

Oßwalds Arbeit ist die erste westliche Studie, die das Sklavenrecht, wie es in den islamischen Ländern bis Ende des 19. Jahrhunderts praktiziert wurde, umfassend und detailliert beschreibt.

Harald Motzki (Nimwegen)

Ouitis, Aïssa: *Possession, magie et prophétie en Algérie* : Essai. Paris: L'Harmattan, 2017. 221 p. ISBN 978-2-343-10496-6. € 24,00.

Der vorliegende Band ist eine Neuauflage der 1998er Auflage: die Forschungen haben in den 1970er Jahren stattgefunden. Es handelt sich um eine eher sozialanthropologische Arbeit, die sich auf Feldforschungen in der *wilāya* Sétif stützt. Die Studie geht von sozialanthropologischen, strukturalistischen und marxistischen Ansätzen aus.

Zu Beginn werden die sozialen Strukturen der untersuchten Region analysiert, wobei die Geschlechterverhältnisse besonders berücksichtigt werden. Das folgende Kapitel widmet sich den Strukturveränderungen in der Landwirtschaft bis hin zum ruralen Exodus (S.74ff.). Religion und Kult werden gleichfalls unter dem Aspekt der Geschlechterverhältnisse betrachtet. Dies führt zur Beschreibung verschiedener magischer Praktiken und zur Beschreibung der verschiedenen Personengruppen, die involviert sind. Diese Personengruppen fungieren als soziale Experten, so dass die Trennung zwischen ‚eigentlicher‘ Religion und Volksreligion wieder einmal obsolet erscheint.

Die besondere Rolle der *ḡinne* wird im Anschluss behandelt, gefolgt von einem Kapitel über das Bild der Frau „in der familial-kommunitären Ideologie“ (S. 115), das besonders den Ansatz der Untersuchung bezeugt.

Ein längeres Kapitel widmet sich der Magie (*shour*), wobei wiederum besonders auf Geschlechterverhältnisse eingegangen wird: die Intervention der Magie in anomischen Verhältnissen wird Frauen zugeschrieben, die Auflösung traditioneller kommunitärer Verhältnisse, verbunden mit einer gewissen Emanzipation der Gruppe der Frauen etc. Es scheint nicht verfehlt, in dieser Konfiguration einen Grund zu sehen, dass die zunehmende Anomie kombiniert mit der möglichen freieren Rolle von Frauen und der Binnenwanderung in die Städte zu dem Bestreben führt, diese Unwägbarkeiten durch eine zunehmende Rolle der Kontrolle von Frauen im Kontext fundamentalistischer Mobilisierung auszugleichen.

Weitere höchst interessante Kapitel widmen sich der Besessenheit und dem Exorzismus. Besonderes Interesse können auch die Fallstudie zur Prophetie und das Gespräch mit einem *ṭāleb* beanspruchen.

Wenn auch das theoretische Rahmenwerk naturgemäß nicht dem aktuellen Forschungsstand entspricht und deshalb hier auch nicht diskutiert werden muss, ist die Neuauflage gerechtfertigt durch die enthaltenen Informationen, die angesichts eines voranschreitenden *déracinement*, um den Titel der Studie von Bourdieu und Abdelsayad aufzunehmen, im Verschwinden begriffen sind.

Ist das vorliegende Buch nun lediglich eine aus Feldforschung gewonnene Sammlung von Informationen, die mehr oder weniger am Rande dessen stehen, was als islamisch bezeichnet werden kann? Folgen wir Shahab Ahmeds Ansatz in *What is Islam?* können wir diese Frage verneinen. Sie ist Ausdruck einer *orthodox*-isierung, sei sie individuell oder kollektiv, des Islams, Ausdruck einer Verkennung, die islamisch zu sein, als reinen

Akt der Übereinstimmung mit bestimmten als normativ erachteten, textuellen Überlieferungsbeständen glaubt zu verstehen. Diese modernisierende, homogenisierende und objektivierende Sichtweise ist nicht adäquat.

Das vorliegende Buch gibt Material, das es erlaubt, diese Verkennung als erkenntnis-hemmend zu verstehen. Dadurch wird die Vielfältigkeit des historischen und gegenwärtigen Islams – bis hin zur Widersprüchlichkeit – sichtbar. Letztlich heißt dies bis ins 17. Jahrhundert zu einem osmanischen Autoren zurückzukehren. Kātib Çelebī hat in seinem *Mīzān ul-ḥaqq* folgenden Leitfaden formuliert:

„Die intelligente Person bedenkt und beachtet den weisen Sinn der Nichtübereinstimmung (*iḥtilāfin hikmeti*). Er sieht, dass viele Wohltaten darin liegen.“

In einem solchen Zusammenhang erweitert das vorliegende Werk unsere Kenntnisse über das, was Islam heißen kann und ist damit durchaus als Wohltat im Sinne Kātib Çelebīs zu verstehen.

In welcher Weise solche Studien helfen können den gerade aktuellen *performative turn* (s. unlängst den von Weinrich herausgegebenen Band *Performing Religion*) forschungsgeschichtlich einzuordnen, wäre sicherlich eine interessante Aufgabe.

Einige einschlägige arabische Texte runden den Band ab.

Rüdiger Lohlker (Wien)

Pavlov, Moshe M.: *Abū'l-Barakāt al-Baghdādī's Scientific Philosophy: The Kitāb al-Mu'tabar*. London/New York: Routledge, 2017 (Routledge Jewish Studies Series). XVI + 367 pp. ISBN 978-1-138-64045-0. £ 110,00.

Abū l-Barakāt al-Baghdādī is one of the most enigmatic figures in the history of Mediterranean philosophy. Born as a Jew on the Iraqi countryside, he had a very distinguished career as physician at several courts in Baghdad – including the Caliph's – during the first half of the twelfth century. He also made a name for himself as a philosopher and early on in his career was already known as “the master of the Jews” (*shaykh al-yahūd*). In addition to smaller treatises, he left three significant pieces of writings, a Judeo-Arabic commentary on the Biblical book of Ecclesiastes, a treatise on the intellect and what information about it can be gleaned from revelation, and a fully-fledged philosophical *summa*, *The Book of Carefully Considered Teachings* (*al-Kitāb al-Mu'tabar*). Muslim historians tell us that during his career in Baghdad he converted to Islam. There he died around 560/1165.

Despite the fact that Abū l-Barakāt's main oeuvre *al-Kitāb al-Mu'tabar* is available in print for more than 75 years, it has been a hard nut to crack. Thus far, Shlomo Pines (1908-90) was the scholar who most successfully engaged with the book, analyzing its content in publications from 1937 to 1960. We are, however, missing a master narrative of philosophy in the Islamic east during the twelfth century, where this book has its place. There is, for instance, in it a lot of criticism of Avicenna (Ibn Sīnā, d. 428) but also a lot of Avicennism. We are not entirely certain, for instance, from which philosophical direction Abū Barakāt attacks Avicenna. Was he committed to a more Platonist epistemology or maybe a more nominalist one? Was he influenced by al-Ghazālī's critique of Avicenna and that of other Muslim theologians?

Scholars have also been interested to shed more light on Abū al-Barakāt's Jewish background. In 2004 Moshe Gil suggested that Abū l-Barakāt was the same man as Rabbi Barukh ben Melekh, who is known for his scholarship on the Talmud, some of it is preserved