

## Book Reviews

Cook, David: *Martyrdom in Islam*. Cambridge etc. 2007: Cambridge University Press. xiv + 206 Seiten.

Im Gefolge der um die Wende des zweiten Jahrtausends in Mode gekommenen Instrumentalisierung des islamischen Märtyrertums für politische beziehungsweise terroristische Zwecke durch die Massenmörder des 11. September 2001, die Al-Aqsa-Märtyrerbrigaden, die Hizbullah und andere hat sich auch die wissenschaftliche Welt längst mit einer wahren Flut von Publikationen des Themas angenommen. Der Titel von Cooks Buch zu dem Thema läßt eine grundlegende Einführung und zugleich eine Art Synthese erwarten, die auf 171 Seiten (die bleiben, wenn man Vorbemerkungen, Appendix, Literaturverzeichnis und Index nicht mitzählt) naturgemäß extrem gerafft sein muß. Tatsächlich gelingt es dem Autoren auf diesem engen Raum, eine Fülle von instruktiven Einzelbeispielen aus der islamischen Geschichte mit vielfältigen globalen, theoretischen Betrachtungen zu einer spannenden und gut lesbaren Einführung in die Welt des islamischen Märtyrertums zu verweben und mit zahlreichen Quellenangaben zu belegen.

Das Werk umfaßt neben einer vergleichend-religionswissenschaftlich perspektivierten Einleitung über den Begriff des Märtyrertums (*martyrdom*, Kapitel 1), über die allerdings unten noch einige kritische Anmerkungen zu machen sein werden, drei Kapitel, die sich dem Phänomen des islamischen Märtyrertums auf ereignisgeschichtlich-chronologischem Wege annähern (2: Frühzeit des Islams, 4: die Zeit vom schiitischen Schisma bis zum Hochmittelalter und 5: die Zeit ab ungefähr dem 14. christlichen Jahrhundert). Dazwischen ist ein Exkurs über das etwas spröde und für Nichtmuslime nur marginal relevante, aber für die Eigenwahrnehmung der Muslime bedeutsame Thema der religionsgesetzlichen Definitionen des Märtyrertums (Kapitel 3) eingeschoben, das sich chronologisch in den Kontext der es umgebenden Kapitel zum klassischen und mittelalterlichen Islam einfügt. Kapitel 6 und 7 geben die im vorangehenden Teil des Buches dominierende chronologische Grundstruktur dann weitgehend auf. Kapitel 6 behandelt Epenhelden und die sogenannten Liebesmartyrer, während sich das Folgekapitel besonderen Narrationsformen des Martyriums wie der Traumliteratur widmet. Das hochinteressante 8. Kapitel wirft schließlich ein Schlaglicht auf das Märtyrerverständnis in modernen radikal islamischen Gruppierungen, bevor Kapitel 9 ein Resümee bietet („Martyrdom in Islam: past and present“). Schon durch diesen Aufbau wird das Buch als multidisziplinär ambitioniertes Werk erkennbar, das neben religionsgeschichtlichen und theologischen auch historische und literarische Facetten des islamischen Märtyrertums abdeckt. Zusätzlich zu diesem Hauptteil enthält das Buch noch elf Seiten Anhang mit Quellen-Übersetzungen. Diese umfassen die Märtyrer-Geschichte über den König, den Mönch und den Jungen aus Tabarī sowie Texte radikaler Islamisten aus der jüngsten Gegenwart. Durch diese Original-Texte gewinnt Cooks Buch zusätzlich zu seinem Einführungscharakter den Rang einer Chrestomathie, die sich ungefähr in die Tradition von Kepels und Milellis *Texten des Terrors* (Kepel / Milelli 2006) einreihet (wo der Hauptakzent jedoch auf den Texten selbst und nicht den Erläuterungen liegt, was bei Cook umgekehrt ist). Der Leser wird also nicht nur umfassend mit Informationen über das islamische Märtyrertum versorgt, sondern kann sich anhand dieser

ausgewählten Primärquellen auch direkt ein eigenes Bild machen. Die sich anschließende ausführliche Bibliographie (S. 184–201) ist aufgrund ihres Umfangs und ihrer Aktualität eines der Highlights der ganzen Publikation. Der sehr knappe Index (S. 202–206) ermöglicht eine erste Erschließung des Buches. Weitere Zusätze sind das dem Haupttext vorangestellte Glossar überwiegend arabischer Fachausdrücke (x–xii) – warum das Wort „topoi“ darin aufgenommen wird, ist allerdings nicht ganz nachvollziehbar – sowie eine kurze, aber dadurch umso übersichtlichere Chronologie zum islamischen Märtyrertum (xiiiif.).

Die Hauptverdienste von Cooks Buch liegen einerseits in seiner beeindruckenden Kenntnis arabischer Originalquellen und andererseits in der Vielseitigkeit und globalen Herangehensweise des Werkes. Dieses läßt so gut wie keine historische Phase und fast keinen geographischen und ethno-linguistischen Winkel des mundus Islamicus außer Acht. Dabei geht Cook über das bloße Nebeneinanderstellen weit auseinanderliegender historischer Fakten und literarischer Texte weit hinaus. Es gelingt ihm vielmehr in eindrucksvoller und überzeugender Weise, sowohl die Kontinuitäts- als auch die Bruchlinien im islamischen Märtyrertum so aufzuzeigen, daß dieses dem Leser als ein zwar vielfältigstem und nicht selten extremem historischem Wandel unterworfenem, aber nichtsdestoweniger ganzheitliches und kohärentes Phänomen begreifbar wird. Zu den größten Errungenschaften von Cooks Darstellung gehört dabei sein Herausarbeiten der Bedeutung des Sufismus für das islamische Märtyrertum in den Kapiteln 4–6. Wenn man diese instruktiven Abschnitte durchgearbeitet hat, ist einem klar, daß der auch im Westen vielfach als solcher perzipierte und vermarktete vermeintliche Gegensatz zwischen einem aggressiven, militanten und dschihadistischen Islam und den angeblich so friedfertigen Sufis in dieser Form gar nicht existiert. Vielmehr weist Cook anhand einer Fülle von Einzelbeispielen und historischen Perioden nach, daß die islamischen Mystiker am brutalen Welteroberungsprojekt der Muslime einen ebenso maßgeblichen Anteil hatten wie die nicht-sufischen Dschihadis (siehe etwa S. 64, 74f., 94). Militär, Sufismus und Handel werden als die drei Säulen der islamischen Expansionsmaschinerie erkennbar, auf denen die Muslime das vom Propheten Vorgelebte getreu fast bis zur Weltherrschaft fortentwickelten. – Aber auch an anderen Stellen gelingt es Cook immer wieder, Episoden der islamischen Geschichte, die zeitlich und räumlich weit voneinander entfernt sind, mit bewundernswerter Klarheit und Prägnanz zu charakterisieren. Selten sind beispielsweise die Wurzeln des ‚jihadist turn‘ in den 1960ern konzier und erheller beschriebenen worden (S. 136f., 139). Zu den klarsten und informativsten Abschnitten zählt auch die Behandlung der Selbstmordattentäter-Thematik (S. 140–152, besonders ab 149).

Trotz dieser Verdienste übertreibt der Klappentext, wenn er verspricht: „There is no other book which considers the topic so systematically [...]“. Denn der Leser muß schon sehr bald feststellen, daß der Anspruch auf *systematische* Behandlung des Themas schon auf den ersten Seiten in sehr ernüchternder Weise an seine Grenzen stößt, so daß Cooks Buch in puncto Systematik mit den Klassikern der wissenschaftlichen Literatur zum islamischen Märtyrertum, selbst wenn diese schon bedeutend älter sind, bei weitem nicht konkurrieren kann (es sei hier nur auf Kohlberg 1997, Noth 1966 und Wensinck 1922 verwiesen).

Das folgenschwerste methodologische Defizit von Cooks Band ist das Fehlen einer auch nur in Ansätzen reflektierten Auseinandersetzung mit dem Begriff Märtyrertum (*martyrdom*). Die kaum ganz ernstgemeinte simple Gleichsetzung „Martyrdom means witness“ (S. 1), die den Auftakt zu Cooks Überblickskapitel über „Martyrs in religions“ darstellt, wäre als Element einer Etymologie des (Proto-)Martyriums zwar durchaus sinnvoll. Da Cook in seinem Werk aber gar nicht mit jenen philologischen Methoden arbeitet, die ein Beitrag zur Etymologie unbedingt erfordern würde, ist sie in ihrer Verkürzung letzten Endes nur irreführend. Denn bekanntlich – und das geht aus dem Rest von Cooks Kapitel wie aus dem ganzen Buch zweifelsfrei hervor – bedeutet Märtyrertum unendlich viel mehr als Zeugenschaft. Die komplexe und schwierige Beziehung zwischen dem englischen Wort „martyr“ und dem arabischen Originalterminus *šahīd*, die keineswegs als 1:1-Entsprechung als gegeben angesehen werden kann, thematisiert Cook zwar an einer Stelle (S. 32). Doch versäumt er es, die Konsequenzen

der dort von ihm vorgenommenen differenzierteren Analyse für den Rest des Buchs fruchtbar zu machen. An dieser fehlenden Querbeziehung wird, wie auch an anderen Dingen, übrigens erkennbar, daß es sich bei „Martyrdom in Islam“ um ein offensichtlich aus verschiedenen Einzelkapiteln später zusammengepastetes, aber nicht einheitlich durchkonzipiertes Werk handelt. Die fehlende Bereitschaft Cooks, das etwas marktschreierische Klappentextversprechen wahrzumachen und sich *systematisch* dem Begriff des Märtyrertums anzunähern, führt im Anschluß an das Einleitungskapitel zu einem relativ planlosen Herumgestochere in der Weltgeschichte der Religionen. Deutlich wird das philologisch und philosophisch unreflektierte Herangehen des Autors an den zentralen Begriff seiner Untersuchung etwa im Abschnitt über „Jewish martyrdom“ (S. 5–7). Schon von den frühesten Zeugnissen wie Daniel und den Makkabäern an spricht Cook von „martyrdom in Judaism“ (S. 7), ohne daß er auf die Tatsache hinweist, daß es weder zur Zeit, als diese Literatur geschrieben wurde, noch gar zur Zeit der historischen Settings, die sie thematisieren, den Begriff „Märtyrer“ überhaupt schon gab, abgesehen davon, daß bis in die Neuzeit die jüdisch-hebräische Kultur kein eigenes Wort für den Märtyrer kannte, sondern Märtyrer-Phänomene dort mit Umschreibungen wie *la-mut 'al-qiddush ha-shem* adressiert werden. In genau derselben Weise anachronistisch ist die auf Seite 19 formulierte Feststellung, daß „most of the stories of Biblical prophets do not focus upon their martyrdoms“. Da es den Begriff im Kontext dieser biblischen Propheten noch nicht gab, ist nicht zu erkennen, was Cook mit „martyrdom“ hier eigentlich meint (Tode?). Offensichtlich ist Cooks Verständnis von *martyrdom* also losgelöst von der philologisch-etymologischen Geschichte und der historischen Genese des Begriffs und greift weit über die Grenzen dessen hinaus, was nach historischen und philologischen Kriterien als „Märtyrertum“ bezeichnet werden könnte (und nach dem überwiegenden Konsens der Märtyrerforschung zu den abrahamitischen Religionen auch als solches bezeichnet wird). Man fragt sich angesichts dieser undurchdachten Rückprojektion dann aber intuitiv, warum Cook angesichts seines so flexibel gehandhabten Märtyrerverständnisses dann nicht auch beispielsweise den Fall des Sokrates von vornherein in seine systematische Analyse von *martyrdom* aufnimmt. Immerhin würdigt er die Anerkennung von Figuren wie Sokrates als „Märtyrer“ gegen Ende seines Buchs ja selbst (S. 166). Wenn also die jüdischen Protomärtyrer wie Daniel und die Makkabäer ohne Zögern in Cooks Märtyrer-Panoptikum aufgenommen werden, worin genau besteht dann eigentlich der Grund dafür, daß dies mit Sokrates nicht geschieht? Immerhin gibt es im Unterschied zu den von Cook diagnostizierten angeblichen buddhistischen Märtyrern (u.a. S. 23, 117, 165 und 170 – verräterischerweise bleibt Cook aber in seinem ganzen Werk konkrete Beispiele schuldig) in der Forschungsliteratur immerhin schon konkrete Belege für eine Diskussion des Märtyrerstatus von Sokrates (vgl. Gerlitz 1992: 197, vgl. Girard 1988: 282), zumal bei ihm die inhaltlichen Kriterien Wahrheitszeugnis und freiwilliger Tod ja vorhanden sind.

Die Inkonsequenz setzt sich bei der Analyse der koranischen Referenzen zum *šahīd* dann fort. Dabei interpretiert Cook Stellen, an denen dieses Wort vorkommt, häufiger als in der Forschungsliteratur üblich als Belege für die Bedeutung „martyr“ (statt „witness“), was nicht immer nötig oder zwangsläufig ist. So übernimmt er die Übersetzung des Plurals *šuhadā'* in Koran 3: 138–142 mit „martyrs“ aus einer von ihm benutzten Koranübersetzung und erklärt, daß es sich um einen „fairly obvious euphemism for death“ handele. Doch für diese Übersetzung gibt es keine tatsächlich keine zwingende Begründung, da man das Wort *šuhadā'* an dieser Stelle auch mit „Zeugen“ übersetzen könnte (S. 17). Immerhin kann man Cook bei dieser freizügigen Handhabung der Semantik von *šahīd* zugutehalten, daß die Bedeutung „Märtyrer“ an Stellen wie Koran 3: 138–142 ja auch nicht zwangsläufig *ausgeschlossen* werden kann. Nur an einer Stelle (S. 148) geht Cook ausführlich auf die unterschiedlichen Semantisierungen von *šahīd* im Koran und die sich daraus ergebenden theoretischen Probleme ein, erneut jedoch, ohne die dort gewonnenen Erkenntnisse auf den Rest des Buches anzuwenden.

Cooks Verständnis des Märtyrertums ist aber nicht nur in historischer und philologischer Hinsicht angreifbar. Auch inhaltlich verfügt sein Begriff des Märtyrers nicht über feste Grenzen und ist somit über weite Strecken seines Buchs hinweg nicht viel mehr als eine inhaltlich

leere Floskel, die er auf beliebige Figuren nach nicht klar nachvollziehbaren Kriterien anwendet. Zu einem kaum akzeptablen Resultat führt diese fehlende Festlegung etwa bei der Einordnung des ersten Muezzins Bilāl als „one of the paradigmatic first martyrs because of his suffering for the sake of Islam“ und zwar „although he did not die“ (!) (S. 14; vgl. auch S. 13) sowie von Aḥmad b. Ḥanbal als „an example of a martyr figure who did not actually die“ (S. 50). Wenn es jedoch ein Merkmal des Märtyrers gibt, das über alle Epochen und Kulturen, Disziplinen und Herangehensweisen hinweg nie in Frage gestellt worden ist, dann ist es die Notwendigkeit, daß der Märtyrer für sein Bekenntnis *sterben* muß – Cooks zögerlicher eingeklammerter Hinweis, daß das Ende von Märtyrern „usually death“ sei (S. 2), reicht da zur Klärung natürlich nicht aus. Der Tod eines Märtyrers ist kein akzidentielles oder fakultatives Merkmal dieser Figur, sondern ein unverzichtbares Wesenselement, ohne das jegliche Unterscheidung zwischen Märtyrern und Opfern, Diskriminierten und Verfolgten unmöglich wird und jede Auseinandersetzung mit dem Märtyrertum einem ziellosen Herumfahren auf einem uferlosen Ozean gleicht. Indem Cook mit Bilāl eine Person, die nicht in Folge ihres Islam-Bekenntnisses *stirbt*, in seinen Kanon der Märtyrer aufnimmt, gibt er diesen von praktisch der Gesamtheit der Märtyrerforschung respektiverten theoretischen Konsens ohne erkennbaren Grund oder Nutzen, sondern zum großen Nachteil seiner Darstellung auf. Zwar bleibt diese methodische Inkonsequenz über weite Strecken des Buches unsichtbar, dies aber nur deshalb, weil sie durch eine weitere Folgerichtigkeitsverletzung neutralisiert wird. Diese zweite Inkonsequenz besteht in dem (vor dem Hintergrund dessen, was man vor der Lektüre von Cooks Buch schon über das Märtyrertum weiß, wenig überraschenden) Verzicht darauf, in Analogie zu Bilāl jegliche Figur, die für ihren Glauben oder ein sonstiges Bekenntnis mißhandelt wird, aber ebenfalls nicht stirbt, als Märtyrer zu klassifizieren (was Cook nach seinem eigenen Maßstab eigentlich hätte tun müssen). Die theoretische Verwässerung und Untauglichkeit von Cooks Märtyrerbegriff fällt einem also nur deshalb nicht ständig ins Auge, weil Cook die sich aus ihr ergebenden Konsequenzen nicht zieht und rein intuitiv nicht die zahlreichen Figuren behandelt, die er aufgrund seiner offenkundigen Verwässerung des Märtyrerbegriffs eigentlich aufnehmen müßte. Cooks einsame Klassifikation Bilāls als „Märtyrer“ ist im übrigen auch deswegen kaum nachvollziehbar, weil die von ihm gegebene Begründung, der erste Gebetsrufer sei „one of the paradigmatic first martyrs“ gewesen, auch im Hinblick auf die autochthone islamische Tradition ohne Beleg auskommen muß. Bilāl wurde niemals von signifikanten Strängen islamischer Überlieferung als Märtyrer verehrt, und schon gar nicht hat er ein Märtyrer-Paradigma gebildet, sondern höchstens ein Opfer- oder Verfolgten-Paradigma.

Der von ständigem Hin und Her gekennzeichnete schwankende Umgang Cooks mit dem zentralen Terminus seines Themas zeigt sich vor dem Hintergrund des im letzten Absatz festgestellten auf Seite 46 dann noch einmal in typischer Weise. Dort heißt es: „Given the sensitive issue of Muslims *killing* Muslims there can be no accurate or absolute definition as to who precisely is to be counted as a martyr“ [Hervorhebung M.H.]. Indem Cook hier ganz offensichtlich das Merkmal des Tötens in seine Definition des Märtyrertums aufnimmt, widerspricht er seiner oben kritisierten Vorgehensweise indirekt selbst, wobei das Charakteristische für seinen Umgang mit der Terminologie ist, daß er diesen Widerspruch selbst entweder nicht bemerkt oder ernst nimmt und ihn jedenfalls auf einer unterschweligen Ebene bestehen läßt. Cook macht einander widersprechende Aussagen, ohne erkennbares System. Genau dasselbe gilt im übrigen für die oben zitierte Feststellung, daß Aḥmad b. Ḥanbal „not *actually*“ gestorben sei. Irgendwie scheint sich Cook also intuitiv bewußt zu sein, daß Märtyrer *eigentlich* für ihre Sache sterben – er verfügt aber nicht über die nötige begriffliche Klarheit, um die theoretischen Konsequenzen daraus zu formulieren.

Von entlarvender Oberflächlichkeit bleibt die Charakterisierung des Märtyrertums auch im Rest des ersten Kapitels. So liest man auf Seite 2 zwar den Satz „Therefore the martyr himself/herself becomes a living definition of the intrinsic nature of the belief system for which he or she was willing to die“. Hier ist zwar einerseits das volitionale Element korrekt benannt, das in *jeder* Märtyrerfigur enthalten ist. Martyrium setzt nämlich selbstverständlich einen aktiven,

bewußten und eigenständigen Entschluß und das *Bekennnis* des zukünftigen Märtyrers voraus. Umso überraschender ist es dann aber, zu lesen, daß Cook einigen Märtyrern attestiert, sie würden „unwilling(ly)“ auftreten. Denn es heißt auf Seite 2: „The martyr changes that equation (whether he or she is willing or *unwilling*).“ [Hervorhebung M. H.] und auf Seite 7: „Martyrdom in Judaism during the millenia after Eleazar became increasingly important as many Jews, both willingly and unwillingly, followed in his footsteps.“ Wenn die Juden, die „auf den Fußspuren Eleazars wandelten“, nun aber teilweise „unwilling“ waren, dann waren sie eben keine Märtyrer im Sinne der notwendigen Eigenschaft ihres vorab erfolgten Bekenntnisses, auf dessen Wichtigkeit Cook selbst in Form der *willingness to die* auf Seite 2 hinweist. In beiden Zitaten ist sich Cook offensichtlich nicht bewußt, daß es einen *unwilling* Märtyrer überhaupt nicht geben kann. Jemand, der getötet wird, ohne zuvor in irgendeiner Form seine Anerkennung oder sein Bekenntnis eines bestimmten Glaubenssystems öffentlich gemacht zu haben (was eben nur „willingly“ geschehen kann), ist ‚nur‘ ein Todesopfer. Die oben angeführten Zitate gehörten daher umformuliert oder durch einen Hinweis ergänzt, daß in ihnen die Grenze des selbst unter eine erweiterte Märtyrerdefinition Subsumierbaren überschritten wird.

Eine vorhersagbare Folge von Cooks sorglosem Umgang mit den definitorischen Aspekten des Märtyrerbegriffs ist, daß an zahlreichen Stellen der Terminus „martyrdom“ in einer Bedeutung verwendet wird, die von „(gewaltsamer) Tod“ nicht unterscheidbar ist. Abgesehen davon, daß dies für sich ein methodologisches Problem darstellt, verlieren Passagen wie die folgende dadurch vollständig ihren Sinn: „This volume, which preserves some of the frontier spirit of these early holy men, contains a great many stories of their deaths. Dayfullah [ein Sufi des beginnenden 19. Jahrhunderts – M. H.] does not use the word martyrdom to describe these events, but many of them die in ways consistent with classical martyrdoms [...]“ (S. 92). Zwar informiert Cook hier nicht darüber, welches Wort im Original denn für „martyrdom“ steht, doch angesichts Cooks anderweitig unter Beweis gestellter faktischer Gleichsetzung von islamischem Märtyrertum und Getötetwerden fragt man sich natürlich, was die in der Übersetzung vorgenommene terminologische Differenzierung zwischen „martyrdom“ und „death“ denn überhaupt rechtfertigt – schließlich muß Cook, um das eine vom anderen zu unterscheiden, ersterem das erklärende Adjektiv „classical“ hinzufügen. Steht davon irgendetwas im Originaltext? Der Leser erfährt es mangels Zitierung einschlägiger Originaltermini bzw. -passagen nicht. Ebenso bleibt auf Seite 75 im unklaren, ob mit „a fighter who is martyred“ einfach nur gesagt ist, daß ein Krieger im Kampf getötet werde, oder ob es da irgendwelche weiteren Attribute seines Todes gibt, die sich mit konkreten Figurationen des Märtyrers verbinden lassen. Die Uferlosigkeit von Cooks Vorstellung von *martyrdom* wird schließlich auch in der indischen Geschichte über Allah-Yar Birqa und Shah Qalandar deutlich, die auf Seite 81 nacherzählt wird. Darin tyrannisiert der Ehemann Birqa seine Frau und Schwiegermutter, bis der Herrscher Qalandar die Ehe annulliert. Anschließend tötet Birqa Qalandar aus Rache. Was diese Erzählung über eine profane Vendetta mit Märtyrertum zu tun haben soll, bleibt Cooks Geheimnis. Vielleicht reicht ihm der Umstand aus, daß während des Rachemordes einer der Beteiligten (Cooks Text sagt nicht eindeutig, welcher) das Wort „Allah“ aussprechen soll. Auch in der zweiten auf S. 81 wiedergegebenen Geschichte geht es um einen Rachemord, diesmal aus zurückgewiesener Liebe. Genausowenig wie diese Erzählungen ist an der Rustam-Episode aus dem *Šāhnāma* (S. 107) erkennbar, was sie von einer Kampf- und Mordgeschichte (als die sie in einem knappen Jahrtausend *Šāhnāma*-Philologie immer rezipiert worden ist) zu einer angeblichen Märtyrererzählung macht.

Vor dem Hintergrund des über die Maßen schwammigen und willkürlichen Gebrauchs des Terminus *martyrdom* durch Cook ist seine despektierliche Kritik am säkularisierten Gebrauch des arabischen Wortes *šahīd*, daß nämlich „this broadened terminology for martyrdom reaches the ridiculous when we find secular or even communist parties calling their fallen *shuhada*“ (S. 136), ein geradezu spektakuläres methodologisches Eigentor. Denn zum einen wirft seine Behauptung „In general, these secular (or at least not overtly Islamic) martyrdoms do not have the characteristics of classical martyrdom, and need not be discussed further“ (ebenfalls S.

136) natürlich die Frage auf, warum Cook diese angeblich nicht diskussionswerten Fälle dann doch als „martyrdoms“ qualifiziert. Vor allem jedoch haben wir ja im vorausgehenden Absatz gezeigt, daß Cook selbst an anderen Stellen seines Buches durchaus auch „martyrdoms“ berücksichtigt, die er selbst offensichtlich nicht als „classical“ ansieht. Indem er den angeblich nicht „klassischen“ Status kommunistischer und anderer ‚Martyrien‘ als Argument ins Feld führt, begeht er also einen theoretischen Selbstwiderspruch. Abgesehen davon gibt Cook an keiner Stelle seines Buches einen Anhaltspunkt dafür, was denn unter einer „klassischen“ islamischen Märtyrergeschichte eigentlich zu verstehen sei (so wie er im übrigen auch an anderer Stelle eine Märtyrer-Kategorie einführt, ohne sie zu definieren, und zwar den „literal martyr“ auf S. 153).

Den Höhepunkt der terminologischen Unstimmigkeit erreicht Cook im Umgang mit seinem Thema, das ja „Martyrdom in *Islam*“ (Hervorhebung M.H.) lautet, dann schließlich mit der Bemerkung „not all of the martyrdoms recorded from this  *jihad*  were of Muslims“ (S. 91), worauf in vollem Ernst die Darstellung des Todes einer christlichen (!) Märtyrerin folgt, die von muslimischen Invasoren im Äthiopien des 16. Jahrhunderts einer Kirche verbrannt wurde. Man fragt sich natürlich unwillkürlich nicht nur, was das Martyrium einer Christin in einem Buch über  *islamisches*  Märtyrertum überhaupt zu suchen habe, sondern auch, warum Cook dann nicht ebenfalls die wohl in die Zehntausende gehenden Opfer der muslimischen Expansion der vorausgehenden Jahrhunderte (die aufgrund seiner nebulösen, jeden Getöteten und sogar auch andere Person als „Märtyrer“ würdigenden Terminologie analog miteinbezogen werden müßten) ebenfalls als Märtyrer in seinem Buch würdigt.

Als ob es nicht schon ausreichte, leistet sich Cook im Umgang mit dem Begriff „Märtyrer“ dann noch eine weitere überaus folgenschwere Inkonsequenz. Diese besteht in einer unzulässigen Verkürzung der jeweiligen Märtyrer- bzw. Märtyrervorformen-Narrative. Sie schlägt zum ersten Mal in der Interpretation von Jesu Passion nach dem Lukasevangelium (S. 8f.) durch. Die von Cook aufgestellte und das paulinisch-christliche Dogma paraphrasierende Behauptung „Jesus is passive throughout the entire story“ ist objektiv falsch, indem sie der zuvor von Cook selbst anerkannten und aufgrund des Bekenntnis- bzw. Zeugencharakters jeglichen Martyriums auch unabweisbaren Notwendigkeit, dem Märtyrer (als solchen klassifiziert er Jesus auf S. 8) stets eine  *aktive*  Teilnahme am Geschehen zu unterstellen (siehe das zu Seite 2 oben Gesagte), jede Gültigkeit in der Praxis abspricht. Wie jeder Leser der Evangelien weiß, war Jesus alles andere als „passive throughout the entire story“, sondern er wußte sehr wohl, was ihn erwartete, nahm es aber ebenso bewußt auf sich und ließ eben  *nicht*  den Kelch an sich vorbeigehen. Nur  *ganz am Ende* , aber eben keineswegs in der  *entire story*  ist Jesus passiv (in des Wortes moderner und eigentlicher Bedeutung). Daß diese verzerrende Verengung des martyrologischen beziehungsweise protomartyrologischen Narrativs kein Ausrutscher Cooks ist, wird einem im Verlaufe der Lektüre seines Buches dadurch deutlich, daß er sie am Beispiel von Schadrach, Meschach und Abed Nego und Eleazar (die als Vorformen des Märtyrertums vor dessen eigentlichem historischen Entstehen in durchaus legitimer Weise angeführt werden) sowie des frühchristlichen Bischofs Polykarp von Smyrna wiederholt (S. 10). Auch bei diesen Figuren hebt Cook „the passivity towards the process“ (S. 10) als eines der Wesensmerkmale von „martyrdom“ hervor. Indem Cook (nicht etwa Tanakh, die Evangelien und die Vita des Polykarp!) diese Märtyrergeschichten auf dieses passive/ passionsartige Ende reduziert, transportiert er eine Auffassung von Märtyrertum, die das leidenserfüllte Ende der Hauptpersonen in den Mittelpunkt stellt. Abgesehen davon, daß dies aus den oben erwähnten inhärenten Gründen unstimmtig ist, macht sich eine solche verkürzte Sichtweise nolens volens zur Dienerin einer überkommenen, vor allen Dingen durch die paulinisch-christliche Tradition mitgeprägten Auffassung von Märtyrertum, die den Leidensaspekt aus ganz konkreten propagandistischen Gründen immer schon bewußt überbetont oder sogar zur angeblich allein ausschlaggebenden Eigenschaft des Märtyrers hochstilisiert hat. Ziel derartiger Akzentverschiebungen ist es, den eigenverantwortlichen Anteil des Märtyrers jeweils so zu minimalisieren, daß der Märtyrer bzw. Protomärtyrer phänomenologisch einem unschuldigen und

bemitleidennwerten Opfer angeglichen wird, was er per definitionem jedoch nie ausschließlich sein kann. Es liegt nahe, daß die selektive Blindheit Cooks bei der Diagnose dieses Märtyrer-Mechanismus in den von ihm analysierten Texten auch etwas mit einer anachronistischen, durch die christliche Kultur entscheidend mitgeprägten und diese nicht zu relativieren fähigen Herangehensweise zu tun hat, die summa summarum auf eine (wenngleich möglicherweise unbewußte) Verletzung des Objektivitätsbestrebens, im Dienste eines christlichen Vorurteils hinausläuft. Man braucht wohl nicht zu betonen, was dieser Verlust an Objektivität im Hinblick auf die Akzeptanz seines Werkes als unvoreingenommene Darstellung des *muslimischen* Märtyrertums bedeuten kann.

Zum Teil eine Folge des sorglosen Umgangs mit der Terminologie, zum Teil aber auch Resultat des dadurch beeinflussten selektiv blinden Umgangs mit den Quellen ist auch Cooks Interpretation der dschihadistischen Märtyrerdichtung des Mittelalters (S. 121–124). Obwohl es in den zitierten Gedichten eindeutig um den Aufruf zum Dschihad im Sinne einer aktiven und aggressiven militärischen Bekämpfung der Feinde des Islams geht, beschränkt sich Cook am Endpunkt seiner Textanalyse auf die Hervorhebung der Todesverachtung, die in derartiger Kriegsdichtung zum Ausdruck komme: „Death is often spoken of as a treasure that needs to be claimed, and contempt for the fear of death is a major feature in the *jihād* and martyrdom poetry“, S. 124. Indem er sich auf den todesverachtenden Aspekt der dschihadistischen Märtyrerdichtung beschränkt, kommt er dann im nächsten Satz zu der Schlußfolgerung, daß „this theme can hardly be said to be confined to Islam.“ (ebenfalls S. 124). So weit, so gut. Daraus in einem weiteren Nachsatz jedoch die These zu entwickeln, daß „the poetry of martyrdom in general contains few overtly Islamic references and usually employs these heroic themes“ ist ein Irrtum, der auf der durch die obige verkürzende Interpretation herbeigeführten zweifelhaften, jedoch Cooks Analyse beherrschenden These beruht, daß „contempt for death“ das wichtigste oder sogar einzige charakteristische Merkmal des islamischen Dschihad-Märtyrertums sei. Die in langen Jahrzehnten der Märtyrerforschung (begonnen bei Wensinck) zur Genüge herausgearbeitete Tatsache, daß nicht nur die Bereitschaft, selbst zu *sterben*, sondern vor allem die, andere zu *töten*, ein Merkmal derartiger dschihadistischer Interpretationen des islamischen Märtyrertums ist, bleibt völlig unerwähnt. Auch wenn man angesichts militärisch aggressiver christlicher Märtyrerfiguren wie des Hl. Georg nicht behaupten kann, daß diese Eigenschaft „confined to Islam“ sei, ist es in der Dschihad-Literatur dennoch quantitativ und qualitativ so dominant, daß seine Würdigung als zentrales *islamisches* Merkmal der besprochenen Märtyrernarrative unvermeidlich gewesen wäre.

Sehr unglücklich auf sämtliche Bereiche der Darstellung wirkt sich Cooks Entscheidung aus, nicht nur die von ihm zitierten (überwiegend arabischen) Belege nicht im Original wiederzugeben, sondern auch die entscheidenden Originaltermini, vor allem die für „Märtyrer“, nicht in ihrer Originalform zu benennen. Indem dem Leser in zahlreichen zitierten Belegen das Wort „martyr“ als Bestandteil der (nur auf englisch dargestellten) Original-Texte vorgesetzt wird (S. 93, 111 und an vielen anderen Stellen), wird der englische Terminus gewissermaßen in die Quellsprache exportiert, ohne daß dabei die – von Cook an anderen Stellen seines Buches durchaus berücksichtigte (z. B. S. 33f.) – Tatsache gewürdigt wird, daß Termini wie arabisch *šahīd* ein überaus breites semantisches Spektrum abdecken, das vom „Märtyrer“ in verschiedenen Bedeutungen bis hin zu „Getöteter“ oder „Opfer“ reicht. Statt zwischen diesen erheblich voneinander abweichenden Bedeutungen zu differenzieren, spricht Cook über das ganze Buch hinweg so gut wie immer von „martyrs“, ohne dabei deutlich zu machen, was eigentlich gemeint ist. Als Grund für den Verzicht auf das Zitieren der mutmaßlich martyrologischen Originalterminologie ist erneut Cooks fehlende methodische Auseinandersetzung mit dem Verhältnis von Semantik und Wortgestalt der Märtyrerterminologie erkennbar. Das Verschweigen der Originaltermini dient dazu, diese Leerstelle in Cooks theoretischem Horizont zu kaschieren, führt am Ende aber nur zu noch mehr Verunsicherung.

Wie in historischen Überblicksdarstellungen, die eine extrem große chronologische und geographische Bandbreite abzudecken versuchen, nicht selten anzutreffen, führt die Not-

wendigkeit zum Verkürzen und Raffieren in einigen Passagen Cook zu Darstellungen, die ergänzungs- oder nuancierungsbedürftig sind. So erweckt der folgende Passus den Eindruck, daß die von Muḥammad angeführte islamische Urgemeinde durch ihnen zugefügte Verfolgungen und Folterungen zur Emigration nach Yathrib gezwungen worden sei, wogegen der durchaus vorhandene sehr aktive und radikale Beitrag der Muslime zum Bruch mit der mekkanischen Gesellschafts- und Religionsordnung unterbetont bleibt: „What persecutions did go on were directed against a fairly small section of the group, [sc. die frühen Muslime – M. H.] and only one person is said to have died. The tortures that were inflicted upon Bilal and Sumayya were individual rather than institutional in nature and were not sustained over a lengthy period of time. However, for the early Muslim community itself there is no doubt that these experiences were traumatic and ultimately led to the emigration (*hijra*) of the community to the oasis town of Medina, approximately 150 miles north of Mecca.“ (S. 14). Hier wird eine Kausalität zwischen Verfolgung und Folter einiger, wie Cook betont, *weniger* früher Muslime und der Auswanderung der ganzen Gemeinschaft suggeriert, die den historischen Fakten nicht gerecht wird.

Einem in der jüngeren Zeit in umfassenden Darstellungen über ‚den‘ Islam nicht selten anzutreffenden und offenkundig eine Erwartungshaltung breiterer, auch nicht-wissenschaftlich interessierter Leserkreise bedienenden Hang zur Generalisierung und zum Vergleich disparater historischer Perioden gibt sich Cook dann auf Seite 96f. hin. Obwohl es in dem Kapitel konkret über sufische Strömungen des Hochmittelalters an der islamischen Peripherie geht, weitet Cook seine Schlußfolgerung unversehens auf „Islam“ „(in general) until the present time“ aus: „Compared to Christians, Muslims have tended to missionize using syncretistic tactics that did not emphasize the testimonial value of martyrdom to win over a given population. Part of this trend is probably due to the fact that missionization and conversion in Islam has not been (in general) until the present time the result of some group-initiated intensive drive“. Liest man jedoch zum Vergleich, daß Cook wenige Seiten später über den abbasidischen Chefrevolutionär Abū Muslim schreibt, er sei ein Teil der abbasidischen „propaganda and military machine“ gewesen und „began to acquire the aura of a martyr among the Persian-speaking population“ (S. 109), dann hat man an einem der zentralen und folgenreichsten Wendepunkte der islamischen Geschichte doch an äußerst prominenter Stelle genau jenen „testimonial value of martyrdom“, dessen Zweck die Missionierung war und der nicht auf synkretistische Methoden, sondern auf die blanke Gewalt setzte.

Ganz unhaltbar ist ferner die Behauptung Cooks, daß das Märtyrertum in der türkisch-islamischen Welt eine im Vergleich zur arabischen nur untergeordnete Rolle spiele (Seite 84: „But overall, the role of martyrs (as opposed to Sufi holy men) within Turkish history does not appear to have been that great.“). Schon dadurch, daß er sogar in seinem fast ausschließlich auf arabischsprachigen Quellen beruhenden Buch immer wieder auf türkische Quellen zurückgreift, widerlegt er diese These selbst. So weist er zu Recht auf die Bedeutung der Märtyrer-Figur des al-Hallāḡ in der türkischen (und persischen) Literatur hin (S. 68). Auf Seite 111–113 werden sodann „Turkish epics“, darunter die Leyla und Madschnun-Version Fuḫūlīs und das Baṭṭāl-nāme, zu Recht als türksprachige Interpretationen des islamischen Märtyrertums behandelt. Die von Cook in Verkennung dieser von ihm selbst ausgewerteten Texte postulierte vermeintliche geringe Bedeutung des Märtyrers in der türkischsprachigen islamischen Welt ist eine Fata Morgana. Ihr Erscheinen beruht auf einer Perspektivverschiebung, die vielleicht mit einer bewußten oder unbewußten Geringerbewertung nicht-arabischen und vor allem türkischen Materials (als ‚weniger repräsentativ‘ für den ‚wahren‘ Islam) durch Cook erklärt werden könnte. Tatsächlich gibt es zahllose türkische Quellen mit vielfältigen Märtyrerfigurationen (vgl. Heß 2006a, Heß 2006b, Heß 2008a), die allerdings zum großen Teil noch der wissenschaftlichen Erschließung harren. Im übrigen wird man wohl nicht falsch liegen, wenn man hinter der essentialisierenden Beschränkung Cooks auf arabische Quellen jene Form des proarabischen Vorurteils vermutet, in dem sich konservative Muslime und ein Großteil der modernen Orientalisten bis heute einig sind und bei der die (im Vergleich zu den arabisch



dominierten zeitlich und räumlich überwiegenden) nichtarabischen Perioden der islamischen Geschichte immer nur als eine Art Anhängsel oder Peripherie erscheinen (siehe dazu die Rezension Heß 2008b zu Karsh 2007). Wie stark diese Denkweise bei Cook eingewurzelt ist, erkennt man schon daran, daß er selbst den Namen Ayatollah Khomeinis nur in arabisierte Form zitiert, sooft er ihn erwähnt (z.B. S. 141). Cooks essentialistische Perzeption des Islams scheint auch auf Seite 135 durch, wo es heißt: „There are comparatively few examples of martyrs who actually died in a cause that could represent Islam in its *ontological* form“ [Hervorhebung M.H.]. Wohlweislich enthält sich Cook an dieser Stelle des Versuchs einer näheren Bestimmung dessen, was denn der „ontologische“ Kern eines Islams sein mag. Dadurch setzt er sich jedoch umso mehr der Gefahr aus, in die Nähe von reaktionären apologetischen Darstellungen des Islams zu rücken, die mit einer Gegenüberstellung eines ‚essentiellen‘ Islams und ‚nicht-essentieller‘ ‚Entartungsformen‘ operieren, wobei letztere dann für die Verfehlungen und Katastrophen der islamischen Geschichte verantwortlich gemacht werden können, damit das angeblich ‚reine‘ und ‚unkorruptierbare‘ Wesen dieser Religion nicht diskreditiert wird (etwa Meddeb 2002). Was Cook mit dem Wesen des Islams meinen könnte, kommt dann aber doch ganz am Ende seines Buches an die Oberfläche. Dort lehnt er die Auffassung ab, daß „Islam was at its essence a violent religion and had achieved its success solely through conquest“ (S. 146). In einer Fußnote zu dieser Aussage weist Cook darauf hin, daß es in der islamischen Geschichte eine Phasenverschiebung zwischen „political domination of Islam“ und „conversion“ gegeben habe. Aus diesem Grund, so mutmaßt er, sei die These von der Gewaltnatur des Islams abzulehnen. Dies ist eine unerträgliche Verharmlosung, weil sie die erbarmungslose, mörderische Eroberungspolitik der islamischen Reiche, mit ihren Massenmorden an Buddhisten, Manichäern, Christen und anderen und der Vernichtung unwiederbringbarer Kulturschätze nur dort als Teil ‚islamischer‘ Gewalt zählen möchte, wo sie zur Bekehrung zum Islam geführt habe. Auch daß Cook seine Relativierung des islamischen Imperialismus im Sinne der heutigen multikulturellen und ‚postkolonialistischen‘ *political correctness* auf eine Position zurückführt, die er „Christian missionaries during the nineteenth and twentieth centuries“ zuschreibt (immer noch S. 146), macht sie nicht überzeugender, zumal es längst Stimmen aus der *islamisch* geprägten Welt gibt, die diese Interpretation widerlegen (Ibn Warraq 2003, wenig überraschend nicht in Cooks Bibliographie).

Eher störend wirken in Cooks Buch schließlich auch verschiedene Bemerkungen über den Buddhismus, die entweder nicht nachprüfbar oder effektiv falsch sind. So ist auf Seite 14 die Rede von „faiths which were either deprived of worldly success for their formative period of existence (like Buddhism and Christianity)“. Warum sollte man den Buddhismus angesichts der in seiner klassischen Literatur ausgewiesenen raschen Bekehrungserfolge jedoch als „deprived of worldly success“ bezeichnen? Der von Cook angestellte Vergleich mit dem Christentum legt nahe, daß er sich unter „Erfolg“ hier vermutlich politischen beziehungsweise militärischen ‚Erfolg‘ vorstellt. Da der Buddhismus zumindest in seiner Formationsphase auf solchen im Gegensatz zu den abrahamitischen Religionen jedoch überhaupt nicht abzielte, ist es natürlich unangemessen, hier von einem Mißerfolg sprechen zu wollen. Auf welche Figur sich die Behauptung „Buddhism allows for martyrs to be aggressive in certain ways“ (S. 23) bezieht und ob es für diese These Nachweise gibt, bleibt ebenfalls offen.

An einigen Stellen des Buchs sind schließlich handwerkliche Mängel und Redundanzen, die auf hohen Zeitdruck bei der Zusammenfügung des Manuskripts schließen lassen, erkennbar. So ist der Abschnitt „Epic heroes: literary and political martyrs“ (S. 104–115) in linguistisch definierte Unterabschnitte eingeteilt, wobei „Arabic epics“ auf S. 104 den Anfang machen und von „Persian epics“ (S. 108) ergänzt werden. Der eine Seite *vor* dem Beginn des Unterabschnitts zu den „Persian epics“ auf S. 107 eingefügte und diese Seite fast ganz ausfüllende Passus über das *Šāhnāma* hätte dabei natürlich unter „Persian epics“ und nicht wie geschehen unter „Arabic epics“ eingefügt werden müssen. In Fußnote 18 auf S. 25 wird das Martyrium Sumayyas als etwas Neues vorgestellt, nachdem es bereits auf S. 14 ausführlich besprochen worden war. In ähnlicher Weise entsteht auf Seite 69 Verwirrung. Nachdem oben auf der Seite

das Martyrium des 1191 hingerichteten Šihāb ad-Dīn as-Suhrawardī besprochen worden ist, beginnt der letzte Absatz auf der Seite mit „Another similar figure was Shihab al-Din al-Suhrawardi, usually called Suhrawardi *al-maqtul* ...“. Dies erweckt den Eindruck, als ob man es hier mit zwei Personen des Namens Šihāb ad-Dīn as-Suhrawardī zu tun hätte – in Wahrheit handelt es sich um ein und dieselbe. Eine logische Inkonsequenz im Aufbau liegt auch auf Seite 70f. vor, wo von der chronologischen Darstellung von Figuren, die selbst Märtyrer geworden sind (‘Ayn Al-Quḍāt al-Hamaḍānī, Šihāb ad-Dīn Suhrawardī), mit Rūmī plötzlich zu einer Figur übergegangen wird, die selbst kein Märtyrer wurde, aber über solche *schrieb*. Hier fehlt es an einer klaren Darstellungsmethode. – Ob Cook schließlich zumindest die Titel der von ihm zitierten Literatur in anderen Sprachen als Englisch und Arabisch in allen Fällen selbst lesen und verstehen kann ist angesichts diverser bizarrer und falscher Titelwiedergaben fraglich (siehe etwa S. 28, Fußnote 22 ad Conrad, wiederholt auf S. 187, oder S. 195, s.v. *Martyrologium*).

Insgesamt stellt Cooks Buch alles andere als eine erschöpfende und befriedigende Behandlung des gestellten Themas dar, wenn es für den Anfänger auf dem Gebiete auch nützliche Elemente bieten mag. Insbesondere die Tendenziosität und die groben handwerklichen Mängel zwingen aber selbst den Amateur zur Heranziehung anderer Werke, will er sich eine einigermaßen verlässliche Vorstellung vom Märtyrertum im Islam bilden.

## Zitierte Literatur

- Gerlitz 1992. Gerlitz, Peter: Martyrium I. In: Müller, Gerhard (Hg.): *Theologische Realenzyklopädie*. Bd. 22. Berlin, New York: Walter de Gruyter. 197–202.
- Girard 1988. Girard, René: *Der Sündenbock*. Mainberger-Ruth, Elisabeth (Übers.). Zürich: Benzinger.
- Heß 2006a. Heß, Michael Reinhard: SUBVERSIVE EULOGIES: A *Medḥīye* about the Prophet and the Twelve Imams by ‘Imād ed-Dīn Nesīmī. *Turcica* 38 (2006). 3–45.
- Heß 2006b. Heß, Michael Reinhard: Mehr als Worte sagen: Etymologische Betrachtungen zum Märtyrerbegriff des Islams. *Orientalia Suecana*. 55 (2006). 41–57.
- Heß 2008a. Heß, Michael Reinhard: Siegen die Märtyrer des Islams oder besiegen sie den Islam? Zu Mehmet Akif Ersoys Ode an die Kämpfer von Çanakkale. In: Anetshofer, Helga/ Baldauf, Ingeborg/ Ebert, Christa (Hgg.): *Über Gereimtes und Ungereimtes diesseits und jenseits der Turcia. Festschrift für Sigrid Kleinmichel zum 70. Geburtstag*. Schöneiche bei Berlin 2008. Scrpvaz-Verlag Christof Krauskopf. 49–81.
- Heß 2008b. Heß, Michael Reinhard: Rezension von: Karsh, Efraim: *Imperialismus im Namen Allahs. Von Muhammad bis Osama Bin Laden*. München 2007. *Orientalia Suecana* 56 (2007). 256–262.
- Ibn Warraq 2003. Ibn Warraq: *Why I am not a Muslim*. Amherst: Prometheus Books.
- Karsh 2007. Karsh, Efraim: *Imperialismus im Namen Allahs. Von Muhammad bis Osama Bin Laden*. München: Deutsche Verlags-Anstalt.
- Kepel / Milelli 2006. Kepel, Gilles/ Milelli, Jean-Pierre (Hgg.): *Al-Qaida. Texte des Terrors*. Galli, Berthold et al. (Übers.). München, Zürich: Piper.
- Kohlberg 1997. Kohlberg, E.: Medieval Muslim Views on Martyrdom. *Mededelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen* 60, 7 (1997). 279–307.
- Meddeb 2002. Meddeb, Abdelwahab: *Die Krankheit des Islam*. Thill, Beate und Hans (Übers.). Heidelberg: Wunderhorn.
- Noth 1966. Noth, Albrecht: *Heiliger Krieg und heiliger Kampf in Islam und Christentum: Beiträge zur Geschichte der Kreuzzüge*. Bonn: Röhrscheid.
- Wensinck 1922. Wensinck, A. J.: The Oriental doctrine of the martyrs. *Mededelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen. Afdeling letterkunde*. 53, A (1922). 147–174.

Michael Reinhard Heß, Berlin

Joseph Alobaidi. Old Jewish commentaries on the Song of Songs. 1, The commentary of Yefet ben Eli. *Bern, New York: Peter Lang*, xii, 340 pp., 2010.

In the 19th century, the French Orientalist Jean Joseph Bargès pioneered the modern study of Medieval Karaism by publishing three works by the 10th century Karaite translator and commentator Japheth ben Eli: in 1846, *Rabbi Yapheth ben Heli Bassorensis Karaitae in librum Psalmorum comentarii Arabici*, a selection of his commentary on the Psalms; in 1861, *Kitāb az-Zubūr li-Dawud al-malik wan-nabī: versio à R. Yapheth ben Heli Bassorensis Karaitā*, an edition (in Arabic script) of his translation of the Psalms into Arabic; and in 1884, *In Canticum canticorum commentarium arabicum*, an edition (in Arabic script) of his translation and commentary on the Song of Songs. Each was accompanied by a translation into Latin. For the editions he relied upon MSS in Bibliothèque Nationale in Paris. The edition of the Song of Songs is said to be made *ex unico Bibliothecae Nationalis Parisiensis manuscripto codice* (MS Hébreu 293, copied in 1626). Since then a number of his works have been published, and the early 21st century has witnessed the publication of *Königspsalmen und karäische Messiaserwartung: Jefet ben Elis Auslegung von Ps 2.72.89.110.132 im Vergleich mit Saadja Gaons Deutung*, by Friedmann Eissler (2002); *The Arabic translation and commentary of Yefet ben Eli the Karaite on the book of Esther*, by Michael Wechsler (2008); *Japheth Ben Ali's book of Jeremiah: A critical edition and linguistic analysis of the Judaeo-Arabic translation*, by Joshua Sabih (2009); and *Perush Yefet ben 'Ali le-Sefer Hoshe'a*, by Meira Polliack and Eliezer Schlossberg (2009). To this revival of editions can be added a similar revival within studies on Medieval Karaism, no doubt enhanced by the renewed access to the magnificent collections of manuscripts in Russia. Now Joseph Alobaidi, Professor of Bible Theology and Languages at the Pontifical Faculty of the Immaculate Conception, Dominican House of Studies, Washington DC, has published Japheth ben Eli's commentary on the Song of Songs as volume 9 in the series *Bible in History*. This series was inaugurated with another work by another Karaite translator and commentator edited by Professor Alobaidi, *Le commentaire des Psaumes par le qaraïte Salmon Ben Yeruham: Ps 1–10* (1996), and in volume 2 of the series, *The Messiah in Isaiah 53: the commentaries of Saadia Gaon, Salmon ben Yeruham and Yefet ben Eli on Is 52:13–53:12* (1998), he edited the translations and commentaries of the two Karaites on this pivotal text.

In the *Preface*, Alobaidi indirectly suggests why he has published the present work, namely that Judeo-Arabic texts are essential for the history of Biblical interpretation and for the history of Judaism. Unfortunately he does not discuss his reason for not making a critical edition of the text, i.e. for not using all the MSS available today. Instead he introduces the only MS he has used, MS Bibliothèque Nationale Hébreu 293, the same MS used by Bargès in 1884, as “the only complete Manuscript known to date of the commentary of Yefet ben Eli on the Song of Songs”, and provides no further discussion. This is a major disadvantage of the present work. A search in the database at the *Institute of Microfilmed Hebrew Manuscripts*, Jerusalem, reveals that there are at least 15 MSS of this work. To them can also be added another MS, MS O Nova 791 at Uppsala University Library (Hebrew script, beginning absent and without date). Several of these are, to be sure, incomplete but, one would hope that MSS from as early as the 11th century would excite any editor. One reason for making what is in fact a re-edition of the work by Bargès may be more or less pragmatic, namely to make the text of Japheth ben Eli available for the purposes outlined in the preface rather than establish a critical text of the translation and commentary. Yet we now know that the transmission of the texts of the works by Japheth ben Eli was complicated: originally composed in Arabic in Arabic script, they were later transliterated into Hebrew script, the significance of which is discussed by Michael Wechsler in the introduction to his edition of Esther. The very late Hebrew script MS used in this work may thus be understood to represent a final stage of this transmission. Of the other MSS available, two (unfortunately incomplete) MSS are from the 11th century, one of which, MS British Library Or. 2554, is in Arabic script and is understood to have been finished in

1005, i.e. when Japheth ben Eli was possibly still alive.<sup>1</sup> Such an understanding may explain a number of the textual problems commented upon by Alobaidi, e.g. on Cant. 1:8, *ban-nāshīm* rendered (in the MS) *al-nās*. Rather than speculating about whether “Yefet seems alluding to the original meaning” of *nāshīm* (p. 165) we may here have an example of the vicissitudes of the text during the transmission.

After the presentation of the MS with its prescript and postscript (pp. xi–xii), follows the section *Masoretic text of the Song of Songs with Yefet ben Eli’s translation*, together with an English translation of the Arabic text in Hebrew script, i.e. as it appears in the MS (pp. 1–24). After that follows *The commentary of Yefet ben Eli on the Song of Songs. The Judeo-Arabic text by Yefet ben Eli* (pp. 25–145), i.e. the edition proper. The text is thus to be understood as a transcription of the text in the MS, although the language at times is “corrected” by the editor, just as deviations from Classical Arabic are frequently noted in the comments accompanying the translation. Checking his text against the text of the first verse of the Song of Bargès reveals a number of differences, but this may only indicate different readings of the same MS. To this should be added at least one misprint, Hebrew *ḥēṭ* instead of *hē* in a quotation of Cant. 8:11 (p. 3). Likewise there are a number of differences between the Uppsala MS on the one hand, and either edition of MS Hébreu 293 on the other hand. The longest section of the book is the English translation of the commentary (pp. 145–328), accompanied by notes on the text. On page 145 it is explicitly stated that the translation is not a translation of the Masoretic text of the Song of Songs but of the text as understood by Japheth ben Eli. This is not the place to discuss the translation in detail, but a few remarks are not out of place. Crucial for the Karaites, including Japheth ben Eli, was how to understand the concept of *maskilīm*, i.e. the preachers and teachers who settled in Jerusalem in the 10th century. From an early gloss on Ps 74:1 by the Karaite David al-Qūmisī (late 9th century), it is evident that the Karaites understood the Biblical word as meaning “teacher”, not “master” as translated by Alobaidi.<sup>2</sup> Here, as well as elsewhere, Alobaidi seems to prefer to remain independent of scholarship on the Karaites, referring only to his own research in the comments. Finally the translation is accompanied by an index of Biblical quotations.

A major problem is to understand who the assumed reader of the book is. It was suggested above that the work may have been published for more or less pragmatic reasons. Striking, however, is the lack of any introduction contextualizing the work with a biography of Japheth ben Eli, not to mention any presentation of the Karaites, their history, and teaching. The only information of this type is found on the back of the book where it is mentioned that Japheth ben Eli was active in the second half of the 10th century, and the scattered pieces of information in the notes to the translation. Any reader not initiated into the history of Biblical interpretation and the history of Judaism, including the history of Medieval Karaism, is thus unfortunately more or less left without proper guidance in this respect.

The book is mainly to be commended as a re-edition of the work by Bargès, all the more so as this no doubt may be rare today, just as a translation into English is more helpful than the Latin translation of Bargès. It is only to be regretted that Alobaidi does not pay his respects to the founder of Karaite studies, Jean Joseph Bargès. Instead we are left still awaiting a modern critical edition of Japheth ben Eli’s Arabic translation and commentary on the Song of Songs.

*Karin Almladh, Uppsala*

<sup>1</sup> The life of Japheth ben Eli is summed up in the introduction to Michael Wechsler’s edition of Esther mentioned above.

<sup>2</sup> See for instance Daniel Frank, *Search scripture well* (2004), p. 18, where this is discussed.

J. A. Sabih. *Japheth ben Ali's Book of Jeremiah: A Critical Edition and Linguistic Analysis of the Judaeo-Arabic Translation*. London: Equinox, 500 pp. 2009.

In recent years we have witnessed an upsurge in Karaite studies, including editions of Karaite Bible translations and commentaries. In the course of a few years, the commentary by Japheth ben Ali of Hosea has been edited by Meira Polliack and Eliezer Schlossberg (2009) and his translation and commentary of Esther has been edited by Michael G Wechsler (2008). An edition of his translation and commentary on Psalms 2,72, 89, 110, and 132 has also been produced by Friedmann Eissler (2002). To these editions can now be added an edition by Joshua A Sabih of Japheth ben Ali's translation of Jeremiah. This is not the first time that Japheth ben Ali's text on Jeremiah has been edited. In 1969 Philip David Wendkos edited it as *The Arabic Commentary of Yefet b. Ali the Karaite on the book of Jeremiah: 150 folios edited from three MSS with critical notes*. Here it should also be mentioned that Eliezer Schlossberg has suggested that the translation of the latter prophets in MS Hunt. 206 actually is the translation by Japheth ben Ali.<sup>3</sup>

The work here reviewed was originally submitted at Copenhagen University in 2006 as a thesis for the degree of *Doctor Theologiae*. In chapter 1, *Introduction*, Sabih states that the point of departure for his investigation is the polysystem theory of Itamar Even-Zohar. This theory holds that linguistic features are to be described and explained in terms of functions within a system of meaning and within a socio-cultural context, and it has been applied to Medieval Jewish literature in the Islamic world by the late Rina Drory in her discussions of the functions of Hebrew and Arabic among Jews during the High Middle Ages.<sup>4</sup> The stated goals of the thesis are (1) to investigate the status and function of the Arabic language and Arabic script in the medieval Karaite literary system [part I, chapters 1-6] and (2) to make a linguistic and textual investigation for the purpose of editing Japheth ben Ali's [Hebrew] Biblical text, transcribed into Arabic script, and his Arabic translation of the Book of Jeremiah. This edition is followed by a translation of the edited text into English as well as the linguistic discussion [part II, chapters 7-13]. Not found in the book is any presentation of the medieval translator, Japheth ben Ali, or of the Karaites, a heterodox Jewish group with roots in the 8th century Iraq. Japheth ben Ali's verse-by-verse commentary is also excluded.

Chapter 2, *Middle Arabic*, discusses Middle Arabic and concludes by defining it as a literary variety that expressed the aspirations of the urban middle class much like the educated spoken Arabic of today, and competed with Classical Arabic for the same role and function. Noteworthy is that Sabih never touches upon the problems of the *transmission* of the texts, i.e. the role of the copyists in creating Middle Arabic. The importance of this is confirmed by a statement by Malachi Beit-Arié, quoted by Sabih, to the effect that at least in the Medieval Jewish society, copying a text was normally not assumed to be a task of exactly reproducing a text but rather of *editing* it. Thus one of the merits of Simon Hopkins's *Studies in the grammar of early Arabic* is that it is based upon autograph documents penned by their writers without the interference of copyists. Accordingly, in order to properly investigate a linguistic variety one should, as far as possible, base the study upon autographs or at least fair copies authorized by the authors.

Chapter 3, *Judaeo-Arabic*, tries to define Judaeo-Arabic as well as to make a periodisation. One crucial question posed – and answered in the affirmative – is whether Judaeo-Arabic

<sup>3</sup> D. Frank, *Search scripture well* (2004), Schlossberg, E., "A Medieval Judaeo-Arabic translation of the latter prophets" [in Hebrew], in *Biqorot*, 2000. The text is published by Yitshaq Avishur, *Targum qadum li-nevi'im aḥaronim be-'arvit yehudit bavlit ve-surit* (1998–2000).

<sup>4</sup> R. Drory, "Words beautifully put: Hebrew versus Arabic in tenth-century Jewish literature", in J. Blau & S.C. Reif (eds.) *Genizah research after ninety years* (1992) and *Models and contacts* (2000). Sabih does not mention if he is familiar with Blau's discussion of Drory's article in the third edition of his *Emergence and linguistic background* from 1999.

should be assigned the status of a distinct language or not. The answer is based upon the criteria set up by Joshua Fishman, namely that a Jewish language is to be understood as Jewish because Jews and non-Jews believe it to be Jewish, because it is employed in identifiably Jewish pursuits by identifiably Jewish networks and because it is structurally different in some ways from the language(s) of co-territorial or neighbouring non-Jews. As for the first criteria, however, Sabih does not adduce any evidence by any Medieval writer, Jewish or non-Jewish that the Arabic written by Jews was understood as a specific variety of Arabic peculiar to the Jews. As for the second criteria, Sabih adduces the often quoted statement that Maimonides wrote in flawless Classical Arabic when addressing a Muslim readership but in a Middle Arabic variety when addressing his co-religionists. First of all it is evident that Maimonides was sensitive to language and script. Yet empirical studies of his written autograph legacy in this respect are only in their early stages, including an investigation by Simon Hopkins of Maimonides's autograph fair copy and autograph draft of the commentary of the tractate *Shabbat*. However, to the best of my knowledge, no empirical studies, of the autograph drafts of any of his medical treatises have been made.<sup>5</sup> As for the third criteria, whether or not it applies naturally depends on the type of discourse in question as well as with what it is compared. This is also the place to comment upon Sabih's view that non-Jewish works in Arabic transliterated into Hebrew script are to be understood as Judaeo-Arabic. A natural question is then: what about Judaeo-Arabic works originally written in Hebrew script but transliterated into Arabic script for circulation among Muslims and Christians, the most famous example being Maimonides's own *Guide*.<sup>6</sup> He finally discusses the possibility of pre-Islamic Judaeo-Arabic, translating one *hadith* mentioning *kalimah min kitāb al-yahūd* and a passage from Ibn Sa'ad mentioning a certain 'Abdallah ibn 'Atīk who *yartunu bi-l-yahūdiyyah* as evidence of its existence. This is, however, done without a proper philological analysis. Although there are no literary or documentary remnants whatsoever of this *yahūdiyyah*, he nevertheless argues that there was a pre-Islamic Judaeo-Arabic written in Hebrew script and with its own distinctive phonological and/or dialectal characteristics.

Chapter 4, *The linguistic status and cultural function of Medieval Judaeo-Arabic language*, is inspired by the Rina Drory and polemicizes mainly against the views of Joshua Blau. On the whole, however, Sabih does not seem to be aware of that a number of paradigm shifts have occurred within Jewish Studies including within the scholarship on Medieval Jewish literature. Among other things, in this chapter (as well as earlier in the book) he takes up the by now outdated view that Jews seldom or never wrote poetry in Arabic, refuting it by quoting a number of examples of Medieval poetry written by Jews in Arabic. Research on Medieval Jewish poetry the last few decades has, however, altered the picture and this view (which Sabih quotes from Joshua Blau) is rarely heard anymore. Rina Drory (1992) furthermore pointed out that the Jewish poets writing poetry in Arabic (and mentioned by name by Sabih) were poets whose poetical oeuvre in Arabic was wholly composed within the framework of Arabic literature and transmitted in Muslim sources. Of them one certainly converted to Islam (Ibrāhīm ibn Sahl, died 1251) and another probably did so (Abū al-Faḍl Ḥasdāy ibn Ḥasdāy, ca 1050). A poet writing in Arabic within the framework of Jewish literature was Judah al-Ḥarīzī (born Christian Toledo, ca 1170, d. Aleppo, 1225). An ardent champion of the superiority of Hebrew over Arabic, he finally settled in Aleppo. Of his *maqamāt*, all of which were composed for a

<sup>5</sup> S. Hopkins, *Maimonides's commentary on Tractate Shabbat: the draft commentary according to autograph fragments from the Cairo Geniza* (2001), The autograph drafts of some of his medical writings are found in *Maimonidis Commentarius in Mischnam e codicibus Hunt. 117 et Pococke 295 in Bibliotheca Bodleiana Oxoniensi servatis et 72–73 Bibliotheca Sassooniensis Letchworth* (1956).

<sup>6</sup> E.g. *Dalālat al-hā'irīn*, ed. H. Atay (198-). In G. Schwarb "Die Rezeption Maimonides' in der christlich-arabischen Literatur", in *Judaica: Beiträge zum Verstehen des Judentums* 63 (2007), the study of Maimonides among Christians is discussed.

Jewish readership, at least one was composed in two versions, one Arabic, one Hebrew just as he composed trilingual poetry. It is now also known that he was a poet within the framework of Arabic literature as well as is evident from the Arabic narrative of his life now available in original and in a French translation.<sup>7</sup> This is also the place to mention the extraordinary Yemenite poetry with poems in a mixture of Hebrew and Arabic or wholly in Arabic. Finally, the discussion of the *kharajāt* is thoroughly confused, no doubt because the author is unfamiliar with the scholarship on the *kharajāt*.<sup>8</sup>

Despite being titled *The function of scripts in Medieval Arabic scriptology*, the subject of chapter 5 is “The function of scripts in Medieval Judaeo-Arabic scriptology”, as it deals with the function of scripts among Jews, i.e. the use of Hebrew and Arabic script to write Hebrew and Arabic and, above all, the use of Arabic script among the Karaites. As is well known, not only did the Karaites use Hebrew script to write Arabic but, up to the 12th century, they also transcribed Biblical texts in Hebrew into Arabic script concomitant with writing Arabic in Arabic script. The transcription of Biblical texts in Hebrew into Arabic script is a unique Karaite feature, and this is in a way the very core of the book at hand. Following Geoffrey Khan, Sabih argues that this was due to sectarian opposition to the Rabbanites. Yet he does not mention that this probably was a pre-Crusade practice among Karaites in Palestine just as he has overlooked autograph Karaite *documents* in Arabic and Hebrew, including private correspondence, in Hebrew script. Therefore some discussion concerning in what types of texts the Karaites used Arabic script, as well as during what period, would have been of interest.<sup>9</sup> As for the Rabbanites, circumstantial evidence suggests that the use of Arabic script when writing Arabic was probably more widely spread among them than usually assumed. Thus Abraham ibn ‘Ezra’ reports in his commentary on Gen. 2:11 that Saadiah Gaon translated the Pentateuch into the Arabic language and script, a statement that may be corroborated by the presence in the Cairo Genizah of fragments of his translation in Arabic script. Likewise, it is well to keep in mind the possibility that Moses ibn ‘Ezra’ used Arabic script in his *Kitab al-Muḥāḍara wa-al-mudhākara*, not to mention autograph documents from a Rabbanite framework in the Cairo Genizah.<sup>10</sup> It was thus not the use of Arabic script *per se* which was more or less unique to the Karaites, but the use of Arabic script when copying Biblical texts in Hebrew.

*Part II* is devoted to the edition of the text, which comprises chapter 7, *Description of the manuscripts*, chapter 8, *Description of the Hebrew text in Arabic script*, chapter 9, *The edited text*, and chapter 10 *Translation*, and to a linguistic analysis of the edited text, comprising chapter 11, *Orthography and phonetics*, chapter 12, *Morphology and syntax*, and chapter 13, *Discursive analysis*. First of all it would have been prudent to consult the earlier edition by Wendkos. As for Sabih, he has had five (or rather four) manuscripts at his disposal, two in

<sup>7</sup> J. Sadan in *Judíos y musulmanes en al-Andalus y el Magreb: contactos intelectuales*, ed. M. Fierro (2002)

<sup>8</sup> E.g. *Love songs from al-Andalus* by O. Zwartjes (1997) and *Poesía dialectal árabe y romance en Alandalús* by F. Corriente (1997). The literature on strophic poetry and the *kharajāt* is by now very extensive, as is evident from O. Zwartjes and H. Heijkoop (eds.) *Muwasṣāḥ, zajal, kharja: bibliography of eleven centuries of strophic poetry and music from al-Andalus and their influence on East and West* (2004).

<sup>9</sup> G. Khan, “Karaite transcriptions of Hebrew”, in *Israel Oriental Studies*, 12 (1992), “The script in Medieval Karaite manuscripts”, in *Bulletin of the John Rylands university library of Manchester*, 75 (1993), M. Gil, *Palestine during the first Muslim period 634–1099* (1983), vols. 2–3 (passim).

<sup>10</sup> J. Dana, “Concerning the transliteration of Judeo-Arabic literature during the Middle Ages”, in *Tarbiz*, 47 (1978), G. Khan, “The Arabic fragments in the Cambridge Genizah collection”, in *Manuscripts of the Middle East*, 1 (1986), M. Gil, *Palestine during the first Muslim period 634–1099* (1983), vols. 2–3 (passim), *In the kingdom of Ishmael* (1997), vols. 2–4 (passim). The cases of Ibn ‘Ezra’ and Saadiah Gaon are discussed by Blau in his *Emergence and linguistic background*.

Arabic script and two in Hebrew script. None of these, however, is complete. Two were unknown until now: his MSS B and C. His MSS A and C, according to his analysis, were originally parts of one and the same MS, while his MS B is independent in this respect. Unfortunately Sabih does not make any independent analysis of the dates and geographical provenances of the previously known MSS, and he does not attempt to date his MS B at all. His MS E is said to have been copied in Yemen, the only indication of provenance, but no authority for this is given or for its date. The significance of the geographical provenance is, of course great, e.g. for determining the spread of Karaism. Nor does he attempt to make a *stemma* of the MSS at his disposal, thereby neglecting to engage in any discussion of the transmission of the text. This is all the more important as his two Hebrew script MSS represent the final stage of the transcription of the original Arabic text into Hebrew script, an editorial problem Sabih does not touch upon. Instructive here are Michael Wechsler's editions of Japheth ben Ali's translation of Proverbs 31:1–31, which reveal a number of characteristics of the transmission of the text. Random checks of Sabih's text suggest that the same characteristics are found there as well.<sup>11</sup> Applying the statement by Malachi Beit-Arié, what is presented here are thus amounts to four versions of Japheth ben Ali's translation of Jeremiah rather than a "critical edition".

Chapter 8, *Description of the Hebrew text in Arabic script*, is the most useful part of the book as we have here a detailed description of the unique trait of Karaite codicology: writing the Biblical Hebrew text in Arabic script. One objection is whether it should be placed here, as it is organized in paragraphs, numbered from 1–29, a sequence picked up again in chapter 11. Likewise it would have been valuable if the habits of the scribes represented here had been correlated with the description of such habits as made by Geoffrey Khan.<sup>12</sup> As for *the edition* proper, there is no information whatsoever as to his principles of editing the text. Far from establishing a text, Sabih has obviously transcribed one of his MSS, adding variants from his other MSS in the apparatus. But we are left in the dark as to which MSS are used as his base in the different parts of his text. This is all the more remarkable as he, due to the nature of the MSS, by necessity has had to switch from one MS to another. Most likely Sabih has here been left to his own devices, without proper guidance. According to the introduction to chapter 12, Sabih wants to prove his theory of the linguistic structure of "our text, i.e. Middle Arabic". If he by "our text" means the text as transcribed by him, this is, however, not what is done. What he does is to cherry-pick examples, from his own text, from the apparatus of this text, from the (by him) un-edited text of Japheth ben Ali's commentary, from other of Japheth ben Ali's translations, or from other Karaite translators in order to achieve a coherent description of the grammatical traits of Middle Arabic as understood by him, but nevertheless representing a conglomerate of multiple varieties of Middle Arabic from different periods and geographical provenances. For each grammatical trait, a single example is usually quoted, leaving the reader in the dark as to the frequency of the trait treated in the paragraph. Chapter 13, *Discursive analysis*, is the most interesting part of the linguistic analysis. Translations are a genre of their own, and he equates the text and its extreme literalness with the genre of the Late Medieval Maghrebi *sharḥ*. This could be seen as in contrast to the interpretive translations of Saadiah Gaon, who is generally understood to have tried to achieve a good Arabic style, a point never made by Sabih, however, but an argument in favour of his view of the Karaite translations as a system opposed to the Rabbanite system. Unfortunately Sabih has not benefited from the minute analysis made by Eissler in his edition mentioned above, even less from Meira Polliack's *The Karaite tradition of Arabic Bible translation* (mentioned in the bibliography).

<sup>11</sup> M. Wechsler (ed. and trans.) "The Arabic translation and commentary of Yefet ben 'Eli on Proverbs 31:1–9", in *Revue des études juives* 161 (2002), "The Arabic translation and commentary of Yefet ben 'Eli on Proverbs 31:10–31", in *Journal of Jewish Studies* 54 (2003) and summarized in Idem. *The Arabic translation and commentary of Yefet ben 'Eli the Karaite on the book of Esther* (2008).

<sup>12</sup> G. Khan, "Karaite transcriptions of Hebrew"



He also makes the interesting observation that the structure of the *translation* is conspicuously different from the structure of the, by him not edited, *commentary* – a frustrating remark, however, for a reader who cannot consult the commentary. One observation concerning the *transmission* of the translation, that should have been of interest to discuss, is the significance of the new *Arabic* lexemes and dialectal features stretching from Iraq to Iberia, but they are just mentioned without any comments. While Hebrew lexemic interference is duly noted, there is no mention of what may be called lexemes with Islamic connotations, although this is a characteristic feature of Medieval Christian and Jewish texts in Arabic.

Also included are a bibliography and an index. The bibliography lacks editing, and it is marred by numerous flaws. To mention just a few, it would have been very helpful if extant editions of Japheth ben Ali's works were listed separately. Oriental sources are furthermore listed under the name of the *editor*, not the author as would have been the normal procedure. That the work edited by Dayf, 1953–1955 is by Ibn Sa'īd is thus not mentioned, nor is the fact that the *Kitāb al-lumma'* (!) edited by "Villenski" in 1931 actually is the Medieval Hebrew translation called *Sefer ha-riqma* of *Kitāb al-luma'* by Jonah ibn Janāḥ as edited by Michael Wilensky. But why use the Hebrew translation when the Arabic original has been published? To this may be added that authors are mixed up: for instance C. H. M. Versteegh is said to be the author of *The Arabic language* (1997) instead of Kees Versteegh (it is correct in the index), just as Benjamin Richler throughout the book is called Benjamin Richter. In a number of cases Sabih has obviously used translations without always mentioning this. The examples could easily be multiplied. Unluckily for Sabih, Joshua Blau's *A dictionary of medieval Judaeo-Arabic texts* appeared in 2006, the same year the thesis was presented. Otherwise it would no doubt have been of great value for the work.

Sabih's book is an attempt to apply the theories advanced by Itamar Even-Zohar and Rina Drory to Medieval Jewish literature in Arabic with the views of Joshua Blau serving as a point of contrast. These are, no doubt, interesting theories and there are a number of acute observations in the book. This literature presents, however, a disorderly world and the more material that is discovered the more disorderly this world turns out to be. To this should be added that Sabih is not familiar with recent scholarship on Medieval Jewish literature and Genizah material as well as on Medieval Karaism. *Karaite Judaism: A guide to its history and literary sources* (2003), for instance, provides a good introduction to the scholarship on Karaism, as does *The Oxford handbook of Jewish studies* (2002) for other branches of Jewish studies, and *The Cambridge Genizah collections: their contents and significance* (2002) and *A Jewish archive from old Cairo* (2000) for Genizah studies. Sabih also seems to draw upon handbooks to a very high degree rather than personally wrestling with different types of source-material, including different genres of the Rabbanite literature juxtaposed by him with Karaite literature. Furthermore, three years passed between the submission of the thesis and the publication of the book. No mention is made of any editing of the text before publication, but this would, no doubt, have improved it. The text is in need not only of editing but also reworking in order to improve both the first part of the book as well as the edition of the Arabic text.

Karin Almladh, Uppsala

Rajendra Singh, ed. (2009) *Annual Review of South Asian Languages and Linguistics* (in *Trends in Linguistics: Studies & Monographs* 222). Berlin: Mouton de Gruyter. Demy 8vo; viii+249 pp.

*The Yearbook* was a popular platform among South Asian linguists for many good reasons. When it started in 1998 it had four main sections: Invited Contributions, Open Submissions, Regional Reports, and Reviews. Over the years the *Yearbook* has attracted eminent linguists

(such as Jayaseelan, Bh. Krishnamurti, Paul Kiparsky) who have written about important topics. The regional reports were as illuminating as the detailed review articles whenever a new and important publication came up. The 2006 Yearbook, for instance, includes not only country reports (e.g. on Pakistan, by Elena Bashir, on Nepal, by Yogendra Yadava, but also provides reports on Kashmiri (by O.N. Koul), on Mon-Khmer (by Normal Zide et al.) and on Indo-Aryan (by Udaya Narayana Singh). Over the years the Yearbooks have also been a resource for various kinds of information on South Asian languages and linguistics (for instance bibliographic databases, recent doctoral dissertations). Since South Asia houses a large number of the world's languages, the idea was that a thorough report on each aspect would contribute to "our understanding of language, society, and language in society on a global scale", as the editors have stated.

This founding idea of the Yearbook also shines through in its latest volume - *Annual review of South Asian Languages and Linguistics (ARSALL 2009)*. The organization of the present volume is similar to the organization of previous Yearbook volumes, with the exception of the section entitled *Dialogues*, which is a new addition in this volume. The General Contribution section includes three excellent essays, beginning with Probal Dasgupta's substantial piece on "Strategies and their shadows". This section is followed by the Special Contribution section, the focus of which is on Indian Sign Language (ISL). Next is the Regional Report section (The Middle East, Japan, and Nepal). The Review section contains five book reviews, followed by two articles in the Dialogues section. Thereafter come the announcements.

That Dasgupta's concept of *strategy shadow* draws its kernel idea from research in urban geography should not be surprising, as he has been a prolific reader and consumer of ideas and concepts from a large number of disciplines. In fact, if one looks into his idea of *green linguistics* or *substantivism in translation*, one can surmise what he must have been reading at that point in time. The present essay in morpho-syntactics of Bangla has grown out of his stance in the area of translation theory. Soon after he joined with Rajendra Singh and Jayant Lele to come up with appealing formulations in the broad disciplines ranging from word formation to language teaching, or from multilingualism to language planning, one could see that his interest and reading had an interesting range. The choice between a *formalist* and a *substantivist* conceptualization of language phenomena has been his concern in this essay too. He raises a number of unresolved issues including how specific forms or trends have to be accommodated vis-à-vis more general forms or tendencies, or how extensively irregular items should be handled, with copious examples from Bangla. The basic idea is to see if the WWM Framework of Morphology could be fitted into a Substantive Research Programme in South Asian Linguistics. Some of the finest and clearest examples appear in the section under "Arbitrariness" which examines the relationship between lexical storage with appropriate economy and syntactic assembly processes in Bangla.

In Hook and Pardeshi's essay on the *Eat* expressions in Marathi, we find 70-odd such expressions classified according to argument structures plotted on a scale of idiomaticity, and then examined for their syntactic characteristics. Eventually, we not only get to see these types and sub-types but we also find a fairly detailed statistical table of the occurrence of such expressions. The questions of their utility or extent of idiomaticity or their utility as transitivity-raising devices make this rich discussion of data interesting.

Shakuntala Mahanta's essay on Assamese morpho-phonology once again focuses on the issues of markedness and exceptions with special reference to vowel harmony. How and why and to what extent particular morphological affixes trigger or block the Assamese pattern of regressive vowel harmony are discussed here. This is undoubtedly one of the best available phonological descriptions of a South Asian language that I have come across. In working out the constraints, a large number of examples, formulae, and patterns have been presented in tabular form by the researcher. The work has implications for indexation of universal markedness constraints and language-specific subversion mechanisms. The main argument that comes out of this extensive data-oriented work is that there cannot be any default unmarkedness, but

only emergent unmarkedness that is triggered by language-specific phonological patterns. In the “Dialogues” section, however, we find comments by Luc Baronian who seems to think that this paper was yet another instance of treating different modules of grammar in a uniform manner. The commentator suggests that a purely morphological account of Assamese vowel harmony was perfectly possible. In at least one instance of allomorphy analysis (namely, in hiatus-avoidance instances), this has been demonstrated.

In the Special Contribution section, Michael Morgan’s paper on the extension of the areal universal thesis of Emeneau vis-à-vis South Asian varieties of Sign Languages seems to be an interesting work for language typologists. As is well known, the experience verb construction and the Dative/Genitive Subject pattern offer challenges to analysts who work on widely varying languages of this region. It seems that these have been significant for ISL as well. The hypothesis with which the author has begun here cannot be taken too far because the work is based on limited patterns and samples. But he has been able to sensitize us, as students of typology, to taking ISL data into account also in making propositions in different areas of grammar.

The emergence of a Sinhala-Arabic Pidgin is at best a conjecture now, but it may turn into a reality given another couple of decades of contact situation. If that were to happen, this report on the Middle East linguistic confluence would seem very useful. But I wish that the work could be repeated with more in-depth data and analyses drawing from several other South Asian languages such as e.g. Malayalam. What must be happening to the structure and use of Malayalam there? Or take the Urdu-Arabic situation in West Asia, where the code-mixing patterns demonstrate secular expressions making inroads into the emergent pidgin morpho-syntax.

Based on the NNC (Nepali National Corpus), Hardie, Lohani, Regmi & Yadava have presented a categorization scheme for Nepali morpho-syntactics, which could perhaps be shortened and made more to the point as it presents some details of corpus linguistics that seem elementary at this point of time, now that a large number of people are familiar with the basics. The specific issues that make the task of compiling Nepali corpora difficult for Nelralec tagset could perhaps have been given more space. Moreover, when a comparison of Nelralec and other tagsets are discussed (esp. in section 5), I would have expected that either IIIT-Hyderabad and University of Hyderabad based tagsets or the LDC-IL tagsets of CIIL would have also been used for comparison, as both would have far reaching implications for Nepali corpus linguistics.

The reviews have been uniformly well-done, with all necessary information and commentaries. Shishir Bhattacharja’s work and review would perhaps be better taken together with Probal and Shakuntala’s work in the near future, and a workshop could be planned around them for other eastern languages as well. In the country-specific report, the one on Japan reads well, except that under certain categories, it looked as if Indian linguists settled in Japan have been doing most of the work.

All in all, the ARSALL 2009 provides very good reading for all those currently engaged in descriptive linguistics and language typology with respect to South Asian languages. There has been very little on Dravidian and Austro-Asiatic this time, for which I hope subsequent volumes would make up.

*Udaya Narayana Singh, Visva-Bharati*



## List of Contributors

Abbas Ali Ahangar, Dept. of English Language and Linguistics, Faculty of Literature and Humanities,  
University of Sistan and Baluchestan, Zahedan, Iran  
aaliahangar@yahoo.com

Karin Almbladh, Fjärdhundragatan 54, SE-753 37 Uppsala, Sweden  
karin.almbladh@lingfil.uu.se

Serge Axenov, St. Petersburg, Russia  
saxenov@gmail.com

Behrooz Barjasteh Delforooz, Institutionen för lingvistik och filologi, Uppsala Universitet, Box 635,  
751 26 Uppsala, Sweden  
behrooz.barjasteh.delforooz@lingfil.uu.se

Mahmoud Hassanabadi, Institutionen för lingvistik och filologi, Uppsala Universitet, Box 635, 751 26  
Uppsala, Sweden  
mahmoud.hassan\_abadi@lingfil.uu.se

Michael R. Heß, Freie Universität Berlin, Institut für Turkologie, Schwendenerstr. 33, 14195 Berlin,  
Germany  
michaelrhess@t-online.de

Carina Jahani, Institutionen för lingvistik och filologi, Uppsala Universitet, Box 635, 751 26 Uppsala,  
Sweden  
carina.jahani@lingfil.uu.se

Ablahad Lahdo, Tryffelvägen 12, 756 46 Uppsala, Sweden  
ablahad.lahdo@lingfil.uu.se

Maryam Nourzaei, University of 'Olum va Tahqiqāt, P.O. Box 73715-181, Marvdasht, Fars, Iran  
mery.noorzaei@yahoo.com

Astrid Ottosson al-Bitar, Avdelningen för Mellanösternstudier, Institutionen för orientaliska språk, Stock-  
holms universitet, 106 91 Stockholm  
astrid.ottosson\_al-bitar@orient.su.se

Lena Rydholm, Institutionen för lingvistik och filologi, Uppsala Universitet, Box 635, 751 26 Uppsala,  
Sweden  
lena.rydholm@lingfil.uu.se

Guiti Shokri, Institutionen för lingvistik och filologi, Uppsala Universitet, Box 635, 751 26 Uppsala, Swe-  
den; Institute for Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran  
g\_shokri@hotmail.com

Åke Viberg, Institutionen för lingvistik och filologi, Uppsala Universitet, Box 635, 751 26 Uppsala, Swe-  
den  
ake.viberg@lingfil.uu.se

Udaya Narayana Singh, Rabindra Bhavana, Visva-Bharati, Santiniketan 731235, India  
unsciil@yahoo.com