

# "Die Stadt auf dem Berge" : Carters Menschenrechtspolitik und die amerikanische Tradition

Autor(en): **Spillmann, Kurt R.**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Schweizer Monatshefte : Zeitschrift für Politik, Wirtschaft, Kultur**

Band (Jahr): **58 (1978)**

Heft 3

PDF erstellt am: **07.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-163421>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

## «Die Stadt auf dem Berge»

### *Carters Menschenrechtspolitik und die amerikanische Tradition*

Wer in den letzten zehn Jahren Amerika von Europa aus betrachtete und zu verstehen versuchte, hatte Mühe, einen gemeinsamen Nenner für Vietnam und Watergate, den Fall Nixons und den Aufstieg Jimmy Carters zu finden. Zu gross erschienen die Widersprüche zwischen den Tendenzen und Ereignissen, die Schlagzeilen machten.

Als in der Präsidentschaftswahl vom November 1976 die Mehrheit der amerikanischen Bevölkerung den «pietistischen Erdnussfarmer» Carter aus dem tiefen Süden dem amtierenden Präsidenten Ford für das höchste Amt vorzog, suchten viele Beobachter nach den tieferen Gründen für den Sieg des Aussenseiters. Sicher fiel ins Gewicht, dass Carter dem ganzen Macht-Establishment von Washington fern stand und damit – so kurz nach Watergate – fast automatisch vertrauenswürdiger erschien. Seine Herkunft aus dem Süden und sein vertrauter Umgang mit den Schwarzen trug ihm die Unterstützung der schwarzen Wähler ein. Dazu kam das traditionelle demokratische Übergewicht in den grossen Städten. Aber all das und verschiedene andere Momente genügen noch nicht, um den Erfolg Carters zu begründen. Eine ebenso bedeutungsvolle Rolle spielten unbewusste Motive. Carters Hauptanziehungskraft war sein Image als grosser Heiler und Einiger. Die ungeheuren Zerreihsproben, denen das Land – abgesehen von seinen «normalen» Problemen – durch Vietnam und Watergate ausgesetzt worden war, schienen nichts so sehr wie einen Heiler, ja Erlöser von den unerträglichen Spaltungen zu benötigen, und bereits der demokratische Parteikonvent in New York vom Sommer 1976 artete in ein grosses Festival der Einheit und Einmütigkeit unter Führung des aus dem Unbekannten aufgefundenen Erlösers aus.

Carters Unbestimmtheit in bezug auf konkrete Probleme und seine Lösungsvorschläge schaden ihm nicht. «Carter ist die Verkörperung der Hoffnung», sagte Senator Mondale in seiner Nominationsrede vor dem Parteikonvent, «und zwar nicht nur für die Demokraten, sondern für alle Amerikaner.»

Die Wunschbilder, die die Bevölkerung mit einem der beiden Kandidaten in Übereinstimmung zu bringen versuchten, waren von viel grösserer Bedeutung als konkrete Lösungsvorschläge für Sachfragen. Und Carter verkörperte überzeugender als Ford die unbewussten Hoffnungen und Gruppenphantasien der Wähler, die nach den Spannungen der jüngsten Vergangenheit zu einem Mythos von der «guten alten Zeit» zurückzukehren wünschten, zu ländlicher Ehrenhaftigkeit und Gradheit, vor allem aber zu unkomplizierter Moral, einfacher Gläubigkeit und überhaupt zur Gesinnung «einfacher Leute».

Diesem nostalgischen Wunschbild vermochte Carter zu entsprechen, um den Preis – und das war von vornherein gewiss –, dass jede seiner konkreten Massnahmen gegenüber den utopischen Erwartungen enttäuschen würde.

Die bisher eher als mager beurteilten Ergebnisse des ersten Jahres seiner Administration weisen aber einen Punkt auf, in dem Carter die Erwartungen seiner Landsleute nicht enttäuscht hat: das ist seine idealistische Menschenrechtspolitik. Hier gelang es ihm, erfolgreich an eine der ältesten, mächtigsten und zugleich ausserhalb Amerikas meist missverstandenen Traditionen anzuknüpfen.

Während das Land von der Energiekrise, Arbeitslosigkeit, Rassenspannungen und einem unerhörten Zerfall des Dollars bedroht war, begann Präsident Carter sich sogleich nach seiner Amtseinsetzung in einer «neuen Aussenpolitik» weltweit für die menschlichen Grundrechte einzusetzen. Programmatisch verkündete er, dass die Schutz-Bestimmungen der KSZE auch für die Unterzeichner der Charta 77 und die sowjetischen Dissidenten zu gelten hätten und dass die amerikanische Auslandhilfe künftig von der Garantie der Menschenrechte abhängig gemacht werde.

«Die Welt soll wissen, dass wir uns für mehr als nur für das finanzielle Wohlergehen einsetzen», sagte Carter in Notre Dame am 22. Mai 1977, und nannte den Einsatz für die Menschenrechte ausdrücklich als oberstes Ziel seiner Aussenpolitik. Während ein solcher Satz für amerikanische Ohren ohne weiteres glaubwürdig klingt, fragte man sich anderswo: Ist das bewusste Irreführung und Heuchelei? Ist das blosser Tarnung der wahren Ziele des imperialistischen Kolosses?

Eine der neuesten Einführungen in die amerikanische Aussenpolitik kommt zu einer solchen Vermutung und unterstellt, dass in der amerikanischen Aussenpolitik eh und je «imperialistische Machinationen» ihre «vordergründige Rechtfertigung» durch die «Übertragung individueller Moralbegriffe auf internationale Beziehungen» erhalten hätten, und dass die moralischen Prioritäten hinter geschäftlichen und strategischen Interessen «gelegentlich» hätten zurücktreten müssen<sup>1</sup>.

Eine solche Deutung geht davon aus, dass Carters Menschenrechtspolitik Teil einer grossen realpolitischen Konzeption sei, die der Sicherung des Kapitalismus und der Erweiterung des Einflusses der amerikanischen Wirtschaft zu dienen habe. Solche Unterstellungen treffen Carters Menschenrechtspolitik indessen nicht. Auch wenn unter den Präsidenten Nixon und Ford – eigentlich unter Staatssekretär Henry Kissinger – sogenannte «realistische» Aussenpolitik gemacht wurde, diente die amerikanische Aussenpolitik der gesamten Nachkriegszeit kaum in jenem banalen Sinne ausschliesslich Geschäftsinteressen, wie ihr von sogenannten «kritischen» oder revisionistischen Darstellern vorgeworfen wird.

Gewisse leitende Prinzipien der amerikanischen Aussenpolitik, und insbesondere von Carters Menschenrechtspolitik, können nicht aus den Gewinn- und Verlustrechnungen der grossen Unternehmen extrapoliert werden, sondern sie bilden einen irrationalen, deswegen aber nicht minder bedeutsamen Motivationskern der amerikanischen Aussenpolitik, der sich nur historisch aus einer spezifisch amerikanischen Tradition heraus verstehen lässt.

### *Zu neuen Ufern*

Hat denn Amerika überhaupt eigene Traditionen? Amerika ist ja noch so jung und praktisch doch nur ein ins Kolossale gesteigerter Ableger Europas. Solche Behauptungen, die das Amerika-Bild vieler Europäer prägen, gehen von einem historisch einst richtigen, heute aber trügerischen Gefühl der nahen kulturellen und geistigen Verwandtschaft und deshalb fraglosen Zugänglichkeit der geistigen Struktur Amerikas aus. Zweifellos haben die europäischen Einwanderer Amerika geprägt. Sie haben ihre Traditionen, ihr vielfältiges Erbgut mitgebracht und im berühmten – heute wieder sehr in Frage gestellten – «Schmelztiegel» zum Bestandteil einer neuen nationalen Identität eingeschmolzen. Aber unter den 34 Millionen Europäern, die in einem immer breiter werdenden Strom nach Amerika kamen, gab es kaum solche, die das europäische Leben unverändert hätten nachgestalten wollen. Im Gegenteil: wenn es *ein* verbindendes Element unter allen Immigranten vom 17. bis zum 20. Jahrhundert gab, war es das Motiv des Aufbruchs zu neuen Ufern, zu einem neuen Leben, und weg von unerträglichen Zuständen in Europa. Als unerträglich wurde verschiedenes empfunden im Laufe der Zeiten: im 17. Jahrhundert vor allem die religiöse Unterdrückung, im 18. Jahrhundert kam das Bewusstsein von der politischen Unfreiheit dazu, während im 19. und 20. Jahrhundert die Hoffnung auf sozialen Aufstieg als Motiv zur Auswanderung nach Amerika eine besonders wichtige Rolle spielte.

Unter den frühesten Einwanderern wurden besonders die englischen Puritaner bedeutungsvoll, die sich seit 1629 in den Neu-England-Staaten niederzulassen begannen, denn sie waren die eigentlichen Stifter einer bis heute nachwirkenden Tradition, an die gerade auch Carters Menschenrechtspolitik – wohl eher unbewusst als bewusst – anknüpft.

Die rund 20000 Puritaner, die England zwischen 1629 und 1642 verliessen, um sich in Neu-England anzusiedeln, wollten ganz bewusst eine neue Gesellschaft begründen, in der endlich – nachdem ihrer Meinung nach der reformierte Geist sogar in England vom Untergang bedroht war – die Bibel ernstgenommen und ihren Anweisungen nachgelebt werden sollte. Eine Epidemie unter den Indianern jener Gegend kurz vor der Ankunft der Puritaner hatte Neu-England für die Neuankömmlinge praktisch zur *Tabula rasa* gemacht; für die Puritaner ein untrügliches Zeichen Gottes, dass er seinem «Neuen Auserwählten Volk» diesen Platz vorbestimmt hatte, um das neue «Zion in der Wildnis» aufzubauen.

Von allem Anfang also herrschte der bewusste Wille – ja Auftrag – vor, ein *Gegenbild* zum absteigenden Europa zu schaffen und ein *Modell* einer neuen Gesellschaft zu errichten, in der das Christentum tatsächlich gelebt werden sollte. Die Geschichte Neu-Englands – wie später die Geschichte der USA – ist also von Anfang an die Geschichte eines grossangelegten Sozialexperimentes.

Diesem religiös begründeten «Programm» gab der Anführer der ersten Siedlergruppe von 1629/30, Gouverneur *John Winthrop*, in einer Laienpredigt – noch an Bord des Schiffes, bevor er amerikanischen Boden betreten hatte – Ausdruck, als er in Abwandlung eines Bildes aus der Bergpredigt sagte:

«Wir werden sein wie eine Stadt auf dem Berge, aller Augen werden auf uns gerichtet sein.»

Dieses Bild von der «city upon a hill» wurde zum Kern und Kristallisationspunkt zuerst des neu-englischen, später des amerikanischen Selbstverständnisses. Die Wendung taucht mit völliger Selbstverständlichkeit in Gesprächen, Zeitungen und Büchern auf, sie wird unmittelbar verstanden, und sie hat ihre Leitmotivwirkung durch alle dreieinhalb Jahrhunderte amerikanischer Geschichte hindurch behalten, natürlich nicht ohne immer wieder heftige Kritik von innen und aussen hervorzurufen.

Immer wieder und durch alle Formverwandlungen hindurch hat sich dieses besondere Bewusstsein Amerikas erhalten, der Welt als Vorbild dienen und damit eine geschichtliche – ja göttliche – Mission erfüllen zu müssen. Zwar verschob sich die ausschliesslich religiöse Betonung der Besonderheit Amerikas allmählich auf den politischen Bereich, besonders nach der Ein-

blendung aufklärerischer Elemente zur Zeit der Unabhängigkeitserklärung (1776) und nach der Errichtung der ersten modernen Demokratie (1789). Aber der Einfluss der religiösen Tradition auf das öffentliche Leben blieb in Amerika immer stark. Schon Alexis de Tocqueville bemerkte 1835, dass das Christentum in Amerika einen stärkeren Einfluss auf die Seelen der Menschen ausübe als in irgendeinem anderen Lande, ein Befund, der durch eine internationale Gallup-Umfrage von 1976 – basierend auf dem Selbstverständnis der Befragten – bestätigt wurde<sup>2</sup>.

Aus der gleichen Umfrage geht hervor, dass der Religion in den USA gleiche Bedeutung zugesprochen wird wie in einigen asiatischen und zentralafrikanischen Staaten, die durch Unter-Industrialisierung und niedriges Bildungsniveau gekennzeichnet sind. Auf die Frage, als wie bedeutend religiöser Glaube für das eigene Leben angesehen werde, antworteten mit «sehr oder ziemlich bedeutend» in Indien 95 Prozent, in den USA 86 Prozent, in afrikanischen Staaten südlich der Sahara 86 Prozent, in der BRD dagegen nur 47 Prozent, in Japan 46 Prozent und in Skandinavien 45 Prozent der Befragten.

Während seiner Wahlkampagne hat Präsident Carter wiederholt und offen von seiner persönlichen «spirituellen Wiedergeburt» von 1966 gesprochen. Nach einer schweren Krise, deren Tiefpunkt der verlorene Wahlkampf gegen Lester Maddox von 1966 war, veränderte sich plötzlich alles:

«Ich gewann eine viel engere Beziehung zu Christus. Seitdem führe ich so etwas wie ein neues Leben. Was Hassgefühle und Frustrationen anbelangt, lebe ich mit mir in Frieden.»

Auch nach seiner Wahl zum Präsidenten fuhr Carter fort, Sonntagsschulunterricht zu erteilen und seine Gläubigkeit in offener Weise zu demonstrieren. Ein wichtiges Kapitel seiner Selbstdarstellung «Why not the best?» ist seiner Einstellung zum Glauben gewidmet. All das mutet Europäer befremdlich an: Glaubensbekenntnisse von Politikern berühren in Europa seltsam, wenn nicht peinlich. Nicht so in Amerika. Das Erlebnis der «spirituellen Wiedergeburt» teilten nach der Umfrage von 1976 nicht weniger als 34 Prozent aller erwachsenen Amerikaner mit Carter: auch dies eine alte amerikanische Tradition, war doch im 17. Jahrhundert der Nachweis und die öffentliche Darstellung eines solchen Bekehrungserlebnisses Vorbedingung für die Mitgliedschaft in verschiedenen Kirchen, und wie die jüngste Welle von Evangelisierungsbewegungen mit Millionen von Teilnehmern beweist, ist diese Tradition immer noch kraftvoll und – heute vom fundamentalistischen Süden, dem «Bible-Belt» ausgehend – voller Erneuerungspotential.

Biblische Bilder und Redewendungen sind auch in der politischen Rhetorik eine Selbstverständlichkeit. Ein Blatt wie die New York Times, das

auch in sprachlicher Hinsicht Vorbildlichkeit erstrebt, kommentierte zum Beispiel den Abschluss des Demokratischen Parteikonventes mit einem biblischen Bild:

«Mr. Carter and his running mate, Senator Walter F. Mondale of Minnesota, now face the large task of persuading the nation that there is substance to this promise of a new millennium ...» (NYT, 17. Juli 1976.)

Der Ausdruck «Millennium», das heisst «Tausendjährige Herrschaft» aus der Offenbarung des Johannes (20. 4) ist in Amerika so bekannt, so sehr Teil einer selbstverständlichen religiösen und sprachlichen Tradition, dass mit diesem einen Begriff sofort ein vielschichtiges archetypisches Bild evoziert wird, in dem ein ganzes Bündel der ältesten Hoffnungsbilder im Zusammenhang mit der tausendjährigen Herrschaft Christi zusammengefasst ist: Hoffnung auf Vorbildlichkeit, auf eine bessere Zukunft, auf Frieden und Harmonie, auf die Überwindung des Üblen schlechthin.

#### «Zivilreligion»

Aber nicht nur in der Sprache ist der starke Einfluss dieser oft unterschätzten religiösen Tradition Amerikas lebendig. Die amerikanische Geschichte, die so oft aus europäischer «Erfahrung» heraus interpretiert und missverstanden wird, bezeugt auf Schritt und Tritt die Macht eines religiösen oder idealistischen Elementes, das nicht auf «dollarimperialistischen» Absichten – die es *auch* gab und gibt! – reduziert werden kann. Es gehört zum «american dream», dass jeder einzelne sich einst werde frei entfalten können in einer friedlichen Welt, und dass Amerika – vor allem in bezug auf die politische und wirtschaftliche Organisation – das Vorbild für diesen besseren Zustand abzugeben habe. Das Wunschbild einer im Inneren und auch in den äusseren Beziehungen befriedeten und saturierten Welt hat durch die ganze amerikanische Geschichte hindurch eine prägende Kraft besessen: die internationale «Coca-Cola-Kultur», das heisst das globale missionarische Werben für den «American way of life», steht nicht nur im Dienste der Gewinnmaximierung multi-nationaler Konzerne, sondern dahinter steht immer auch die Überzeugung von der echten Modellhaftigkeit der amerikanischen Lebensformen und Institutionen.

Die harten Kritiken an Abweichungen vom «rechten Weg», die in Amerika selbst ebenfalls seit frühester Zeit zur Tradition gehören, waren letztlich für den Rückzug aus Vietnam und die Einleitung des Impeachment-Verfahrens gegen Präsident Nixon verantwortlich: gerade weil der Glaube an Amerikas Vorbildlichkeit und Mission noch immer lebendig

ist, musste der «unmoralische» Krieg in Vietnam und ein lügender Präsident eine besonders tiefe innere Krise und ein entsprechend komplementäres Bedürfnis nach einem «Heiler»-(Einiger-)Präsidenten hervorrufen. Und entsprach Carter diesem Wunschbild nicht, wenn er in seiner aussenpolitischen Programmrede von Notre Dame im Mai 1977 u. a. sagte:

«I have a quiet confidence in our own political system. Because we know democracy works, we can reject the arguments of those rulers who deny human rights to their people. We are confident that democracy's example will be compelling, and so we seek to bring that example closer to those from whom we have been separated and who are not yet convinced.»

Carters Sätze vom Vertrauen in das existierende politische System und von dessen Modellcharakter entsprechen jenen unbewussten Hoffnungen der Amerikaner, denen er seinen Wahlsieg zu verdanken hatte.

Amerikanische Theologen und Soziologen sprechen seit einiger Zeit von einer «civic religion», einer «Zivilreligion», in die sich die religiöse Tradition durch Verweltlichung und Übertragung der Loyalität von der Kirche auf die Nation verwandelt habe, und in der sich heute die Anhänger verschiedenster protestantischer Bekenntnisse, Katholiken und Juden gleichermaßen finden. Der Anteil an nationalistischem Stolz in dieser «civic religion» verlor zwar durch Vietnam und Watergate vorübergehend etwas an Kraft, aber die seit dem 17. Jahrhundert die amerikanische Identität prägende Tradition vom «Neuen Auserwählten Volk» und von der «city upon a hill» lebt trotz einer nicht abreissenden Kette von bitteren Erfahrungen (vom misslungenen Völkerbund bis Vietnam) noch immer und äussert sich zum Beispiel in den aus der Notre-Dame-Rede zitierten Wendungen Carters, die für die meisten Amerikaner eine tiefe Bedeutung haben, während sie für europäische Ohren nur nach rhetorischer Dekoration klingen.

Spätestens seit der Unabhängigkeit war auch die Möglichkeit gegeben, die neue Republik als «idealen» Staat und als Verwirklichung des Modells zu betrachten und dessen Verbreitung auf die Erde als geschichtliche Mission Amerikas zu verstehen. Ein Festredner aus Kentucky fasste diese Überzeugung am 4. Juli 1853 in den Satz:

«For four thousand years the world has been waiting, hoping and longing with anxious soul, for an example of self-government, universal intelligence, free conscience, and moral power, and we believe that it is ours to offer that example<sup>3</sup>.»

Sendungsbewusstsein und Modellanspruch prägten die amerikanische Geschichte von allem Anfang an ebenso tief wie die bekannteren – ent-



gegengesetzten – Elemente des reinen Pragmatismus und der freiheitlichen Toleranz. Das religiöse – vor allem puritanische – Erbe aus Neu-Englands Frühzeit mit seinem orthodoxen Zug manifestierte sich durch alle Formverwandlungen der Jahrhunderte hindurch als Kernbestandteil einer amerikanischen Ideologie, zu deren Zügen Moralismus, Konformismus und Messianismus gehörten.

Da die Neu-Engländer über die zahlenmässig bedeutendste intellektuelle Elite und in ihrer puritanischen Orthodoxie zugleich über die stosskräftigste – weil geschlossenste – Ideologie verfügten, vermochte ihr Einfluss dem gedruckten und gesprochenen Wort auch in jene Teile Amerikas zu folgen, in denen andere Bekenntnisse und Gruppen stärker vertreten waren, so dass die «civic religion» heute von dieser Tradition massgebend mitgeprägt ist.

Der *Einfluss von Moralismus, Konformismus und Messianismus* wirkte nach *innen* wie nach *aussen*.

Toleranz – und nicht nur religiöse – war im ersten Jahrhundert der amerikanischen Geschichte die Ausnahme, nicht die Regel. Abweichungen vom «rechten Weg» wurden streng bestraft. Ein früh gut funktionierendes Schulsystem diente auch der Herstellung ideologischer Homogenität, was *Robert S. Lynd* und *Helen M. Lynd* in ihrer klassischen Middletown-Studie noch für das 20. Jahrhundert bekräftigt haben.

Auch die Indianer bekamen die Folgen dieses Konformitätsdruckes von Anfang an zu spüren: zunächst standen die Beziehungen zwischen weissen Siedlern und Indianern im Zeichen einer mehr oder weniger friedlichen Koexistenz, überlagert von ständigen Bekehrungsversuchen, um sich – als die Indianer sich weder missionieren liessen noch den Eigentumsbegriff der Weissen übernehmen wollten – in offene Feindschaft unter zum Teil brutalster Gewaltanwendung zu verwandeln.

Bei den Schwarzen war die Problematik umgekehrt: die ihrer eigenen Sprache und Kultur beraubten Schwarzen suchten seit dem 18. Jahrhundert den Anschluss an die amerikanische Zivilisation. Eine rassistisch begründete Abneigung aber hielt die Schwarzen für «minderwertig» und versuchte sie deshalb von der Integration auszuschliessen, während die hauptsächlich in Neu-England beheimatete Sklavenbefreiungsbewegung die Integration mit allen Mitteln zu fördern suchte: ein ideologischer Konflikt, der wesentlich zur Härte des Sezessionskrieges beitrug.

Die Immigranten des 19. und frühen 20. Jahrhunderts schliesslich bekamen diesen Konformitätsdruck zu spüren, seit grössere Gruppen von nicht protestantischen und nicht nordeuropäischen Einwanderern (vorwiegend aus Ost- und Südeuropa) nach Amerika einzuströmen begannen. Die grössere Sichtbarkeit eines fremdartigen Elementes begründete beziehungs-

weise verstärkte erstmals Gefühle der Furcht und Abneigung gegenüber Neuankömmlingen. Es entstanden zunächst fremdenfeindliche Abwehrbewegungen. Kurz vor der Jahrhundertwende formierten sich dann private Schulungsgruppen, zum Beispiel die «Daughters of the American Revolution», mit dem Ziel, die Millionen von Einwanderern kulturell zu assimilieren und zu «amerikanisieren». Den Höhepunkt erreichten diese Amerikanisierungskampagnen während des Ersten Weltkrieges mit patriotischen Veranstaltungen in allen Schulen, Betrieben und Gemeinden, an denen die «civic religion», die «Bürgerreligion», verbreitet wurde.

Offensichtlich besteht ein Widerspruch zwischen diesen ideologischen beziehungsweise konformistischen Tendenzen und unserem Bild vom freiheitlichen, pluralistischen Amerika. Die Meinungsforscher Free und Cantril haben dieses Paradox in die Formel eingefangen, die Amerikaner seien «*operationally liberal*», dagegen «*ideologically conservative*<sup>4</sup>».

### *Leitbild und Realpolitik*

Die «operationale Offenheit», die etwa im unkonventionellen sozialen Programmfeuerwerk vom New Deal bis heute oder in den unbekümmerten Lösungsversuchen bei schwierigen technischen Problemen einen typischen Ausdruck gefunden hat, *überlagert* damit eine im Hintergrund doch eher konservative, das heisst auf die überlieferten Grundwerte abgestimmte Gesinnung. Amerikaner verhalten sich also oftmals anscheinend modern, nüchtern und pragmatisch, während sie im Grunde mit ihren ideologischen Wurzeln in die Vergangenheit der amerikanischen Tradition zurückreichen, die ihnen selbst zum Teil nicht mehr bewusst ist.

Die gleiche verwirrende Paradoxie muss auch bei der Analyse der amerikanischen Aussenpolitik im Auge behalten werden: in ihren fundamentalen ideologischen Zielsetzungen – zum Beispiel der Beförderung der Demokratie, der Menschenrechte und einer weltweiten Friedensordnung – ist sie geprägt durch allerälteste Leitbilder vom Typus der «City upon a hill». In ihren operationalen Einzelheiten dagegen ist sie bestimmt vom praktisch-nüchternen Sachdenken realistischer Diplomaten und Staatsmänner.

Die Verbindung zweier so heterogener Elemente kam den Europäern immer seltsam, ja verdächtig vor, besonders wenn die traditionelle Ideologie oder «Bürgerreligion» allzu offen rhetorisch demonstriert wurde.

Das Modell- und Sendungsbewusstsein war die ideologische Basis der amerikanischen Aussenpolitik von frühester Zeit an: die Abkehr von Europa und die Betonung der Andersartigkeit begründete den amerikanischen Isolationismus lange bevor es eine amerikanische Aussenpolitik oder gar den Be-

griff des Isolationismus gab. Zunächst galt es ja nur, dem – nach Meinung der frühen Neu-Engländer – moralisch verfallenden Europa das Modell und Gegenbild einer christlichen Gemeinschaft vor Augen zu halten.

Noch die Aussenpolitik der jungen Republik stand bis zum Ende des 19. Jahrhunderts im Zeichen der klaren Absetzung von Europa und der Rein-Erhaltung des amerikanischen Vorbildes. Diese grundsätzliche Trennung der Neuen von der Alten Welt war der Kerngedanke der beiden Grunddokumente der frühen amerikanischen Aussenpolitik: von Washingtons Abschiedsbotschaft von 1796 und der Monroe-Doktrin von 1823.

Amerikas Aufstieg zur wirtschaftlichen und politischen Grossmacht brachte es im Laufe des 19. und 20. Jahrhunderts mit sich, dass es allmählich über die materiellen Möglichkeiten verfügte, um einen Rollenwechsel vom *passiven Vorbild* zum *aktiven Vorkämpfer* (oder Missionar) für sein Modell vollziehen zu können.

In der «Manifest-Destiny»-Bewegung der Mitte des 19. Jahrhunderts wurde die Ausdehnung des politischen – und damit ideologischen – Herrschaftsbereiches der USA über den ganzen nordamerikanischen Kontinent zum «offenbaren Schicksal» erklärt. Das Resultat waren die gewaltigen Gebietsgewinne von Texas, Kalifornien, Neu-Mexiko, Arizona, Nevada, Utah und Oregon. Darüber hinaus erhofften viele Manifest-Destiny-Anhänger die Ausdehnung nach Mexiko, in die Kariben, nach Kanada, Alaska und bis Hawaii.

Der Bürgerkrieg unterbrach diesen Taumel nur kurz. Der Sieg der Nordstaaten über den Süden bestätigte das Sendungsbewusstsein der «Yankees» und mobilisierte neue Kräfte, die sich nach dem Bürgerkrieg vor allem in der wirtschaftlichen Erschliessung Amerikas manifestierten.

Die Verfolgung wirtschaftlicher Ziele, nationaler Machtinteressen und ideologischer Hoffnungen verflochten sich um die Wende zum 20. Jahrhundert unentwirrbar. Die moralischen, politischen und wirtschaftlichen Vorzüge des amerikanischen Modells schienen die Auserwähltheit Amerikas zu bestätigen. 1898 rechtfertigte Senator Beveridge aus Indiana das Ausgreifen im spanisch-amerikanischen Krieg als schicksalshaften Fortschritt der Kultur:

«Our institutions will follow our flag on the wings of our commerce. And American law, American order, American civilization and the American flag will plant themselves on shores, hitherto bloody and benighted, but, by these agencies of God, henceforth to be made beautiful and bright<sup>5</sup>.»

In diesem Glauben an die Mission Amerikas, an die notwendige Ausweitung von Handel und Weltgeltung, die Ausbreitung der amerikanischen Herr-

schaft im direkten Auftrag Gottes, um Gesetze, Ordnung und Zivilisation in bisher rückständige Gebiete zu bringen, drückte Beveridge nicht eine sektiererische Einzelmeinung aus, sondern er riss Scharen von Zuhörern zu Begeisterungstürmen hin. Er bestätigte kollektive Wunschphantasien, die sich mit und aus der ideologischen Tradition entwickelt hatten.

In Woodrow Wilson erreichte die ganze Tradition einen Höhepunkt. Sie wurde in seiner Interpretation zum eigentlichen Messianismus. Wilson war eine eigenartige Mischung von tiefster christlicher Gläubigkeit und scharfem politischem Verstand. Seiner Friedensideologie entsprechend erklärte er den Ersten Weltkrieg zum «war to end wars», und Amerikas Teilnahme zum «Kreuzzug». Wilson wollte die Mission Amerikas ihrer Erfüllung um den entscheidenden Schritt näherbringen. Bisher hatte sich Amerika damit begnügt, in einer Welt des Bösen ein Beispiel des Guten zu sein. Mit dem Aufstieg zur Weltmacht und dem anbrechenden Zeitalter der «Weltnachbarschaft» hielt Wilson den Augenblick für gekommen, um unter Amerikas Führung eine neue, moralische Weltordnung zu errichten. Das bisherige *Gleichgewicht* der Macht sollte im Völkerbund durch eine *Gemeinschaft* der Macht abgelöst werden, und durch diese internationale Friedensorganisation ein neues, universales System kollektiver Sicherheit geschaffen werden. Der Völkerbund sollte die Gewaltsamkeit des zwischenstaatlichen Verkehrs durch die Pflicht zu Verhandlungen und durch den moralischen, wirtschaftlichen und allenfalls militärischen Einfluss der organisierten Staatenmehrheit überwinden. Wilson war Realist genug, um zu wissen, dass sein Völkerbundsprojekt nur ein Anfang war, und dass es nicht die Gewähr, sondern nur die Möglichkeit der Erfüllung der amerikanischen Mission versprach. Dennoch deutete er die historische Chance im Sinne der religiösen Tradition:

«(Amerika) sagte bei seiner Geburt zur Menschheit: «Wir sind gekommen, um die Welt zu erlösen, um ihr Freiheit und Gerechtigkeit zu geben.» Jetzt sind wir vor das Tribunal der Menschheit gerufen, um dieses unsterbliche Versprechen einzulösen.» (6. September 1919.)

Das Scheitern Wilsons und des Völkerbundes bewirkte einen vorübergehenden Rückzug ins isolationistische Schneckenhaus. Der unbefriedigende Ausgang der Pariser Friedensverhandlungen schien die alte Warnung Europas vor den unidealistischen, niedrigen Interessen noch einmal zu bestätigen. Amerikas idealistischer Aufbruch in die Weltpolitik endete in Frustration und irritierter Abkehr: die Welt war noch nicht bereit, Amerika konnte seine Mission noch nicht erfüllen.

Die Zeit nach dem Ersten Weltkrieg zeigte bald, dass eine Rückkehr

in die Isolation – eine Rückkehr in die «Unschuld» sozusagen – für eine wirtschaftliche und politische Weltmacht von der Grösse und Bedeutung der USA nicht mehr möglich war.

In einem schwierigen Lernprozess suchten die seitherigen Präsidenten mit ihren Staatssekretären nach Wegen, die ideologisch durch die Tradition vorgegebenen Ziele mit operationalem Realismus und wirtschaftlichen Bedürfnissen in Einklang zu bringen.

Die Erfolge waren ebenso unterschiedlich wie die beteiligten Persönlichkeiten.

Der einst als epochaler Erfolg mit dem Friedens-Nobelpreis ausgezeichnete Kellogg-Briand-Pakt (1928) erwies sich als langfristig bedeutungslos. Franklin D. Roosevelt führte Kongress und Volk durch Lend-Lease-Act und Atlantik-Charta zur erneuerten Bereitschaft, aktiv an der Errichtung einer «besseren Welt» mitzuarbeiten. 1941 beauftragte er einen speziellen Planungsstab, eine Weltfriedensordnung auf der Basis der globalen Interdependenz zu planen – und besser zu planen als 1918. Unter der Führung der USA entstand so die UNO, die – nach dem Fehlschlag des Völkerbundes – den Rahmen einer wirklich funktionierenden überstaatlichen Rechtsordnung abgeben sollte. In der Entscheidung des Senates vom 28. Juli 1945, die UNO-Charta zu ratifizieren, sprach sich der Wille aus, von jetzt an die Erfüllung der geschichtlichen Mission aktiv, durch die UNO, und nicht mehr nur passiv zu suchen.

Die Entwicklung zum Kalten Krieg brachte schon bald eine Erneuerung des Kreuzzugsgeistes, der im Ersten wie im Zweiten Weltkrieg geherrscht hatte. Diesmal war «das Böse», das es zu besiegen galt, nicht mehr die Autokratie oder der Faschismus, sondern der Kommunismus. Erneut gewann das ideologische Element an Boden, am deutlichsten in den Reden von Aussenminister John Foster Dulles.

Als Kennedy das «Peace Corps» und die «Allianz für den Fortschritt» gründete, bedeutete das vor allem für die Jugend eine Wendung zu *praktischer* Hilfe unter den Völkern. Doch die Schüsse von Dallas, das immer belastendere Engagement in Vietnam und schliesslich Watergate liessen ein zu echten Hoffnungen berechtigendes vernünftiges Mischungsverhältnis von Idealismus und Realismus in der Politik immer mehr vermissen. Eine echte Identitätskrise war die Folge, eine tiefe Erschütterung des Glaubens an den geschichtlichen Auftrag Amerikas.

Nicht zufällig also wurde 1976 aus dem demokratischen Parteikonvent ein «Festival der Harmonie», als in Carter ein demokratischer Präsidentschaftskandidat gefunden war, der den kollektiven Wunschvorstellungen von einem Einiger und Heiler zu entsprechen schien.

Die ersten Worte von Carters Amtseinsatzungsrede vom 20. Januar 1977

galten denn auch dem Heilungsprozess, den sein Amtsvorgänger Ford in Gang gesetzt hatte:

«For myself and for our Nation, I want to thank my predecessor for all he has done to heal our land.»

Gleich anschliessend demonstrierte Carter auch die Polarität von «operationalem Liberalismus» und «ideologischem Konservatismus», als er den Satz seiner ehemaligen Lehrerin Julia Coleman zitierte:

«We must adjust to changing times and still hold to unchanging principles.»

Welcher Art diese «unveränderlichen Grundsätze» waren, machte Carter ebenfalls klar, in einem Satz, der für viele Amerikaner die Erneuerung tiefster Hoffnungen enthielt:

«Two centuries ago, our Nation's birth was a milestone in the long quest for freedom. But the bold and brilliant dream which excited the Founders of this Nation still awaits its consummation.»

Und so konnte Carter mit vollstem Recht und in Erfüllung seiner Heiler-Mission hinzufügen:

«I have no new dream to set forth today, but rather urge a fresh faith in the old dream.»

Damit kann man die Interpretation wagen, dass Carters Nominierung und Wahl einem tiefen Wunsch der Mehrheit der Amerikaner entsprach, den Glauben an die Hoffnungen, die mit Amerikas Existenz von jeher verbunden waren, von innen heraus zu erneuern. Carters Wahl war eine Absage an das Washingtoner «Establishment» und seine «Realpolitik», in gewissem Masse also der Ausdruck utopischer Gruppenphantasien.

Wenn Carters Versuche zur Lösung der Energiekrise, zur Beseitigung der Arbeitslosigkeit oder zur Sicherung des Dollars von vornherein hinter den utopischen Erwartungen zurückstehen mussten, so vermochte er doch wenigstens durch seine Menschenrechtspolitik in gewissem Masse den Glauben an älteste amerikanische Kraftquellen wiederherzustellen.

Die Widersprüchlichkeiten der amerikanischen Präsenz in der Welt sind damit nicht «erklärt». Nach wie vor scheint Carters idealistische Rhetorik mit den Tätigkeiten der CIA oder einzelner Unternehmen schlecht zusammenzupassen.

Aber mindestens kann ein Exkurs zu den ideologischen Wurzeln aufzeigen, dass hinter der Menschenrechtspolitik viel bedeutungsvolle geschichtliche Substanz steckt. Sie entspricht einerseits einer tiefreichenden

und eigenständigen Tradition Amerikas. Andererseits entspricht sie aber auch einem ebenso tiefen universalen Bedürfnis. Es wäre falsch, aus dem selbstverständlichen und unbestrittenen Genuss garantierter Grundrechte heraus die Menschenrechtspolitik Carters zum blossen Exportprodukt der idealistischen Tradition Amerikas herunterzuspielen. Ihre reale Bedeutung wird wohl besser in jenen Staaten erkannt, in denen die Menschenrechte nicht gesichert und der Einzelne schutzlos staatlicher Willkür ausgeliefert ist.

<sup>1</sup>Frank Niess, Amerikanische Aussenpolitik, Analysen und Materialien für den Unterricht, Düsseldorf, Schwann 1977, S. 103. – <sup>2</sup>Nach Peter Lösche, Politik in den USA, Das amerikanische Regierungs- und Gesellschaftssystem und die Präsidentenwahl 1976, UTB 653, Opladen, Leske & Budrich 1977, S. 131/32. – <sup>3</sup>Nach Robert

P. Hay, Providence in the American Past, in: Indiana Magazine of History 65, 1969, S. 95. – <sup>4</sup>Lloyd A. Free und Hadley Cantril, The Political Beliefs of Americans, New Brunswick, N.J., 1967, S. 13. – <sup>5</sup>Albert J. Beveridge, The Meaning of The Times and Other Speeches, Indianapolis, 1908, S. 84/85.



## **Polstermöbel sind Vertrauenssache**

In unserer Wohnausstellung zeigen wir Ihnen eine erlesene Vielfalt der schönsten Modelle. Ein Besuch lohnt sich!

***KNUCHEL + KAHL AG***

**Möbel und Innenausbau**

Innenarchitektur – Möbel- und Bauschreinerei – Polsterei – Nähatelier

8001 Zürich, Rämistr. 17, Tel. (01) 34 53 53