lepsius: Die Formung seiner Persönlichkeit in der Jugend- und Studienzeit, in *Akten des Internationalen Dr. Johannes-Lepsius-Symposiums an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg*. Wissenschaftliche Beiträge 1987/47 (A96), Hermann Goltz (Hg.). Halle, 72-93.
- LEPSIUS, M. Rainer (M.R. Lepsius) 1988. Richard Lepsius und seine Familie – Bildungsbürgertum und Wissenschaft, in *Karl Richard Lepsius (1810-1884): Akten der Tagung anlässlich seines 100. Todestages, 10.-12.7.1984 in Halle*, Elke Freier und Walter F. Reinecke (Hg.). Berlin: Akademie-Verlag, 29-52.
- LEPSIUS, Richard (R. Lepsius) 1848ff. *Denkmäler aus Ägypten und Nubien*. 12 Bände [1848-1859], mit 894 Tafeln. Berlin.
- LEPSIUS, Richard (R. Lepsius) 1854. *Das allgemeine linguistische Alphabet: Grundsätze der Übertragung fremder Schriftsysteme und bisher noch Ungeschriebener Sprachen in europäische Buchstaben*. Berlin: Verlag von Wilhelm Hertz.
- LEPSIUS, Richard (R. Lepsius) 1858. *Das Königsbuch der alten Ägypter*. Berlin.
- LEPSIUS, Richard (R. Lepsius) 1880. *Nubische Grammatik mit einer Einleitung über die Völker Afrikas*. Berlin.
- LEPSIUS, Sabine (S. Lepsius) 1972. *Ein Berliner Künstlerleben um die Jahrhundertwende: Erinnerungen von Sabine Lepsius*. München: Gotthold Müller.
- LEPSIUS-HAUS Potsdam e.V. (Hg.) 2002. *Dr. Johannes Lepsius: Der Potsdamer Helfer und Anwalt des armenischen Volkes. Ein Zeuge für Wahrheit und Versöhnung*. Potsdam: Stiftung Preussische Schlösser.
- LINDELL, D.T. 1984. A Historical Analysis of Success and Failure in our Approach to Muslims. *The Bulletin of Christian Institutes of Islamic Studies* 7, 1-44.
- LOHMANN, Ernst 1933. *Nur ein Leben: Lebenserinnerungen*. Schwerin: Friedrich Bahn.
- MCCURRY, Donald. M. (ed.) 1979. *The Gospel and Islam*. Monrovia: MARC.
- MCGAVRAN, Donald A. 1973. Salvation Today, in *The Evangelical Response to Bangkok*. Ralph Winter (ed). Pasadena: William Carey Library, 27-32.
- MCGAVRAN, Donald A. 1990. *Gemeindewachstum verstehen: Eine grundlegende Einführung in die Theologie des Gemeindeaufbaus*. Lörrach: Wolfgang Simson.
- MAIER, Gerhard 1995. *Er wird kommen: Was die Bibel über die Wiederkunft Jesu sagt*. Wuppertal: R. Brockhaus.
- MARGULL, H.J. 1972. Der Dialog von Ajaltoun/Beirut, in *Dialog mit anderen Religionen: Material aus der ökumenischen Bewegung*, H.J. Margull & St.J. Samartha (Hg.), Frankfurt: Otto Lembeck, 74-89.
- MARX, Karl 1953. *Die Frühschriften*. Stuttgart.
- MAYER, Peter 1985. Wir stellen vor. *em*, 2.
- MEINHOF, Karl 1906a. Heidenmission und Muhammedanermision. *COJL* 7, 49-52.
- MEINHOF, Karl 1906b. Die Bedeutung der Muhammedanermision für die Heidenmission *COJL* 7, 174-176. 185-194.
- MEISSNER, Axel 2004. Martin Rades „Christliche Welt“ und Armenien: Bausteine für eine internationale politische Ethik des Protestantismus – Thesen von Axel Meissner. Online im Internet: URL: [www.hist.net/kieser/agnet/Essays/EssayMeissner.html](http://www.hist.net/kieser/agnet/Essays/EssayMeissner.html) [Stand: 09.07.2004].
- MEYER, Karl 1974. *Armenien und die Schweiz: Geschichte der schweizerischen Armenierhilfe – Dienst an einem christlichen Volk*. Bern: Blaukreuz.

- MIKAELJAN, Wardges 2004. *Die armenische Frage und der Genozid an den Armeniern in der Türkei (1913 – 1919): Dokumente aus dem Politischen Archiv des deutschen Auswärtigen Amts*. Jerewan: Institut für Geschichte der Akademie der Wissenschaften Armeniens.
- MÖNCH, Regina 2005. Völkermord an Armeniern vom Lehrplan genommen. *FAZ* vom 25.01.2005, Nr. 20/2005, 33.
- MOREAU, Scott, CORWIN, Gary & MCGEE, Gary 2004. *Introducing World Missions: A Biblical, Historical and Practical Survey*. Grand Rapids: Baker.
- MÜLLER, Klaus W. 1999. Deutschsprachige evangelikale Missiologie: Beitrag zur Definition und Plädoyer für Eigenständigkeit. *em*, 146-158.
- MÜLLER, Klaus W. und SCHIRRMACHER, Thomas (Hg.) 2000. *Mission in der Spannung zwischen Hoffnung, Resignation und Endzeitenthusiasmus: Eschatologie als Missionsmotivation*. Referate der Jahrestagung 2000 des AfeM. Bonn: Verlag für Kultur und Wissenschaft.
- MÜLLER, Wolfgang 1988. Das historische Museum – die Neugestaltung des Berliner Ägyptischen Museums durch Richard Lepsius, in *Karl Richard Lepsius (1810-1884): Akten der Tagung anlässlich seines 100. Todestages, 10.-12.7.1984 in Halle*, Elke Freier und Walter F. Reinicke (Hg.). Berlin: Akademie-Verlag, 276-283.
- MÜLLER-KÜHLENTHAL, W. 1926. W. Müller-Kühenthal-Meran, in *Johannes Lepsius zum Gedächtnis*. Potsdam: Tempelverlag, 9-10.
- N.N. 1901. Mitteilungen. *COJL* 2, 20.
- N.N. 1902a. Abordnungsfeier der Deutschen Orient Mission [mit Auszügen aus einem Vortrag von J. Lepsius] *COJL* 3, 33-35.
- N.N. 1902b. Die Eisenacher Konferenz [mit einem Vortrag von J.L.] [I+II]. *RCJL* 5, 161-185. 193-203.
- N.N. 1903. Die Missionsbüchse. *SWDOM* 1, 68-72.
- N.N. 1904. Die Eisenacher Konferenz [mit einem Vortrag von J.L.][I + II]. *RCJL* 7, 268-289. 325-344.
- N.N. 1907. Generalversammlung [mir Ausführungen über einen Bericht von J.L.]. *COJL* 8, 118-123.
- N.N. 1908a. Die Generalversammlung der Deutschen Orient-Mission [mit einem Bericht von J. Lepsius]. *COJL* 9, 89-94.
- N.N. 1908b. Islam und Christentum. *COJL* 9, 201-206.
- N.N. 1918. Verschiedenes. *MAJL*, 150-152.
- N.N. 1921a. Aus dem Teilirianprozeß. *OLDOM*, 115-119.
- N.N. 1935. Äußerungen über Mission am Islam. *OLDOM*, 107-112.
- NEHLS, Gerhard 1984. *Was Christen über Moslems wissen sollten*. Neuhausen-Stuttgart: Hänssler.
- NEUER, Werner 1999. Interreligiöser Dialog als Notwendigkeit, Chance und Gefahr, in *Kein anderer Name: Die Einzigartigkeit Jesu Christi und das Gespräch mit nichtchristlichen Religionen*, Thomas Schirrmacher (Hg.). Nürnberg: Verlag für Theologie und Religionswissenschaft, 188-214.
- NEWBIGIN, Lesslie 1978. *The Open Secret: Sketches for a Missionary Theology*. Grand Rapids: Eerdmans.
- NEWBIGIN, Lesslie 1989. *The Gospel in a pluralistic society*. Grand Rapids: Eerdmans.
- NICKEL, Gordon D. 1999. *Peaceable Witness Among Muslims*. Scottdale: Herald Press.
- NIEBUHR, Richard 1959. *The Kingdom of God in America*. New York: Harper.
- OEHLER, Wilhelm 1951. *Geschichte der deutschen evangelischen Mission*. Bd. 2. Baden-Baden: Fehrholz.

- ÖZTÜRK, Akif Hilal 2001. Armenier. URL: [www.akifhilal.de/aktuelles/armenier.htm](http://www.akifhilal.de/aktuelles/armenier.htm) [Stand: 06.08.2001].
- OHLEMACHER, Jörg 1994a. Stockmayer, Otto (1838-1917), in *ELTHG* 3, Helmut Burkhardt und Uwe Swarat (Hg.), Wuppertal und Zürich: R. Brockhaus, 1911.
- OTIS, George 1996. *Der letzte der Riesen: Der Islam und seine Rolle in der Endzeit*. Lüdenscheid: Asaph.
- PARSHALL, Phil 1980. *New Paths in Muslim Evangelism: Evangelical Approaches to Contextualization*. Grand Rapids: Baker.
- PATER ANDREAS [Pseudonym] 1916. Das rettende Kreuz. Eine Kreuzfahrergeschichte [verfremdete Erzählung von ANDREASIAN 1919]. *COJL* 17, 12-19.
- PAUL, Jonathan 1905. Sündlosigkeit? *RCJL* 8, 128-144.
- PETERS, George W. 1978. An Overview of Missions to Muslims, in *The Gospel and Islam: A 1978 Compendium*, Don McCurry (Hg). Monrovia: World Vision International, 390-404.
- PETERS, George W. 1985. *Missionarisches Handeln und biblischer Auftrag: Eine biblisch-evangelische Missionstheologie*. 2. überarb. Aufl. Bad Liebenzell: Verlag der Liebenzeller Mission.
- POCOCK, Michael 1988. The Destiny of the World and the Work of Missions. *Bibliotheca Sacra* 145, 436-451.
- PÖHLMANN, Hans-Georg 1994. Reich Gottes – theologiegeschichtlich, in *ELThG* 3, Helmut Burkhardt und Uwe Swarat (Hg.), Wuppertal und Zürich: R. Brockhaus, 1677-1678:
- RAUPP, Werner 1993. Naumann, Friedrich (1860-1919), in *ELTHG* 2, hrsg. von Helmut Burkhardt und Uwe Swarat, Wuppertal und Zürich: R. Brockhaus, 1413.
- RAUPP, Werner 1998. *Christian Gottlob Barth: Studien zu Leben und Werk*. Stuttgart.
- REDAKTION [Samuel Jaeger?] 1904. Das Reich Christi. *RCJL* 7, 65-66.
- REDAKTION [Lepsius?] 1900. Abordnungsfeier für P. Awetarianian und Frau Helene, geb. Osterrath und Frl. Anna Friedemann. *COJL* 1, 186-187.
- REDAKTION 1897. Thoumajan und die preussische Regierung. *COJL* 1, 188-189.
- REDAKTION 1901. Zum neuen Jahr. *COJL* 2, 2-3.
- REDAKTION 1903. Verschiedenes. *COJL* 4, 175-176.
- REDAKTION 1906. Aus dem Seminar der Deutschen Orientmission. *COJL* 7, 144.
- REDAKTION 1921a. Erlasse von Talaat Pascha in Sachen der Deportation. *OLDOM*, 72-80.
- REDAKTION 1921b. Dr. Lepsius-Orient-Mission (Armenisches Hilfswerk) E.V. zu Potsdam. *OLDOM*, 80.
- REDAKTION 1926a. An unsere Freunde [Todesnachricht J. Lepsius]. *OLDOM*, 1-2.
- REDAKTION 1935. Unsere Gedenkfeier. *OiB*, 42.
- REICHRATH, Hans L. 1996. Johann Friedrich Carl Gottlob Heman (1839-1919), in *Pfälzer Lebensbilder, Bd. 5*. H. Harthausen (Hg.). Speyer.
- REINEKE, Brigitte 1988. Die Bedeutung von Lepsius' Standardalphabet für die schriftliche Fixierung afrikanischer Sprachen, in *Karl Richard Lepsius (1810-1884): Akten der Tagung anlässlich seines 100. Todestages, 10.-12.7.1984 in Halle*, Elke Freier und Walter F. Reinecke (Hg.). Berlin: Akademie-Verlag, 202-207.
- RENNSTICH, Karl 1987. *Nicht jammern, Hand anlegen: Christian Friedrich Spittler – Leben und Werk*. Metzingen.



- RICHTER, Julius 1908. *Mission und Evangelisation im Orient*. Allgemeine Evangelische Missionsgeschichte – Band II. Gütersloh: Bertelsmann.
- RICHTER, Julius 1913a. Chronik: Konferenz für Mohammedanermision in Bethel. *AMZ* 40, 519-524.
- RICHTER, Julius 1913b. An einer Zeitenwende. *AMZ* 40, 3-10.
- RICHTER, Julius 1916. Die Mission im gegenwärtigen Weltkriege, in *Biblische Zeit- und Streitfragen zur Aufklärung der Gebildeten*, Friedrich Kropatscheck (Hg.). Berlin: Verlag Erwin Runge, 87-133.
- RICHTER, Julius 1930. *Mission und Evangelisation im Orient*. 2. Aufl. Allgemeine Evangelische Missionsgeschichte – Band II. Gütersloh: Bertelsmann.
- ROEDENBECK [Sup.] 1914. Jesus hilf siegen! *COJL* 15, 135-137.
- RÖMER, H. 1911. Die Babi-Behai: Studie zur Religionsgeschichte des Islams. *RCJL* 12, 267-470.
- ROHRBACH, Paul 1901. Urfä. *COJL* 2, 41-47.
- ROHRBACH, Paul 1909. Die Wahrheit über Adana. *COJL* 10, 145-159.
- ROHRBACH, Paul 1912. Die evangelische Mission und der Islam. *COJL* 13, 17-30.
- ROHRBACH, Paul 1926. Dr. Paul Rohrbach (Berlin), in *Johannes Lepsius zum Gedächtnis*. Potsdam: Tempelverlag, 23-24.
- ROOY, Sidney 1965. *The Theology of Missions in the Puritan Tradition*. Grand Rapids: Eerdmans.
- ROTHENBERGER, Hans 1998. Evangelikale Antworten auf die Frage nach dem Los der vom Evangelium Unerreichten, in *Werden alle gerettet? Moderner Heilsuniversalismus als Infragestellung der christlichen Mission*. Klaus W. Müller & Thomas Schirmacher (Hg.). Bonn: Verlag für Kultur und Wissenschaft, 100-120.
- RUBANOWITSCH, Johannes [o.J.]. *Dr. Johs. Lepsius' "Ein menschlicher Tag": Ein Wort zur Abwehr*. Neumünster: Verlag der Vereinsbuchhandlung Ihloff.
- RUHBACH, Gerhard 1992. Eisenacher Bund, in *ELTHG* 1, hrsg. von Helmut Burkhardt und Uwe Swarat, Wuppertal und Zürich: R. Brockhaus, 486.
- SAHAGIAN, Daniel 1978. Die Evangelische Armenische Kirche, in *Die Kirche Armeniens*, F. Heyer (Hg.), Stuttgart, 195-209.
- SAHAKJAN, R.G. 1987. Dr. Lepsius und das Schicksal der Westarmenier [Beitrag in Russischer Sprache], in *Akten des Internationalen Dr. Johannes-Lepsius-Symposiums an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg*. Wissenschaftliche Beiträge 1987/47 (A96), Hermann Goltz (Hg.). Halle, 281-293.
- SAUER, Christof 2001. Reaching the Unreached Sudan Belt: Guinness, Kumm and the Sudan-Pionier-Mission. Unveröffentlichte DTh-Thesis (UNISA). [Vgl. Sauer 2005].
- SAUER, Christof 2003. Erforschenswert und kaum bekannt, in *Mission in fremden Kulturen: Beiträge zur Missionsethnologie*. Festschrift für Lothar Käser zu seinem 65. Geburtstag, Klaus W. Müller (Hg.) Nürnberg: Verlag für Theologie und Religionswissenschaft, 377-394.
- SAUER, Christof 2004. *Form bewahren: Handbuch zur Harvard-Methode*. (GBFE-Studienbrief 5). Lage: Gesellschaft für Bildung und Forschung in Europa.
- SAUER, Christof 2005. *Reaching the Unreached Sudan Belt: Guinness, Kumm and the Sudan-Pionier-Mission*. Evangelium und Islam Band 1. Nürnberg: Verlag für Theologie und Religionswissenschaft. [Vgl. Sauer 2001].
- SAUTTER, Gerhard 1985. *Heilsgeschichte und Mission: Zum Verständnis der Heilsgeschichte in der Missionstheologie*. Gießen: Brunnen.
- SCHÄFER, Richard 1918. Erklärung von Herrn Richard Schäfer. *MAJL*, 142-145.

- SCHÄFER, Richard 1930a. Mohammedaner-Mission [Sonderdruck aus: *OLDOM* 11, 177-185]. Potsdam: Misionshandlung und Verlag der LDOM.
- SCHÄFER, Richard 1930b. Johannes, der Evangeliumsmann. *KOLDOM* 1, 45-46.
- SCHÄFER, Richard 1931a. Ist die Mohammedanermision zeitgemäß? *OLDOM* 13, 105-111.
- SCHÄFER, Richard 1931b. Wollen die Moslems das Evangelium? *KOLDOM* 3, 5-6.
- SCHÄFER, Richard 1932. *Geschichte der Deutschen Orient-Mission*. Potsdam: Lepsius, Fleischmann & Grauer.
- SCHÄFER, Richard 1934. Johannes Lepsius und sein Erbe. *OLDOM* 16, 49-64.
- SCHÄFER, Richard 1935. Persönliche Erinnerungen an Johannes Lepsius. *OiB*, 41-42. 46-48.
- SCHIRRMACHER, Christine 1992. *Mit den Waffen des Gegners. Christlich-muslimische Kontroversen im 19. und 20. Jahrhundert; dargestellt am Beispiel der Auseinandersetzung um Karl Gottlieb Pfanders „Mîzân al-haqq“ und Rahmatullah Ibn Halîl al’-Utmânî al-Kairânawîs „Izhâr al-haqq“ und der Diskussion über das Barnabas-Evangelium*. Berlin: Schwarz.
- SCHIRRMACHER, Christine 1994. *Der Islam: Geschichte, Lehre, Unterschiede zum Christentum*. Band 2. Neuhausen / Stuttgart: Hänssler.
- SCHIRRMACHER, Christine 1999a. The Influence of Higher Bible Criticism on Muslim Apologetics in the Nineteenth Century, in *Muslim Perceptions of Other Religions*, Jacques Waardenburg (Hg.). New York/Oxford: Oxford University Press, 270-279.
- SCHIRRMACHER, Christine 1999b. Der Islam: “unverfälschte Urreligion der Menschheit” oder synkretistische Heilslehre? in *Kein anderer Name: Die Einzigartigkeit Jesu Christi und das Gespräch mit nichtchristlichen Religionen*, Thomas Schirmacher (Hg.). Nürnberg: Verlag für Theologie und Religionswissenschaft, 347-359.
- SCHIRRMACHER, Thomas (Th. Schirmacher) 1999. Konsequenter als Paulus? Ist ein tripolares Verständnis der Religionen synkretistisch? Unter besonderer Berücksichtigung der Frage: Dürfen arabische Christen Gott „Allah“ nennen? in *Kein anderer Name: Die Einzigartigkeit Jesu Christi und das Gespräch mit nichtchristlichen Religionen*, Thomas Schirmacher (Hg.). Nürnberg: Verlag für Theologie und Religionswissenschaft, 136-187.
- SCHLATTER, Adolf 1923a. *Das christliche Dogma*. 2. Aufl. Stuttgart: Calwer.
- SCHLATTER, Adolf 1923b. *Die Geschichte des Christus*. 2. Aufl. Stuttgart: Calwer.
- SCHLATTER, Adolf 1981. *Die philosophische Arbeit seit Cartesius: Ihr ethischer und religiöser Ertrag*. 5. Aufl. Gießen: Brunnen.
- SCHLATTER, Adolf 1991. *Der Dienst des Christen: Beiträge zu einer Theologie der Liebe*. Werner Neuer (Hg.). Gießen: Brunnen-Verlag.
- SCHMID-KÖNIG, Fritz 1969. *Ernst J. Christoffel: Vater der Blinden im Orient*. Giessen: Brunnen.
- SCHMIDLIN, J. 1962. Missiologie, in *LThK*, 7. Band, 2., völlig neu bearbeitete Aufl. Freiburg: Herder, 453.
- SCHNABEL, Eckhard J. *Das Reich Gottes als Wirklichkeit und Hoffnung*. Wuppertal; Zürich: R. Brockhaus.
- SCHNEPPER, Arndt Elmar 2004a. Das sogenannte Glaubensprinzip der Glaubensmissionen. *em*, 2-8.
- SCHNEPPER, Arndt Elmar 2004b. Mission und Geld. Glaubensprinzip und Spendengewinnung der deutschen Glaubensmissionen: Genese, Struktur und Legitimation. Unveröffentlichte DTh-Thesis (UNISA).
- SCHÖLLY, T. 1900. *Samuel Gobat: evangelischer Bischof in Jerusalem*. Basel.
- SCHREIBER, August W. 1891. Die gegenwärtige Lage des Islam. *AMZ* 18, 545-559.

- SCHREIBER, August W. 1907. Die Negerseele und ihr Gott. *RCJL* 10, 219-233.
- SCHREIBER, August W. 1926. Oberkonsistorialrat D. Theol. A. W. Schreiber, Berlin: Vertreter des Deutschen Evangelischen Kirchenausschusses und des Deutschen Evangelischen Missionsausschusses, in *Johannes Lepsius zum Gedächtnis*. Potsdam: Tempelverlag, 18-19.
- SCHULZ, Hans-Ulrich 2002. Zum Geleit, in *Dr. Johannes Lepsius (1858-1926): Der Potsdamer Helfer und Anwalt des armenischen Volkes – Ein Zeuge für Wahrheit und Versöhnung*. 2. Aufl., Förderverein Lepsius-Haus Potsdam (Hg.). Potsdam: Stiftung Preußische Schlösser und Gärten Berlin-Brandenburg, 12-13.
- SCHÜTZ, Paul 1927. Johannes Lepsius zum Gedächtnis. *OLDOM*, 17-19.
- SCHÜTZ, Paul 1962. *Charisma Hoffnung: Von der Zukunft der Welt*. Hamburg: Furche Verlag.
- SCHÜTZ, Paul 1982. Das Ja im Nein, in *Widerstand und Wagnis: Vom Glauben im Zeitalter der Angst*. Moers: Brendow-Verlag, 236-251.
- SCHÜTZ, Paul 1991. *Zwischen Nil und Kaukasus: ein Reisebericht zur religionspolitischen Lage im Orient*. Mit einem Vorw. von Hans F. Bürki. 4. Aufl. Moers: Brendow.
- SCOTT, Waldron 1977. *Die Missionstheologie Karl Barths*. Gießen: Brunnen.
- SHARPE, Eric. 1974. New Directions in the Theology of Mission. *The Evangelical Quarterly* 46, 8-24.
- SHENK, Wilbert R. 2000. Venn, Henry, in *EDWM*, hrsg. von A. Scott Moreau, Grand Rapids: Baker Books, 999.
- SICK, Ingeborg Maria 1929. *Karen Jeppe: Im Kampf um ein Volk in Not*. Stuttgart: Steinkopf.
- SIMON, Gottfried 1948. *Die Welt des Islam und ihre Berührungen mit der Christenheit*. Gütersloh: C. Bertelsmann.
- SPARTALIS, Peter James 1994. *Karl Kumm: Last of the Livingstones – Pioneer Missionary Statesman*. Bonn: Verlag für Kultur und Wissenschaft.
- SPEER, Robert E. 1908. Wie kann das Interesse der Christen in der Heimat für die Not des Islam geweckt werden? *COJL* 9, 119-123.
- SPEMANN, Franz [1929 ?]. *Theologische Bekenntnisse: Erfahrungen und Studien*. Berlin: Furche-Verlag.
- SPEMANN, Franz o.J. *Aus meiner Studentzeit: Erinnerungen und Ausblicke*. Stuttgart: Steinkopf.
- STACH, Jakob 1926. Aus der Arbeit in Rußland. *OLDOM*, 58-59.
- STEINBACH, Udo 2001. *Geschichte der Türkei*. 2. Aufl. München: C.H. Beck.
- STEINSEIFER, Bernd 1993. Kuyper, Abraham (1837-1920), in *ELTHG* 2, Helmut Burkhardt und Uwe Swarat (Hg.), Wuppertal und Zürich: R. Brockhaus, 1203.
- STIER 1926. Kirchenrat Pfarrer Stier (Jessnitz) für die Deutsch-Armenische Gesellschaft, in *Johannes Lepsius zum Gedächtnis*. Potsdam: Tempelverlag, 20-23.
- STOTT, John R. W. 1976. *Gesandt wie Christus: Grundfragen christlicher Mission und Evangelisation*. Wuppertal: R. Brockhaus.
- STOY, Werner 1985. *Hoffnung für unsere Erde? Das Tausenjährige Reich*. Gießen: Brunnen.
- TAMCKE, Martin 2000. Die Hermannsburger Mission in Persien, in *Zur Geschichte, Theologie, Liturgie und Gegenwartslage der syrischen Kirchen*. Martin Tamcke und Andreas Heinz (Hg.). SOK 9, Hamburg.
- THÜNE, Sabine 2004. Ernst Jakob Christoffel: Gründer der Christlichen Blindenmission im Orient. Unveröffentlichte Dokumentation. Bensheim: CBM.
- TRAVIS, John 1998. The C1 to C6 Spectrum. *EMQ* 34, 407-408.

- TROEGER, Eberhard 1996. *Kreuz und Halbmond: Was Christen vom Islam wissen sollten*. Wuppertal: R. Brockhaus.
- TÜRKISCHE INTERNET COMMUNITY 2005. Zum Genozidvorwurf an den Armeniern. URL: [www.habervakti.com/lang/haber\\_detay.asp?id=1032](http://www.habervakti.com/lang/haber_detay.asp?id=1032) [Stand 21.07.2005].
- VANDER WERFF, Lyle 1977. *Christian Mission to Muslims. The Record: Anglican and Reformed Approaches in India and the Near East, 1800-1938*. South Pasadena: William Carey Library.
- VAN ENGEN, Charles 1996. *Mission on the Way: Issues in Mission Theology*. Grand Rapids: Baker.
- VASKEN I. 1987. Kondak S.H. des Katholikos aller Armenier, gerichtet an die Leitung der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg [Patriarchalbulle vom 10. Februar 1986, Etschmiazin. Nr. 1410] – Deutsche Übersetzung von Hermann Goltz, in *Akten des Internationalen Dr. Johannes-Lepsius-Symposiums an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg*. Wissenschaftliche Beiträge 1987/47 (A96), Hermann Goltz (Hg.). Halle, 4-7.
- VERWALTUNGS-AUSSCHUSS der DOM 1918a. Zur Erklärung. *COJL* 19, 16-20.
- VERWALTUNGS-AUSSCHUSS der DOM 1918b. Herzliche Bitte. *COJL* 19, 20-21.
- VERWALTUNGS-AUSSCHUSS der DOM 1918c. „Meine Mission“. *COJL* 19, 31-35.
- VISSER'T HOOFT, W.A. (Hg.) 1962. *Neu-Dehli 1961: Dokumentarbericht über die Dritte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen*. Stuttgart.
- VON BERGMANN, Eduard 1897. Die Gefahren der Mohammedaner-Mission. *COJL* 1, 57-60.
- VON HINDENBURG, Paul 1927. Korrespondenz. *OLDOM*, 48.
- VON OERTZEN, Detwig 1902. Die Bedeutung der akadem. Bildung für den Missionar. *COJL* 3, 141-144. 162-166.
- VON OERTZEN, Detwig 1903. Die kirchliche Stellung unserer Waisenkinder. *COJL* 4, 177-181.
- VON OERTZEN, Detwig 1907a. Boten in der Kette. *COJL* 8, 163-165.
- VON OERTZEN, Detwig 1907b. Die Bedeutung ärztlicher Arbeit für die Arbeit unter den Muhammedanern. *COJL* 8, 184-186.
- VON OERTZEN, Detwig 1961. *Detwig von Oertzen: Ein Christuszeuge im Orient*. Mit einem Geleitwort von Karl Heim. Für den Druck bearbeitet und herausgegeben von H. W. Hertzberg. Gießen: Brunnen.
- VORSTAND der DOM 1903a. Der erste Aufruf der Deutschen Orient-Mission: Ostern 1896, in *Ex Oriente Lux: Jahrbuch der Deutschen Orient-Mission*. Potsdam, 4-5.
- VORSTAND der DOM 1903b. Das Jahresfest der Deutschen Orient-Mission [mit Bericht über eine Rede von J.L.]. *COJL* 4, 17-18.
- VORSTAND der DOM 1903c. Nachtrag Pfingsten 1897 [Zum Aufruf der DOM: Ostern 1896], in *Ex Oriente Lux: Jahrbuch der Deutschen Orient-Mission*. Potsdam, 5.
- VORSTAND der DOM 1904. Rechnungsbericht der Deutschen Orient Mission (E.V.) über das Vereins-Jahr 1903. *COJL* 5, 19.
- VORSTAND der DOM 1908. Mitteilung des Vorstandes an die Freunde der Deutschen Orient-Mission. *COJL* 9, 85-87.
- VORSTAND der DOM 1909. Das muhammedanische Seminar der Deutschen Orient-Mission. *COJL* 10, 114-116.
- VORSTAND des EISENACHER BUNDES (VORSTAND EB) 1905. Programm. *RCJL* 8, 338-340.
- VOSS, Gerhard 1986. Astrologische Weisheit – eine Herausforderung christlicher Theologie und Spiritualität. *Una Sancta* 41, 295-317.

- WALDBURGER, Andreas 1984. *Missionare und Moslems – Die Basler Mission in Persien 1833-1837*. Basel: Basileia.
- WARNECK, Gustav 1897. Die moderne Weltevangelisations-Theorie. *AMZ* 24, 305-325.
- WARNECK, Gustav 1897-1905. *Evangelische Missionslehre*. Fünf Bände. 2. Aufl. Gotha: Friedrich Andreas Perthes.
- WARNECK, Gustav 1899. *Abriß einer Geschichte der protestantischen Missionen*. Fünfte Auflage. Berlin: Verlag Martin Warneck.
- WARNECK, Gustav 1901. Die neuen deutschen Missionsunternehmungen. Ernste Bedenken, den Freunden derselben zur Prüfung vorgelegt. *AMZ* 28, 180-187.
- WARNS, J. 1926. *Rußland und das Evangelium: Bilder aus der evangelischen Bewegung des sog. Stundismus*. 3. Aufl. Kassel.
- WCC (Hg.) 1967. *The Church for Others and The Church for the World*. Geneva: World Council of Churches.
- WECKESSER, Albert 1926a. Professor Dr. A. Weckesser – Karlsruhe, in *Johannes Lepsius zum Gedächtnis*. Potsdam: Tempelverlag, 14-18.
- WECKESSER, Albert 1926b. Zum Gedächtnis an Johannes Lepsius. *OLDOM* 3, 34-37.
- WERFEL, Franz 1933. *Die vierzig Tage des Musa Dagh*. Wien: Zsolnay.
- WIESER, Thomas (Hg.) 1966. *Planning for Mission: Working Papers on the New Quest for Missionary Communities*. New York: U.S. Conference for the WCC.
- WILDE, Martin 1901a. Haben wir auf Grund der Schrift das Recht von einem „Jenseits“ zu sprechen? *RCJL* 4, 234-246.
- WILDE, Martin 1905. Verlegung unsres Stundisten-Seminars nach Rußland. *COJL* 6, 187-189.
- WOODBURY, Dudley 1989. *Muslims and Christians on the Emmaus Road*. Monrovia: MARC.
- W–R. 1905. Missionsfest der Deutschen Orient Mission [mit Bericht über eine Ansprache von J. Lepsius]. *COJL* 6, 82-85.
- WURM, P. 1875. Mohammed als Religionsstifter. *EMM* 19, 305-316.
- WÜRZ, Friedrich 1913. Dringende Aufgaben der Mohammedaner-Mission, in *Verhandlungen der XIII. Kontinentalen Missionskonferenz*. Bremen: Norddeutsche Missionsgesellschaft, 86-93.
- ZELLER, Friedrich 1897. Der Islam in seinem Verhältnis zum Christentum. *COJL* 1, 108-119. 155-172. 212-222.
- ZELLER, Friedrich 1898. Deutsche Interessen im Orient. *RCJL* 1, 68-76. 101-104.
- ZELLER, Friedrich 1904. Moderne Zukunftsträume und die christliche Hoffnung. *RCJL* 7, 473-491.
- ZELLER, Friedrich 1907a. Das Christentum und die Kultur. *RCJL* 10, 7-19.
- ZERWECK, Nathanael 1894. III. Das Abschiedswort von Dr. Nath. Zerweck, in *Gott will es! Bericht über die Aussendung der ersten deutschen ev.-luth. Missionare zu den Muhammedanern*. Wilhelm Faber (Hg.). Leipzig: Verlag der Akademischen Buchhandlung, 63-65.
- ZWAHLEN, Oliver 2004. Der Völkermord an den Armeniern und seine Anerkennung in der Schweiz. Lizentiatsarbeit am Historischen Seminar der Universität Basel. (vgl. die Online-Version unter: URL: [www.zipr.ch/armenien/index.htm](http://www.zipr.ch/armenien/index.htm)) [Stand: 21.07.05].
- ZWEMER, Samuel 1903. Die muhammedanische Welt des heutigen Tages, in *Ex Oriente Lux: Jahrbuch der Deutschen Orient-Mission*. Potsdam, 76-81.

# Curriculum Vitae

## Persönliche Daten

- Am 10. Februar 1969 geboren in Worms.
- Heirat mit Martina (geb. Mühlshwein) am 09.05.1997
- Kinder: Annika Celine (1998), Luisa Maria (2000) und Naemi Doreen (2003).

## Berufserfahrung

- 1993-1995 Prediger im Chrischona-Gemeinschaftswerk Bezirk Linden
- 1997-2000 Prediger in der Evang. Chrischona-Gemeinde Rheinfelden
- 2000-2005 Mitarbeiter des Brunnen-Verlags Basel
- seit 2000 Gastdozent am Theologischen Seminar St. Chrischona
- seit 2005 Gastdozent am Bibelseminar Königsfeld
- seit 2005 Mitarbeiter des Christlichen Hilfsbundes im Orient e.V.

## Ausbildung und Studien

- 1988 Abitur am Staat. Rudi-Stephan-Gymnasium Worms
- 1988 Praktikum bei den Wycliffe Bible Translators (High Wycombe)
- 1989 Praktikum in der Evang. Stadtmission Bad Nauheim
- 1989-1993 Studium am Theologischen Seminar St. Chrischona (Dipl. Theol. und Ordination)
- 1995-1997 Studium an der Columbia International University (Studienzentrum Korntal) (M.A. Missions)
- 2001-2005 Studium an der University of South Africa

## Interessen

- Mitgliedschaft bei der Evangeliumsgemeinschaft Mittlerer Osten
- Mitgliedschaft beim Institut für Islamfragen der Deutschen Evangelischen Allianz
- Mitgliedschaft im Arbeitskreis für evangelikale Missiologie