



Barmen, die Ökumenische Bewegung und die Juden: Die fehlende These

VON VICTORIA J. BARNETT¹

Das Schweigen über die Juden in Barmen ist oft als die Stille vor dem Sturm bezeichnet worden. Barmen fand vor den Nürnberger Gesetzen, vor der Kristallnacht, vor diesen historischen Meilensteinen, in denen wir die Wendepunkte der Intensivierung der Judenverfolgung sehen. Für die evangelischen Kirchenführer in Barmen stand der Kirchenkampf im Brennpunkt, der Aufstieg der Deutschen Christen, die frühen Auseinandersetzungen um den Reichsbischof und den „Arierparagraphen“ sowie andere Ereignisse, die die Deutsche Evangelische Kirche spalteten und den Weg für die Barmer Theologische Erklärung (BTE) bahnten.

Doch die gleiche Zeit war auch gekennzeichnet durch grauenhafte Gewalt und die Entstehung eines Polizeistaates. Bis Ende 1933 waren schon fast 37 000 Juden (von insgesamt 523 000) aus Deutschland geflohen. Die Gewalt gegen politische Gegner wie Kommunisten und Sozialdemokraten, „sozial Unerwünschte“ sowie gegen die jüdische Bevölkerung Deutschlands hatte sofort eingesetzt. Nach Angaben des Historikers Richard Evans waren bis zum Sommer 1933 schon über 100 000 „Feinde des Reiches“ verhaftet worden und hunderte von ihnen in der Haft gestorben. Fast 50 Konzentrationslager waren überall im Land errichtet worden. Der Gewalt, insbesondere durch örtliche SA Gruppen, wurde freies Spiel gelassen. Vor allem die Juden wussten nie, wann sie zur Zielscheibe öffentlicher Demütigung, oder wann sie willkürlich verhaftet, gefoltert oder gar getötet werden würden.

¹ Dr. Victoria J. Barnett ist Leiterin der Abteilung für Kirchliche Beziehungen am Holocaust Memorial Museum der Vereinigten Staaten und Hauptherausgeberin der englischen Ausgabe von Dietrich Bonhoeffers Werken.

Diese Gewalt und ihre eindeutige Zielrichtung waren – mehr als alles andere – tonangebend für das neue Regime. Für diejenigen, die bereit waren zu sehen, zeigte sich hier die wahre Natur des Nationalsozialismus.² In den 18 Monaten, die zur BTE führten, waren die führenden ökumenischen Vertreter sowohl in Europa als auch in Nordamerika gut über die Judenverfolgung informiert; und sie hatten sich wiederholt mit ihren deutschen Kollegen über die Probleme ausgetauscht.

Im Oktober 1933 fand ein Treffen von Religionsführern der Vereinigten Staaten im Haus von Harry Emerson Fosdick, dem freimütigen und prominenten Pastor von *Riverside Church*, New York, statt, an dem der protestantische Ökumeniker Henry Leiper, katholische Theologen und Priester wie John La Farge und John Walsh, Rabbi Stephen Wise, der Unitarier John Haynes Holmes und andere teilnahmen. Die Gruppe kam zusammen, um verschiedene Berichte, die sie von Flüchtlingen und Kontaktpersonen aus Deutschland erhalten hatten, zu diskutieren und mögliche Reaktionen zu erörtern. Zu diesen quälenden Berichten gehörte die Geschichte von vier jüdischen Brüdern, die verhaftet, gefoltert und ermordet wurden, und deren verstümmelte Leichen man an die Familien zurückgeschickt hatte sowie der Bericht über einen älteren jüdischen Mann, den man gezwungen hatte, sich in die Nähe eines Abwasserabflusses zu schleppen und das Gras dort zu essen.³

Bis zu dem Treffen dieser Religionsführer hatte eine Reihe solcher Berichte die führenden protestantischen Vertreter der Ökumene in Europa und Nordamerika erreicht. Es ist auffallend, bei wie vielen der schnellen Reaktionen aus der ökumenischen Welt die Gewalt gegen die jüdische Gemeinschaft im Mittelpunkt stand. Sie waren zumeist an die offiziellen deutschen Kirchenvertreter in Berlin gerichtet. Anfang April 1933, als schon etwa 3 000 jüdische Flüchtlinge in der Schweiz angekommen waren, sandte der führende Schweizer Ökumeniker Henry Henriod eine Botschaft an die deutschen Kirchen, in der er diese um eine klare Stellungnahme zu den Maßnahmen der Nazis bat.⁴ Im gleichen Monat veröffentlichte ein führender Vertreter der französischen Protestanten, Wilfred Monod, einen offenen

² Vgl. *Richard Evans*, *The Third Reich in Power 1933–1939*. Penguin Press, New York 2005, Kapitel 1.

³ Minutes, Rabbi Wise meeting at Dr. Harry Emerson Fosdick's, 6. Oktober 1933; in: Papers of Rev. John Lafargue, SJ, Box 21, Folder 2. Georgetown University Library, Special Collections Division, Washington, D.C.

⁴ Vgl. *Armin Boyens*, *Kirchenkampf und Ökumene 1933–1939. Darstellung und Dokumentation*. Chr. Kaiser Verlag, München 1966, 43.

Brief, in dem er die jüdischen Flüchtlinge in Frankreich willkommen hieß.⁵ Im Mai schrieb der britische Bischof George Bell an den deutschen Kirchenpräsidenten Hermann Kapler und äußerte seine Sorge über die Maßnahmen gegen die Juden.⁶

In den Vereinigten Staaten hatte der *Federal Council of Churches* (FCC), Vorläufer des heutigen *National Council of Churches*, schon vor Januar 1933 begonnen, das Anwachsen des Antisemitismus in Deutschland zu beobachten. Henry Leiper, zu der Zeit Exekutivsekretär der *Life and Work*-Sektion der Vereinigten Staaten, hatte bereits 1932 Berlin besucht und war mit alarmierenden Berichten über das Anwachsen des Nationalismus und Antisemitismus zurückgekehrt. Es gab darüber hinaus in den Vereinigten Staaten eine solide Basis jüdisch-christlicher Zusammenarbeit. Der FCC hatte 1928 zur Gründung des *National Council of Christians and Jews* beigetragen, der in den 1930er Jahren sehr aktiv war. Vor allem führende Protestanten gehörten zu den herausragenden Persönlichkeiten bei den frühen Protesten gegen das Naziregime im Frühjahr 1933.⁷

Wie Leiper es später einmal ausgedrückt hat: „Die wesentliche Aussage“ der Botschaften aus den Vereinigten Staaten an ihre deutschen Kollegen war klar: „unsere Ablehnung jedes Antisemitismus, Arieriums und extremen Nationalismus in der neuen Kirche von Deutschland“.⁸ Die Antworten deutscher Kirchenführer, darunter Ökumenevertreter wie Hermann Kapler (neben George Bell Vorsitzender von *Life and Work*) und Hermann Burghart (Vorsitzender der deutschen Sektion des Weltbundes) sprachen von der „angeblichen“ Judenverfolgung und baten die Ökumenevertreter, damit aufzuhören, falsche Berichte zu verbreiten.⁹ Im März 1933 vermerkte Walter van Kirk vom FCC: „Europäische Kirchenmänner zeigten sich überaus kritisch gegenüber der so genannten Einmischung amerikanischer Kirchenmänner in rein europäische Angelegenheiten ... Die Protestantischen

⁵ Vgl. European Survey, Keller, Genf, 6. April 1933; in: Federal Council of Churches Archives, General Secretary Foreign Correspondence, Januar 1933, RG 18, Box 9, Folder 15. Presbyterian Historical Archives, Philadelphia.

⁶ Armin Boyens, a.a.O., 308ff.

⁷ Vgl. Victoria J. Barnett, *The Role of the Churches: Compliance and Confrontation Dimensions*, in: *A Journal of Holocaust Studies*, Bd. 12, Nr. 2, 1998.

⁸ Significant recent developments in American Church relations to the German Churches (nicht datierter vervielfältigter Text); in: Folder: Correspondence: Federal Council of Churches 1934–39, FCC bulletins and Articles by Leiper. Papers of Henry Smith Leiper. Burke Library, Union Theological Seminary, New York.

⁹ Vgl. Wolfgang Gerlach, *Als die Zeugen schwiegen. Bekennende Kirche und die Juden*. Institut Kirche und Judentum, Berlin 1987, 90.

Kräfte in Deutschland scheinen im Wesentlichen mit der Hitlerbewegung übereinzustimmen. Ist darum nicht anzunehmen, dass irgendeine Aktion unsererseits von der Deutschen Evangelischen Kirche übelgenommen werden würde?“¹⁰ Als Kirchenführer aus den Vereinigten Staaten nach dem Boykott jüdischer Geschäfte am 1. April laut und deutlich ihre Stimme erhoben, wurden sie vom Superintendenten der Berliner Kirche, Otto Dibelius, zurechtgewiesen, der den Boykott als die „natürliche“ Reaktion gegen jüdische Einflüsse verteidigte und fragte: „Wie kommt ein anglikanischer Bischof (d.h. Bischof William Manning) in Amerika dazu, sich zum Beschützer des Judentums in Deutschland zu machen?“¹¹ Die vielleicht erschreckendste Antwort deutscher Kirchenführer war im Sommer 1933 an mehrere ökumenische Vertreter aus den Vereinigten Staaten gerichtet, darunter auch Leiper und Samuel Cavert, die Berlin besucht hatten. Im November 1933, unmittelbar nach der Versammlung der Deutschen Christen im Sportpalast, erwähnte Rev. S. Parkes Cadman (Vorsitzender der *Life and Work*-Sektion der Vereinigten Staaten) dieses Treffen in seinem Brief an das Mitglied des Berliner Konsistoriums August Schreiber:

„Offizielle Kirchenvertreter hatten meinen Kollegen in diesem Sommer in Berlin versichert, dass man die (deutsche) Politik (gegenüber den Juden) als ‚humane Ausrottung‘ (*humane extermination*) beschreiben könne ... Offen gesagt, können die Christen in Amerika sich keine Ausrottung von Menschen als ‚human‘ vorstellen. Sie finden es noch schwieriger zu verstehen, wie Kirchenmänner in irgendeinem Land zu irgendeiner Zeit ihren Einfluss dafür hergeben können, eine solche Politik durchzuführen ... Doch wir mussten gezwungenermaßen konstatieren, dass uns selbst vor der Revolution, als die Redefreiheit in Deutschland noch gewährleistet war, keine Proteste seitens deutscher Kirchenführer gegen den gewalttätigen Antisemitismus der Nationalsozialisten erreichten. Seitdem hat es eine Unzahl von Entschuldigungen für die Situation gegeben, doch keine offiziellen oder persönlichen Erklärungen, in denen die moralischen Faktoren eine Rolle zu spielen schienen.“¹²

Dabei sei vermerkt, dass die ökumenische Reaktion in den folgenden Jahren, selbst als die Judenverfolgung sich verstärkte, vorsichtiger wurde und die Anzahl der führenden ökumenischen Vertreter, die sich energisch zu diesem zentralen Problem äußerten, verhältnismäßig klein war. Als der

¹⁰ Brief datiert vom 20. März 1933, Papers of Henry Smith Leiper. Burke Library, Union Theological Seminary, New York.

¹¹ *Gerlach*, a.a.O., 90.

¹² *Ebd.*, 112.

Kirchenkampf sich verstärkte, wiesen führende Männer der Bekennenden Kirche und selbst ins Exil verbannte aktive Streiter wie Friedrich Siegmund-Schultze ihre Kollegen warnend darauf hin, dass die Kirchen in Deutschland der Verfolgung durch das Regime ausgesetzt seien, und dass sie in einigen Fällen das Ausland gebeten hatten, nicht zu intervenieren.¹³ In dem Maße, in dem die Auseinandersetzungen innerhalb der Deutschen Evangelischen Kirche zunahmen, neigten viele, wenn nicht die meisten führenden ökumenischen Vertreter dazu, dies als ein internes Problem zu behandeln, das eine vorsichtige Reaktion erforderte. Trotz der Proteste einiger weniger Einzelpersonen, vor allem Dietrich Bonhoeffers, weigerte sich die ökumenische Bewegung, im Kirchenkampf Partei zu ergreifen und lud sowohl Vertreter der offiziellen Kirche, als auch der Bekennenden Kirche zu internationalen Konferenzen wie Fanø 1934 und Oxford 1937 ein. Und dort gab es keine zusammenhängende Analyse oder Position der christlichen Haltung gegenüber den Juden oder etwa eine Kritik an der Tatsache, dass ein Großteil der internationalen kirchlichen Flüchtlingsarbeit – ebenso wie viele der kirchlichen Erklärungen – sich ausschließlich auf die Notlage „nicht-arischer“ Christen bezogen, nicht aber auf die säkularer oder praktizierender Juden. Selbst in den Vereinigten Staaten war die Zahl der führenden Juden und Christen, die in dieser Zeit zusammenarbeiteten, sehr gering.

In den späten 1930er Jahren schien eine dumpfe Apathie in dieser Frage unter den führenden Kirchenleuten im Ausland einzusetzen, parallel zur Stimmung in der Bekennenden Kirche selbst. Bei seinem Ausscheiden aus der Bekenntnissynode im Rheinland hat Gustav Heinemann erklärt: „Wie viel haben wir für untragbar erklärt und haben es doch ertragen!“¹⁴ Diese Worte hätten für führende Kirchenvertreter in aller Welt gelten können.

Dieser vorläufige geschichtliche Überblick über das Vorspiel von Barmen – und die Reaktion der ökumenischen Welt – ist aus mehreren Gründen wichtig. Zum einen erinnert er uns daran, dass die 18 Monate, die zu Barmen geführt hatten, auch durch weitreichende Gewalt und Repression gekennzeichnet waren, die das Gefüge der deutschen Gesellschaft völlig verändert und das Leben seines kleinen jüdischen Bevölkerungsteils für

¹³ Ein Beispiel dafür (es gibt weitere) ist ein Brief vom 17. Oktober 1933 von Siegmund-Schultze an Samuel Cavert; in: Federal Council of Churches archives, RG 18, Box 9, Folder 15, General Secretary Foreign Correspondence. Presbyterian Historical Association, Philadelphia.

¹⁴ *Victoria J. Barnett*, *For the Soul of the People*. University Press, Oxford 1992, 100.

immer verwandelt sowie das Schicksal der europäischen Juden unheilvoll vorgezeichnet hatten. Spätestens im Mai 1934 war Nazideutschland schon ein Polizeistaat. Der vorliegende Überblick erinnert uns auch daran, dass diese Veränderungen nicht nur in das Bewusstsein führender deutscher Protestanten gedrungen waren, sondern dass sie in einigen Fällen von ihnen auch verinnerlicht worden waren. Er erinnert uns daran, in welchem Umfang führende Vertreter der Ökumene in Europa und Nordamerika über die Judenverfolgung informiert waren und dieses Problem wiederholt mit ihren deutschen Kollegen verhandelt haben.

Angesichts der eskalierenden Gewalt gegen die jüdische Bevölkerung in Deutschland und der zahlreichen Aufforderungen aus der ökumenischen Welt an die deutschen Kirchenführer, Stellung dazu zu beziehen, und angesichts der ebenso zahlreichen Weigerungen der Deutschen, dies zu tun, ist das Schweigen über die Juden in Barmen bestürzend.

Dies sollte all denen eine Warnung sein, die heute versuchen, Barmen als ein Symbol des politischen Widerstands oder als einen Aufschrei des Gewissens darzustellen, geschweige denn als einen Akt der Solidarität mit den Opfern des Nationalsozialismus. Barmen war nichts dergleichen. Die in Barmen versammelten Kirchenführer waren beunruhigt über den zunehmenden politischen Druck, den der nationalsozialistische Staat auf die Kirchen ausübte und den entsprechenden von innen kommenden Druck durch die Deutschen Christen. Sie waren mit ihren eigenen internen Auseinandersetzungen und Sorgen beschäftigt und waren verzweifelt darum bemüht, ein Schisma zu vermeiden. Die BTE war ein geschickter Kompromiss, der es dem gesamten Spektrum der deutschen theologischen und kirchlichen Tradition ermöglichte, sich auf eine gemeinsame Position gegenüber dem nationalsozialistischen Staat zu einigen und diese Position einstimmig in einer bekenntnisartigen Begrifflichkeit zu formulieren.

Man wird nicht leugnen können, dass dies ein inhaltsschwerer und bedeutsamer theologischer Schritt in der Geschichte des deutschen Protestantismus war. Insbesondere in ihrer fünften These, in der die BTE eine klare Grenze zieht, was die Untertanenpflicht der Christen gegenüber einem totalitären Staat oder ihrem Führer betrifft, wäre die Möglichkeit für einen weitreichenden politischen Widerstand gegen den Nationalsozialismus vorgezeichnet gewesen. Die bedachtsame Formulierung der sechs Thesen von Barmen war darauf angelegt, einen Konsens unter den weit voneinander abweichenden theologischen und politischen Anschauungen seiner 138 Delegierten zu schaffen.

Doch die Worte von Barmen öffneten eindeutig die Tür für einen möglichen Widerstand gegen den nationalsozialistischen Staat. Aus diesem Grunde ist Barmen nach wie vor ein wichtiges Symbol für die Christen heute. Und dennoch gingen nur sehr wenige Protestanten damals durch diese Tür, selbst unter denen, die es taten, herrschte im Wesentlichen Schweigen über die Judenverfolgung. Wie ich in anderem Zusammenhang geschrieben habe, begannen die Vertreter der verschiedenen regionalen Kirchen und Traditionen schon kurz, nachdem sie die Versammlung in Barmen verlassen hatten, über die politische Bedeutung der BTE zu diskutieren.¹⁵ Nur wenige Monate später sollte auf der Synode von Dahlem der zerbrechliche Konsens, der in Barmen erreicht worden war, auseinander fallen und die radikalen „Dahlemiten“ die Bekennende Kirche als eine quasi-unabhängige Größe innerhalb der Deutschen Evangelischen Kirche begründen. Selbst diese Bewegung muss man als einen Versuch verstehen, die Kirche von ideologischem Druck frei zu halten, und nicht als eine Widerstandsbewegung.

Die Bedeutung von Barmen, damals und heute, lag darin, dass es eine theologisch formulierte Begründung für die Freiheit der Christen und ihrer Kirche gegenüber jedem staatlichen oder ideologischen Anspruch war, der dem Wort Gottes widerspricht: eine klare Aussage darüber, wem die christliche Kirche Treue schuldet. Das hat Bedeutung für die Christen heute, weil sie immer wieder vor solchen Herausforderungen stehen und das nicht nur in politischen Diktaturen. Christen sehen sich nach wie vor Versuchungen gegenüber wie Ideologie, Macht, Reichtum und Status und den vielen Verkleidungen, die diese weltlichen Meister annehmen können. Barmen äußerte sich dazu, indem es die Christen daran erinnerte, wem ihre oberste Treue zu gelten hat.

Doch wie Barmen uns auch zeigt, gewährleistet diese theologische Klarheit nicht unbedingt auch die Solidarität mit den Opfern. Angesichts dieses geschichtlichen Kontextes offenbart das Fehlen jeder Aussage über die an den Juden verübte Gewalt und jeder Bezeugung der Solidarität mit den Juden die apolitische Natur, die der BTE innewohnt. Die Anfragen von führenden Ökumenikern aus dem Ausland haben Barmen gezeigt, dass die deutsche protestantische Kirche zu diesem Zeitpunkt ausschließlich nach innen gerichtet war, wenn sie mit diesem nach innen gerichteten Blick auch gerade die Absicht verfolgte, ihren politischen Platz im nationalsozialisti-

¹⁵ Ebd., 53–57.

schen Deutschland des Jahres 1934 zu finden. Durch die ganze Zeit des Dritten Reiches hindurch hat die Bekennende Kirche ihre Schlachtfelder sorgfältig ausgewählt. Und eine Schlacht, der sich ihre leitenden Männer beharrlich weigerten zu stellen, war die für die verfolgten Juden. Gewiss gab es Einzelne (wie Elisabeth Schmitz), die wollten, dass ihre Kirche Stellung bezieht, doch sie standen allein.

Dafür kann man zwei Gründe ausmachen, wovon einer theologischer Natur ist. 1934 hatten weder die deutschen Protestanten noch ihre ökumenischen Partner die Frage der theologischen Beziehung zwischen dem Christentum und dem Judentum ernsthaft durchdacht. Ein solches Neudurchdenken begann eigentlich erst nach 1945. Es ist anzunehmen, dass eine Barmer These über „die Judenfrage“ ähnlich ausgesehen hätte wie Ehrenbergs „Leitsätze zur judenchristlichen Frage“ oder Bonhoeffers „Die Kirche und die Judenfrage“. Wenn auch diese Dokumente eine klare Missbilligung der Rassenideologie darstellen, die „Nichtarier“ aus der Kirche verbannen wollte, so spiegelt sich in ihnen doch weitgehend ein traditionelles Verständnis der christlichen Heilsgeschichte wider. Die Klarheit, die in der Bekennenden Kirche über den „Arierparagraphen“ herrschte, bezog sich nie und nimmer auf die Juden, die nicht bekehrt worden waren und noch weniger auf die weitreichenden Angriffe auf ihre bürgerlichen Freiheiten und die an ihnen verübte Gewalt. Es ging dabei um die Unversehrtheit der universalen christlichen Kirche als den Leib Christi auf Erden, der alle Grenzen übersteigt – in diesem Falle die der „Rasse“ und der Religion. Eine theologische Erklärung in Barmen über die politische Verfolgung der Juden hätte den Weg für eine umfassendere Diskussion und eine stärkere interne Kritik an der christlichen Tradition bereiten können, die die Diskussion in völlig andere Bahnen gelenkt hätte. Sie hätte auch innerhalb der Kirche eine Diskussion über die allgemeine politische Situation im nationalsozialistischen Deutschland im Mai 1934, einschließlich der gezielten Verfolgung aller Minderheiten und politischen Gegner, auslösen können.

Tatsache ist jedoch, dass die Christen 1933 noch nicht einmal begonnen hatten, in diese Richtung zu denken. Das steht im Gegensatz zu jüdischen Denkern des 19. und 20. Jahrhunderts wie Franz Rosenzweig, Martin Buber, Abraham Geiger, die mit der Frage gerungen hatten, was Christentum und Judentum einander zu sagen hatten, und die schon eine Reihe von einschlägigen Veröffentlichungen zu diesem Thema herausgebracht hatten. Das Fehlen solcher Werke auf protestantischer Seite ist ein Hinweis darauf, wie sehr der deutsche Protestantismus kulturell angepasst war. Das wie-

derum bedeutete, dass der christliche Antijudaismus sich mit dem politischen und kulturellen Antisemitismus traf. Dies ist einer der Gründe dafür, dass es für führende Theologen wie Paul Althaus, Gerhard Kittel und Emanuel Hirsch so leicht war, zu theologischen Apologeten des Nationalsozialismus zu werden. Das trifft ebenso auf Christen in ganz Europa und Nordamerika zu. Die frühen ökumenischen Reaktionen auf das, was im nationalsozialistischen Deutschland geschah, beruhten auf der Sorge um die staatsbürgerlichen Freiheiten und – insbesondere für die Nordamerikaner – auf einem unterschiedlichen Verständnis der Beziehung zwischen Kirche und Staat.

Das bringt uns zu dem zweiten Grund für das Schweigen von Barmen: Barmen war sowohl ein ausgehandelter und strategischer Kompromiss innerhalb der Kirche – ein Versuch, eine einheitliche Front zu schaffen und die Bestrebungen der Deutschen Christen zu vereiteln – als auch eine Erklärung gegenüber den Forderungen des deutschen Staates an die Kirche. Diese doppelte Dynamik wirkte sich prägend auf die Formulierung von Barmen aus, wie auch auf ihre Wirkungsgeschichte in den folgenden Jahren. Sie prägte das politische Zeugnis der Kirche unter dem Nationalsozialismus bis Ende 1945, weil die behutsamen Kompromisse – einschließlich ihres Schweigens über den Polizeistaat, in dem sie lebte – bedeuteten, dass sie einen entsprechenden apolitischen Weg einschlug, um frei zu bleiben von staatlichen Einmischungen.

Diese beiden Faktoren – das Fehlen einer theologischen *Auseinandersetzung* mit dem Judentum als einer eigenständigen Größe und der apolitischen Vorsicht der Kirchenführer in Barmen in ihrem Bemühen um die Aufrechterhaltung der kirchlichen Einheit – gehen Hand in Hand. Sie helfen nicht nur den folgenden Verlauf des Kirchenkampfes, sondern auch die Tatsache zu erklären, warum die Kirche so lange nach 1945 zum Thema des Holocaust geschwiegen hat. Tragischerweise konnte das notwendige theologische Fundament für eine Diskussion über die Verfolgung der europäischen Juden und den jüdischen Völkermord sowie die damit zusammenhängenden politischen Probleme erst nach der Katastrophe gelegt werden.

Übersetzung aus dem Englischen: Helga Voigt