

Angesichts des Absurden

Von der metaphysischen Revolte zur Islamischen Revolution¹

TIMOTHEUS SCHNEIDEGGER

Die Islamische Revolution im Iran 1979 stellt ein einzigartiges Ereignis in der neueren Geschichte dar. Mit dem Sturz des iranischen Schah-Regimes und der Errichtung eines modernen Gottesstaats schien man die theologische Rhetorik, die alle Revolutionen auszeichnet, wörtlich zu nehmen. Erstmals in der Geschichte revoltierten Menschen *für Gott* gegen die Schöpfung.

Trotz oder wegen ihrer Eigentümlichkeiten findet diese Revolution jenseits der Orientalistik, insbesondere in der politischen Philosophie, erstaunlich wenig Beachtung. Dabei urteilte Michel Foucault angesichts der Ereignisse im November 1978, es handele sich um »die erste große Erhebung gegen die weltumspannenden Systeme, die modernste und irrsinnigste Form der Revolte.«²

Der Begriff ›Revolte‹ steht im Zentrum des literarischen und philosophischen Werks von Albert Camus. Der französische Begründer einer ›Philosophie des Absurden‹ ist 1960 im Alter von 46 Jahren tödlich verunglückt. In den Jahren zuvor hatten sich Camus und Jean-Paul Sartre eine erbitterte öffentliche Auseinandersetzung über den Stalinismus geliefert. Sartre, der das größere publizistische Gewicht besaß, warf Camus vor, durch die Anklage des sowjetischen Lagersystems dem Antikommunismus

¹ Ausarbeitung eines am 26. September 2007 zum Deutschen Orientalistentag in Freiburg gehaltenen Vortrags.

² Lemke 2002.

in die Hände zu spielen.³ Camus' Ansehen war insbesondere in linken Kreisen nachhaltig ruiniert und sein Werk ist bis heute überschattet von Sartres Moralismus-Vorwurf.⁴ Dabei finden sich darin Ansätze zur Beschreibung von Akten der Revolte und Revolution, die erst in den letzten Jahren wieder in der politischen Philosophie Berücksichtigung finden.

Die ursprünglich rein politischen Begriffe ›Revolte‹ und ›Revolution‹ wurden von Camus mit lebenspraktischer und metaphysischer Bedeutung versehen. Er hat daraus eine Ethik der Solidarität und der Auflehnung gegen das menschliche Schicksal entwickelt, die aufzeigt, wie die postmoderne Sinnleere zu überwinden ist. Überdies ist es möglich, daraus eine Revolutionstheorie zu entwickeln, in der Metaphysik, menschliche Daseinsstruktur und Politik miteinander verknüpft sind.

Eine solche Theorie, die auf so unterschiedliche Phänomene wie Kunst und politischen Radikalismus anwendbar ist, an der Islamischen Revolution zu erproben, ist ebenso naheliegend wie reizvoll. Dies nicht zuletzt, weil sich daraus neue Einsichten ergeben zum Entweder-Oder dessen, was Camus das Heilige und die Revolte nennt.

Das Absurde

Der Ausgangspunkt einer philosophischen Theorie mit einem derartig umfassenden Anspruch ist gewagterweise diffus: Sie beginnt mit dem Gefühl, *irgendetwas stimme nicht*.

An den Anfang seiner Überlegungen stellt Camus den Begriff des Absurden. Dieser ist schlicht durch Erfahrung, nicht durch Beschreibung zugänglich. Das Absurde, so schreibt er in seinem ersten philosophischen Essay *Le mythe de Sisyphe (Der Mythos des Sisyphos)*, »kann an jeder beliebigen Straßenecke jeden beliebigen Menschen anspringen.«⁵ Es ist eine Art von Offenbarung, die zu erfahren so verbreitet und mit dem menschlichen Wesen verknüpft ist, dass das Absurde als zum Dasein

3 Vgl. Sartre 1982, Bd. 2, S. 37–38.

Sartre hielt bis zur Niederschlagung des Prager Frühlings 1968 an der Sowjetunion als antifaschistische Schutzmacht fest und schrieb noch in seinem Nachruf auf Camus, dieser habe sich geweigert, »das sichere Terrain der Moralität zu verlassen und sich auf den ungewissen Wegen der *Praxis* zu engagieren« (Sartre 1984, S. 27).

4 Vgl. Fuchs 1996, S. 223 u. 260.

5 Camus ¹1942/2004, S. 20.

zugehörig gelten darf. Dies gilt insbesondere, weil der Inhalt des absurden Gefühls der Tod ist. Die abstrakteste Definition des Absurden umfasst somit alles, was den Menschen verneint.⁶

›Absurd‹, das bedeutet im Lateinischen ›missklingend, disharmonisch‹. So wird auch die Beziehung zwischen dem Menschen als einzelnes Dasein und der Welt wahrgenommen, die ihn umgibt, ohne ihn aufzunehmen. Camus betritt mit diesem gerne der Postmoderne zugeschriebenen Gefühl keineswegs Neuland. Das Absurde zeigt sich am *Unbehagen in der Kultur* (1930), von dem Freud spricht; bei Weber in der Melancholie über die »Entzauberung der Welt«⁷; bei Kierkegaard im Gefühl der Angst⁸ und bei Heidegger in dem der Langeweile⁹; in Sartres Roman *La nausée (Der Ekel)* lüftet sich der ›Schleier der Existenz‹ beim Betrachten einer Baumwurzel.¹⁰ Eindrücklich wird hier der Augenblick des Absurden geschildert, in dem die Welt ihre Selbstverständlichkeit verliert und der Mensch seine Nichtigkeit erschütternd klar vor Augen hat.

Camus untersucht das Missverhältnis zwischen Mensch und Welt, dem das Absurde entspringt. Der Mensch besitzt einen metaphysischen Hunger nach Sinn, der von der Welt nicht gestillt wird. Sie schweigt nicht nur auf sein Rufen, sondern verurteilt alle seine Werke zur Vergeblichkeit und ihn selbst zum Tode.¹¹ Das Absurde entsteht aus der Diskrepanz zwischen menschlichem Anspruch – dem, was *sein soll* – und irdischer Wirklichkeit – dem, was *ist*.

Zu dieser Welt, mit der den Menschen eine Art unerwiderter Liebe verbindet, gehören auch die anderen Menschen. Es lassen sich also zwei Arten des Absurden unterscheiden: Die Verneinung des Menschen durch seine Daseinsbedingungen und die durch seinesgleichen. In *Le mythe de Sisyphe* konzentriert sich Camus noch auf das *m e t a p h y s i s c h* *A b s u r d e* hinsichtlich des einzelnen menschlichen Geschicks in der Welt. Sein zweiter philosophischer Essay – *L'homme révolté* (Der Mensch in der Revolte) von 1951 – untersucht das Verhältnis des Menschen zur menschlichen Welt.¹²

6 Vgl. Camus ¹1942/2004, S. 25–26.

7 Weber ¹1919/2016, S. 14.

8 Vgl. Kierkegaard ¹1844/2005.

9 Vgl. Heidegger ¹1929/1969, S. 30–31.

10 Vgl. Sartre ¹1938/2001, S. 144–153.

11 Vgl. Camus ¹1942/2004, S. 41 und Fuchs 1996, S. 238.

12 Vgl. Camus ¹1951/2003.

Auch hier tun sich Diskrepanzen auf, denen das ›menschgemachte‹, historische oder *e t h i s c h A b s u r d e* entspringt. Tradition, Kultur, Gesellschaft und Politik können dem Menschen ebenfalls fremd werden. Seine Welt soll geordnet und verständlich sein, erfüllt von Frieden, Freiheit und Gerechtigkeit. Überflüssig zu sagen, wie die Welt wirklich ist. Zudem ist die Geschichte voller Menschen, deren Anspruch, Freiheit und Gerechtigkeit herzustellen, sich in Tyrannei und Verbrechen verwirklichte.

Diese Welt (und Umwelt) ist dem Menschen nicht genug. Sie ist ihm zugleich unentbehrlich, umgekehrt gilt dies jedoch nicht. Ein schmachvoller Zustand, mit dem der Mensch seit Jahrtausenden auf verschiedenste Arten fertigzuwerden versucht. Das Absurde wird als Demütigung empfunden, die weniger empörend wäre, ließe sich wenigstens in *ihr* ein Sinn erkennen.¹³ *L'homme révolté* bedeutet wörtlich: Der empörte Mensch. Denn der Mensch reagiert auf das Absurde, das ihn verneint, mit Empörung. Die Arten, damit umzugehen, lassen sich in zwei Haltungen zusammenfassen:

- Man wendet sich vom Absurden ab, indem man sich – auf welche Weise auch immer – vormacht, es »habe seinen Sinn«; Camus nennt dies einen »Sprung«.¹⁴
- Oder aber man begehrt gegen das Absurde auf – dies ist die »Revolte«.¹⁵

Der Sprung

Camus' Revoltebegriff hat eine deskriptive und eine normative Dimension. Letztere beschreibt eine Ethik im klassischen Sinne, also was im Angesicht des Absurden ein gutes Leben ausmacht (nämlich die ›Revolte‹).

Im Folgenden wird vorrangig der deskriptive Aspekt des Revoltebegriffs behandelt. Er besteht in Camus' Vorgehensweise, seine Ethik negativ zu gewinnen: Indem er Arten des Sprungs und dessen Folgen untersucht, zeigt er, wie man *nicht* mit dem Absurden umgehen darf. Als

13 Im Falle des ethisch Absurden, also der Verneinung des Menschen durch einen Menschen, ist die Motivsuche mehr als eine kriminologische Notwendigkeit. Wir haben bezeichnende Schwierigkeiten mit einem sinnlosen Verbrechen, das nicht durch eine Absicht oder Disposition des Täters zu erklären ist; wie Meursaults Mord in Camus' Romandebüt: *L'Étranger* (*Der Fremde*, ¹1942/2005).

14 Siehe folgendes Kapitel.

15 Siehe folgendes Kapitel.

Sprung gilt in *Der Mythos des Sisyphos* insbesondere der Selbstmord. Der physische Freitod ist ebenso ein Sprung wie der philosophische Selbstmord.¹⁶ Ihn zu begehen bedeutet, sich »ein Gebäude von Ideen und Formen nach seinem Maß errichten«¹⁷ und darin Zuflucht vor dem Absurden zu suchen. Innerhalb dessen Begriffsgefüges ist das Absurde scheinbar aufgehoben, indem die Negation des Menschen gelehnet oder gerechtfertigt wird.¹⁸ Die Welt wird mit der logischen Ordnung des Systems überzogen und mit einem Sinn ausgestattet, den sie nicht hat.

Philosophische Systeme, Verschwörungstheorien, Ideologien und Religionen sind in ihrer Funktion bezüglich des Absurden gleich: Als Arten eines Sprungs setzen sie ihm absolute Werte entgegen. Nun mag man das für alles andere als problematisch halten. Im Gegenteil: Angesichts der Sinnleere scheint nichts vernünftiger (und naheliegender) zu sein als die *Sinnstiftung*.¹⁹

Auf den zweiten Blick jedoch zeigt sich das Dilemma: Es ist dem Menschen nicht gegeben, etwas aus dem Nichts zu erschaffen. Der Sinnleere ist kein Sinn zu entnehmen. Der Mensch muß seine Werte also erfinden und sich dabei überdies dessen bedienen, was er hat oder erstrebt. Was der Sprung also hervorbringt sind affirmative oder negative Werte, dazu ein austauschbarer Sinn – so beliebig wie die historische Situation, in der er gestiftet wird. Ein ebenso nötiger wie unmöglicher moralischer Fixstern, der unerschütterliche Orientierung gewährt, sähe anders aus. In der Not des Absurden jedoch ist dies für den springenden Menschen besser als nichts. Sein philosophischer Selbstmord wird mit erlösender Komplexitätsreduktion belohnt. Seine Nichtigkeit ist aufgehoben, es gibt wieder etwas zu glauben sowie Gut und Böse. Aus dem Sinnkonstrukt geht hervor, wer der Schuldige ist an einem Unglück. Leiden hat sich fortan nicht mehr aus einer Verkettung von Umständen ergeben, deren Willkür das Leiden sinnlos und umso empörender erscheinen lässt.

16 Der philosophische Selbstmord ist keineswegs den Philosophen vorbehalten, die sich wie Husserl dem Rationalismus oder wie Kierkegaard dem Irrationalismus überantworten (vgl. Camus ¹1942/2004, S. 46–64). Selbst bei Kafka und Dostojewski suchen die Protagonisten ihr Heil darin, sich dem Absurden zu unterwerfen. Zu Kafka vgl. Camus ¹1942/2004, S. 163–180. Zu Dostojewski vgl. Camus ¹1942/2004, S. 136–145.

17 Camus ¹1942/2004, S. 71.

18 Camus versinnbildlicht den Sprung mit den bemalten Täfelchen, die italienische Priester den Verurteilten vor das Gesicht hielten, damit sie das Schafott nicht sehen (vgl. Camus ¹1935/1997, S. 140).

19 Der Begriff »philosophischer Selbstmord« ist so passend, weil der physische Selbstmord auf die gleiche Weise im Angesicht des Absurden nahezu liegen scheint.

Was aus dem philosophischen Selbstmord hervorgeht nennt Camus aus zwei Gründen Nihilismus. Zum einen weil das, was ist, verleugnet wird: Der Mensch, die Welt und das Absurde, das sie verbindet. Zum anderen weil ein Wert aus dem Nichts geschöpft und absolut gesetzt wird. Selbst wenn der Sprung in den Nihilismus noch keine Handlungsanweisungen ergibt, so taugt er doch zur Rechtfertigung des einfachen wie des millionenfachen Mordes.²⁰ Denn der Nihilismus führt zu unerbittlichen Standpunkten, von denen aus alles bekämpft werden muss, was den absolut gesetzten Wert relativiert.

Die Abwendung vom Absurden führt dann in den politischen Zynismus. Im Namen des Werts, der im Sprung konstruiert wurde, wird nun gehandelt: um den Wert zu verteidigen, wenn er positiv war; oder um ihn durchzusetzen, wenn er negativ war. Weil es ein absoluter Wert ist, legitimiert der Nihilismus jegliche Handlung: Das ist immer wieder der Mord und – im größeren Rahmen – die Revolution.

So ergibt sich das historisch stets neu inszenierte Drama: Auf der Flucht vor dem metaphysisch Absurden springt der Mensch in den Nihilismus, der ihm den politischen Zynismus erlaubt, mit den besten Absichten die größten Verbrechen zu begehen, woraus das ethisch Absurde hervorgeht.²¹

Die metaphysische Ehre

Ideologien sind als Sprung Reaktionen auf das Absurde: Die Sinnleere löst alle Moral auf und versetzt den Menschen in die totale Freiheit von allem und zu allem. Das Problem, wie man sich in einer Welt verhalten soll, die keinen archimedischen Punkt zur Festsetzung von Gut und Böse bietet, hat Nietzsche ebenso umgetrieben wie die Romanfiguren Dostojewskis. Ihre bittere Feststellung lautet: Ohne Gott und die Unsterblichkeit der Seele *ist alles erlaubt*.²² Außerhalb des Heiligen, inmitten des Absurden gibt es keine Grundlagen für eine Ethik oder für Begriffe wie Liebe und Verbrechen.

²⁰ Vgl. Camus ¹1951/2003, S. 10–17.

²¹ Camus selbst verwendet die Begrifflichkeiten nicht auf derart systematische Weise. Die Unterscheidung zwischen einem metaphysisch und einem ethisch Absurden findet sich bei ihm ebenso wenig wie der Zusammenhang von politischem Zynismus und ethisch Absurden.

²² Vgl. Dostojewski ¹1879–1880/2004, S. 113–114 u. 516.

Camus' Konzept der Revolte kann seine normative Kraft also nur erhalten, indem er an die metaphysische Ehre des Einzelnen appelliert. Sie gebietet, am Absurden festzuhalten und den Sprung in Selbstmord oder Nihilismus zu verweigern.²³

Das bedeutet, von der totalen Freiheit, die durch keine Moral eingeschränkt ist, keinen Gebrauch zu machen. Das Absurde räumt jedem das ›Recht zur Unehre‹ ein. Camus übernimmt diesen Begriff Dostojewskis,²⁴ um damit die bequeme Gegenposition zur Revolte zu bezeichnen: den Nihilismus, der die Verneinung des Menschen durch das metaphysisch und ethisch Absurde rechtfertigt. Der Sprung ist die Kapitulation vor dem Absurden; der vom Nihilismus legitimierte politische Zynismus ist die Kollaboration mit dem Absurden.²⁵

Das Heilige und der Westen

Aus Betrachtungen historischer Kapitulationen vor und Kollaborationen mit dem Absurden hat Camus seinen Revoltebegriff gewonnen. Er erläutert ihn an Revolutionen und ihren Ideologien,²⁶ aber auch an Literatur und Philosophie, sogar an der Theologie.

Die ursprüngliche Revolte ist schließlich eine metaphysische, die sich an der Theodizee entzündet. Sie richtet sich gegen den Schöpfergott, dessen Attributierungen als allmächtig und liebend nicht mit dem Absurden zu vereinbaren sind, für das er verantwortlich gemacht wird.²⁷ Die metaphysische Revolte entvölkert den Götter- und Ideenhimmel. Auf Erden führt sie zur Enthauptung des Königs von Gottes Gnaden nach der Französischen Revolution. In den folgenden Jahrhunderten wird sie gegen die Überreste Gottes in Form von transzendental begründeten Werten ausgetragen. Ähnlich wie Adorno und Horkheimer²⁸ betrachtet auch Camus die nihilistischen Ideologien des 20. Jahrhunderts als Kinder

²³ Camus' Überlegungen nehmen hier – durch die ideologisierte Zeit bedingt – eine polemische *ad-hominem*-Argumentation an: Die metaphysische Ehre verlangt, das Absurde – den Ausgangspunkt seiner Überlegungen – anzuerkennen.

²⁴ Vgl. Dostojewski ¹1873/2004, S. 516.

²⁵ Das literarische Werk Camus' verarbeitet nicht nur die deutsche Okkupation Frankreichs; es behandelt wie seine philosophischen Schriften das Absurde und den Umgang mit ihm: Vgl. insbesondere Camus ¹1947/2005 und Camus ¹1948/1962.

²⁶ Zur Französischen Revolution vgl. Camus ¹1951/2003, S. 131–153; zum Nationalsozialismus vgl. Camus ¹1951/2003, S. 90–93 u. 202–212; zum Kommunismus vgl. Camus ¹1951/2003, S. 165–171 u. 213–276.

²⁷ Vgl. Camus ¹1951/2003, S. 35–75.

²⁸ Vgl. Adorno/Horkheimer ¹1944/2003.

der abendländischen Ideengeschichte. Das Problem der Revolte hat »nur innerhalb unserer westlichen Gesellschaft einen Sinn.«²⁹

Andere Traditionen lösen das Problem des Absurden, bevor es sich ergibt. Nämlich mit dem Heiligen, das auf die Fragen nach dem Tod, der Moral, dem Unglück und dem Sinn Antworten gibt. Genauer: Innerhalb des Heiligen stellen sich diese Fragen gar nicht.

Ġarbzadagī

Ein Beispiel dafür *wären* die muslimisch geprägten Gesellschaften. Wenn das Heilige denn einen dauerhaften Schutz vor dem Absurden böte. Im Falle des Irans hat sich seit dem frühen 19. Jahrhundert eine Dynamik entwickelt, die in der 1979 errichteten Theokratie mündete und sich mit Camus' Revoltebegriff beschreiben lässt. Der Grund dafür liegt in einem der Schlagworte der Islamischen Revolution: *ġarbzadagī*. Es wird in der englischen Literatur treffend als ›Westoxication‹ übersetzt.³⁰

Um in der auf Camus aufbauenden Terminologie zu bleiben, kann man *ġarbzadagī* als den Einbruch des Absurden in eine Welt verstehen, die zuvor vom Heiligen geordnet und mit Sinn erfüllt war. Da in dem Wort selbst bereits der Verantwortliche für das ethisch Absurde benannt ist, kann es nicht verwundern, wie schnell die Revolte dagegen Gestalt annahm.

Anfang der 1960er veröffentlichte der iranische Intellektuelle Ġalāl Āl-i Aḥmad (1923–1969) ein Buch unter dem Titel *Ġarbzadagī*.³¹ Darin beschrieb er, wie sich die Dritte Welt und der Iran im neokolonialistischen Griff des Westens befinden. Der Westen zwänge demnach den Entwicklungsländern seine Kultur auf. Sie würden in Absatzmärkte für westliche Produkte umgeformt, die mit den vor Ort ausgebeuteten Ressourcen hergestellt werden. Die

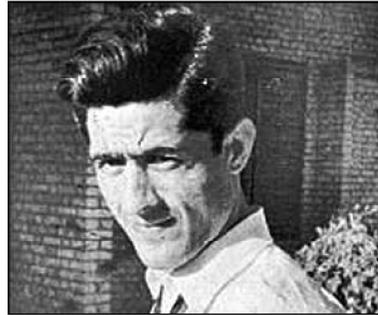


Abb. 14: Ġalāl Āl-i Aḥmad. Iranischer Schriftsteller, Übersetzer, Romancier.

²⁹ Camus ¹1951/2003, S. 28.

³⁰ Der Neologismus bedeutet so viel wie: vom Westen (*ġarb*) befallen, geschlagen, vergiftet. *Zadagī* ist ein Wort aus dem medizinischen Kontext.

³¹ Zu Āl-i Aḥmad vgl. Dabashi 1993, S. 493; Keddie 1981, S. 109–110; Keddie 2006, S. 186–190; Gronke 2003, S. 106; Sheikhzadegan 2005, S. 863.

betroffenen Länder büßten dadurch ihre ökonomische ebenso wie ihre kulturelle Selbstständigkeit ein. Vor diesem Hintergrund griff Āl-i Aḥmad die oberflächliche Nachäffung westlicher Konsumkultur an, kritisierte den quietistischen Klerus Irans und forderte eine Rückbesinnung auf eigene Werte: Der einzige, der noch nicht durch den Westen korrumpiert wurde, war in seinen Augen der Islam.³²

Āl-i Aḥmads Schüler ‘Alī Šarī‘atī (1933–77) machte aus *jarbzadagī* einen politischen Kampfbegriff.³³ Der Widerstand gegen *jarbzadagī* bestand für Šarī‘atī darin, sich Wissenschaft und Technologie des Westens zu eigen zu machen, um ihm ebenbürtig zu werden. Diese jedoch sollten im Rahmen der eigenen Tradition verwendet werden, um dem Westen überlegen zu werden. Im Falle des Irans war dies ein progressiver Islam schiitischer Prägung, der einen moralischen Rahmen für die Moderne bieten sollte, der dem Westen fehle. In den Augen Āl-i Aḥmads, Šarī‘atīs und ihrer Anhänger war der Westen zugleich Gegenstand der Bewunderung wie der Verachtung. Seine Überlegenheit schien um den Preis von Sittenverfall und Relativismus erkaufte zu sein. Der Westen war der Inbegriff des ethisch Absurden. Damit war zugleich ein *totaliter aliter* geschaffen: Anhand des Westens als ›gänzlich Anderes‹ ließ sich eine eigene Identität durch Abgrenzung und Ablehnung konstruieren.³⁴

Das importierte Absurde

Das Absurde hat seinen Ursprung in einem Missverhältnis. Nicht jedoch in einem solchen wie zwischen dem Iran und dem Westen. Es entsteht aus der Kluft zwischen Sein und Sollen.

Der Westen, allen voran die USA, versprachen den Iranern Freiheit und Wohlstand. 1953 stürzte die CIA in Teheran die gewählte Mossadegh³⁵-Regierung; das repressive Schah-Regime erhielt – als Bollwerk gegen den Kommunismus am Golf – volle Unterstützung aus Washington. Über die Unterdrückung freier Meinungsäußerung, über Inhaftierung und Folter

³² Bis 1800 war der islamische Diskurs die einzige Möglichkeit, soziale Belange zu artikulieren; die folgenden zwei Jahrhunderte, in denen er dem Westen ausgesetzt war, haben ihn stark mit ideologischen Elementen aus dem Westen angereichert; die ›Reinheit des Islam‹ ist ironischerweise Ausdruck ›westlicher Denkart‹. Dazu vgl. Dabashi 1993, S. 493, 501 u. 517.

³³ Zu Šarī‘atī vgl. Keddie 2006, S. 190–207; Gronke 2003, S. 106–107; Sheikhzadegan 2005, S. 864.

³⁴ Vgl. Dabashi 1993, S. 510–515.

³⁵ Muṣṣadiq, Namen von Politiken werden den Mediengewohnheiten entsprechend transkribiert.

von Regimekritikern wurde stillschweigend hinweggesehen, solange der Schah preiswertes Öl lieferte und überteuerte Waren importierte. Sofern der Iran unter dem Schah überhaupt Wohlstand erlebte, blieb dieser auf eine hofnahe Clique beschränkt, wie auch die vom Westen propagierte Freiheit nur hinsichtlich des Konsums bestand.

Nicht allein im Iran, überall in der Dritten Welt bot der westliche Neokolonialismus als ethisch Absurdes Anlass zur Revolte. Selbst ein intaktes Traditionsgefüge hätte keine befriedigende Antwort mehr auf die Frage geben können, warum die Iraner hungern und die Geheimpolizei fürchten müssen, während der Westen im Überfluss schwelgt. Das Absurde war in eine überwiegend ländlich und religiös geprägte Bevölkerung eingedrungen und löste deren Traditionen und Werte auf.³⁶

Wie der absolutistische Monarch in der Französischen Revolution zur Personifikation einer empörend ungerechten Ordnung wurde, galt nun der Schah als derjenige, der Iran »mit dem Westen vergiftet« hatte. Er profitierte nicht nur von *jarbzadagī*: Er wurde mit seiner verheerenden Politik und verschwenderischen Lebensweise zum Inbegriff des »moralpathologischen« Absurden. Die Reformen unter dem Namen »Weiße Revolution« sollten den Iran in den 60er Jahren politisch und ökonomisch grundlegend nach westlichem Vorbild verändern. Sie waren eine scharfe Provokation für die *‘ulamā’*, den Klerus. Außerdem hatten sie katastrophale Folgen für die unteren Gesellschaftsschichten und führten zu noch größerer Abhängigkeit von den USA.³⁷ In den Slums iranischer Großstädte nahm die Zahl der Menschen dramatisch zu. Sie waren aus ihrer ländlichen Umgebung herausgerissen worden und mussten sich für Hungerlöhne verdingen, während die Lebenshaltungskosten in die Höhe schossen und ausländische Fachkräfte sich in den Nachtclubs Teherans vergnügten.³⁸

³⁶ Vgl. Amineh 1999, S. 20. In Russland Ende des 19. Jahrhunderts vollzog sich eine ähnliche Entwicklung, mit ähnlichen Reaktionen von Beunruhigung und bis schließlich zur Auflehnung. Der iranische Schriftsteller Dariush Shayegan gibt vor diesem Hintergrund zu bedenken, islamistische Fundamentalisten hätten mehr mit Dostojewski als mit dem Koran zu tun (vgl. Cabé 2014).

³⁷ Zur Weißen Revolution und ihren Folgen vgl. insbesondere: Fooladvand 1998, S. 21–25 u. S. 182–194; Amineh 1999, S. 14–15; Floor 1981, S. 310–317; Keddie 2006, S. 139–147.

³⁸ Vgl. Keddie 2006, S. 151–164.

Mansoor Moaddel³⁹ kritisiert zu Recht, dass sich klassische Theorien über die Islamische Revolution zu sehr auf die Rolle von Klassen und Schichten konzentrieren. Oder aber sie führen den Zusammenbruch des Schah-Regimes auf die übereilte Modernisierung des Landes zurück und vernachlässigen darüber die Bedeutung der Ideologie für die Ereignisse von 1979.⁴⁰ So zum Beispiel die ›Würde‹, ein Begriff, vor dem die wissenschaftliche Politik zurückzuschrecken pflegt: Subjektiv, pathetisch, rhetorisch ausgeschlachtet. Dabei ist für die Dynamik der Revolte nichts von größerer Bedeutung als Würde.

Von der Weißen Revolution profitierten lediglich ausländische Investoren und der Hof in Teheran; für den Rest des Landes wurden Elend und Empörung nur vergrößert. Tatsächlich ist das verzweifelte Schicksal der breiten Bevölkerung so bedeutsam, weil sie die Masse stellt, auf die sich die Revolution 1979 stützt. Sie ließ Michel Foucault glauben, er sei Zeuge der ersten »Erhebung gegen die weltumspannenden Systeme«.⁴¹ Die Iraner revoltierten gegen das importierte Absurde, das sie entwürdigte.

Khomeinis Sprung

Die pompösen Feierlichkeiten zum 2500-jährigen Bestehen des Persischen Reichs nahm Ajatollah Khomeini zum Anlass, seine Kritik am Schah zu verschärfen.⁴² Anders als die übrigen führenden ›*ulamā*‹ hatte Khomeini seit den 60er Jahren die traditionell quietistische Haltung aufgegeben und war dafür ins Exil verbannt worden. Von hier aus zog er den polemischen Vergleich mit dem Kalifat ›*Alīs*‹, dessen bescheidene Lebensweise die Gerechtigkeit seiner Herrschaft demonstrierte, was die Legitimität des Schahs ernsthaft in Frage stellte. Entsprechend wurde er von Khomeini als unislamischer Gewaltherrscher gegeißelt, der den Einflüsterungen Israels und der USA erliege, die auf die Zerstörung des Islam aus seien.⁴³

³⁹ Namen von Autoren, die vorwiegend in einer europäischen Sprache publizieren oder auf deren europäischsprachige Publikationen ich mich hier beziehe, werden entsprechend den Buchtiteln transkribiert.

⁴⁰ Vgl. Fooladvand 1998, S. 140–164; Moaddel stellt die Ideologie in den Mittelpunkt seiner Analyse der Islamischen Revolution (Moaddel 1993).

⁴¹ Foucault 2003, S. 897; vgl. Leezenberg 1998, S. 73.

⁴² Vgl. Keddie 2006, S. 167.

⁴³ Vgl. Dabashi 1993, S. 451–453.

Die *‘ulamā*‘ hatten tatsächlich gute Gründe, sich bedroht zu fühlen: Übergriffe der Polizei gegen theologische Seminare zielten ebenso auf den Bruch ihrer Macht wie die Einrichtung eines regimetreuen religiösen Korps, das Verschleierungsverbot und die Einführung des Wahlrechts für Frauen und Nichtmuslime.⁴⁴ Andere Reformen im Rahmen der Weißen Revolution sollten das traditionelle Basarwesen zugunsten kapitalistischer Wirtschaftsformen zurückdrängen. Das forderte die mächtige Schicht der *bāzārī* heraus, die sozial und ökonomisch eng mit dem Klerus verflochten war.⁴⁵

Die prowestliche Politik des Schah bedrohte die traditionellen Strukturen des Iran, während sich die Situation der Bevölkerung zuspitzte. Im Innern des Iran wurde jegliche Kritik von der Geheimpolizei unterdrückt. Aus dem Exil jedoch konnte Khomeini der Empörung eine Stimme verleihen – und schließlich ein Ziel: den islamischen Staat.⁴⁶

Freilich verfolgten Khomeini und seine Anhänger damit auch eigene Interessen. Es ging jedoch um mehr als Macht, nämlich um die Wiederherstellung des Heiligen. Allen Revolutionen ist gemeinsam, eine als dekadent und ungerecht erfahrene Ordnung umstürzen und eine ›natürliche‹ Ordnung wiederherstellen zu wollen. In diesem Falle eine gerechte, und das heißt: eine islamische Ordnung.

Es handelt sich um eine Revolution neuer Art, denn die klassische Forderung der Revolte nach Gerechtigkeit taucht in ihr nur mittelbar, also an zweiter Stelle auf. Der Mensch sogar erst an dritter Stelle.

Der islamische Staat ist für Khomeini ein Instrument zur Durchsetzung des im Koran offenbarten göttlichen Willens auf Erden. Nur durch ihn ist eine Welt möglich, wie sie sein soll; zugleich ist der islamische Staat eine religiöse Notwendigkeit.⁴⁷

⁴⁴ Vgl. Floor 1981, S. 317–320; Dabashi 1993, S. 454–455; Keddie 2006, S. 223.

⁴⁵ Vgl. Fooladvand 1998, S. 182–194; Amineh 1999, S. 14–15.

⁴⁶ Vgl. Dabashi 1993, S. 416–419.

⁴⁷ Khomeinis Lehre, die *‘ulamā*‘ dürften nicht nur, sondern *müssten* weltliche Herrschaft übernehmen, ist ein Novum in der Schia und bis heute umstritten. Sie stützt sich unter anderem auf Q 4,59 und 13,11. Solange der rechtmäßige Nachfolger Muhammads, der zwölfte Imam Mahdī verborgen ist, müssen die Religionsgelehrten über die Einhaltung des islamischen Gesetzes wachen. Khomeini vollzieht den Übergang von der ethisch-religiösen Sphäre zur politischen mit seiner Abhandlung über *Ġihād-i akbar* (*Der größere Dschihad*, 1978); das islamische Gebot, das Gute zu mehren und das Böse zu bekämpfen (»gebieten, was recht ist, und verbieten, was verwerflich ist«, z. B. Q 3,110), legitimiert und fordert demnach den Kampf gegen den Schah und für den islamischen Staat (vgl. Gronke 2003, S. 110; Dabashi 1993, S. 437–440).

In der Revolution verbindet sich Šarī‘atī Ideologie der Revolte gegen *garbzadagī* mit Khomeinis Konzept der *vilāyat-i faqīh*, also der Gelehrtenherrschaft. Šarī‘atī forderte weniger ein politisches System als eine moralische Haltung: Im Bewusstsein ihrer nationalen Traditionen sollen die Iraner ihre neokolonialistischen Fesseln abstreifen. Khomeinis Gelehrtenherrschaft dagegen ist ein Versprechen, das Heilige wiederherzustellen, neben dem nichts anderes Bestand haben kann. Wer Gott auf seiner Seite hat, muss und darf keine Kompromisse eingehen bei der Verwirklichung des göttlichen Willens. Nur der islamische Staat kann absolute Gerechtigkeit schaffen. Nur in ihm und durch ihn ist der *insān-i kāmīl* möglich: der in Frömmigkeit vollendete Mensch, frei von verderblichen Einflüssen.⁴⁸

Wiederholte Geschichte

Die Geschichte der Islamischen Revolution kann an dieser Stelle nicht dargestellt werden. Es genügt der Hinweis, dass die Konsolidierung der Macht, die Ausschaltung von Zweiflern, Konkurrenten und Kritikern sowie der Verrat der revolutionären Ideale nach 1979 ihre Entsprechungen in der jungen Sowjetunion haben.

An dieser Stelle kommen wir auf Camus' Revolutionstheorie zurück. Seine Analyse der bolschewistischen Revolution⁴⁹ lässt sich weitgehend auf die Islamische Revolution übertragen. Lenin betrachtete wie Khomeini den Staat als Instrument: zur Befreiung des Proletariats, zur Schaffung des neuen Menschen im Reich der Gerechtigkeit und zur Vernichtung der Konterrevolution.

Hier wie dort hat sich auch Jahrzehnte später weder das Schicksal derer verbessert, denen die Revolution eine gerechte Ordnung versprach, noch hat ihre Zahl abgenommen. Denn hier wie dort ging es nicht um die Verbesserung konkreter Lebensumstände. Stattdessen sollte ein jenseitiger Wert um jeden Preis verwirklicht werden. Mit beiden Revolutionen wurde eine Ordnung auf Grundlage einer Doktrin errichtet, die den An-

⁴⁸ Khomeini entnimmt dieses Ideal (wie auch den damit zusammenhängenden »Größeren Dschihad«) der islamischen Mystik. Dort ist das Konzept des *insān-i kāmīl* noch eine harmlose Lehre in Askese und Spiritualität. Als politische Agenda bedeutet es nichts anderes als die islamische Durchdringung aller Lebensbereiche, gar bis über den Tod hinaus. Damit verbunden ist – als Überrest des Kampfes gegen *garbzadagī* – eine ausgeprägte Xenophobie, gelten doch alle äußeren Einflüsse als verderblich (vgl. Dabashi 1993, S. 442–443., 461 u. 476–477).

⁴⁹ Vgl. Camus ¹1951/2003, S. 213–276.

spruch erhebt, von Gott oder der Geschichte zur Herstellung absoluter Gerechtigkeit autorisiert zu sein, und damit jede neue Grausamkeit und Ungerechtigkeit rechtfertigt.

Der Nihilismus besteht hier wie dort darin, sich in einem theologischen Lehrgebäude abzuschotten und seiner Wahrheit absoluten Anspruch zu verleihen; er führt zum politischen Zynismus, der alles ausmerzt, was diesen herausfordert: Vom öffentlichen Regimekritiker bis hin zu einem Vers, der von einer anderen Art zu leben kündigt. Für Camus war der Nihilismus eine Haltung dem Absurden gegenüber: Der Nihilist revoltiert nur noch scheinbar gegen das Absurde, denn er begehrt im Namen eines konstruierten Wertes auf. Zwar gilt dann immer noch das absurde »Alles ist erlaubt«, nun jedoch im Namen dieses Wertes.

Wie aber kann Nihilismus *innerhalb* des Heiligen möglich sein? Einer Revolution im Namen des Heiligen kann es nicht an transzendental begründeten Werten oder moralischer Orientierung mangeln. Folgt man Khomeinis Argumentation, müsste der islamische Staat die Welt zu dem gemacht haben, was sie nach dem Willen ihres barmherzigen Schöpfers sein soll.⁵⁰ An seiner Spitze stehen keine Dilettanten, sondern die führenden Gelehrten, die sich durch höchste Frömmigkeit sowie genaue Kenntnis des göttlichen Willens und islamischen Gesetzes auszeichnen.⁵¹

In der Islamischen Revolution war es nicht die Sinnleere im Absurden, die mörderisch wurde. Es war die Unerbittlichkeit des Heiligen, für das revoltiert wurde. Es antwortet auch hier auf alle Fragen, insbesondere auf die Frage der Revolte, ob man töten darf.⁵² Seine Antwort ist eindeutig und jeder Zweifel daran Gotteslästerung.

So wurde 1979 nur das importierte ethisch Absurde gegen das »einheimische« ethisch Absurde ersetzt. Der Islam bot sich, nationalistisch und politisch aufgeladen, als Zuflucht vor dem verderblichen Einfluss von außen an. Die Rückkehr zu traditionellen Werten wurde als Wiederherstellung des eigentlichen Wesens des Iran begriffen.⁵³ In dieser Bewegung

⁵⁰ Das mag zugegebenermaßen sogar zutreffen: Im Reich des Nihilismus ist der religiöse und nationale Traditionsrahmen wiederhergestellt. Alles, was passiert, einschließlich Leid und Unglück, »macht Sinn«.

⁵¹ Die Gottesnähe durch Frömmigkeit gilt Khomeini gar als Weg zur Unfehlbarkeit (vgl. Dabashi 1993, S. 463).

⁵² Vgl. Camus ¹1951/2003, S. 13–14 u. 278.

⁵³ Vgl. Amineh 1999, S. 19; darin auch der Hinweis auf die bezeichnende Popularität Heideggers, des Vordenkers der Eigentlichkeit, in Kreisen der revolutionären Intelligenz Irans (vgl. Amineh 1999, S. 21).

›politischer Spiritualität‹ wurden auch die Beziehungen innerhalb der Gesellschaft so geordnet, wie sie sein sollen. Für Foucault bestand das Novum dieser Revolution darin: »Die Forderung nach einer ›islamischen Regierung‹ verknüpfte eine verlorene Vergangenheit mit einer hoffnungsvollen Zukunft.«⁵⁴

Neu war das indes nicht. Revolution bedeutet dem Wortsinn nach ›Rückwendung‹ – schon die Französische Revolution wollte den Absolutismus als Abkehr von einer ›naturgemäßen‹ Herrschaft beseitigen. Selbst die Rhetorik des Heiligen wurde nicht erst 1979 für eine Revolution bemüht.⁵⁵

Khomeinis Irrtum und der Grund dafür, warum seine Revolution nur ein absurdes Regime gegen ein anderes auswechselte, liegen in der Unvereinbarkeit des Absoluten und des Heiligen. Es ist – so die Pointe – wichtig, das Heilige von Glaube oder Religion zu unterscheiden. Letztere sind Arten eines Sprungs, also Nihilismen. Das Heilige dagegen sind kurze Momente des Glücks, in denen die verlorene Einheit mit der Welt wiederhergestellt werden kann: »Wäre ich Baum unter Bäumen, Katze inmitten der Tiere, dann hätte dieses Leben einen Sinn oder dieses Problem hätte vielmehr keinen, denn ich wäre Teil dieser Welt.«⁵⁶

Camus als politischer Philosoph

Camus' Begriff der Revolte ist dem Feld der Politik entlehnt als Metapher einer Ethik, die einen metaphysischen Kern und zugleich lebenspraktische wie politische Konsequenzen hat.⁵⁷ Als Heinz Robert Schlette in den 80-er Jahren anregte, Camus verstärkt als politischen Philosophen wahrzunehmen,⁵⁸ lag in Deutschland lediglich Gerhard Stubys Analyse des

⁵⁴ Lemke 2002, S. 77; vgl. auch Lemke 2002, S. 81; Leezenberg 1998, S. 81.

⁵⁵ Dabashi, der gleichfalls die metaphysische Unzufriedenheit mit der *conditio humana* als wichtigste Triebfeder historischer Veränderungen beschreibt, sieht in der Theologie die ideale Sprache der Revolution: Sie ist der mitreißendste Ausdruck unserer Ängste und Hoffnungen, zugleich verortet sie Gott, Mensch und Schöpfung in der Geschichte (vgl. Dabashi 1993, S. 489–491).

⁵⁶ Camus ¹1942/2004, S. 70; vgl. auch Camus ¹1951/2003, S. 29–30. Durch den Begriff des Heiligen wird Camus oft – trotz seines deutlichen Agnostizismus – von Theologen vereinnahmt. Hansjürgen Verweyen sieht die »unmittelbar mystische Vereinigung, die der Mensch selbst je neu mit der Erde vollziehen soll«, ausgedrückt im Motiv der Taufe, also des Bades im Meer, wie es sehr oft in Camus' Werken vorkommt (Verweyen 1993, S. 369–371).

⁵⁷ Ganz anders Graeme Nicholson: »the core of his [Albert Camus', TS] work, which must be taken seriously, is a political thesis and not a moral one« (Nicholson 1971, S. 14).

⁵⁸ Vgl. Schlette/Yadel 1987, S. 9–13.

Revoltbegriffs vor, worin dieser auf Gesetz und Staat vor allem hinsichtlich Widerstandsrecht und Todesstrafe angewandt wurde.⁵⁹ Abgesehen von Elisabeth Mairhofers Studie, die Camus' Frühwerk rechtsphilosophisch auslegt,⁶⁰ sind politische Deutungen von Camus' Werk bislang ausgeblieben. Dieser Aufsatz soll ein erster Schritt gewesen sein, diese Lücke zu füllen.

Mit dem Muster des Sprungs kann eine auf Camus aufbauende Revolutionstheorie auch moderne Revoltbewegungen beschreiben. Das gilt nicht nur für die Islamische Revolution. Eine Analyse der islamistischen Ideologie wiese große Ähnlichkeiten mit den Ausführungen über den Nihilismus und die zynische Tat im Falle Khomeinis auf. Die gleiche Bewegung der Revolte bis hin zu ihrem Umkippen in ein neues ethisch Absurdes, wie Camus sie beschreibt, lässt sich bei der Roten Armee Fraktion ebenso nachweisen wie in dem relativ neuen Phänomen der Schulmassaker.

Auf die positive Normativität von Camus' Revoltbegriff war im beschränkten Rahmen dieser Untersuchung nicht einzugehen. Die normative Dimension zieht die Lehre aus der deskriptiven. Sie ist in Camus' berühmtem Satz, wir müssten uns Sisyphos als glücklichen Menschen vorstellen,⁶¹ enthalten: Die Ethik der Revolte besagt, vom unerreichbaren Absoluten abzusehen und sich dem Relativen zuzuwenden. Den Sprung zu verweigern und an der Revolte gegen das Absurde festzuhalten heißt, in der Spannung zwischen Bejahung und Verneinung der Welt zu leben. Wie die Revolte in der Kunst gelingt, zeigt Camus am Roman: Der Schriftsteller nimmt die Welt an, wie sie ist, und weist sie zugleich zurück, indem er sie *umschreibt*.⁶²

Das Leben entrinnt ohne Form oder Grenze, in die der Mensch es vergeblich einzuhegen versucht, um einen Sinn darin finden zu können.⁶³ In der verzweifelten Suche nach Formeln und Handlungen, die dem Dasein eine fehlende Einheit, also ein Schicksal noch vor dem Tode geben, liegt die Vorstellung von einer besseren Welt als dieser. Jede menschliche Anstrengung entspringt laut Camus der hartnäckigen Forderung, das

⁵⁹ Vgl. Stuby 1965, vor allem S. 141–198.

⁶⁰ Vgl. Mairhofer 1999, vor allem S. 75–118.

⁶¹ Vgl. Camus ¹1942/2004, S. 160.

⁶² Vgl. Camus ¹1942/2004, S. 124–128 u. 147–152; Camus ¹1951/2003, S. 289–307; Camus ¹1935/1997, S. 281–282; zu Kunst und Revolte bei Camus vgl. auch Fuchs 1996, S. 277–280.

⁶³ Vgl. Camus ¹1951/2003, S. 296–298.

Leben müsse eine Form und damit einen Sinn haben: Religion, Revolution und Roman haben alle den gleichen Antrieb, nämlich das Aufbegehren des Menschen gegen sein flüchtiges, undurchschaubares Dasein – dies in einer Art archimedischer Suche nach dem festen Punkt, mit dem die Welt aus den Angeln zu heben sei. Das ist das Motiv der Revolte, in der auch schon der Umschlag in die Revolution enthalten ist, die jede Tat mit dem einen Ziel rechtfertigt, in dessen Namen sich sagen lässt: »Das war es wert!«

Da jeder Mensch dem Absurden ausgesetzt ist, das ihn herabwürdigt und verneint, muß jeder Mensch dagegen revoltieren. Es bedarf jedoch offenbar einer Menge, sich dabei nicht unversehens auf die Seite des Absurden zu stellen. Camus' Philosophie macht eines deutlich: Ein Mensch wie Khomeini hat viel mit einem Romancier gemeinsam. Beide wollen der Welt und den Menschen das geben, was ihnen fehlt. ✧

Literatur

- Adorno, Theodor W./Horkheimer, Max (¹1944/2003): *Dialektik der Aufklärung*. 14. Aufl. Frankfurt am Main.
- Amineh, Mehdi P. (1999): *Der Islam und die Iranische Revolution von 1979*. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 19. S. 14–26.
- Cabé, Chantal (2014): *Pour Daryush Shayegan, »la modernité, portée par l'Occident, a libéré l'homme«*. In: *la vie* (24. Juni). http://www.lavie.fr/actualite/monde/pour-daryush-shayegan-la-modernite-portee-par-l-occident-a-libere-l-homme-24-06-2014-54322_5.php (aufgerufen am 18.02.2018).
- Camus, Albert (1962): *Der Belagerungszustand*. In: *Dramen*. Hamburg (Uraufführung: 1948). S. 117–186.
- Camus, Albert (1997): *Tagebücher 1935-1951*. Reinbek bei Hamburg.
- Camus, Albert (2003): *Der Mensch in der Revolte*. 25. Auflage. Reinbek bei Hamburg [franz. Originalausg. 1951].
- Camus, Albert (2004): *Der Mythos des Sisyphos*. 6. Auflage. Reinbek bei Hamburg [franz. Originalausg. 1942].
- Camus, Albert (/2005): *Der Fremde*. 57. Aufl. Reinbek bei Hamburg [franz. Originalausg. 1942].
- Camus, Albert (2005): *Die Pest*. 72. Aufl. Reinbek bei Hamburg [franz. Originalausg. 1974].
- Dabashi, Hamid (1993): *Theology of Discontent*. New York [u. a.].
- Dostojewski, Fjodor M. (2004): *Die Brüder Karamasoff*. München [russ. Originalausg. 1879–1880].
- Dostojewski, Fjodor M. (2004): *Die Dämonen*. München [russ. Originalausg. 1873].
- Floor, Wille (1981): *Iranische Geistliche als Revolutionäre – Wunschdenken oder Wirklichkeit?* In: *Gruessing, Kurt (Hrsg.): Religion und Politik im Iran*. Frankfurt am Main. S. 306–336.
- Fooladvand, Azizollah (1998): *Der Modernisierungsprozeß im Iran in den 60er Jahren als Impuls für die Entstehung des Fundamentalismus*. Göttingen.
- Foucault, Michel (2003): *Das mythische Oberhaupt der Revolte im Iran*. In: *Foucault, Michel: Schriften*. Bd. 3. Frankfurt am Main. S. 894–897.
- Fuchs, Irmgard (1996): *Albert Camus oder das Abenteuer, ein Mensch zu sein*. In: *Danzer, Gerhard (Hrsg.): Dichtung ist ein Akt der Revolte*. Würzburg. S. 221–280.

- Gronke, Monika (2003): *Geschichte Irans*. München.
- Heidegger, Martin (¹1929/1969): *Was ist Metaphysik*. 10. Aufl. Frankfurt am Main.
- Ḥomeinī, Ruḥollāh [= Khomeini, Ruhollah] (1978): *Mubāraza bā nafs yā ḡihād-i akbar*. Najaf.
- Keddie, Nikki R. (1981): Iran. In: Greussing, Kurt (Hrsg.): *Religion und Politik im Iran*. Frankfurt am Main. S. 98–119.
- Keddie, Nikki R. (2006): *Modern Iran*. New Haven.
- Kierkegaard, Søren (2005): *Der Begriff Angst*. Hamburg [dän. Originalausg. 1844].
- Leezenberg, Michiel (1998): Power and Political Spirituality: Michel Foucault on the Islamic Revolution in Iran. In: *Arcadia* 33/1. S. 72–89.
- Lemke, Thomas (2002): Die verrückteste Form der Revolte. In: 1999 (*Zeitschrift für Sozialgeschichte des 20. und 21. Jahrhunderts*) 17/2, S. 73–90.
- Mairhofer, Elisabeth (1999): *Das Absurde und die Würde des Menschen*. Innsbruck.
- Moaddel, Mansoor (1993): *Class, Politics, and Ideology in the Iranian Revolution*. New York [u. a.].
- Nicholson, Graeme (1971): Camus and Heidegger. In: *University of Toronto Quarterly* 41/1. S. 14–23.
- Sartre, Jean-Paul (1982): *Krieg im Frieden*. 2 Bde. Reinbek bei Hamburg.
- Sartre, Jean-Paul (1984): Zum Tod von Albert Camus am 4. Januar 1960. In: *Schwarze und weiße Literatur*. Reinbek bei Hamburg. S. 157–159.
- Sartre, Jean-Paul (2001): *Der Ekel*. 43. Aufl. Reinbek bei Hamburg [franz. Originalausg. 1938].
- Schlette, Heinz R./Yadel, Martina (1987): *Albert Camus, L'Homme révolté*. Essen.
- Sheikhzadegan, Amir (2005): Die iranische Revolution von 1979. In: *Asiatische Studien* 3. S. 857–879.
- Stuby, Gerhard (1965): *Recht und Solidarität im Denken von Albert Camus*. Frankfurt am Main.
- Weber, Max (¹1919/2016): *Wissenschaft als Beruf*. Berlin.
- Verweyen, Hansjürgen (1993): Das fremdartige Glück absurder Existenz. In: Held, Klaus (Hrsg.): *Kategorien der Existenz*. Würzburg. S. 365–381.

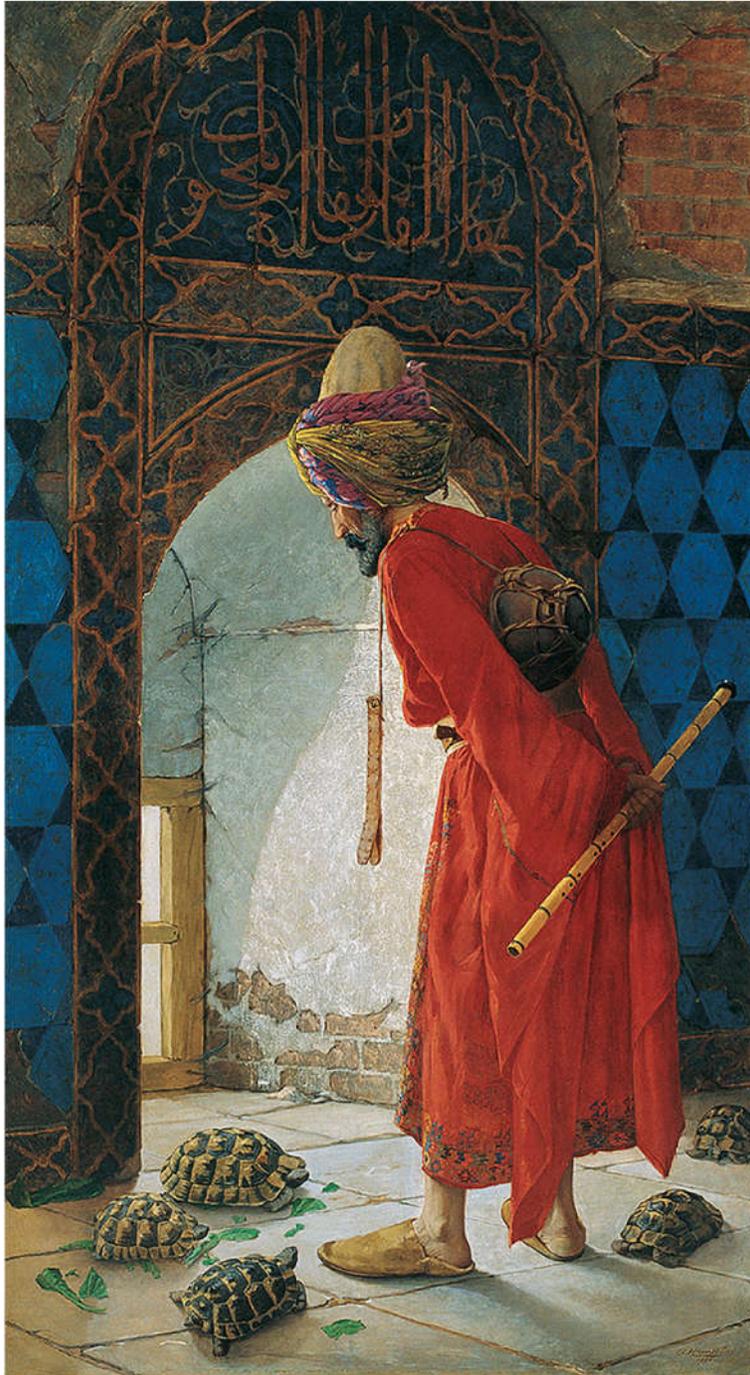


Abb. 15: Osman Hamdi Bey (1842–1910): Kaplumbağa terbiyecisi (Der Schildkrötenerzieher). Öl auf Leinwand. 22,15 × 12,0 cm. 1906. Pera Museum.