

Ziolkowski
Palästinensische Märtyrerinnen

ISLAMKUNDLICHE UNTERSUCHUNGEN • BAND 309

begründet
von Klaus Schwarz

herausgegeben
von Gerd Winkelhane

ISLAMKUNDLICHE UNTERSUCHUNGEN • BAND 309

Britt Ziolkowski

Palästinensische Märtyrerinnen

**Selbstdarstellung und innerislamische Wahrnehmung
weiblicher Selbstmordattentäter**



KLAUS SCHWARZ VERLAG • BERLIN

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

British Library Cataloguing in Publication data

A catalogue record for this book is available from the British Library.
<http://www.bl.uk>

Library of Congress control number available

<http://www.loc.gov>

Das Titelbild zeigt Dārīn Abū ʿĀʾiṣa (Quelle: Familie)

www.klaus-schwarz-verlag.com

All rights reserved.

Alle Rechte vorbehalten. Kein Teil dieses Buches darf in irgendeiner Form (Druck, Fotokopie oder in einem anderen Verfahren) ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme verarbeitet werden.

© 2012 by Klaus Schwarz Verlag GmbH Berlin

Erstausgabe

1. Auflage

Herstellung: J2P Berlin

Gedruckt auf chlorfrei gebleichtem Papier

Printed in Germany

ISBN 978-3-87997-406-1

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	7
1 Frau und <i>ġihād</i> :	
Historische Präsenz und rechtstheoretischer Diskurs	13
1.1 Frühzeit des Islam	13
1.2 Gegenwart	19
2 Beteiligung von Frauen am Widerstand und <i>ġihād</i> in Palästina.....	24
2.1 Bis zur Zweiten Intifāda	24
2.2 Zweite Intifāda	29
2.2.1 Die Organisationen	30
2.2.2 Kurzbiografie einer <i>istišhādīya</i>	40
3 Selbstdarstellung	46
3.1 Tat und Tatvorbereitung.....	46
3.2 Testamente	50
3.3 Videos und Bilder.....	61
4 Innerislamische Wahrnehmung	65
4.1 Familie	66
4.2 Organisationen	79
4.2.1 Urkunden	81
4.2.2 Poster	86
4.2.3 Martyrologien	91
4.2.4 Mitglieder der Organisationen berichten	97
4.3 Religiöse Autoritäten	106
4.3.1 Lokale Stimmen.....	107
4.3.2 Überregionale Stimmen.....	114
Fazit	121

Anhang

A1	<i>ġihād</i> -Gedicht.....	127
A2	Testament von Dārīn Abū ‘Ā’iṣa	128
A3	Foto von Dārīn Abū ‘Ā’iṣa	129
A4	Urkunde der Ḥamās für Dārīn Abū ‘Ā’iṣa	130
A5	Gedicht auf einer Urkunde des Islamischen Blocks für Dārīn Abū ‘Ā’iṣa	131
A6	Poster „ <i>al-istiṣhādīyāt</i> “	132
A7	Martyrologie über Dārīn Abū ‘Ā’iṣa	133
Quellenverzeichnis		135
	Sekundärquellen Bild und Ton	135
	Sekundärquellen Print und Online	135
	Primärquellen Bild und Ton	144
	Primärquellen Print und Online	145
Danksagung		147

Einleitung

„Dārīn Abū ‘Ā’īša? Ja, ich habe von ihr gehört. Das ist doch die, die sich für ihren Verlobten in die Luft gesprengt hat (*fağğarat nafsā*), oder?“ Diese Suggestivfrage wurde mir im April 2010 von einer Palästinenserin in Nāblus gestellt.¹ „Ihr Verlobter selbst hatte zuvor eine Märtyreroperation² durchgeführt. Sie wollte mit ihm sein. Dārīn hat die Tat für ihn gemacht, nicht für Gott“, ergänzt die Mutter dreier Kinder.

Im Rahmen der Feldforschung, die für die vorliegende Arbeit durchgeführt wurde, gab es mehrere Palästinenser, die ähnliches vermuteten oder zu wissen glaubten. Diese Vermutungen betrafen wiederum nicht nur Dārīn Abū ‘Ā’īša, sondern auch andere so genannte *istišhādīyāt*.³ Dabei scheint es sich um einen Aspekt zu handeln, der interessanterweise nur für die *istišhādīyāt* genannt wird: Über die *istišhādīyūn* fehlen Geschichten dieser Art. Die männlichen Aktivisten haben ihre Operation für Gott, für Palästina, für die Religion durchgeführt – so die landläufige Meinung. Die Geschlechtszugehörigkeit scheint im Rahmen der Gerüchte ein differenzierendes Moment zu sein. Die vorliegende Arbeit will sich diesem Phänomen widmen, wobei eine zentrale Fragestellung verfolgt werden soll: Welche Rolle spielt das Geschlecht der *istišhādīyāt* im Rahmen ihrer Selbstdarstellung, aber auch im Rahmen der innerislamischen Wahrnehmung?

Die Fragestellung soll vor allem am Beispiel der *istišhādīya* Dārīn Abū ‘Ā’īša bearbeitet werden. Punktuell werden jedoch auch andere Fälle heran-

- 1 Das Gespräch fand am 15. April 2010 in Nāblus statt. Bei der Palästinenserin handelt es sich um eine Hausfrau im Alter von Anfang 30. Alle für diese Arbeit befragten Personen werden – soweit nicht anders angegeben – auf eigenen Wunsch anonymisiert.
- 2 Der arabische Begriff *‘amalīya istišhādīya* (Märtyreroperation) steht der vor allem im Westen geläufigen Bezeichnung „Selbstmordattentat“ beziehungsweise „suicide attack“ gegenüber. Beide beschreiben dasselbe Phänomen aus unterschiedlicher Perspektive und mit unterschiedlicher Wertung. Auf den Diskurs über den Gebrauch dieser Begrifflichkeiten soll hier nicht weiter eingegangen werden. Es sei dennoch darauf hingewiesen, dass im Rahmen der vorliegenden Arbeit die Bezeichnung „Märtyreroperation“ verwendet wird, da das Phänomen aus eben dieser Perspektive zur Analyse steht.
- 3 In vergleichbarer Dualität steht der arabische Begriff *istišhādī/istišhādīya* der vor allem im Westen geläufigen Bezeichnung „Selbstmordattentäter/Selbstmordattentäterin“ beziehungsweise „(female) suicide bomber“ gegenüber.

gezogen.⁴ Als Grundannahme für die Behandlung der Thematik wird davon ausgegangen, dass es sich bei der Gesellschaftsstruktur in den Palästina-gebieten um ein patriarchales System handelt. Patriarchat, als ein soziologischer Kernbegriff, beschreibt nichts anderes als die Vorherrschaft der Männer über gesellschaftliche Anordnungen wie die Familie, die Sippe oder den Clan. Die Kriminologinnen Anat Berko und Edna Erez, die für ihre Arbeit gescheiterte *istišhādīyāt* im Gefängnis interviewt haben, stellen hierzu fest:

“For a woman, it means putting the good of the family before her own, expressing unreserved loyalty and making sacrifices for the family of her father, for her husband (and his family as well) and her children” (Berko/Erez 2006).

Die Frau ist hierbei also diejenige, die Macht erträgt, der Mann derjenige, der Macht ausübt. Macht- und Gewaltstrukturen finden auch Beachtung innerhalb der Gender-Studies. Die Soziologen Manuela Boatca und Siegfried Lamnek stellen hierzu fest, dass Gewalt und Macht zu den „tradierten Stereotypen“ gehören, welche „[...] die öffentliche und mediale Diskussion nach wie vor prägen“ (Boatca/Lamnek 2003, 13). Die Kulturwissenschaftlerin Christine Künzel ergänzt, dass zu diesen Stereotypen unter anderem der Mythos der „friedfertigen Frau“ gehöre (Künzel 2009, 153). Der Politikwissenschaftler Peter Döge weist darauf hin, dass uns Gewalt stets als männlich erscheint: „Gewalt [...] hat ein Geschlecht und ist männlich“ (Döge 2002, 1). Döge will diesen Mythos, der die Frauen zudem als Opfer dieser männlichen Gewalt sieht, in seiner Arbeit widerlegen. Hierbei vertritt er drei Thesen. Er stellt zunächst erstens fest, dass patriarchale Strukturen vor allem Gewaltstrukturen zwischen Männern sind. Für die zweite These analysiert er speziell physische Gewalt, die in der öffentlichen Wahrnehmung „eng mit Männlichkeit konnotiert“ ist. Döge geht jedoch davon aus, dass es sich hierbei um eine verzerrte Wahrnehmung handelt. Oft werde übersehen, dass Frauen ein größeres Gewaltpotential haben, als man ihnen gemeinhin zutraut. Dieses Potential sei vor allem im familiären Bereich, und zwar bei Kindesmisshandlungen, zu finden. Die dritte These besagt,

4 Dabei handelt es sich vor allem um folgende Frauen (in Klammern finden sich Information über Tatzeitpunkt und Organisation): Wafā' Idrīs (Januar 2002; Aqṣā-Brigaden), Āyāt al-Aḥras (März 2002; Aqṣā-Brigaden), 'Andalīb Ṭaqāṭqa (April 2002; Aqṣā-Brigaden), Hanādī Ġaradāt (Oktober 2003; PIJ), Rīm Riyāṣī (Januar 2004; Ḥamās), Mīrfat Mas'ūd (November 2006; PIJ).

dass Frauen patriarchaler Gesellschaften auf Gewalt zurückgreifen, vor allem um eigene Interessen durchzusetzen (vgl. ebd., 2f.). Auch die Psychoanalytikerin Margarete Mitscherlich weist darauf hin, dass das Bild einer „friedfertigen Frau“ und eines „aggressiven, unfriedfertigen Mannes“ nicht der Wirklichkeit entspricht. Sie stellt fest, dass sowohl Mann als auch Frau von Geburt an „aggressive Potentiale“ besitzen. Der Unterschied zwischen den Geschlechtern bestehe lediglich in der Ausdrucksform dieser Aggression (Mitscherlich 1985, 181). So sei die Aggression der Frau „[...] mehr nach innen gewendet, mehr masochistisch als sadistisch, indirekter“ (ebd., 19). Frauen würden die eigenen Aggressionen in eine Art Vorwurfs- und Opferhaltung umwandeln und dadurch eine eher passive Aggression entwickeln (vgl. ebd., 9).

Was bedeutet dies nun für die Palästinenserinnen, die eine Märtyreroperation ausgeführt haben oder ausführen wollten? Auf den ersten Blick scheint es sich bei den Märtyreroperationen nur um Aggressionen zu handeln, die sich nach außen richten. Doch der zweite Blick macht deutlich: Hier geht es ebenso um Aggressionen, die nach innen gerichtet sind – die Frau tötet schließlich auch sich selbst. Auf die These von Mitscherlich bezogen, kann man daher festhalten: So unvereinbar, wie Frauen und Märtyreroperationen zunächst wirken, scheinen sie tatsächlich nicht zu sein.

In der Sekundärliteratur, die insgesamt doch sehr überschaubar ist, gibt es einige Arbeiten, die sich speziell mit der Frage beschäftigen, warum sich Frauen für solche Operationen gewinnen lassen. Ein Teil der Autoren widmet sich dem Thema „female suicide bombers“ im Allgemeinen. Dieses wird hier als globales Phänomen verstanden. Daher geht es nur in Teilen der Arbeiten um die palästinensischen Frauen. So in den Werken der Soziologin Rosemarie Skaine (Skaine 2006), der Psychologin Debra Zedalis (Zedalis 2004) und der Politikwissenschaftlerin Mia Bloom (Bloom 2007). Andere Autoren widmen sich speziell den palästinensischen *istišhādīyāt*. Hierfür sind vor allem die Arbeiten von Berko und Erez (Berko/Erez 2006; dies. 2007) sowie die Film-Dokumentation der Regisseurin Natalie Assouline (Assouline 2008) zu nennen, die gescheiterte *istišhādīyāt* interviewten, um der Frage nachzuforschen, warum eine Frau diesen Weg geht. Die Nahost-Historikerin Mira Tzoreff versucht die gleiche Frage mittels historischer und soziologischer Parameter zu beantworten (Tzoreff 2006). Die journalistische Arbeit von Barbara Victor beschäftigt sich im Rahmen derselben Fragestellung mit den Biografien der ersten vier *istišhādīyāt* (Victor 2005). Zudem gibt es Autoren, die sich mit der Selbstdarstellung oder der innerisla-

mischen Wahrnehmung der palästinensischen *istišhādīyāt* auseinandersetzen. Zu nennen sind hier die Islamwissenschaftlerin Sabine Damir-Geilsdorf (Damir-Geilsdorf 2007), die Soziologin Frances Hasso (Hasso 2005) und die Islamwissenschaftlerin Rivka Yadlin (Yadlin 2006). Andere Autoren setzen sich mit der medialen Verarbeitung der palästinensischen *istišhādīyāt* auseinander. So zum Beispiel die Politikwissenschaftlerin Claudia Brunner (Brunner 2005), der Journalist Avi Issacharoff (Issacharoff 2006) und der Terrorismusforscher Yoram Schweitzer (Schweitzer 2006).

Die vorliegende Arbeit stellt mit der angestrebten Zusammenschau von Selbstdarstellung und innerislamischer Wahrnehmung von Person und Tat bereits einen neuen Zugang zum Thema dar. Inhaltlich stellt der Fokus auf Dārīn Abū ‘Ā’iša ein weiteres Novum dar: Keiner der oben genannten Autoren hatte sich intensiv mit der Persönlichkeit einer palästinensischen *istišhādīyāt* auseinandergesetzt. Methodisch setzt sich die vorliegende Arbeit zudem durch die Feldforschung ab; dabei konnten Dokumente und Aussagen in den Palästinensergebieten gesammelt werden, die so noch keine Beachtung in der Literatur erhalten haben und daher einen qualitativen Gewinn darstellen.

Die Feldforschung ist ein charakterisierendes Element der Herangehensweise dieser Arbeit, methodisch stellt sie daher eine empirische Studie dar. Zu Beginn der Recherche fand dabei auch eine grundsätzliche Auseinandersetzung mit den Prämissen der Feldforschung als Mittel der qualitativen Sozialforschung statt. Am Anfang stand so auch die Frage nach der Notwendigkeit dieses Mittels. Hierzu wurde bereits festgestellt, dass bestimmte Materialien nur durch die Feldforschung gesammelt werden konnten. Zudem war es nur so möglich, die Atmosphäre in den Palästinensergebieten einzufangen und die Fragestellung dieser Arbeit im Rahmen eines großen Ganzen zu sehen. Weiterhin wurde die eigentliche Bedeutung der Feldforschung bestimmt: das Beobachten und Befragen unter „natürlichen“ Bedingungen. Hierbei muss sich der Feldforscher seiner eigenen Rolle im Feld bewusst werden. Die Soziologin Monika Wohlrab-Sahr und die Psychologin Aglaja Przyborski stellen hierzu fest: „Die Forscherin kann gegenüber dem Feld keine antiseptische Distanz bewahren: Sie nimmt teil, auch wenn sie nur beobachtet“ (Przyborski/Wohlrab-Sahr 2009, 58). Der Soziologe Rolf Lindner beschreibt in seiner Arbeit die gesonderte Reaktion der zu untersuchenden Umwelt auf den Forscher als einen Störfaktor der Feldforschung. Dieser Einfluss müsse vermindert werden, wobei man ihn sicher nicht ganz vermeiden könne (vgl. Lindner 1981, 61). Eine Minderung des

Störfaktors erreicht man zum Beispiel durch längere und mehrmalige Aufenthalte. Für die Untersuchung in einem politisch brisanten und von Misstrauen durchsetzten Feld in Nāblus können zahlreiche Aufenthalte verzeichnet werden, die zwar nicht immer im Rahmen der Feldforschung erfolgten, wohl aber für den Aufbau eines Vertrauensverhältnisses nützlich und letztlich unabdingbar waren. Mit einem ehemaligen Mitglied der Aqṣā-Märtyrer-Brigaden konnte so zum Beispiel über mehrere Jahre Kontakt gehalten werden. Über dieses Vertrauensverhältnis wurde wiederum Zugang zu anderen Mitgliedern der militanten Gruppen gesucht und gefunden. Erste Kontakte mit der Familie von Dārīn Abū ‘Ā’iṣa wurden bereits im Juli 2009 geknüpft, wobei die für die Arbeit relevanten Gespräche vor allem im April 2010 stattfanden.

Der Ethnologe Roland Girtler weist zudem darauf hin, dass die Akzeptanz in der zu untersuchenden Welt nur durch Anpassung an die jeweiligen Sitten möglich ist: „Dies bedeutet Achtung ihrer Rituale und heiligen Zeiten, sowohl in der Kleidung als auch im Essen“ (Girtler 2009, 3). Die Anpassung sollte jedoch nicht übertrieben werden, da auch dies „peinlich“ oder „unehrlich“ wirken kann (ebd., 28). Für die Feldforschung in Nāblus hat sich die Verfasserin der vorliegenden Arbeit daher vor allem im Kleidungsstil an die traditionell-konservativen Normen angepasst. Für das weitere Gelingen der Feldforschung empfiehlt Girtler zudem eine gewisse Unvoreingenommenheit. So sei es schwierig, „wertvolle Einblicke“ zu erhalten, wenn der Forscher „[...] im Verhalten der betreffenden Menschen stets etwas Verabscheuungswürdiges, Hinterlistiges oder sonst Verdammenswertes erblickt, [und er] wird sich schwer tun, überhaupt wertvolle Einblicke zu erhalten“ (Girtler 2009, 39). Ebenso wichtig sei es, den Anderen ernst zu nehmen. Das bedeute vor allem, sich auf Gespräche einzulassen, sich selbst einzubringen und nicht nur zu fragen. Die Menschen sollen nicht als „bloße Datenlieferanten“ gesehen werden (ebd., 4). Girtler nennt diese Kommunikationsform „ero-episches Gespräch“. Der Forscher soll sich vom Gesprächspartner leiten lassen. Die Fragen an die Beteiligten sollen sich erst im Gespräch ergeben und nicht vorher festgelegt werden (vgl. ebd., 69f.).

Im Rahmen dieser Arbeit wurde von Anfang an ein bestimmtes Thema verfolgt. Daher konnte Girtlers Methode nicht uneingeschränkt genutzt werden. Stattdessen wurde versucht, während der Feldforschung eine Synthese zwischen narrativem Interview und ero-epischem Gespräch herzustellen. Lediglich in Hinblick auf die lokalen Imame wurde gänzlich auf narrative Interviews zurückgegriffen. Bei den Gesprächen und Interviews wurde

angestrebt, das Diktiergerät einzusetzen. In einigen Fällen war dies jedoch – da die Gesprächspartner es ablehnten – nicht möglich. Hier wurden Mitschriften beziehungsweise Gedächtnisprotokolle erstellt.

Zum Aufbau der Arbeit: In einem einleitenden Teil sollen zunächst die Rahmenbedingungen abgesteckt werden. Hierbei wird die Frage verfolgt, inwiefern es eine Beteiligung der Frauen am *ġihād*⁵ in der islamischen Geschichte und am Widerstand und *ġihād* in der Geschichte Palästinas gegeben hat. Wenn es eine derartige Beteiligung gab, soll aufgezeigt werden, ob die Frauen freiwillig teilgenommen haben. Zudem soll auf die Art der Beteiligung eingegangen werden: Wie sahen die Aktivitäten der Frauen konkret aus? Ein weiterer relevanter Punkt für diesen Teil der Arbeit ist der Umgang der islamischen Theologen und Denker mit dem Diskurs Frau und *ġihād*. Im zweiten Teil der Arbeit erfolgt die Analyse, die zur Beantwortung der eingangs erwähnten Fragestellung, welche Rolle die geschlechtliche Identität bei der Bewertung von Märtyrern spielt, führen soll. Hierfür wird das – vor allem während der Feldforschung gesammelte – Material ausgewertet und problemzentriert analysiert. Strukturell erfolgt eine Zerteilung der Fragestellung. Zunächst soll die Selbstdarstellung anhand von Informationen über die Tat und die Tatvorbereitung, Testamenten, Videos und Bildern analysiert werden. Anschließend wird die innerislamische Wahrnehmung untersucht. Hierbei wird zwischen drei Ebenen unterschieden: Familie, Organisationen, religiöse Autoritäten. Ein Schlussteil fasst die wichtigsten Ergebnisse zusammen.

Die Transkription arabischer Wörter folgt den Regeln der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

5 Der Begriff *ġihād* ist in der vorliegenden Arbeit durchgängig als „Krieg für den Glauben“ zu verstehen. Hier sei noch einmal auf die verschiedenen Bedeutungsnuancen hingewiesen, die sich für den dritten Stamm der Wurzel *ġ-h-d* ergeben: *ġihād* ist keineswegs immer und grundsätzlich im kriegerischen Sinne zu verstehen. Eine Auseinandersetzung mit den verschiedenen Bedeutungsnuancen ist nicht vorgesehen.

1 Frau und *ġihād*: Historische Präsenz und rechtstheoretischer Diskurs

1.1 Frühzeit des Islam

Haben sich die Frauen in der Frühzeit des Islam am *ġihād* beteiligt? Wissenschaftler sind sich diesbezüglich einig und bejahen: „In the 7th century women joined the Prophet Muhammad in his *jihād* against the forces of the *jahiliya*, age of ignorance that preceded the advent of Islam“ (Cooke 2002). Während die Arabistin Miriam Cooke in ihrer Antwort auf die Frage sehr allgemein bleibt, nennen andere Wissenschaftler eine ganze Reihe von Frauen, die sich am *ġihād* beteiligten, beim Namen. Hierbei geht es vor allem um Frauen, die zu Mohammeds Lebzeiten an seiner Seite kämpften. Die Anthropologin Lori Allen nennt mit Ḥadīġa und ‘Ā’iṣa zwei Ehefrauen Mohammeds und zudem Nusaiba bint Ka’b, die auch unter dem Namen Umm ‘Amāra bekannt ist (vgl. Allen 2005, 319). Die Schriftstellerin Nawal El Saadawi ergänzt ar-Rumaiṣā’ bint Miḥān, auch bekannt unter den Namen Umm Sulaim, Mutter des Prophetengenossen Anas ibn Mālik (vgl. El Saadawi 1982, 197).

Es gibt *ḥadīte* (Überlieferungen), die zur Beantwortung der Frage herangezogen werden können, ob der Prophet die Teilnahme der Frauen am *ġihād* billigte. Dabei stehen sich verschiedene *ḥadīte* mit unterschiedlichen Aussagen gegenüber. Eine Überlieferung, die von ‘Ā’iṣa übermittelt wurde, richtet sich nicht explizit gegen die Teilnahme von Frauen am *ġihād* – jedoch erhält der *ġihād* hier eine andere Bedeutung als die des Krieges. So bat ‘Ā’iṣa Mohammed selbst um Erlaubnis, am *ġihād* teilzunehmen, worauf er ihr antwortete: „Euer *ġihād* ist der *ḥaġġ*.“⁶ Eine weitere Überlieferung lässt Mohammeds Ablehnung gegenüber der Beteiligung der Frauen am *ġihād* erkennen.⁷ Beschrieben wird eine Szene, in der Umm Sulaim am Tag der Schlacht von Ḥunain einen Dolch zog. Mohammed fragte sie, was es mit dem Dolch auf sich habe, woraufhin sie ihm erklärte, dass sie damit den

6 „*Ġihād*ukunna al-*ḥaġġ*.“ Zu finden bei Buḥārī (*Ġihād* 62) und Ibn Māġa (Manāsik 8), vgl. hierzu die Konkordanz des Islamwissenschaftlers Arent J. Wensinck (Wensinck 1936, S. 389).

7 Zu finden bei Muslim (*Ġihād* 134), vgl. hierzu die Konkordanz von Wensinck (Wensinck 1943, S. 86).

Bauch eines Polytheisten aufschlitzen könne (*baqartu bihī baṭnahū*), wenn dieser sich ihr näherte. Sie forderte ihn zudem auf, all diejenigen, die zu den *tulaqā*⁸ gehörten, zu töten. Mohammed antwortete: „Gott genügt und hat gut gehandelt.“⁹ Dem gegenüber steht ein *ḥadīṭ*, das bei Ibn Mubārak zu finden ist. Hier wird beschrieben, wie Mohammed Umm Ḥarām von einigen Leuten aus seiner Gemeinschaft berichtete, die für Gottes Sache (*fī sabīli llāh*) auf dem „grünen Meer“ fahren. Umm Ḥarām darauf: „Oh Gesandter Gottes, bitte Gott darum, mich unter sie zu platzieren.“¹⁰ Mohammed antwortete: „Du gehörst zu den ersten, nicht zu den letzten“¹¹ (Ibn Mubārak 1988, 97f.).

Zudem gibt es weitere *ḥadīṭe*, die statt Mohammeds Einstellung zum Thema die tatsächliche Präsenz der Frauen auf den Schlachtfeldern beleuchten. Zu diesen *ḥadīṭen* gehört eine Überlieferung von ‘Ā’iṣa, die berichtet, dass der Prophet Lose unter seine Frauen zu verteilen pflegte (*kāna aqr’a baina nisā’ihī*). Die Frau, auf die das entsprechende Los fiel, nahm er mit zum *ḡihād*.¹² Dies zeigt jedoch nur eine mögliche Präsenz der Frauen auf dem Schlachtfeld – nicht jedoch ihre direkte Beteiligung welcher Art auch immer. Über die Tätigkeiten berichtet Rābi’a bint Ma’ūd: „Wir waren auf Eroberungszug mit dem Propheten (Gott schütze ihn und schenke ihm Heil), wobei wir die Armee mit Wasser versorgten, dem Heer dienten, die Toten und Verwundeten zurück nach Medina brachten.“¹³ Ähnliches berichten auch männliche Zeugen. So ist von Anas ibn Mālik zu hören, dass er am Tag der Schlacht von Uḥud ‘Ā’iṣa und Umm Sulaim sah, „wie sie rüstig am Werk waren“ (*wa-innahumā la-muṣammiratān*). Sie trugen Wasserbehälter und gaben den Soldaten zu trinken (*tufrigānihī fī afwāhi l-qaum*), kehrten um, füllten die Wasserbehälter erneut und versorgten die Soldaten wieder.¹⁴ Ein weiteres *ḥadīṭ*, überliefert von Anas ibn Mālik, lie-

8 Mekkener, die bis zur Kapitulation Mekkas Heiden blieben.

9 „*Allāhu qad kafā wa-aḥsana.*“

10 „*Yā rasūla llāhi ad’ū llāha ‘azza wa-ḡalla an yaḡ’alanī minhum.*“

11 „*Innaki min al-awwalīna wa-lasti min al-āḥirīna.*“

12 Zu finden bei Buḥārī (Ḡihād 64), vgl. hierzu die Konkordanz von Wensinck (Wensinck 1955, S. 8).

13 „*Kunnā naḡzū ma’a n-nabīyi ṣallā llāhu ‘alaihi wa-sallam fa-nasqī l-qauma wa-naḥdimuhum wa-naruddu l-ḡarḥā wa-l-qatlā ilā l-madīna.*“ Zu finden bei Buḥārī (Ḡihād 67), Muslim (Ḡihād 137, 141) und Abū Dāwūd (Ḡihād 32), vgl. hierzu die Konkordanz von Wensinck (Wensinck 1936, S. 336).

14 Zu finden bei Buḥārī (Ḡihād 65), vgl. hierzu die Konkordanz von Wensinck (Wensinck 1955, S. 174).

fert ähnliche Einblicke: demnach seien die Frauen der *ansār*¹⁵ auch auf Er-oberungszug gewesen, damit sie die Verletzten behandeln.¹⁶

Diese *ḥadīṭe* zeigen, dass Frauen zu Zeiten Mohammeds an den Kämpfen teilgenommen haben. Sie zeigen jedoch nicht, dass Frauen auch gekämpft haben. Einen Hinweis, dass Frauen aktiver an den Kämpfen beteiligt waren, liefert die Journalistin Naila Minai. So soll Mohammeds Tante Ṣafīya Wache gestanden haben „[...] when the Muslim community in Medina was under siege“ (Minai 1981, 17). El Saadawi will zudem wissen, dass Umm Sulaim nicht nur Wasser trug, sondern tatsächlich gekämpft haben soll. In einem oben genannten *ḥadīṭ* wird bereits auf den Dolch eingegangen, der ihr gehörte. Diesen Dolch hatte sie, so El Saadawi, um ihre Hüfte gebunden, „[...] above her pregnant belly and [she] fought in the ranks of Muhammad and his followers“ (El Saadawi 1982, 197). Sowohl El Saadawi als auch Allen führen zudem Nusaiba bint Kaʿb an. Allen nennt sie „eine der berühmtesten *ḡihād*-Kämpferinnen“ und betont, dass sie Mohammed während der Schlacht von Uḥud persönlich verteidigt haben soll (vgl. Allen 2005, 319). El Saadawi ergänzt, dass sie den Kampf erst abbrach, als sie 13 mal verwundet war (vgl. El Saadawi 1982, 197). Laut der Journalistin Naila Minai verlor Nusaiba bint Kaʿb dabei ihre Hand. Und: „Like any other soldier, she was proud to show off her battle scars“ (Minai 1981, 17). Die Wissenschaftlerin Leila Ahmed ergänzt, dass Mohammed schnell erkannte, dass Nusaiba sich besser schlug als die meisten Männer (vgl. Ahmed 1992, 70). Ahmed und El Saadawi berichten zudem von Hind bint ʿUtba, die in der Schlacht von Uḥud noch gegen Mohammed kämpfte (vgl. El Saadawi 1982, 19; Ahmed 1992, 53). Dort habe sie, so El Saadawi, eine Rüstung und eine Kriegsmaske getragen und ihr Schwert geschwungen „before plunging it with a mortal thrust into enemy after enemy [...]“ (El Saadawi 1982, 197). Aufgrund der überlieferten Beteiligung von Hind bint ʿUtba im Kampf gegen Mohammed geht Ahmed davon aus, dass Frauen bereits in der vorislamischen Zeit auf der arabischen Halbinsel an der Seite der Männer kämpften (Ahmed 1992, 42). Ahmed führt an, dass Hind bint ʿUtba in der Schlacht zudem eine Gruppe von 14 bis 15 Frauen der mekkanischen Aristokratie anführte, „[...] playing out women’s traditional Jahiliya role in

15 Die medinensischen Anhänger Mohammeds, die ihn nach seiner *hiğra* aufnehmen.

16 Zu finden bei Muslim (*Ḡihād* 135), at-Tirmidī (*Sair* 22) und Abū Dāwūd (*Ḡihād* 32), vgl. hierzu die Konkordanz von Wensinck (Wensinck 1962, S. 487).