

Iran als Ursprung: Zu originellen Thesen Mahmoud Houmans über die Anfangsmomente der Geschichte Irans

Masoud Pourahmadali Tochahi¹

Einleitung

Mahmoud Houman gilt als einer der wichtigsten iranischen Intellektuellen der iranischen Neuzeit. Er zeichnet sich nicht nur durch seinen unüblichen akademischen Werdegang aus, durch seine wissenschaftliche Vielseitigkeit als Chemiker, Philosoph, Literaturtheoretiker und Historiker, so dass man in ihm das In- und Sinnbild des seit eh und je in der iranischen Wissens- bzw. Wissenschaftspraxis verankerten Hang zum Erschaffen des „Hakims“, des Großgelehrten, wieder erkennen kann; auch nicht durch seine Einsicht in die Notwendigkeit einer eigenständigen Wissensproduktion, so dass er in allen Gebieten, in denen er geforscht und gearbeitet hat, erstmalige originelle Werke hinterlassen hat; auch nicht durch die Wichtigkeit der Fragestellungen und Forschungsfragen, mit denen er sich auseinandergesetzt hat oder durch die einzigartige, kritische Haltung, durch die er an seine Untersuchungsgegenstände heranging, sondern er tut sich insbesondere auch durch seine Bemühungen hervor, zur Stimme eines vergessenen, übersehenen, unfair behandelten und zum Schweigen gezwungenen Irans zu werden, ohne dabei in einen chauvinistischen Nationalismus zu geraten. Mit anderen Worten: Was Houman motiviert, die Morgendämmerung der Geschichte Irans zu untersuchen, ist nicht die Befriedigung eines primitiven nationalistischen Gefühls, sondern eher die

¹ Assistenzprofessor an der Allame Tabataba'i University, Institut für Germanistik, Teheran, Iran. E-Mail: mptochahi@atu.ac.ir.

Entdeckung eines vermeintlichen Paradoxes - unter tausend weiteren Paradoxen - Irans, eines Gegensatzes zwischen dem grundlegenden Beitrag des Landes zur Konstitution der Weltzivilisation und der gleichzeitigen Weltverweigerung, diesen Beitrag als solchen anzuerkennen.

Im Rahmen dieser seinen letzten Charakteristik und der dabei wirksamen Motivation befasst sich Houman mit der Geschichte Irans insbesondere in ihren Anfangsmomenten. Die Relevanz der Geschichtsdeutung Houmans in Bezug auf diese Zeitspanne geht einerseits auf seine methodologische Vorgehensweise zurück, die, wie wir sehen werden, eine absolut kritische, beim Aufwerfen der Ideen uneingeschüchtern, den gegebenen europäischen Forschungen gegenüber mißtrauische, teils sachlich teils intuitive und sich in einem Zickzack zwischen historisch-mythologischen Hinweisen vollziehende Vorgehensweise ist. Andererseits besteht sie zugleich in etlichen sehr radikalen und nicht nur zu seiner Zeit, sondern auch heute noch gewagten Thesen, die genauso damals wie auch heute keine geeignete Aufmerksamkeit und Resonanz fand.

Die Thesen Houmans kann man folgendermaßen zusammenfassen: 1. Alles, was wir eine mesopotamische Zivilisation nennen und im herkömmlichen Geschichtsbewusstsein als Ursprung der Zivilisation überhaupt und zugleich als eine semitische Errungenschaft betrachtet wird, in der Tat ein iranisches Wesen hat oder zumindest durch ausschlaggebende Beiträge von Menschen im iranischen Hochland geprägt worden ist. 2. Die „Kulturzivilisation“ in Iran ist nicht auf einmal aus dem nichts heraus und erst nach Achämeniden entstanden. Sie ist nicht nur viel älter - wenn nicht die älteste überhaupt - sondern auch in einer ununterbrochenen Kontinuität gegeben. 3. In Gegensatz zu gängigen Theorien ist die ursprüngliche Heimat der Arier Iran und sie haben sich erst von dort aus ausgedehnt und sind infolge klimatischen Veränderungen in verschiedene Richtungen ausgewandert. Was diesen drei Thesen einen inneren Zusammenhang verschafft, ist die Grundidee, dass Iran nicht nur eine alte Zivilisation wie die anderen ist, sondern dass er darüber hinaus ein Ursprung der Weltzivilisation ist.

Das Anliegen dieses Artikels ist es, auf diese drei Thesen von Mahmoud Houman einzugehen und die Annahmen und Argumente zu studieren, mit

deren Hilfe er seine Thesen begründet hat. Zuvor interessieren wir uns aber für die verschiedenen Forschungsgebiete, in denen er geforscht hat, und versuchen wir eine Übersicht über sein Werk zu geben.

1. Houmans vielfältige Forschungsgebiete

Houman studiert zuerst Chemie an der „Deutschen Schule“ (später „Honarsarāy-e āli“ und heute die „Universität für Wissenschaft und Technologie“) in Teheran und doziert dort in diesem Fachbereich. Nach der Gründung der Universität Täbris lehrt er Geschichte, bevor er aufgrund seiner Leidenschaft für die Philosophie nach Frankreich gegangen ist, um dort an der Pariser Sorbonne und unter Betreuung von Jean Wahl zu promovieren. Nach seiner Rückkehr nach Iran doziert er Philosophie an der „Danešsarāy-e āli“ (die heutige Kharazmi-Universität) und übernimmt einige Jahre die Leitung der Fakultät der Philosophie an dieser Universität. Wie er überhaupt als Chemiedozent eine Weile an der Universität Täbris Geschichte unterrichten konnte, ist nicht klar. Seine akademische Laufbahn von einem Chemie-Studium bzw. einer Chemie-Dozentur zur Philosophie über die Geschichte, spricht dennoch nicht nur von einer vielseitigen und in gegensätzlichen Fachrichtungen bewanderten Persönlichkeit, sondern auch von einem anscheinenden selbstmotivierten Versuch, aus sich einen „Hakim“, einen Weltgelehrten zu erschaffen, was in der iranischen Wissenswelt seit eh und je als Ideal der Erkenntnissuche galt.

Das Gesamtwerk Houmans beweist in der Tat nicht nur diesen über einen bloßen theoretischen Hang zu einem Gelehrtendasein hinausreichenden konkreten Werdegang, sondern auch eine mereologische Bestimmung des Ganzen seines Schaffens durch erworbene Wissensteile. So befinden sich Houmans Schriften sowie Lehrtätigkeiten nicht nur in verschiedenen Forschungs- und Interessengebieten, sondern seine intellektuell-denkerische Herangehensweise an zu behandelnde Themen weist aufgrund der bereits erwähnten mereologischen Bestimmung eine logisch-positivistische und zugleich kritische Ausprägung auf, obschon er zum Großteil einerseits von einem aphoristisch denkenden Philosophen wie

Friedrich Nietzsche und andererseits von einem Lyriker wie Hafis beeinflusst war.¹

Die unterschiedlichen Forschungs- und Interessengebiete, in denen Houman Werke hinterlassen hat, lassen sich folgendermaßen einteilen: 1. Philosophiegeschichte, 2. Dichtungstheorie mit einem besondern Augenmerk auf Hafis' Gedichte, 3. Philosophische Gedanken über das Wesen des Lebens und 4. Die Geschichte Irans.

1. Was die Philosophiegeschichte angeht, zählt Houman nach Mohamad Ali Foroughi zum zweiten Iraner, der sich mit der Geschichte der zum großen Teil europäischen Philosophie befasst und dazu ein unvollendetes Buch in drei Bänden mit dem Titel *Tāriḩ-e falsafeh* (Geschichte der Philosophie) schreibt. Da Houman die herkömmlichen Unterscheidungen zwischen Geschichte der westlichen und der östlichen Philosophie oder Geschichte der christlichen und der islamischen Philosophie zurückweist, beginnt er im Unterschied zu Foroughis *Geschichte der europäischen Philosophie* aber auch zu jedem anderen Standardwerk in diesem Gebiet seine Philosophiegeschichte nicht unmittelbar mit der Geschichte der Philosophie in der griechischen Antike, sondern mit der Geschichte des philosophischen Denkens in Indien, Iran und China.² Dies impliziert seine Dauerbeschäftigung mit der intellektuellen westlichen Vormachtstellung, die aus seiner Sicht in der einseitigen Deutung sowohl der Geschichte der Philosophie aber auch der Weltgeschichte zum Vorschein kommt.

Durch die Referenz auf einen Passus in Hegels *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, wo dieser sagt: „Die Geschichte der Philosophie ist die Geschichte der Entdeckung der *Gedanken* über das Absolute, das ihr Gegenstand ist“,³ und zugleich durch die Hindeutung auf eine Textstelle in Kuno Fischers *Geschichte der neuern Philosophie*, wo er die Menschheitsproblematik mit der Philosophie in Verbindung setzt,⁴ schließt

1 Mahmoud Houman, *Darsgoftārḩā-ye falsafi-ye Doktor Mahmoud Houman*, herausgegeben und eingeleitet von Abdolali Dastqeyb, Schiraz: Navid-e Shiraz, 1385 (2006), S. 37.

2 Mahmoud Houman, *Tāriḩ-e falsafeh*, Bd. 1, Teheran: Ferdowsi, 1337 (1958), S. 17. Vgl. Mohamad Ali Foroughi, *Seyr-e hekmat dar Orupā*, Teheran: Zavār, 1375 (1996).

3 Wilhelm Friedrich Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, 11. Auflage, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970, S. 22.

4 S. Kuno Fischer, *Geschichte der neuern Philosophie*, Erster Band, Mannheim: Bassermann & Mathy, 1854, S. 12.

Houman, dass die Geschichte der Philosophie auf dem Imperativ beruht, die Stufen der Entwicklung des menschlichen Denkens darzustellen.¹

Es ist im Rahmen dieses Imperativs aber auch der bereits angedeuteten Sorge Houmans um die Vorherrschaft der westlichen Lektüre der Philosophiegeschichte, dass Houman seine Geschichte der Philosophie zuerst mit der Untersuchung der ersten Periode von 1500 v. Chr. bis zum Tod Sokrates, d.h. mit den philosophischen Gedanken in den Upanischaden des Vedas, im Yasna-Teil des Avestas, in Laozis Tao Te King und in Buddhas Lehre anfängt, bevor er nachträglich auf drei weitere Perioden, nämlich eine zweite Periode von Sokrates bis Platon, eine dritte Periode der „Synthesis“ der Denker aus Osten und Westen (Plutin, Scholastische Philosophie, die Wiedergeburt der mystischen Philosophie und die wissenschaftliche Philosophie vom 16. Jh. bis Descartes) und eine vierte Periode von Descartes bis zur Neuzeit eingeht.²

2. Einen Teil seines intellektuellen Schaffens widmet Houman einer Dichtungstheorie. In seiner Dichtungstheorie zählt er grundlegende Merkmale auf, die das Wesen der Dichtung ausmachen. Die „Prägnanz“, der Ausdruck eines „Schmerzes“, die „Freude“ des Dichters während des Dichtens, auch wenn dieser seinen Leid dichtet, die „unbewusste Wortwahl“, das Vermögen, logische, ästhetische, ethische und technische Urteile auf einmal anzuwenden, die „Phantasie“ und am allerwichtigsten die „Nachricht“ oder der „Zwecksinn“, den der Dichter in seinem Gedicht vermittelt - und das zwar in Abgrenzung zu jedweder Intention um etwas anders willen - sind die Grundeigenschaften, die ein Gedicht von allen anderen geistigen Tätigkeiten unterscheiden.³ In seiner Dichtungstheorie zitiert Houman öfter Hafis nicht nur um die angedeuteten Eigenschaften zu belegen, sondern er betrachtet Hafis als über alle diese Eigenschaften Verfügenden.

In seinem *Hafez če miguyad* und *Hafis* unternimmt Houman den Versuch, über die „Denkweise“ Hafis' intensiver nachzudenken.⁴ Die Frage, wer

1 Houman 1958, S. 14-15.

2 Ebd., 16-17.

3 Mahmoud Houman, *Še'r čist*, Teheran: Amirkabir, 1355 (1976), S. 33 ff.

4 Mahmoud Houman, *Hafez*, Herausgegeben von Esmail Khoi, 4. Auflage, Teheran: Tahuri, 1357 (1979), S. 11.

Hafis ist, findet seine Antwort nur dann, wenn man nach „Eigenschaften“ fragt, dank denen erst Hafis zu dem wird, was er ist.¹ Die Aufklärung dieser Eigenschaften stellt sich Houman in beiden Werken als seine Hauptaufgabe. Unter vielen Dichtern, so Houman, unterscheidet sich Hafis nach seiner Dichtung aber auch nach seiner Denkweise. Was seine Dichtung anbelangt, ist Hafis eine Mischung aus allem Genialen großer Dichter wie Sanai, Khayam, Attar, Baba Taher, Rumi und Saa'di.² Die Methode, die sich Houman aneignet, um eine Einsicht in die Denkweise Hafis' zu gewinnen, ist die „logische Analyse“ der Gedichte Hafis'.³ Durch diese Methode und die Bezugnahme auf Hafis' Gedichte versucht Houman nachzuweisen, dass Hafis weder Prediger, noch Sufi, noch Mystiker,⁴ sondern vor allem ein Philosoph oder „Dichter-Philosoph“ ist, der den Mut nicht nur zum Zweifeln hat, sondern auch dazu, über diese Stufe hinwegzukommen und die herkömmlichen Überzeugungen abzulehnen, um nachher zuerst zum Staunen und zur Mystik und schließlich zur Schöpfung zu gelangen.⁵

In seiner Einleitung zu *Hafis' Diwan*, den er herausgibt, beschäftigt sich Houman mit der Aufklärung einiger Schlüsselbegriffe von Hafis' Gedankenwelt sowie seiner Grundlehren wie „Mey“ (Wein), „Rendi“ (Freies Denken), „Vermeidung der Scheinheiligkeit“, „Einladung zur Liebe“, „Nichtigkeit der Welt“, „Zweckmäßigkeit des Seins“, „Determinismus“, „Bescheidenheit“ usw.⁶ Anders als alle anderen Ausgaben geht er zugleich bei dieser kritischen Ausgabe thematisch vor und ordnet alle Gedichte nach fünf Perioden von Hafis' Lebensentwicklung ein.⁷

3. In seinem Buch *Az zendegāni če midānim?* (Was wissen wir über das Leben?) unterscheidet Houman zwischen einem biologischen Aspekt als Form des materiellen Zustands des Menschen und einem geistigen Aspekt des Lebens, nachdem er den folgenden Fragen: was wir vom Leben erfahren haben, was wir über das Leben gelesen haben und was wir vom

1 Ebd., S. 33.

2 Ebd., S. 36.

3 Ebd., S. 37.

4 Ebd., S. 61, 79.

5 Ebd., S. 38-40.

6 Ebd., S. 45-90.

7 Ebd., S. 120.

Leben gekannt haben, nachgeht und vier Grundbegriffe des Lebens, nämlich: Intelligenz, Wille, Schönheit und Substanz thematisiert. Was den biologischen Aspekt angeht, lässt er sich in Instinkt und Primordialität einteilen. Und was den geistigen Aspekt anbelangt, besteht dieser aus dem Wissen (Erkenntnissuche und Aufnahmefähigkeit), dem Bewusstsein (von Gegenständen, vom selbst und von der Welt), der Identifikationsmöglichkeit und der Kontinuität.¹

Das Leben als Ganzes ist eine Korrelation zwischen dem biologischen und dem geistigen Aspekt des Lebens. Die Qualität des Lebens hängt von ihrer Proportion ab aber auch von der Beziehung des Ich als konstanten Selbstevidenz zur Welt. Diese Beziehung geht über die Korrelation zwischen dem stets veränderlichen und über die Raumzeitlichkeit hinausreichenden „Giti“ (die allgemeine Motivation der Welt) und der Substanz (Aufnahmestätte jedwedem Werdens).² Die höchste Form des Lebens und dessen Ziel sind auch nichts anderes als die entwickelte Form beider Modi des Lebens bestimmt durch den Willen des Giti und die Zusammenarbeit des Ich.³

In seinem *Hasti va ādami* (Sein und Mensch) liefert Houman seine Seinsdeutung durch die Interpretation bald der Geschichte, bald der Religion und bald der Mythen. Dabei bezieht er sich insbesondere auf die Begriffe, die zur Aufklärung des Wahrheitsthemas und dessen Berechtigung in der iranischen Welt und im Dienste einer Seinsdeutung behilflich sind, obschon er hier und da im Rahmen seiner Deutung auch westliche Philosophen zitiert. Diese Zusammensetzung aus der Geschichte und dem Mythos und deren gleichzeitigen Mobilisierung zu Gunsten der philosophischen Thematisierung einer geschichtlich-ontologischen Wahrheit iranischer Art - Houman spricht von einer „iranischen Ontologie“⁴ bildet die Methodologie aber auch die denkerische Vorgehensweise Houmans, auf die Houman insbesondere in seinem Lehrwerk *Tāriḫ-e*

1 Houman 2006, S. 32.

2 Ebd., S. 33-34.

3 Ebd., S. 36.

4 Mahmoud Houman, *Hasti va ādami*, herausgegeben und eingeleitet von Abolqasem Parto A'zam, USA, 1985, S. 101.

bāstāniy-e Iran (Die antike Geschichte Irans) zur Rekonstruktion seines Geschichtsentwurfs nochmals rekurriert.¹

Der Ausgangspunkt Houmans in diesem Werk ist die Unterscheidung zwischen *Ordo* als Organisation und *Chao* als Verstreutheit. Im Zusammenhang mit dieser Unterscheidung geht er zuerst auf die Gottesfrage ein, um dann die Beziehung des Menschen zu Gott und das Wesen des Menschen als in dieser Beziehung Seienden zu erforschen. Es ist im Rahmen dieser Erforschung, dass er dabei relevante Begriffe wie Glaube, Aufgabe des Menschen, Würdigkeit, Wahrheit, Freiheit, Gerechtigkeit, Gutherzigkeit, Kultivierung, Symbole und Tätigkeit durch die Referenz auf bald westliche bald östliche Philosophen, Denker, Dichter und Gelehrten behandelt und ausführt.

Houman ist der Ansicht, dass der Anfangsschritt der Erkenntnis des Seins nichts anderes als der Glaube an Gott ist.² Da Gott sich zugleich außerhalb der Vernunft bzw. des Denkens befindet, kann man Houman zufolge das Sein Gottes durch die Vernunft nicht erkennen.³ Die Beziehung zu Gott als Agent und „Organisator“ der Welt geht dann unweigerlich über einen uneigennütigen und „herzlichen“ Glauben.⁴ Er betrachtet sodann den Menschen als „leidenschaftlicher Verbündeter“ und somit „Mitarbeiter Gottes“ - und Gott als Ursprung der Idee des Guten - und schreibt ihm die moralische Aufgabe zu, die anderen Menschen aus dem Chaos und Verstreutheit herauszuholen und ihnen die „Organisation“ sowie den „Zusammenschluss“ zu gewähren.⁵ Der Mensch sollte, so Houman, seine Mitmenschen lieben und an ihren Fortschritt denken, da er aufgrund seiner „Eignung“ auch „Aufgaben“ hat.⁶

Da die Organisation als göttliche Bestimmung des Menschen, und der Mensch als Mitarbeiter Gottes, weiter vermittelt werden sollte, stellt Houman die Frage, was die Organisation ist. Diesbezüglich verweist er im

1 In einer Textstelle in *Hasti va ādami* erwähnt Houman Platon unmittelbar nach Dareios und unterstreicht, dass Platon erst nach Dareios die Gerechtigkeitsfrage untersucht hat, Houman 1985, S. 57.

2 Ebd., S. 27.

3 Ebd., S. 22.

4 Ebd., S. 27.

5 Ebd., S. 36.

6 Ebd., S. 35.

Anschluss an Karl Jaspers und sein Buch *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* auf die „Achse der Weltgeschichte“, d.h. auf den Zeitraum von 800 bis 300 v. Chr., während dessen die wichtigsten und die die ganze Weltzukunft bestimmenden kulturellen Errungenschaften der Menschheit bei den „Achsenvölkern“, d.h. bei „Chinesen, Indern, Iranern, Juden und Griechen“ entstehen.¹ Obgleich Jaspers in seinem Buch auch auf Iran und dessen Beitrag in der Achsenzeit durch Zarathustras Lehre hinweist,² beschwert sich Houman hier und da in privaten Gesprächen mit seinen Schülern oder in seinem Unterricht darüber, dass Jaspers zuerst mit der Geschichte Chinas und Indiens anfängt und ganz flüchtig Iran andeutet, um die Geschichte Griechenlands zu erreichen, als hätte Iran keine bedeutende Geschichte.³ In den Vorlesungen aber auch weiteren Texten Houmans treffen wir auf so eine Beschwerde über Jaspers nicht, er bezeichnet ihn sogar als „der letzte große Philosoph der Welt“.⁴ Dafür stoßen wir aber auf jede Menge Hinweise auf die Missgunst von Europäern beim Übersehen Irans und dessen ausschlaggebenden Beitrags zur Weltgeschichte.⁵

Es scheint, dass diese Einsicht in die ignorierende Haltung gegenüber Iran, die mit dem Bewusstsein der Wichtigkeit seiner Kultur und deren Beitrag zur Konstitution der Weltgeschichte einhergeht, die Motivation Houmans prägt, aus Iran nicht nur ein zentrales Thema hervorzubringen, sondern auch es als Ursprung der Weltgeschichte darzustellen. Iran als Ursprung zu betrachten hat dennoch bei Houman kaum mit einem bloßen Nationalismus bzw. Patriotismus zu tun, da er, wie wir in *Hasti va ādami* sehen können, den „würdigen Menschen“ als Menschen definiert, der in allen Menschen ungeachtet ihrer Rasse, ihres Landes und ihrer Religion zuerst ihr menschliches Dasein sieht.⁶

1 Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Gesamtausgabe Bd. 1/10, hrsg. von Kurt Salamun, Muttentz/Basel: Schwabe Verlag, 2017, S. 58.

2 Ebd., S. 18, 23.

3 Houman, *Tāriḫ-e bāstāni-ye Iran*, herausgegeben und eingeleitet von Abdolali Dastqeyb, Teheran: Payām-e emruz, 1379 (2000), S. 7 (Einleitung); Houman 2006, S. 18 (Einleitung).

4 Houman 1985, S. 36.

5 Houman 2000, S. 58, 62, 71, 74, 75, 76, 82; Houman 2006, S. 17.

6 Houman 1985, S. 51.

Nun befassen wir uns näher mit Houmans Geschichtskonzeption aber auch Thesen über die antike Geschichte Irans, die er in seinem Lehrwerk *Tāriḩ-e bāstāniy-e Iran* aufwirft.

2. Zur Konzeption der Geschichte und Methodologie einer Geschichtserkenntnis bei Houman

Der Diskurs Houmans in seinem *Tāriḩ-e bāstāni-ye Iran* beginnt mit dem Versuch, eine Definition der Geschichte abzugeben, da „die Einsicht in die Geschichtskritiken und das Ergebnis geschichtlicher Urteile unmittelbar mit der Definition der Geschichte beim Geschichtskritiker zusammenhängen“.¹ Nachdem Houman die gegebenen Definitionen vor allem die von Herder, Hegel, Spengler und Kant ablehnt, wirft er seine eigene Definition auf, die folgendermaßen lautet: „Die Geschichte könnte nichts anderes sein als Einflussnahme und Intervention von Individuen und Kollektiven auf die Ereignisse einer bestimmten Zeitspanne im Leben eines Volkes. Und da diese Einflüsse ihrerseits auf dem Wie des Lebens von Menschen und Völkern beruhen, kann man also behaupten, dass die Geschichte jene Darstellung des Lebens eines Volkes oder einer Rasse in einer bestimmten Zeitspanne der Natur ist“.²

Die Geschichte befindet sich, so Houman, zwischen der Wissenschaft und dem Mythos, indem sie keine von beiden ist. Die Geschichte ist keine Wissenschaft, da man sie nicht berechnen kann. Sie ist auch kein Mythos, den man nacherzählen kann.³ Um eine geschichtliche Erkenntnis zu gewinnen, sollte man zum einen Überlieferungen, Mythen und historische Dokumente nach dem Prinzip des *rationis sufficientis* bewerten und zum anderen die möglichen Formen allgemeiner Ereignisse, deren Teile in Überlieferungen vorhanden sind und den wirksamen Elementen des

1 Houman 2000, S. 17.

2 Houman 2000, S. 18-19. Später und nachdem Houman Begriffe wie „Sippe“, „Volk“ und „Nation“ voneinander unterscheidet, nimmt er gewisse Änderungen vor und schreibt: „die Geschichte ist jene Darstellung des Lebens einer Nation vorausgesetzt, dass der Begriff Nation auch Begriffe Heimat, Rasse und Tradition einbeschließt“. Ebd., S. 28.

3 Ebd., S. 20. In einem entlegenen Passus vergleicht Houman die Geschichte mit der Mathematik und betont, dass wir bei der Geschichte zu keiner mathematischen Evidenz gelangen, da das mathematische Urteil rein formal ist, während die Geschichte eher über faktische Ereignisse urteilt. Ebd., S. 53.

Lebens eines Volkes besser entsprechen, vorsichtig evaluieren, um ein Gesamtbild vom Leben des zu untersuchenden Volkes zu erhalten.¹

Die wirksamen Elemente des Lebens eines Volkes sind Houman zufolge entweder natürlicher oder kultureller Art. Zu natürlichen Elementen zählen das Klima, die Luft, die Erde und die Landschaft eines Landes oder einer Region. Der Einfluss der genannten Elemente auf geschichtliche Ereignisse ist kein unmittelbarer, sondern eher ein mittelbarer und sekundärer Einfluss. Unmittelbar und primär bestimmten sie zuerst den Charakter eines Volkes und durch den Charakter hindurch bewirken sie dann die Ereignisse. Die primäre Bestimmung des Charakters eines Volkes durch die Natur fällt eigentlich mit der Bestimmung der kulturellen Elemente zusammen, die ihrerseits nichts anderes sind als Gesamtheit von Wertvorstellungen und Traditionen, die sich letztendlich in der Sprache, Literatur, Philosophie und Kunst widerspiegeln. Die nachhaltige Interdependenz von dem Wie der Natur und dem Leben eines Volkes erzeugt die „Zivilisation“ und die nachhaltige Interdependenz von dem Wie des Charakters und dem Leben desselben Volkes erschafft die „Kultur“.²

Das entscheidende Begriffspaar Kultur-Zivilisation mit ihrem inneren spezifischen Kausalitätsverhältnis in dem Sinne, dass sie aufeinander wirken aber nicht identisch sind und unabhängig voneinander agieren können, wird im iranischen Hochland aufgrund einerseits der natürlichen (geophysischen, geobiologischen, geometeorologischen usw.) Umstände und andererseits aufgrund des Potentials der persischen Sprache zu einem schöpferischen und kulturzivilisatorischen Ganzen,³ das als solches nicht jählings in einem bestimmten Zeitpunkt (z.B. nach Achämeniden, wie man es tendenziell annimmt) entstanden, sondern vor allem das Ergebnis einer langjährigen Entwicklung ist, die nicht nur in einer faktisch notwendigen Kontinuität vonstattengegangen ist, sondern auch als Ursprung der Kulturzivilisation überhaupt gelten kann. Dies bildet Houmans Leitgedanke, der zu einzigartigen und insbesondere zu seiner Zeit originellen Thesen führt, die wir nun erforschen.

1 Ebd., S. 20.

2 Ebd., S. 22.

3 Ebd., S. 61.

3. Zu umstrittenen Thesen Houmans

Houman führt die Entstehung der eigentlichen Zivilisation auf die Spätperiode des Neolithikums insbesondere auf die Kupfersteinzeit zurück und betrachtet Susa und Ägypten als älteste Stätten, wo man die Spuren solcher Zivilisation gefunden hat. Ob Ägypten dabei älter ist oder Susa - darüber gibt es Houman zufolge keine Einstimmigkeit. Um sich auf Susa zu konzentrieren, lässt er Ägypten bei Seite und widmet er sich nur Susa, da diese Stadt zum einen der erste Ort ist, der unmittelbar von Dareios in Bāgistān erwähnt wird, und deren Einwohner, zum anderen, allesamt iranischer Abstammung sind. Um dies nachzuweisen, unterscheidet er zuerst im Anschluss an den französischen Archäologen Jacques de Morgan zwischen zwei verschiedenen Siedlungsperioden: Die erste und die zweite Periode von Susa.¹

Die beiden Perioden sind durch eine Stufe Asche, welche die wiederholte erste Periode Susas genannt wird, voneinander getrennt, was manche Forscher zur Idee geführt hat, dass zwischen beiden Perioden eine zivilisatorische Spaltung vorhanden ist. Die erste Periode besteht aus einer Stadt und einem Friedhof. Aus der Stadt in dieser Periode sind nichts anderes übrig geblieben als Asche und verbrannte sterbliche Reste, was bedeutet, dass die Stadt allem Anschein nach in Brand gesetzt wurde. Der Friedhof seinerseits enthält zwei Tausend Grabmäler, die darin vorfindlichen Knochen und Schädel lassen jedoch kaum die ethnische Zugehörigkeit ergründen. In Grabmälern hat man Geschirr und Werkzeuge Gefunden. Durch die Hindeutung auf den englischen Flinders Petrie zieht Houman in Anbetracht der Werkzeuge in Grabmälern und der Tatsache, dass die Menschen in Susa den Ackerbau betreiben wussten, den Schluss,

1 Außer der Angabe von Originalnamen bzw. -bezeichnungen durch das lateinische Alphabet, die zum großen Teil falsch wiedergegeben worden sind, finden wir generell keine Literaturangabe im Manuskript, den Abdolali Dastqeyb herausgegeben hat. Dies erschwert die Überprüfung von Quellen, die Mahmoud Houman Benutzt hat. Bei dem Hinweis auf Jacques de Morgans Forschung handelt es sich wahrscheinlich um: Jacques de Morgan, *Histoire et travaux de la délégation en Peres du ministère de l'instruction publique, 1897-1905*, Paris: Ernest Leroux, 1905, S. 46 ff. Vgl. auch P. de Miroschedji, „Stratigraphie de la période néo-élamite à Suse (c. 1100 - c. 540)“, In: *Paleorient*, Vol. 4, 1978, S. 213. In neueren Forschungen unterscheidet man zwischen drei verschiedenen Siedlungsperioden, Vgl. D. T. Potts, *The Archaeology of Elam: Formation and Transformation of an Ancient Iranian State*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999, S. 46 f.

dass Susa älter als sein zivilisatorisches Äquivalent im ägyptischen Naqada ist.¹

Nach der Aufzählung der technischen Errungenschaften der ersten Siedlungsperiode in Susa stellt Houman nochmals die für seine Darstellung schlüssige Frage, wer die Menschen in Susa sind. Eine endgültige Nachweisung der ethnischen Zugehörigkeit von Menschen in Susa ist ihm zufolge aufgrund des ungünstigen Zustands von Gebeinen nicht mehr möglich. Anhand einiger Anhaltspunkte, die in Dastqeybs Manuskript nummeriert worden sind, die jedoch über die Nummer 1 nicht hinausgehen, versucht Houman zu zeigen, dass die Menschen in Susa iranischer Abstammung sind.²

Dazu bezieht er sich auf die Spuren der Keramikherstellung im iranischen Hochland und in der Umgebung. Dabei spielt die Herstellung der roten Keramik eine wichtige Rolle, woran auch Archäologen im Anschluss an ihre Ausgrabungen interessiert sind. Die rote Keramik, deren Herkunft einige Archäologen wie der amerikanische Raphael Pumpelly oder der niederländische Henri Frankfort auf den Kleinasien

1 Houman 2000, S. 56. Die mögliche Quelle Houmans in Bezug auf Flieders Petrie und den Vergleich zwischen Susa und Ägypten (Naqada) müssen die Vorträge sein, die Petrie in „The Royal Institution“ in London gehalten hat. Dort hat er im Großen und Ganzen eine ignorierende Haltung gegenüber Iran, erwähnt den Namen Irans kein einziges Mal, zählt aber zivilisatorische Errungenschaften in Susa auf, indem er verneint, Susa sei der Ursprung der Zivilisation. Die von Houman angedeutete Feststellung Petries, dass Susa älter als die Zivilisation in Ägypten ist, kommt eigentlich in so einem Kontext folgendermaßen zustande: „The best-known results from Susa are the monuments which were taken there from Babylonia as spoil of war, the code of laws of Humurabi, and the triumphal scene of Naram-Sin; but those are only adventitious, and the real importance of Susa itself lies in first earliest levels. ... But on reaching the bottom the great surprise is to find finely made this wheel-turned pottery, painted with an abundance of geometrical patterns. Happily a cemetery of that same age has been found, and has supplied a great quantity of this fine pottery quite perfect. This shows that even Susa is by no means the beginning of civilisation, that its oldest levels were in a high state of culture. [...] As Egypt only rose to pottery-making in the Magdalenian stage, while Susa was making and painting fine pottery in the Solutrean stage, it is evident that Elam was a whole cycle ahead of Egypt in its development“, William Mathew Flinders Petrie, *Eastern Exploration, Past and Future: Lectures at the Royal Institution*, New York: Robert M. McBride, 1918, S. 74-75.

2 Houman 2000, S. 57.

zurückzuführen,¹ findet man auch in der ersten Periode von Susa.² Der springende Punkt ist aber, dass dieselbe Keramik, wie Herzfelds Ausgrabungen zeigen, auch in Persepolis gefunden wurden mit dem Unterschied, dass sie nicht rot sind. Dass die Keramik in Persepolis trotz der Kupferbergwerke in der unmittelbaren Nähe in Karman oder Fars dennoch nicht rot sind, bedeutet ein zivilisatorisches Zeitverhältnis bzw. -unterschied in dem Sinn, dass die Zivilisation in der Mitte des iranischen Hochlands in der neolithischen Zeit und somit älter und im ersten Susa etwas später in der Kupfersteinzeit entstanden ist.

Zwischen der ersten und der zweiten Periode in Susa liegt eine Stufe Asche, welche die beiden weiteren Perioden voneinander unterscheidet. Diese Stufe, die, wie gesagt, das wiederholte erste Susa genannt wird, wurde eine Zeit lang als eine Zivilisationsunterbrechung in Susa betrachtet. Houman verweist auf zu seiner Zeit aktuelle Ausgrabungen unter anderem auf die vom französischen Georges Contenau in Nehāvand in Iran, wobei zum ersten Mal nachgewiesen wird, dass jede Stufe vom ersten und wiederholten ersten und vom zweiten Susa über ihre eigene zivilisatorische Identität verfügt und insgesamt eine kontinuierliche Zivilisation darstellt. So schließt Houman Henri Frankforts In-Frage-Stellung der Kontinuität der Zivilisation in Susa aus und schreibt ihr einen unwissenschaftlichen Charakter zu.³

Houman deutet zugleich die zivilisatorische Affinität zwischen dem zweiten Susa und der sumerischen Zivilisation an und versucht der Frage

1 Was die Expedition von Pumpelly in Anau zwischen Merv und Samarkand betrifft, S. Raphael Pumpelly, *Explorations in Turkestan. Expedition of 1904: Prehistoric Civilizations of Anau. Origins, Growth, and Influence of Environment*, Washington: Carnegie Institution of Washington, 1908, S. 73, 91, 135-145, Vgl. David L. Bowman & Stephen Williams, *Anthropology at Harvard. A Biographical History, 1790-1940*, Cambridge, Massachusetts: Peabody Museum Press, 2013, S. 301. Was Henri Frankfort anbelangt Vgl. Henri Frankfort, *The Birth of Civilization in the Near East*, London: Ernest Benn, 1959.

2 Zu Keramik in Susa S. z. B. Herbert Kühn, *Geschichte der Vorgeschichtsforschung*, Berlin: De Gruyter, 1976, S. 259.

3 Houman 2000, S. 59. Zu Contenaus Ausgrabungen S. Georges Contenau & Roman Ghirshman, *Fouilles du Tépé-Giyan près de Néhavand, 1931 et 1932*, Paris: Geuthner, 1935 insbesondere S. 57-60. Zur zivilisatorischen Kontinuität in Susa, die jeweils verschiedenen Stufen der Ausgrabung entspringen Vgl. auch Georges Contenau, „Les fouilles de Sialk en Iran“, In: *Journal des savants*, Avril-juin 1941, S. 65.

nachzugehen, wer Sumerer sind. Dabei betont er zuerst die Tatsache, dass sich Sumerer eigentlich als *kengi* bezeichneten, was ihn veranlasst, europäischen Forschern und Archäologen vorzuwerfen, dass sie die Bezeichnung Sumer vom akadischen Wort *Šumer* (ursprünglich: *Šumeru*), abgeleitet und diese Menschen in Anlehnung an ihre nördliche Nachbarn in Mesopotamien genannt haben, indem sie sich selber eigentlich nicht so nannten.¹ Nach diesem Vorwurf liefert Houman eine sehr detaillierte morphologische Beschreibung von Kengiern, wobei er unter anderem auf ihre Kleidungsform hindeutet. Die Kleidung von Kengiern, die auf der sumerischen Sprache *Couenna* (griechisch: *Kaunakes*) heißt, bestand aus einem schweren Stück Wolle, war mit vielen Quasten versehen und hatte keine Ärmel. Diese schwere und warme Kleidung, die keineswegs zum warmen und schwulen Wetter, wie es in Sumer der Fall war, passte, zeigt Houman zufolge in erster Linie, dass Kengiers Heimat ursprünglich woanders liegen sollte. Die Frage ist nun, wo diese ursprüngliche Heimat ist.

Da einerseits die *Couenna* als Standardkleidung von Kengiern für ein kaltes Wetter geeignet ist und da andererseits die Metallbearbeitung bei ihnen geläufig war, indem das Mesopotamien über keinen Metallbergbau verfügte, kann man daraus schließen, dass sie als *homo alpinais* zuvor in kalten Gebirgen, wo es auch Metalbergwerke gab, lebten. Ein Gebiet mit den erwähnten Eigenschaften findet man in der Nachbarschaft vom Mesopotamien entweder in Kleinasien, in Kaukasien oder in Iran.

Merv z. B. liegt östlich von Iran und kommt aufgrund seiner zivilisatorischen Ähnlichkeiten in Frage, schließt sich dennoch als Möglichkeit aus, da man schwierig annehmen kann, dass das ganze iranische Hochland leer gewesen ist und dass Menschen aus jener Region

1 Zur Bezeichnung *kengi* S. Arno Poebel, *Fundamentals of Sumerian Grammar. Grundzüge der sumerischen Grammatik*, Eugene: Wipf & Stock, 2005, S. 2, 72, 138, 146; Barthel Hrouda, *Mesopotamien: Die antiken Kulturen zwischen Euphrat und Tigris*, München: C.H.Beck, 2005, S. 20; Hugo Radau, *Early Babylonian History Down to the End of the Fourth Dynasty of Ur*, Eugene: Wipf & Stock, 2005, S. 217-220. Da westliche Forscher die Bezeichnung *Kengi* selten verwendet haben, gibt es auch dementsprechend keine Bezeichnung für die Menschen aus *Kengi*. Da auch Houman vermeidet, die Bezeichnung *Sumer* zu verwenden, und sie mit ihrem Originalnamen erwähnt, musste ich deswegen das Wort „Kengier“ zu bilden, um auf die Menschen aus *Kengi* hinzuweisen.

ohne weiteres so eine lange Strecke bis zum Mesopotamien gegangen sind. Nehmen wir an, so Houman, das iranische Plateau ist besiedelt gewesen, sollte man dann zwangsläufig auch annehmen, dass Kengier entweder ein ganzes besiedeltes Land durchquert haben, was ohne Kriegsführung fast unvorstellbar ist - und dazu finden wir weder in der Kengi-Region noch in Iran annähernd Kriegsspuren - oder - und das macht den entscheidenden Punkt bei Houman aus - dass Kengier und Iraner aus gleicher ethnischen Abstammung sind, d.h. Kengier sind Iraner. Der Argumentationsgang Houmans lässt keine weitere Möglichkeit zu, als diese letzte Annahme zu akzeptieren. Nach dieser Annahme sind Kengier jene iranische Gebirgsbewohner, die vermutlich zur Erledigung unterschiedlicher Aufträge wie Grenzschutz nach Mesopotamien geschickt worden waren.¹

Diese Annahme, zu der Houman durch gewisse Affinitäten zwischen Kengi- und Susa-Zivilisation gekommen ist, muss nun weiter erforscht und nachgewiesen wird. Houman beschwert sich, dass in Iran noch nicht systematisch oder, wenn sporadisch an manchen Orten schon, nur nachlässigerweise und mit Freizügigkeit Ausgrabungen durchgeführt worden sind, worin er die Kindheitsüberzeugungen von Ausgrabenden für schuldig hält, indem er zugleich Iranern vorwirft, dass sie die Relevanz ihrer Geschichte und archäologischer Forschungen noch nicht eigesehen haben. Bis dies geschieht, d.h. systematisch und mit Sorgfalt ohne Vorurteile ausgegraben wird, schlägt Houman noch einmal vor, nach dem Prinzipium des *rationis sufficientis* vorzugehen und durch den Ausschluss der unkritisch aufgeworfenen Vermutungen und mithilfe der Hinweise, die den wirksamen Elementen der Geschichte entspringen, zu urteilen. Dazu rät er, dass „wir“ die Zivilisationen in Mesopotamien und in Kleinasien erforschen und sehen, ob sie tatsächlich und ursprünglich in diesen Regionen entstanden und entwickelt worden sind oder ob sie eher von woandersher entstammen. Hierzu stellt Houman im Anschluss an den englischen Archäologen Leonard Woolley, wo dieser die zivilisatorische Ursprünglichkeit vom Kengi-Volk im Vergleich zu Griechenland, Kreta, Ägypten und Iran unterstreicht, die Frage, wer Kengier sind, wie ihre Zivilisation war und woher sie hergekommen sind.²

1 Houman 2000, S. 61.

2 Houman 2000, S. 62.

Um diese Frage zu beantworten, geht Houman unterschiedliche Wege. Er stützt sich insbesondere auf archäologische Befunde aber auch auf anthropologische, mythologische, linguistische und historische Fakten. Unter archäologischen Befunden listet er Gegenstände auf, die man in Ausgrabungen in Mesopotamien gefunden hat, aber nicht aus dieser Region, sondern ursprünglich aus Regionen in Iran stammen sollten. Dazu gehören z.B. Bitumen, Kalkstein und Kupfer, die im Bau eines Temples in „Tell el-Obed“ (Obed-Kultur) verwendet worden sind. Genauso wie Gegenstände aus Gold, Kupfer, Lapislazuli usw., die man in einem Grabmal in demselben Tempel um den Leichnam herum gefunden hat. Zugtiere wie Pferde, Kühe oder Esel aber auch Fuhrwerke, die von Kengiern gebraucht wurden, sind allesamt aus dem iranischen Hochland in dieser Region eingeführt worden.¹

Zugleich interessiert sich Houman für mythologisch-weltanschauliche Affinitäten zwischen Kengiern und Indo-Iranern. Dabei hebt er die Weltentstehungskonzeption von Kengiern hervor, nach der die Welt in ihrer Anfangsphase in einem Chaos vorgegeben ist. In dieser chaotischen Anfangsphase unterscheiden sie zwei wirksame Bestandteile, ein göttliches Paar: Der eine ist *Apsu*, d.h. der Wohltats- oder Frischwasserteich und der andere ist *Tiāmat*, der Hexen- oder Salzwasserteich.² Die Verbindung der beiden Elemente bringt Wasser hervor, das der Ursprung von allem ist. Von *Apsu* und *Tiāmat* entstehen zunächst *Lahmu* und *Lahamu*, die Wohltatsgötter sind, und dann werden *Anshar* (Himmel) und *Kishar* (Erde) geboren. Hier entsteht eine höchste Dreiheit, die aus *Anu* (Himmelskönig), *Enlil* (Erdekönig) und *Ea* (König von Absu) besteht. Daraufhin entstehen *Samas* (Sonne), *Sin* (Mond) und *Ištar* (Sterne). *Ea* ist in dieser Dreiheit das höchste Wesen und dasjenige, das von Anfang an die ganze zukünftige Welt in sich birgt. Es erschafft alles auf der Erde unter anderem Marduk, der Gott des Lichtes ist und mit allen von *Tiāmat* ausgelaufenen subversiven Kräften kämpft und sie besiegt.³

1 Ebd., S. 65-66.

2 Später vergleicht Houman die beiden Kengi-Götter mit „miši“ und „mišāne“, die in Avesta als Kyumars' Kinder erwähnt werden, um die weltanschauliche Affinität zwischen Kengiern und Iranern noch einmal zu betonen, S. Houman 2000, S. 99.

3 Ebd., S. 67, Vgl. auch Karel van der Toom et al., Dictionary of Deities and Demons in the Bible, Leiden, Boston, Köln: Brill, 1999, S. 125-126, 388-389, 452, 867-869

Houman ist der Ansicht, dass man Teile dieser Konzeption auch in Iran, in Indien und in Tibet wiederfindet. In Tibet glaubt man an den Wind als Ursprung von allem, der durch sein Wirbeln die *Gjatams*, die Urformen und den Urgrund der Welt bildet. Alle Lebewesen bestehen aus winzigen Partikeln, *Rdul Phran* und sind in andauernder Regung und aus ihrer Regung entsteht der Klang. Der Klang hat sowohl subversive als auch konstruktive Wirkung je nach dem. Die Wirklichkeit ist nichts anderes als die Erscheinung einer von beiden Varianten.¹ In Veda von Indern trifft man auf Agni, Gott des Feuers und Kind von *Dyaus* und *Prithivi*, der unter Mitwirkung von *Vāyu* (Luft) zur Welt kommt. Diese Dreieinigkeit beeinflusst alle Weltwirklichkeiten.² In Avesta gebärt Ahurmazd zuerst Houman und Ahriman, die im ständigen Krieg sind. Danach erschafft er den Mann (Menschen), dessen Aufgabe ist, das Böse zu bekämpfen, um das Gute besiegen zu lassen. Houman, Ahriman und Mann konstituieren die höchste avestische Dreieinigkeit.

Die indo-iranischen Grundelemente, die Houman in Kengi-Weltanschauung wiederfindet, sind einerseits der Ausgangskrieg unter beteiligten Wirkungskräften und andererseits die Grundzweiheit, die in einer ursprünglichen Einheit wurzelt und daraus eine Dreiheit entsteht nach dem Prinzip: eins wird zu zwei, zwei wird zu drei. Die klimabedingten Unterschiede bei der Bearbeitung der Hauptelemente (Wasser, Feuer, Wind usw.) bestimmen die Ausdrucksform, sind aber letztlich bei der Grundidee nicht entscheidend.³

Dass die oben ausgeführten Feststellungen insbesondere jene, die die Zusammengehörigkeit der Weltanschauung von Kengiern mit denen von Indo-Iranern zeigen sollten, unzureichend sind, ist sich Houman bewusst.

1 S. Joachim-Ernst Berendt, *Nada Brahma: Die Welt ist Klang*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2007, S. 231. Zur tibetischen Kosmologie S. auch Matthias Hermanns, „Schöpfungs- und Abstammungsmythen der Tibeter“, In: *Anthropos*, Bd. 41/44, H. 1./3., Jan.-Jun., 1946/1949, S. 275-298.

2 S. *Rig-Veda*, übersetzt und mit kritischen und erläuternden Anmerkungen versehen von Hermann Grassmann, in zwei Theilen, Leipzig: Brockhaus, 1876: Erster Theil: die Einleitung, S. 4-6 und 7 ff.; Vgl. Adolf Holtzmann, *Agni: Nach den Vorstellungen des Mahâbhârata*, Strassburg, London: Trübner, 1878; Karl Friedrich Geldner, *Der Rig-Veda*, aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt und mit einem laufenden Kommentar versehen, Cambridge, Mass, Wiesbaden, 1951, Bd. 3, S. 261 f.; Kireet Joshi, *The Veda and Indian Culture: An introductory Essay*, New Delhi: Shri Jainendra Press, 1994, S. 6 f.

3 Houman 2000, S. 68.

Hilfreich könnte es dennoch sein, wenn wir ihre Weltanschauung mit der von Semiten vergleichen und sehen, wie sie sich radikal voneinander unterscheiden. Semiten, so Houman, glaubten in den ersten Jahrtausenden v. Chr. an eine Vielfältigkeit von Heiligkeiten. Die Welt war in ihren Augen durch *Elohim* (der formal-grammatische Plural zu *Eloah*) umgeben, die nichts anderes ist als zahlreiche wirksamen Kräfte.¹ Die Bezeichnungen, die sie nachträglich für ihre monotheistischen Götter verwendet haben, bedeuteten ursprünglich auch etwas anderes. Houman stellt diese polytheistische Konzeption der semitischen Weltanschauung dem Monotheismus von Kengiern, der sich in Ea manifestiert, gegenüber und hebt dabei die radikale Andersartigkeit von Kengiern in Vergleich zu Semiten hervor.²

Die ausgeführten Unterschiede in morphologischer, anthropologischer, mythologischer, linguistischer und technischer Hinsicht zwischen den Kengiern und dem Rest der mesopotamischen Völker, zum einen, und die Affinitäten, die zugleich die Keniger in jeder der angedeuteten Hinsichten mit dem Gesamtleben innerhalb des iranischen Hochlands aufweisen, lassen Houman den Schluss ziehen, dass die Kengier allem Anschein nach ein indogermanisches Volk sind und als „militärischer Stützpunkt“ Irans nach Mesopotamien geschickt worden sind.³ Die Idee lässt sich insbesondere dann verstärken, wenn wir daran denken, dass so eine Praxis zuvor auch in Iran üblich war. Diese Feststellung muss nun auch durch historische Fakten belegt werden. Die Historischen Fakten, auf die sich Houman bezieht, lassen sich in vier Teilen zusammenfassen:

1. Zur Zeit von Lugal-Zagesi, dem sumerischen König von Umma, erobert Sargon, der König von Akkade, die Sumer um das Jahr 2725 v. Chr. Sein Enkel Naram-Sin (oder Naram-Suen) setzt die Siege fort.⁴ Während der Herrschaft von Naram-Sin kommen die *Gutäer* aus Luristan, um Kengiern

1 Vgl. Hellmuth Zimmermann, *Elohim. Eine Studie zur israelitischen Religions- und Litteraturgeschichte nebst Beitrag zur Religionsphilosophie und einer Pentateuchtafel*, Berlin: Mayer & Müller, 1900, insbesondere S. 1-20.

2 Houman 2000, S. 69.

3 Ebd., S. 70.

4 Vgl. Dietz Otto Edzard, *Geschichte Mesopotamiens: Von den Sumerern bis zu Alexander dem Grossen*, München: C.H.Beck, 2004, S. 77 f. u. 93.

zu helfen, damit diese sich und ihr Land befreien können.¹ Und sie bleiben über hundert Jahre in Mesopotamien.² Zudem schenkt Lasirab (oder Lacerabum), der erste König der Guti, dem Gott von Kengiern Waffen und nennt ihn Gott der Guti.³ Die Tatsache, dass Gutäer aus Luristan Kengiern zur Hilfe kommen und in Anbetracht der ideologischen Gemeinsamkeiten, die unter ihnen herrschen, liegt die Wahrscheinlichkeit nah, dass die beiden Völker eigentlich zu einer größeren ethnischen Einheit gehören.⁴

2. Dasselbe kommt um Jahr 1950 v. Chr., d.h. einige Jahre nach dem Tod Hammurabis, vor und eine weitere Gruppe namens *Kāschi* (oder Kassiten) ziehen in die Region Mesopotamien und gründen eine Dynastie, die bis 1175 v. Chr. an der Macht bleibt. Sie sind kein semitisches Volk und die Bezeichnungen, die ihre Götter tragen, weisen linguistische Ähnlichkeiten zum Sanskrit und Altpersisch auf.⁵

3. Durch einen Vergleich zwischen Herrschaften von einerseits Nicht-Semiten, d.h. Kengiern, Gutäern und Kassiten, und andererseits die Semiten in Mesopotamien, können wir feststellen, dass in einem Zeitraum von 1775 Jahren, d.h. zwischen 2950 (die Gründung der ersten Ur-Herrschaft) und 1175 v. Chr. (das letzte Jahr der Herrschaft von Kassiten) die Semiten, oder präziser Akkaden und Babylonien, ungefähr nur 442 Jahre die Herrschaft in dieser Region inne hatten. Mit anderen Worten, die Nicht-Semiten haben dreifach so lang in dieser Region ihre Herrschaft ausgeübt als die Semiten, was nichts anderes bedeutet als die Tatsache, dass eine so lange Herrschaft

1 Ebd., S. 93; Vgl. Don Nardo, *The Greenhaven Encyclopedia of Ancient Mesopotamia*, Detroit: Gale, 2007, S. 132.

2 Manche Autoren schätzen, dass Gutäer nur fünfzig Jahre in Mesopotamien geblieben sind, S. Marc Van De Mierop, „GUTIANS“, *Encyclopædia Iranica*, online edition, 2012, erhältlich unter <https://iranicaonline.org/articles/gutians> [Stand: 18 Oktober 2020].

3 Vgl. Robert William Rogers, *A History of Babylonia and Assyria*, New York: Eaton & Mains, 1910, Bd.1, 359-360.

4 Houman 2000, S. 71.

5 Ran Zadok, „KASSITES“, *Encyclopædia Iranica*, online edition, 2015, erhältlich unter <http://www.iranicaonline.org/articles/kassites> [Stand: 18 Oktober 2020]. Vgl. Walter Sommerfeld, „The Kassites of Ancient Mesopotamia: Origins, Politics, and Culture“, In: *Civilizations of the ancient Near East*, New York, 1995, S. 917 f. Zu linguistischen Merkmalen Vgl. Thomas Schneider, „Kassitisch und Hurro-Urartäisch. Ein Diskussionsbeitrag zu möglichen lexikalischen Isoglossen“, In: *Altorientalische Forschungen*, Bd. 30, Heft 2, 2003, 372-381.

ohne Unterstützung von einem mächtigeren Volk nicht möglich gewesen ist, sonst käme ein fremdes Volk in einem fremden Land nicht durch.¹

4. Nachdem Houman ausschließt, dass Kengier, Gutäer und Kassiten semitisch sind, versucht er noch einmal festzustellen, welche ethnische Zugehörigkeit ihnen zukommt. Dabei referiert er auf die hethitischen Tontafel, die der deutsche Altorientalist Hugo Winckler in Boğazköy in der Nähe von Ankara gefunden hat.² Obschon einige Tafel in akkadischer Sprache sind, stammen die weiteren Schrifttafeln vom hethitischen Reich und sind in einer Sprache verfasst worden, die niemand bisher kannte. Erst im Jahre 1917 sind die Schrifttafeln von Bedřich Hrozný entziffert worden. Da stellt Hrozný fest, dass es sich um eine indo-iranische Sprache namens *Hattisch* oder *Hattili* aus dem *Hatti*-Land handelt.³ Houman zweifelt nicht zu erinnern, dass alle Bezeichnungen, die „Hatti“ anbelangt, darunter ihre Sprache *Hattili*, nur deswegen zu *Hatti* und „hethitisch“ wird, da europäische Historiker die erfundene Bezeichnung an hebräische *Heth* anpassen wollten.⁴ Hrozný unterscheidet unter hethitischen Tafeln unterschiedliche Dialekte, die allesamt indo-iranische Sprachen sind und Völker angehören, die aus unterschiedlichen Regionen des iranischen Hochlands (aus *Nešāt* z.B., das nach Houmans Ansicht dasselbe ist wie das iranische *Nyssāyāpur* oder *Neyschābur*) stammen und mehr oder weniger denselben Weg gegangen sind wie Gutäer und Kassiten.⁵

Die bisherige Darstellung Houmans zum Nachweis der iranischen Wurzeln sowie Stiftung der mesopotamischen Zivilisation ermöglicht ihm nun, den Anschluss zu zwei weiteren ganz originellen und zu seiner Zeit kaum erdachten Thesen vorzubereiten. Die eine These, die Houman zuvor

1 Houman 2000, S. 72.

2 Zu Ausgrabungen in Boghazköi S. Hugo Winckler, *Die im Sommer 1906 in Kleinasien ausgeführten Ausgrabungen*, Berlin: De Gruyter, 1906, insbesondere ab S. 15, S. auch Hugo Winckler, *Nach Boghasköi: Ein nachgelassenes Fragment*, Leipzig: Hinrichs, 1913. Vgl. auch Silvia Alaura, „Nach Boghasköi“: *Zur Vorgeschichte der Ausgrabungen in Bogazköy-Hattusa und zu den archäologischen Forschungen bis zum ersten Weltkrieg*, Wiesbaden: Harrassowitz, 2006.

3 Vgl. Friedrich Hrozný, *Die Sprache der Hethiter, ihr Bau und ihre Zugehörigkeit zum indogermanischen Sprachstamm. Ein Entzifferungsversuch*, Leipzig: Hinrichs, 1917, S. IX.

4 Houman 2000, S. 73. Vgl. Immanuel Velikovsky, *Ramses II and his Time*, New York: Paradigma, 2010, S. 96; William Wright, *The Empire of Hitties*, London: James Nisbet, 1886, S. X.

5 Houman 2000, S. 73.

mitten in seiner Diskussion über die iranische Gegenwart in Mesopotamien vorübergehend thematisiert hat, ist, dass die ursprüngliche Heimat der Arier kein anderer Ort ist als Iran. Dass das iranische Hochland nicht nur in der neolithischen Zeit besiedelt war, sondern es war zugleich der Ausgangsort jener zivilisatorischen Bestimmung in der ganzen Region, so dass auch eine Zivilisation wie die des Mesopotamien, die im universellen Geschichtsbewusstsein tendenziell als älteste Zivilisation betrachtet wird, in der Tat aufgrund ihres iranischen Kerns iranische Ausprägung hatte, bedeutet nicht nur, dass Iran eine sehr alte - oder gar die älteste - sondern auch eine über sich hinausgehende und in einer kontinuierlichen Heranbildung gegebene Zivilisation ist. Houman schreibt:

Wenn innerhalb des iranischen Hochlands in der neolithischen Zeit eine Zivilisation wie die des ersten Susa, d.h. die älteste Zivilisation auf der Erde überhaupt erschienen ist, und wenn die Entwicklung der Zivilisation von niedrigen Stufen bis zu höheren Formen in erster Linie von der Sprache und deren Möglichkeiten abhängt - und die iranische Sprache die geeignetste Kultursprache ist - ist dann sehr wahrscheinlich, dass eine Zivilisation seit eh und je im iranischen Hochland entstanden und langsam entwickelt worden ist. Und da auch in geophysischer Hinsicht das iranische Hochland für die Entwicklung der Zivilisation, d.h. ihre Anpassung auf die Kultur angemessen ist, ist darum die Annahme einer Rückständigkeit der Menschen im iranischen Hochland auf dem Niveau einer bloßen alten Zivilisation und ihre Unfähigkeit, über den Stand der neolithischen Zeit hinauszugehen, unfair.¹

Im Anschluss an den oben angeführten Passus und nachdem Houman die Auffassung, Iran sei eine bloße alte Zivilisation, zurückweist, verweist er auf die Konsequenzen, die so eine Annahme mit sich bringt. Diese Konsequenzen sind weitere falsche Annahmen darunter die Annahme, die Arier waren unzivilisierte wilde Neulinge, die sich aus Europa oder Nordpol in Iran angesiedelt haben. Dies kommt in Widerspruch mit dem erhabenen Ton, wie sich Dareios I. in seiner berühmten Tafel als Sohn des Pars arischer Herkunft nennt oder wie Buddhas Lehrreden an den „arischen Weg“ (*āryāṣṭāṅga mārga*) erinnern.² Zudem ist in Avesta von *airyānem vaejo*, d.h. die Heimat der Arier, die Rede.

1 Ebd., S. 61.

2 S. Robert E. Buswell & David S. Lopez (Ed.), *The Princeton Dictionary of Buddhism*, Princeton: Princeton University Press, 2017; Paul Williams with Anthony Tribe,

Nun greift Houman auf diese Andeutung über die Arier zurück und führt seine Argumente aus. Er hält die herkömmlichen Thesen über den Ursprung der Arier für merkwürdig, voreilig und „oberflächlich“ und betrachtet sie als reine und mit Verfälschungen verhafteten Spekulationen: Dass die Arier ursprünglich an der Küste des baltischen Meers oder gar in Skandinavien lebten, zwischen dem Flachland Südrusslands und Donau verstreut waren, in einem Gebiet zwischen Zentral-, Süd-, Estrussland und Westsibirien wohnten, in der ungarischen Steppe, der Puszta, oder im deutsch-polnischen Flachland - Alle diesen herkömmlichen Thesen, so Houman, widersprechen sich beachtlich. Enthält die Reichweite der Begründungen eine weite Palette von unterschiedlichen Deutungen, sollte man dann nach Houman die Wahrheit dort suchen, wo man dafür gar keine Rechtfertigung benötigt. Dies bedeutet, dass die Arier von Anfang an im iranischen Hochland gewesen und von keinem anderen Ort erst dorthin eingewandert sind.¹ Die Hinweise, die jetzt Houmans „gewagte“ These stützen, sind wie folgt:

1. Das Wort Arier kommt erstmalig in einer Inschrift im Grab Dareios der Große in Naqš-e Rostam vor, wo dieser sagt: „Ich bin Dareios, der Großkönig, König der Könige, König der Länder vieler Rassen, König dieser großen weiten Erde, Sohn des Hystaspes, ein persischer Achämenide, Sohn eines Persers, ein geborener Arier“.² Das Argument Houmans in Verbindung mit dieser Inschrift ist die Bedeutung des schlüssigen Ableitungsmorphems *-čireh* im Wort *Aryāčireh* (ein geborener Arier). Da im Text der Inschrift das Wort *Wispāsānā* im Sinne der Rasse verwendet wird, kann man sich sicher sein, dass mit *-čireh* nicht dasselbe gemeint ist wie die Rasse. Zugleich bedeutet *-čireh* auch keine Familie oder Sippe oder wie auch immer, da wir dazu im Altpersischen die Bezeichnung *Tumā* haben. Dass der Wortstamm *Aryā-* in dieser Komposita nicht dekliniert worden ist, überzeugt Houman, dass diese Bezeichnung kein Allgemein- bzw. Kollektivname, sondern ein Eigenname ist, was besagt, dass sich Dareios

Buddhist Thought: A Complete Introduction to the Indian Tradition, London and New York: Routledge, 2000, S. 52, 86; Chögyam Trungpa, *The Heart of the Buddha. Entering the Tibetan Buddhist Path*, Boston & London: Shambhala, 2010, S. 119 f.

1 Ebd., S. 75.

2 Vgl. Rüdiger Schmitt, *The Old Persian Inscriptions of Naqsh-e Rostam and Persepolis*, Corpus Inscriptionum Iranicarum, Part I: Inscriptions of Ancient Iran, Vol. I: The Old Persian Inscriptions, Text 2, London: School of Oriental and African Studies, 2000.

nicht als Teil eines vorgegeben und eine einzige Rasse teilenden Kollektivums, sondern als mit dieser Rasse identischen Ganzen sieht und nennt.¹

2. In Avesta wird die Heimat der Iraner *airyānem vaejo* genannt, d.h. der Geburtsort von *āiryān*. Hier bedeutet das Wort *āiryā*, genauso wie bei der Inschrift Dareios', keine Rasse oder Familie, sondern es ist ein Eigenname. Da das Wort *āiryā* dasselbe ist wie Arier, bedeutet *āiryān* (Iran) so viel wie Iri oder Arier selbst. Houman besteht darauf, dass die Bezeichnungen Arier oder *Irā*, die aus *Ir* und Pluralendung *ā* bestehen, kein Name des Landes (so verneint er, dass es sich dabei um einen vermeintlich mythologischen Ort handelt), sondern der Name eines Volkes ist. Dass die Menschen die Menschen in Ossetien, eine ehemalige militärische Stätte Dareios' in Gebirgen Kaukasus', immer noch auf altpersisch sprechen und sich als *Ir* und *Iron* bezeichnen oder dass der Name Iran in der iranischen Antike *Irānšahr*, d.h. das Land von Irn, hieß, bedeutet, dass die ursprüngliche Heimat der Arier kein anderer Ort war als Iran selbst.²

Nach der Ausführung dieser zwei Hinweise bezüglich der Herkunft der Arier bezieht sich Houman auf Alexandre Morets *Histoire ancienne* und übernimmt aus diesem Buch Tabellen, in denen die Herrscher sowie Herrschaften von Kengiern, Akkaden, Ilamiten und Amurritern nach approximativen Daten aufgelistet worden sind, ohne dass er selber auf diese Informationen näher eingeht.³ Hierzu schreibt Houman:

Anhand der Hinweise von 1 bis 5 kann man zum Schluß kommen, dass arische Menschen seit eh und je im iranischen Hochland lebten und arisch nichts anderes bedeutet als Iri, d.h. die Bezeichnung für Menschen in *Irānšahr*. Die Vorstellung, die Einheit des *Irānšahr* beginne mit Kyros II., ist insofern unfair. So ein Urteil ist keineswegs vernünftig.⁴

„Die Einheit des *Irānšahr*“, die Houman in diesem Passus mit der Herkunftsfrage der Arier in Verbindung setzt, bildet in der Tat die dritte These Houmans, die er ebenfalls zuvor angedeutet hat. Houman ist der Ansicht, dass die Vorstellung, die iranische Kulturzivilisation beginne erst

1 Houman 2000, S. 76.

2 Ebd.

3 Ebd., S. 77-80.

4 Ebd., S. 82.

mit Achämeniden, grundverkehrt ist. Die Organisation der Kulturzivilisation unter Dareios der Große verkörpert in der Tat die höchste menschliche Kulturzivilisation der Antike überhaupt. Da so eine Zivilisation, so Houman, nicht aus dem Nichts heraus oder innerhalb eines relativ kurzen Zeitraums, d.h. innerhalb vierzig Jahren vom Tod Xerxes' bis zur Mitte der Herrschaft Dareios' entstehen konnte, müssen wir dann notgedrungen annehmen, dass sie eine längere Vorgeschichte hatte und das Ganze nicht erst mit Achämeniden entstanden, sondern in einer Kontinuität gegeben ist.¹

Nun befasst sich Houman mit der Frage, wie diese Kontinuität, diese Einheit der iranischen Zivilisation auch vor Achämeniden, d.h. in einer Periode, die griechischen Historikern unbekannt war, aussieht. Dabei bezieht er sich auf zwei von arabischen Autoren und zwei von iranischen Autoren verfassten Geschichtsbüchern. *Al-kāmil fi 't-ta'riḥ* von Ibn al-Athīr und *Murūğ ad-ḍahab wa ma'ādin al-ğauhar* von al-Mas'udi sind arabische und *Tāriḥ-e seni-ye moluk ol-ars va al-anbiyā* von Hamza al-Isfahani und *Kitāb al-ātār al-bāqiyā 'an al-qurūn al-ḥāliya* von al-Bīrūnī iranische Werke, auf die sich Houman referiert.² Eine ausführliche Wiedergabe von Houmans Darstellung der „Einheit des Irānšahr“ vor Kyros II. im Ausgang von den aus den erwähnten Büchern hervorgegangenen Kenntnissen würde den Rahmen dieses Artikels sprengen. Die Idee ist aber, dass alle bis dahin als mythisch-legendär erdachten Herrscher und Könige Irans wahr sein können und ihnen eine vorstellbare Realität zukommen kann.

Die Kontinuität und die Einheit des *Irānšahr* vor Kyros II., wie Houman es darlegt, ist auch nichts anderes als die Kontinuität, die sich in der Nachfolgerschaft der von den erwähnten Historikern genannten Könige (Kiumars, Hušang, Tahmures, Ğamšid, Zahāk, Fereydun, Manučehr, Keyqobād, Keykāwus, Keyḥosro, Lohrāsb, Goštāsb, Bahman usw.) herauskristallisiert.³ Der Hušang ist insofern z.B. nicht mehr eine mythologische Figur, wie sie in Schahname vorkommt, sondern er ist aufgrund seines beträchtlichen Beitrags zur Etablierung eines Rechtssystems der Gründer der Pišdādiyān-Dynastie, die nachträglich von

1 Ebd.

2 Ebd., S. 83-84.

3 Ebd., S. 84-112.

Tahmures und Ğamšid bis zu einer Periode des Chaos und der Tyrannei und der Entstehung eines Bündnisses zwischen Fereydun und Kāveh und der Wiedervereinigung Irans fortgeführt wurde.

Die spezifische Herangehensweise Houmans und sein Versuch, die Geschichtsmerkmale der mit mythologischen Zügen verflochtenen Ereignisse und Persönlichkeiten herauszulesen, erlaubt ihm sogar, annähernd zu sagen, dass Teile der Arier in Anbetracht der Tatsache, dass die Namen von Ğamšid und Fereydun auch in der Literatur des Sanskrit vorkommen, erst nach der Fereydun-Herrschaft und infolge der klimatischen Veränderungen von Iran aus in verschiedene Richtungen ausgewandert sind.¹

Schluss

Der quasi-paläohistorische Versuch Houmans, mithilfe geschichtlicher, archäologischer, anthropologischer, mythologischer und linguistischer Kenntnisse zuerst die Gründung und die Vormachtstellung der iranischen Zivilisation in Mesopotamien aber auch nebenbei die Urherkunft der Arier im iranischen Hochland nachzuweisen, um unverzüglich auf die Problematik der iranischen Zivilisation zurückzukommen, ihre Eigentümlichkeit als die älteste Zivilisation überhaupt und ihre Kontinuität seit der Morgendämmerung ihrer Entstehung hervorzuheben - und dabei geht Houman soweit, dass er auch in Mythen oder in bisher für mythisch gehaltenen Geschichtsereignissen nach Spuren der Geschichte sucht - lässt sich nicht als Sättigung eines bloßen patriotistischen Gefühls oder als Fundierung einer nationalistischen Ideologie verstehen. Was Houman anscheinend motiviert, durch seine brillanten und auch heute noch kaum diskutierten Ideen und Thesen, die er logisch-deduktiverweise zusammenstellt, so dass man sie schwierig zurückweisen kann, Iran aus seinem ihm zugeschriebenen Stellenwert als eine bloße alte Zivilisation herauszuholen und es als Ursprung einer Weltzivilisation darzustellen, ist die Feststellung eines Paradoxes, das Iran eigen ist: Das Paradox zwischen der Größe des Beitrags Irans zur Konstitution der Weltzivilisation und dem Versuch, durch Verfälschungen, Beschlagnahmen oder Banalisierungen diesen Beitrag zu übersehen. Falls

1 Ebd., S. 114.

sich Houman dagegen wehrt und dabei zur Sprache einer schweigsamen Geschichte wird, ist dies auch nicht weit entfernt von seiner Aufgabe als Philosoph: Die Suche nach der Wahrheit und die Bemühung, sie zu enthüllen, auch wenn diese in der Tiefe der Geschichte steckt.

