

DIE ARABISCHE *ABAYA* IN MALAYSIA  
Verhandlungen von muslimischen Kleidungspraktiken,  
weiblicher Körperlichkeit und Modernität\*

Viola Thimm

**ABSTRACT.** Ways of dressing play an important role in bodily self-representations and in communicating one's self-image to the outside world. In Malaysia, a country with a predominantly Muslim population, a trend has emerged of Muslim Malay women increasingly wearing the *abaya*, the long black cloak which is usually worn by Arab women. Some female Arab tourists, however, take off the *abaya* when on holiday in Malaysia, thus evading bodily restrictions in their home countries. In this article I argue that, through the use of the *abaya*, Muslim women (and, to a certain extent, men as well), are negotiating not just their respective interpretations and concepts of Islam, but modernity as well.

Kleidung spielt eine bedeutende Rolle in der körperlichen Repräsentation und in der Kommunikation des eigenen Selbstbildes nach außen. In Malaysia, einem Land mit mehrheitlich muslimischer Bevölkerung, gibt es seit etwa 2011 den verstärkten Trend, daß sich muslimische Malaiisch-Malaysierinnen mit der *abaya* kleiden.<sup>1</sup> Die *abaya* ist ein geschlossenes schwarzes Gewand für Frauen aus fließendem Nylon oder Polyester. Sie wird über einem langärmeligen und -beinigen Bekleidungsset getragen, so daß sie dieses komplett verdeckt. Die *abaya* wird vornehmlich von Frauen in arabischen Ländern getragen. Während sich muslimische Malaiisch-Malaysierinnen dieses Kleidungsstück vermehrt aneignen, fällt gleichzeitig auf, daß manche arabische Touristinnen aus Saudi-Arabien und dem Jemen die *abaya* in Malaysia ablegen. Dadurch entziehen sie sich körperlichen Restriktionen, denen sie sich in ihren Herkunftsländern ausgesetzt sehen. Ziel dieses Artikels ist es, mit diesen Dynamiken Zuschreibungen an „moderne muslimische“ Kleidungspraktiken aus der Sicht von Akteurinnen und Akteuren zu erörtern.

---

\* Die empirischen Daten, auf denen der vorliegende Aufsatz basiert, wurden zum einen bei Feldforschungsreisen von insgesamt dreimonatiger Dauer erhoben, die ich im Dezember 2013 sowie im Januar und April 2014 in Malaysia und den Vereinigten Arabischen Emiraten (VAE) mit Hilfe eines Postdoc-Stipendiums der Nachwuchsinitiative der Universität Hamburg durchführen konnte. Zum anderen dienen auch Daten als Grundlage, die ich im Rahmen einer sechsmonatigen Feldforschung von März bis August 2009, ebenfalls in Malaysia, erhoben habe. Diese Forschung stellte die wesentliche Grundlage für meine Dissertation (Thimm 2014) dar und wurde mir durch die Hans-Böckler-Stiftung und die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) im Rahmen des Graduiertenkollegs 1599 „Dynamiken von Raum und Geschlecht“ der Universitäten Göttingen und Kassel ermöglicht.

<sup>1</sup> Die malaysische Gesellschaft wird von staatlicher Seite aus in malaisische und andere indigene, chinesische und indische Malaysierinnen und Malaysier eingeteilt. Die Malaiisch-Malaysierinnen und -malaysier bilden die größte Gruppe, die Indisch-Malaysierinnen und -malaysier die kleinste (Department of Statistics, Malaysia 2010:5). Die malaiisch-malaysische Bevölkerungsgruppe ist verpflichtet, dem Islam anzugehören.

Die gesellschaftlichen Dynamiken um die *abaya* werden mit einer Vignette eingeleitet. Es folgen die diesem Aufsatz zugrunde liegenden theoretischen Herangehensweisen von einem praxeologischen Körperverständnis und von Modernität. Daraufhin werden die gesellschaftspolitischen und ökonomischen Entwicklungen in Malaysia speziell im Hinblick auf Geschlecht und Modernität skizziert, um schließlich anhand von empirischem Material Kleidungspraktiken von Frauen in und aus Malaysia nachzuzeichnen. Zuletzt schließt sich eine Diskussion darüber an, wie gegenwärtig Geschlecht, Körper und Modernität zwischen Malaysia und der arabischen Halbinsel in Beziehung zueinander gesetzt werden.

#### EMPIRISCHE EINBLICKE: MASJALIZA, MAYANG UND KALILA

Masjaliza, eine einunddreißigjährige muslimische Malaiisch-Malaysierin, lebt in Malaysias Hauptstadt Kuala Lumpur. Als wir uns im Januar 2014 auf einer Autofahrt über veränderte Praktiken des Kopftuch-Tragens in Kuala Lumpur unterhielten, erzählte sie folgende Angelegenheit: Ihre malaiisch-malaysische Kollegin Mayang, mit der sie gemeinsam in einem naturwissenschaftlichen Forschungszentrum gearbeitet hatte, hatte etwa 2012 begonnen, sich mit der *abaya* zu kleiden. Mayang hatte Masjaliza erklärt, daß sie die *abaya* trage, da dieses Kleidungsstück sie „hübscher“ mache. Masjaliza erläuterte mir gegenüber brüskiert, daß die *abayas*, die es in Malaysia zu kaufen gebe, meist enger geschnitten seien als in den arabischen Ländern. Die *abaya*, so Masjaliza weiter, mache „women more sexy“ und stehe deshalb in Widerspruch zum muslimischen Recht. Grundsätzlich sei es kein Ausdruck von Religiosität, als muslimische Malaiisch-Malaysierin die *abaya* zu tragen. Der Umhang habe sich seit einem Jahr, also seit 2013, zu einem modischen Kleidungsstück entwickelt. Dies werde auch daran deutlich, daß manche malaiisch-malaysische Frauen zwar die *abaya*, aber kein Kopftuch trügen. Sie selbst lehne die *abaya* für sich ab und ziehe das *baju kurung* vor, die traditionelle und gleichzeitig formale, weite und meist farbenfroh gestaltete malaiische Kombination von langer Bluse und langem Rock. – In der Vergangenheit konnte ich regelmäßig beobachten, daß Masjaliza das *baju kurung* zumindest bei formalen Anlässen trug. Im Alltag kleidete sie sich stets langärmelig und -beinig, etwa mit Blusen oder Shirts und Jeans oder Hosen aus Batik-Stoff. Dazu trug sie ein Kopftuch, das *tudung*, das Haare, Hals und Nacken vollständig bedeckt.<sup>2</sup>

Die sechszwanzigjährige Kalila aus Sana'a im Jemen, eine studierte IT-Fachkraft, die zur Zeit unserer Gespräche als Rezeptionistin in einer Zahnarztpraxis arbeite-

<sup>2</sup> Das *tudung* hat heute unterschiedliche Bedeutungen für seine Trägerinnen (vgl. Fischer 2008:96–102). Manche betrachten es als nationalistisches Symbol malaiisch-malaysischer Identität, andere als Zeichen muslimischer Modernität und wieder andere als Möglichkeit, „moderner Sexualität“ durch einen privaten Rückzugsraum zu entfliehen (Stivens 1998:114).

te, war im Dezember 2013 für die Flitterwochen mit ihrem Ehemann nach Kuala Lumpur gereist. Die beiden verbrachten ihre gemeinsame Zeit vorwiegend damit, durch Shopping Malls und andere Einkaufsmeilen zu flanieren. Kalila bewegte sich dabei mit langer, aber enger Kleidung, zum Beispiel einer schwarzen Leggings, schwarzem langärmeligen T-Shirt und darüber einem knielangen, engen Kleid ohne Ärmel und mit relativ freiem Rücken. Das weiße Kleid war engmaschig gestrickt und mit farbigen grossen Rauten verziert. Am Rücken wurde es von einer schwarzen Schleife geschmückt. Das Kleid war eng und betonte ihre Figur, genauso wie das langärmelige T-Shirt und die Leggings. Kalila trug dazu ein schwarzes Kopftuch, außerdem eine weiße Handtasche und weiße Ballerinas. Während eines Bummels durch eine der teuersten Shopping Malls in Kuala Lumpur erklärte sie mir, daß die Frauen im Jemen die traditionelle *abaya* tragen, da sie ihre Silhouetten verhüllen sollen. In Malaysia könne sie dagegen anziehen, worauf sie Lust habe, solange es den muslimischen Vorgaben entspreche. Im Jemen allerdings kleide sie sich immer mit der *abaya*. Die müsse sie in ihrem Heimatland tragen, da die Menschen dort so „close-minded“ seien. Wenn sie es sich aussuchen könne, würde sie sich immer so kleiden wie in ihrem Urlaub in Malaysia, nämlich ohne *abaya*.

#### KÖRPERLICHKEIT UND MODERNITÄT

Geschlechtlich normierte oder transgressive körperliche Praktiken sind aussagekräftige Faktoren, um die Inszenierungen und Identifizierungen von Akteurinnen und Akteuren einordnen zu können. Judy Giles und Tim Middleton konstatieren, daß es einen grundlegenden Akt (nicht nur) in „modernen“ Gesellschaften darstellt, den Körper als Bühne für Zugehörigkeiten zu nutzen (2008:232). In einem auf Bildlichkeit fokussierten Medienzeitalter wird der Körper auf seine öffentliche Wirkung hin bearbeitet. Mit dem Körper ist es möglich, nach außen auszudrücken, wer man ist beziehungsweise wie man selbst wahrgenommen werden will und man entwickelt sich infolgedessen zu einem Produkt menschlicher Modellierungen. So schreibt auch Pierre Bourdieu: „Der Körper, gesellschaftlich produzierte und einzige sinnliche Manifestation der ‚Person‘, gilt gemeinhin als natürlichster Ausdruck der innersten Natur – und doch gibt es an ihm kein einziges bloß ‚physisches‘ Mal“ (1987:310). Durch Körpertransformationen mit Hilfe von Mode, Schmuck und Aufmachung sowie durch Gestik und Mimik wird der eigene Ausdruck auf seine Wirksamkeit geprüft. Körper unterliegen Inszenierungen und Gestaltungen, sie betreiben Sport und sie werden tätowiert, geschmückt und eben bekleidet, wie mit der *abaya*, dem *baju kurung* oder mit Jeans, Shirt und Kleid. Das Einschreiben von gesellschaftlichen Idealen in den eigenen Körper ist stark mit dem Selbstbewußtsein und dem eigenen Selbstbild verknüpft. Der Körper stellt demnach eine Schnittstelle von inneren Ausdrucksweisen und Bedürfnissen sowie äußeren Wahrnehmungen dar.

Soziale Akteurinnen und Akteure tragen Kämpfe über den Körper aus und schreiben auch Geschlecht in den Körper ein.<sup>3</sup> Geschlechtlich codierte Körperveränderungen erfordern eine Auseinandersetzung mit der eigenen geschlechtlichen Identifizierung. In diesem Sinne sind „embodied subjects“ (Giles u. Middleton 2008:235) nicht bloß biologische Entitäten, sondern an gesellschaftliche und ökonomische Prozesse gebunden und somit Ausdruck von Machtverhältnissen. Die Art sich zu kleiden stellt demzufolge keine „freie“ Option dar, sondern ist an soziale Positionierung gebunden. Kleidung ist ein Element von sozialer Ordnung.

Für die Auseinandersetzung mit der eigenen gesellschaftlichen Positionierung ist Modernität ein wichtiger Referenzpunkt. Modernität wird als theoretisch-analytisches Konzept verstanden, das Handlungen in den Blick nimmt, die sich auf Modernisierung beziehen, also beispielsweise auf die Einführung von Technologie und Industrie (Hopwood 1998:2). Modernität bezeichnet Aneignungen und Abgrenzungen von veränderten Lebens- und Denkweisen sowie Artikulationen von Werten und Normen, die sich auf Grundlage des rationalen Denkens, das sich im Zeitalter der Moderne durchgesetzt hat, entwickelt haben (Waardenburg 1996:318).

Als Analysekonzept verwendet, ist „Modernität“ nicht mit der Sicht von Akteurinnen und Akteuren gleichzusetzen, was „modern-Sein“ bedeute. Mit dieser Trennung geht ein Verständnis einher, daß „traditionelle Kulturen“ nicht von „modernen“ Einflüssen verdrängt werden. Lokale Akteurinnen und Akteure passen sich ihren Hintergründen und Bedürfnissen entsprechend an „moderne Prozesse“ an und kreieren damit aktiv ihre eigenen Arten und Weisen von „modern-Sein“ (Kahn 2001:657–659). Somit gibt es keine einheitliche südost- oder westasiatische Modernität, da verschiedene Gruppen von Akteurinnen und Akteuren jeweils eigene „Entwicklungs“-Strategien umgesetzt haben. In diesem Sinne trägt ein Verständnis von „multiplen Modernitäten“ (Eisenstadt 2000) den unterschiedlichen Ideen und Praxen von „malaiischer“, „malaysischer“, „arabischer“, „emiratischer“ oder „muslimischer Modernität“ (vgl. Kahn 2001:659) mit ihren kulturell geprägten Prozessen von Industrialisierung, Urbanisierung, Rationalisierung und Bürokratisierung Rechnung.

Der malaiisch-malaysische Identitätsdiskurs wie auch der populäre Diskurs um Modernität in Malaysia wird allerdings als Opposition zwischen Modernität und Traditionalität gestaltet (Houben u. Schrempf 2008:11). Eine Balance zwischen Modernität und Traditionalität suchend, formulieren Akteurinnen und Akteure die modernisierenden Prozesse in Asien vor allem durch eine Neudefinition lokaler kultureller Elemente in Relation zu „westlicher Modernität“ aus (Muhammad Khalid 2010, Ong 2005:37–38). Modernität und Traditionalität sind dabei als „context-bound articulations“ (Hermann 2011:1) immer perspektivisch zu verstehen.

<sup>3</sup> Vergleiche Foucault (1994:14–25) und Butler (1993, 1990).

*MALAYSIA: GESCHLECHT, ISLAM UND MODERNITÄT IM KONTEXT VON  
ETHNIZITÄT UND MULTIKULTURALISMUS*

Malaysia ist ein multiethnischer Staat, in dem gut 67 Prozent Malaiisch-Malaysierinnen und Malaiisch-Malaysier und sogenannte Indigene (Orang Asli, Iban, Dayak, Kadazandusun und andere), knapp 25 Prozent Chinesisch-Malaysierinnen und Chinesisch-Malaysier sowie gut sieben Prozent Indisch-Malaysierinnen und Indisch-Malaysier leben (Department of Statistics, Malaysia 2010:5). Ethnische Kategorisierungen stellen die Basis gesellschaftspolitischer Bereiche wie den Regierungspolitiken, der Wirtschaft oder dem Bildungssektor dar, in denen die malaiisch-malaysische Bevölkerung bevorzugt, die chinesisch- und indisch-malaysische dagegen benachteiligt wird. Trotz kultureller Vielfalt dominiert der sunnitische Islam mit der Shafi'i-Rechtsschule als vorgeschriebene Religion der Malaiisch-Malaysierinnen und Malaiisch-Malaysier. Die ethnisch-religiöse Segregation der Gesellschaft beruht auf nationalen ökonomischen und politischen Interessen, die seit rassistisch motivierten Unruhen 1969 zwischen malaiisch-malaysischer und chinesisch-malaysischer Bevölkerung die muslimische malaiisch-malaysische Bevölkerung privilegieren (vgl. Syed 2008). Ihren Ausgangspunkt fanden diese Entwicklungen in der britischen Kolonialpolitik, die In- und Exklusionen entlang ethnischer, aber auch geschlechts- und klassenspezifischer Linien vor allem im Bereich von Bildung und Wirtschaft einführte.<sup>4</sup>

Verschränkungen von ethnisch-religiös und geschlechtsspezifisch ausgerichteten Regierungspolitiken verstärkten sich in der Post-Unabhängigkeitsphase durch die 1971 eingeführte New Economic Policy (NEP), die nach den Unruhen 1969 zu einem ökonomischen Aufstieg für die malaiisch-malaysische Bevölkerung mittels Bildungs- und Arbeitsplatzmöglichkeiten führen sollte. Diese ethnisch-fokussierten Wirtschaftspolitiken, die maßgeblich unter der Regierungspartei United Malays National Organisation (UMNO) eingeführt wurden,<sup>5</sup> erhalten speziell für die Verbindung von Weiblichkeit und Modernität Bedeutung. Die NEP war in eine staatliche Modernisierungspolitik eingebettet, die Demokratisierung auch als erweiterte Handlungsmöglichkeiten von Frauen versteht. Soziale Mobilität von Frauen wurde im Laufe der Entwicklungen zu

---

<sup>4</sup> Vergleiche zum Beispiel von Kopp (2002). Die Briten richteten für die malaiischen, chinesischen und indischen Bevölkerungsgruppen jeweils eigene Bildungssysteme mit eigenen Sprachen ein und legten damit einen Grundstein für die ethnische Segregation der Bevölkerung. Die britischen Schulen waren gebührenpflichtig und damit nur wenigen, relativ wohlhabenden Menschen aus den Städten zugänglich (Malakolunthu u. Rengasamy 2006:121). Sie wurden vorwiegend von Chinesen, dann von Indern und nur von wenigen Malaien besucht (v. Kopp 2002:38–40). Mit Blick auf den wirtschaftlichen Sektor stellte die britische Kolonialregierung Inder im Kommunal- und Plantagenbereich, Malaien und Indonesier aus dem umliegenden malaiischen Archipel in der Landwirtschaft und Chinesen als Vermittler im Handel ein. Viele dieser Chinesen entwickelten sich zu reichen und einflussreichen Händlern (Ong 2005:164–166) und bildeten erste Strukturen einer lokalen, chinesischen Elite aus, die sich zur „alten Mittelklasse“ entwickeln sollte (Syed 2008:74).

<sup>5</sup> Die UMNO ist seit der Unabhängigkeit bis heute die mächtigste Regierungspartei.

einer staatlich gewollten Angelegenheit, mit der Funktion, sich innen- und außenpolitisch als „moderner muslimischer“ Staat zu inszenieren. In der konkreten Umsetzung beeinflusste der verbesserte Zugang zu Universitäten und die größere Partizipation in der Lohnarbeit vor allem den Status malaiisch-malaysischer Frauen. Für den wirtschaftlichen Aufschwung wurde jedes Potential gebraucht. Als „billige Arbeitskräfte“ waren Frauen begehrter als Männer (Ong 2003:272). Ende der 1970er Jahre ließen sich 80 000 Frauen zwischen 16 und 25 Jahren aus ländlichen Gebieten anwerben, um in den städtischen Fabriken und anderen urbanen Industriezweigen zu arbeiten (Frisk 2004:59). Der sich nun wandelnde soziale Status dieser Frauen wurde gleichzeitig zum Maßstab eines „modernen Islam“ (Zainah 2001:227).

Im Zuge dieser Prozesse entwickelte sich eine neue männliche und weibliche malaiisch-malaysische Mittelklasse. Zentrales identitätsstiftendes Moment dieser neuen Klasse ist seit den 1970er Jahren ein tiefer Glaube an den Islam,<sup>6</sup> der sich im Kontext einer Revitalisierungsbewegung („Islamic revival“) entwickelt hat. Zu dieser Zeit handelten verschiedene gesellschaftliche Kräfte eine staatliche Islamisierung und Politisierung des Islam aus, die durch die sogenannte Islamische Revolution im Iran 1979 verstärkt wurde (Ufen 2008:120), so daß sich das islamische Selbstbewußtsein nicht nur aus innenpolitischen, sondern auch aus außenpolitischen Dynamiken heraus entwickelte. Urbane Malaiisch-Malaysierinnen und Malaiisch-Malaysier der Mittelklasse, besonders Studierende, gründeten in den 1970er Jahren im Zusammenhang mit Entwicklungen eines NEP-basierten malaiischen Nationalbewußtseins und ausgehend von einem verstärkten Austausch mit Zentren islamischen Wissens verschiedene muslimische bis orthodox-islamische Gruppen und Bewegungen.<sup>7</sup> Sie streben wie die in manchen Landesteilen sehr einflußreiche Parti Islam Se-Malaysia [Islamische Partei Malaysias] (PAS) einen islamischen Staat an und wollen zum Teil religiös-orthodoxe Prinzipien wie die *hudud* implementieren, also die Ahndung der im Koran festgelegten Straftatbestände.<sup>8</sup>

<sup>6</sup> Kahn (1996:15). Vergleiche Norani (1998).

<sup>7</sup> Frisk (2004:57). Diese Gruppen und Bewegungen werden als „dakwah“ bezeichnet, was, abgeleitet von arabischen „da‘wa“, soviel wie „Ruf zum Islam“ oder auch „Missionierung“ bedeutet.

<sup>8</sup> Die PAS regiert(e) die Bundesstaaten Kelantan (1959–1978, 1990–2008 und seitdem als Teil der Oppositionskoalition Pakatan Rakyat) und Terengganu (1959–1962, 1999–2004) in Malaysias Nordosten, die sehr malaiisch-malaysisch und rural geprägt sind. Die Partei verfolgt eine fundamentalistische muslimische Politik. Im Jahre 1999 verkündete der damalige Regierungschef (Menteri Besar) und religiöse Führer (*ulama*) von Kelantan, Datuk Nik Abdul Aziz Nik Mat, daß der Islam Frauen verbieten würde, in Führungspositionen zu arbeiten beziehungsweise daß Frauen per se unter ein Arbeitsverbot gestellt werden sollen. Nach heftiger Kritik schränkte er diese Aussagen später ein. Daneben leitete er umstrittene Gesetzesvorhaben wie die Steinigung für außerehelichen Geschlechtsverkehr (*zina*), die Todesstrafe für eine Abkehr vom Islam, den Schleierzwang für Muslima oder nach Geschlechtern getrennte Supermarktkassen ein. Im Jahre 2003 legte die PAS in Terengganu unter dem *ulama* und Menteri Besar Abdul Hadi Awang einen Gesetzesentwurf zur Einführung der *hudud* vor, was die Bundesregierung in Kuala Lumpur blockierte (Warnk 2008:141). Im selben Jahr präsentierte die PAS zudem einen Entwurf für einen islamischen Staat (Ufen 2008:127).

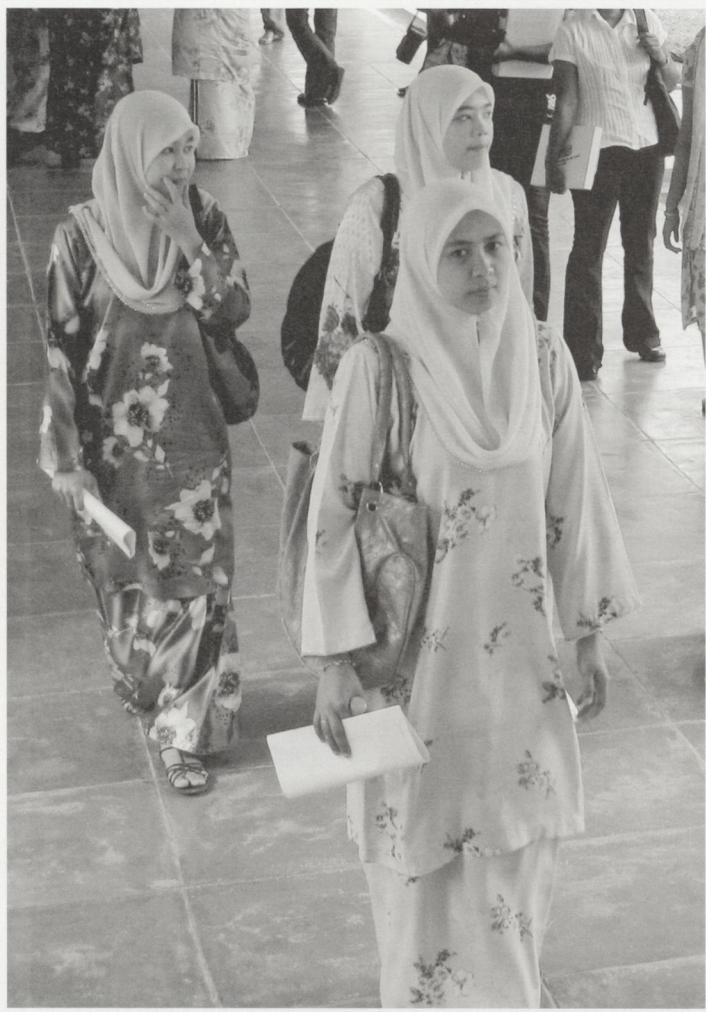
Die Rivalität zwischen verschiedenen Islamisierungsprojekten führte zu einer ideologischen Transformation der Geschlechtervorstellungen (Stivens 2013:148). Diese Entwicklungen hatten gewichtige Auswirkungen auf die Kleidungs- und Körperpraktiken von muslimischen Malaiisch-Malaysierinnen und prägen diese bis in die Gegenwart. Der erstarkende Islam seit den 1970er Jahren forderte zunehmend Schamhaftigkeit und Zurückhaltung für alle Frauen. Dieser Prozeß schlug sich in einer Fokussierung auf *aurat* nieder: eine „Nacktheit“, zu der unter anderem die Sichtbarkeit von Haaren und Haut gezählt wird und die nach einem bestimmten konservativen muslimischen Verständnis auf Grund der sexuellen Gelüste von Männern bedeckt werden sollte.<sup>9</sup>

Als ich meine malaiisch-malaysische Gesprächspartnerin Siti, die sich mit den Normen der *dakwah*-Organisation Angkatan Belia Islam Malaysia [Malaysische Islamische Jugendbewegung] (ABIM) identifizierte, fragte, warum muslimische Frauen ihre Haut und ihre Haare verdecken sollen, antwortete sie, daß es die Männer sexuell erregen würde, wenn eine Frau viel Haut zeige. Eine Frau bedecke Haut und Haare, um sich so selbst vor den Männern und deren sexueller Lust zu schützen. Ein Kopftuch und die lange Kleidung seien deshalb wichtig zu tragen, weil alle Frauen von Natur aus hübsch und attraktiv seien – egal, ob man aussehe wie ein „Modell“ oder ob man dick sei. Jede Frau sei von sich aus schön (29. April 2009).

Die sich entwickelnden Repräsentationen des weiblichen Körpers sollten auf Geheiß verschiedener orthodoxer islamischer Gruppen wie der PAS malaiisch-malaysischen Frauen eine „sittenhafte Orientierung“ in einer von Konsum und Modernisierung geprägten Welt geben (Ong 2003:279, Frith 2002:15). Im Zuge der politischen Islamisierung seit den 1970er Jahren, die durch die *dakwah*-Bewegung forciert wurde, kleiden sich die meisten gläubigen Muslima in Malaysia mit dem *tudung* oder dem *hijab*, dem langen Kopftuch, das bis zur Taille reicht und damit die körperliche Silhouette verhüllt.<sup>10</sup> Das Kopftuch kombinieren Frauen seit jener Zeit oft mit dem traditionellen malaiischen *baju kurung*, das Masjaliza in der einleitenden Vignette als positiv für sich hervorhob. Viele Frauen ziehen seit den frühen 1980er Jahren zusätzlich hautfarbene Socken an, einige tragen schwarze Handschuhe und seit etwa 2011 auch vermehrt einen Schleier vor dem Gesicht (*pardha*). Diese Kleidungsstücke waren für malaiisch-malaysische Frauen bis in die 1980er Jahre unbekannt (Ong 2003:279).

<sup>9</sup> Vergleiche Akou (2010:335). Die Debatten in muslimischen Kontexten kreisen in der Regel um das weibliche *aurat*. Das *aurat* ist allerdings nicht exklusiv weiblich, auch Männer haben ein *aurat*, das sie bedecken sollen und das von unterhalb des Bauchnabels bis zu den Knien reicht.

<sup>10</sup> Es gibt in Kuala Lumpur jedoch auch gläubige Muslima, die sich bewußt gegen das Kopftuch entscheiden. Die meisten Aktivistinnen der muslimischen Frauenrechtsgruppe Sisters in Islam (SIS), die ich traf, trugen im Alltag kein Kopftuch. Eine Aktivistin begründete dies mir gegenüber damit, daß im Koran das Tragen des Kopftuchs nicht im Alltag, wohl aber während des Gebetes vorgeschrieben werde. Erst durch die kulturellen Verhältnisse, in denen Frauen als untergeordnet betrachtet würden, insistierten besonders Männer auf das Tragen des Kopftuches, wie sie mir weiter berichtete.



Malaiisch-malaysische Studentinnen mit *baju kurung* und *tudung*.  
Universiti Malaya, Kuala Lumpur, 2009 (alle Fotos: V.T.)

Die Bekleidungspraktiken, die den weiblichen Körper verhüllen, können auf den ersten Blick als restriktiv erscheinen. Tatsächlich verliefen die erwähnten Entwicklungen mit den einhergehenden Zuweisungen an die disziplinierenden Körper durch die muslimisch-orthodoxen Bewegungen ambivalent: In den 1980er Jahren waren die verschiedenen Universitäten Malaysias Zentren der intensivsten *dakwah*-Kampagnen zur Verhüllung des weiblichen Körpers. Die Kleidungsvorgaben der *dakwah*-Bewegung wurden dabei zu einem Symbol der „gebildeten Frau“ (Ong 2003:281) und damit zu einer spezifischen Form „malaiischen modern-Seins“: „The veiled middle-class woman

in particular is a symbol of a specifically Malay modernity that has deep ethnic and class repercussions“ (Stivens 1998:117). Die „modernen“, gebildeten malaiisch-malaysischen Frauen der Mittelklasse konnten durch das Tragen der entsprechenden konservativen Kleidung auch Beziehungen im urbanen Raum neu verhandeln, ohne von Männern verunglimpft zu werden (Ong 2003:280). Mehr noch, sie wurden „important religious and political agents through the emergence of the veil as a symbol of politicised Islam within modernity“ (Stivens 2006:358). Mit diesen Entwicklungen kommt den muslimischen Frauen in der Islamisierung der malaysischen Gesellschaft ein ebenso wichtiger Part zu wie den muslimischen Männern (Schröter 2013:33).

*DIE ABAYA: MATERIELLER AUSDRUCK EINER „MODERNEN“  
MALAIISCH-MALAYSISCHEN MUSLIMA*

Die in der einleitenden Vignette erwähnte Mayang traf die Entscheidung, die *abaya* in ihrem Alltag in Kuala Lumpur zu tragen, nicht für sich allein, sondern sie folgte damit einem Trend. Tatsächlich sind seit einigen Jahren mehrere Boutiquen in der Stadt auf *abayas* spezialisiert. In diesen Läden stehen schlichte und verzierte, mit bunten Pailletten und silber-, gold- oder bunt-glitzernden Stoff-Ornamenten bestickte *abayas* zum Verkauf. Auch der *niqab*, der arabische Gesichtsschleier, der einen Schlitz für die Augen freilässt, kann hier erstanden werden. Die von mir befragten Eigentümerinnen oder Managerinnen dieser Boutiquen erläuterten einhellig, daß ihre größte Kundinnengruppe aus Malaiisch-Malaysierinnen bestehe. Frauen aus arabischen Ländern kauften bei ihnen in der Regel nicht ein, denn sie bekämen die *abaya* in ihren Heimatländern mit besserer Qualität und zu einem vorteilhafteren Preis-Leistungs-Verhältnis. In einem der *abaya*-Läden wurde mir außerdem erklärt, daß die *abayas* direkt in Saudi-Arabien eingekauft werden. Die entsprechende Ladeninhaberin beauftragte saudi-arabische Schneider damit, die Kleidungsstücke enger und kleiner zu nähen. Von sich aus betonte die Inhaberin, daß sie die *abayas* nicht körpernäher anfertigen lasse, damit sie auch tatsächlich enger am Körper anliegen, sondern weil malaiische Frauen kleiner als arabische Frauen seien.

Die durchschnittliche Größe von jungen malaiisch-malaysischen und beispielsweise emiratischen Frauen unterscheidet sich statistisch gesehen allerdings lediglich um zwei Zentimeter.<sup>11</sup> Hier wird Masjalizas Einschätzung aus der einleitenden Vignette bedeutsam, daß die *abaya* in Malaysia eben doch körperbetonter als in arabischen Ländern getragen würde und dadurch die Frauen „sexier“ mache. Ähnliche Einschätzungen trafen auch verschiedene Malaiisch-Malaysierinnen, die ich im April 2014 in Dubai

<sup>11</sup> Siehe Yousef, Moussa und Nagelkerke (2008:302) sowie Lim *et al.* (2000:27).



*Abaya*-Geschäft in Taman Tun Dr Ismail, Kuala Lumpur, 2013

auf ihren Wegen zur *umrah*-Reise nach Mekka und Medina traf.<sup>12</sup> Die *abaya* war nach meinen Beobachtungen für die Mehrheit der Frauen, die ich dort traf, das Souvenir, das sie am häufigsten für ihre daheimgebliebenen Freundinnen und Verwandten oder für sich selbst kauften.

Meine Gesprächspartnerin Mawar kam aus Kuala Lumpur, war zur Zeit unseres Treffens etwa sechzig Jahre alt und arbeitete in einer Nichtregierungsorganisation (NRO), mit deren Hilfe sie in Malaysia Orang Asli zum Islam bekehrte. Sie war eine der wenigen Frauen, die sich selbst nicht in einer *abaya* vorstellte und die diese statt dessen als ein Kleidungsstück für gutaussehende, junge Frauen interpretierte:

I don't wear the *abaya* myself. I prefer to wear the *juba*.<sup>13</sup> Because the *abaya* is for young sexy and slim women. The *abaya* is for going out in the evenings or something like that.

<sup>12</sup> Die *umrah*-Reise wird auch als „kleine *Hajj*-Reise“ bezeichnet. Während die *Hajj*-Pilgerfahrt nur während des achten und zwölften Dhu l-Hiddscha (dem letzten Monat des muslimischen Kalenders) durchzuführen ist, kann *umrah* zu jeder Zeit des Jahres unternommen werden.

<sup>13</sup> Die *juba* ist ein einteiliges und in Malaysia auch farbenfroh gestaltetes Kleid.

Because you only wear it when you go outside, when you go out of the house. The *abaya* is open at the front, so everyone can see, what's underneath!<sup>14</sup>

Latipa, eine Mitt-Vierzigerin aus Shah Alam, der Hauptstadt des malaysischen Bundesstaats Selangor und Inhaberin einer Reiseagentur, sah die *abaya* – ähnlich wie Mayang – als ein „enges“ und „hübsches“ Kleidungsstück:

Viola: Since when do you wear the *abaya*?

Latipa: For the past twenty years? We got it in Malaysia back then, but not so much like now. [...] in those days, we haven't had the *abaya*, we had the *baju kurung*. In *abaya*, you can see the women's shape. That's modern. The modern *abaya* dates back ten years ago. Back then. But now it's more fitting to the body. Because everyone wants to look pretty, right? (6. April 2014)

Mawar und Latipa verbanden die *abaya* mit Schönheit, wobei Latipa das Kleidungsstück darüber hinaus von sich aus in einen Zusammenhang mit dem Ausdruck von modern-Sein brachte. Das Kleidungsstück soll jedoch nicht allein die Wohlgestalt einer „modernen“ Malaiisch-Malaysierin unterstreichen. Die Malaiisch-Malaysierinnen, die in Dubai *abayas* einkauften, verstanden sich vielmehr als „moderne muslimische“ Malaiisch-Malaysierinnen. Als ich Latipa fragte, wann sie die *abaya* in Malaysia trage, sagte sie: „For Muslim occasions we wear the *abaya*. Since we modernize!“ (6. April 2014)

Latipa verknüpfte ihre religiöse Identifizierung mit der gleichzeitigen Modernisierung des Landes und der malaiisch-malaysischen Mittelklasse, die, wie bereits erläutert, mit der Politisierung des Islam seit den 1970er Jahren einhergeht. In Malaysia ist der Islam unweigerlich mit der ethnischen Identifizierung verwoben. Als moderne malaiisch-malaysische Muslima die *abaya* zu tragen, bedeutete für manche Gesprächspartnerinnen, ihre ethnische Zugehörigkeit als Malaiin weiterhin durch Kleidungsstücke hervorzuheben. Ich fragte Citra, eine Lehrerin Ende Dreißig, aus der Stadt Kuantan im Bundesstaat Pahang, wann sie die *abaya* zu Hause in Malaysia trage und sie antwortete:

I wear the *abaya* on Fridays. Because Friday is the head of the week. On Fridays, the Prophet has always eaten special fruits, he made special *wudud*.<sup>15</sup> [...] This way [durch das Tragen der *abaya* an Freitagen], we remember the Prophet's life. But I only wear it [die *abaya*] with *tudung*, not with the *sbeyla*.<sup>16</sup>

<sup>14</sup> 22. August 2014. Meine Gespräche mit Malaiisch-Malaysierinnen und Malaiisch-Malaysiern in Dubai begannen zwar auf Malaiisch, im dortigen touristischen Umfeld verfielen wir jedoch immer mehr ins Englische.

<sup>15</sup> *Wudud* sind die rituellen Waschungen, die vor dem muslimischen Gebet durchgeführt werden.

<sup>16</sup> 22. April 2014. *Tudung* ist das malaiische, oft sehr farbenfrohe Kopftuch, *sbeyla* das arabische, das in der Regel in Schwarz gehalten ist.

Ähnlich äußerte sich die vierunddreißigjährige Suriawati, Dozentin mit Master-Abschluß für Landvermessung („Land Survey“) an der Universiti Teknologi MARA (UiTM) aus dem Bundesstaat Perak: Sie trage die *abaya* in Malaysia ausschließlich während des Gebetes, unter dem *telekung*, dem Umhang, der in Malaysia zu den Gebeten über die Alltagskleidung gezogen wird, um mit einem sauberen Kleidungsstück mit Gott in Kontakt zu treten. Citra und Suriawati kleiden sich mit der arabischen *abaya* in explizit muslimisch ausgewiesenen Kontexten wie dem Freitag oder Gebeten.

Die *abaya* erhält von ihren malaiisch-malaysischen Trägerinnen verschiedene Bedeutungen: Im Umfeld der gebildeten Angehörigen von Universitäten oder staatlichen Schulen wird das Kleidungsstück bisweilen als religiös-modern angesehen, während die missionierende und damit eher konservativ eingestellte Mawar es als (zu) aufreizend definiert. Um diese Bedeutungszuweisungen und Bekleidungspraktiken von Malaiisch-Malaysierinnen in Malaysia mit denen von arabischen Frauen in Malaysia in Beziehung setzen zu können, ist ein Blick auf die *abaya* auf der arabischen Halbinsel von Interesse.

#### DIE ABAYA AUF DER ARABISCHEN HALBINSEL

Der urbane Kleidungsstil von Frauen hat sich in den arabischen Ländern in den letzten achtzig Jahren stetig gewandelt. Die *abaya* wird in dieser Region erst seit den 1990er Jahren von Frauen im öffentlichen Raum als allgemeines Kleidungsstück getragen. Die gesellschaftliche Entwicklung der Kleidung wird immer wieder durch Bezüge auf den Koran legitimiert. Einer der diesbezüglichen zentralen Koranverse (Sure 24, Vers 31) besagt, daß Frauen ihre Schönheit im Allgemeinen und ihre Brüste im Speziellen zu bedecken haben. Um ihr Dekolleté zu verhüllen, sollen sie ein langes Kopftuch tragen. Generell gibt der Koran jedoch wenig Orientierung bezüglich der Angemessenheit von Kleidungsstilen. Die Interpretationen entsprechender Koranstellen (*tjihad*) spielt deshalb eine Rolle für unterschiedliche Arten, sich als muslimische Frau zu kleiden.

Die *abaya* wurde in den 1970er Jahren in Ägypten im Kontext einer religiösen Bewegung von frommen Muslima entwickelt und von dort aus in andere arabische Länder exportiert (El Guindi 2005:73–85). Zu dieser Zeit entwickelte sich ein stärkerer Austausch zwischen den Golfstaaten und den USA und Europa. Die beginnende Förderung von Öl führte zu einem enormen Reichtum innerhalb der Bevölkerungen. Der damit verbundene erhöhte Status wurde nun symbolisch in Form von westlicher Kleidung zur Schau getragen (Lindholm 2014:47). Diese Phase der körperlichen Repräsentation endete in den Golfstaaten spätestens in den 1990er Jahren. In den 1970er Jahren entwickelten sich verschiedene Strömungen eines konservativen Islam in den arabischen Staaten.<sup>17</sup> Die *abaya* fungiert seit dieser Phase als Symbol für Religiosität. Die meisten

<sup>17</sup> Nach dem Sechstagekrieg von 1967, in dem Israel Ägypten, Syrien und Jordanien militärisch angriff, wurde die Baath-Partei in Syrien und dem Irak gestärkt, die Muslimbrüder in Ägypten erhielten

Frauen beispielsweise in Saudi-Arabien, den Vereinigten Arabischen Emiraten (VAE) und Katar tragen seitdem grundsätzlich dieses Kleidungsstück in ihrem Alltag. Von da an steht die *abaya* für die Zurückhaltung von Frauen, die nach entsprechender muslimischer Auslegung des Korans wichtig ist, um Interaktionen zwischen Männern und Frauen zu reduzieren und um Scham oder sogenanntes „unehrenhaftes“ Verhalten von der Familie der Frauen fernzuhalten.

Die *abaya* sollte darüber hinaus für muslimische Identität und Moralität stehen und sich gegen westlichen Materialismus, westliche Konsumption und westliche Kommerzialisierung richten (El Guindi 2005:76). Diese Attributierungen wandelten sich zuletzt Ende der 1990er Jahre diametral. Seitdem begannen manche Frauen der lokalen Mittel- und Oberschicht auf der arabischen Halbinsel, verzierte *abayas* zu tragen. Diese werden bestickt, mit (farbigen) Pailletten versehen oder mit anderen Applikationen wie Metallnieten geschmückt. Der Stoff ist zwar nach wie vor vorwiegend schwarz, aber es sind zunehmend auch *abayas* in braun, beige, blau oder weinrot zu finden. Zudem wird die *abaya* teilweise nicht nur kürzer, sondern auch mit einem veränderten Schnitt getragen, der nicht mehr grundsätzlich weit ist, sondern auch körperbetonter sein kann.

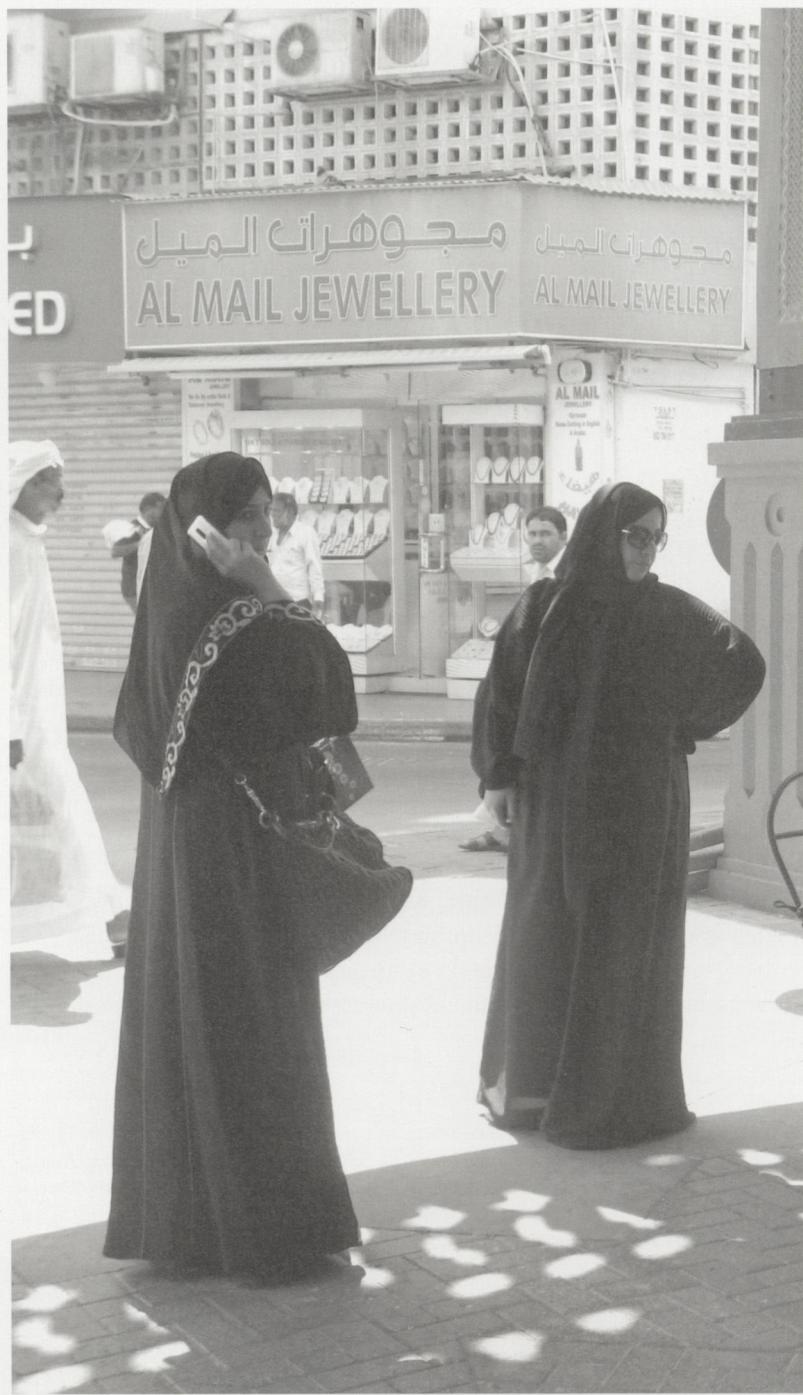
Die *abaya* wurde seit den letzten zehn bis fünfzehn Jahren immer weiter in die internationale Mode-Industrie aufgenommen. Designerinnen schaffen unterschiedlichste Frühlings- und Herbst-Kollektionen, die auf Modenschauen dem interessierten Publikum beispielsweise in Kuwait oder den VAE vorgestellt werden. Auch vorher schon kleideten sich Frauen aus den Eliten in Saudi-Arabien, den VAE oder Kuwait mit teurer Designermode aus Paris, Mailand oder London. Aber sie trugen diese Luxusmode unter ihren *abayas*. Seit wenigen Jahren wird nicht mehr nur die unmittelbar am Körper anliegende Bekleidung, sondern auch die darüber getragene *abaya* von europäischen und mittlerweile auch arabischen Modedesignerinnen und -designern kreiert.<sup>18</sup>

Mit dieser Transformation des stofflichen Kleidungsstückes geht auf der arabischen Halbinsel auch eine veränderte Bedeutungszuweisung an die *abaya* einher: Sie steht unter denjenigen, die diese Transformation als positiv erachten, für eine moderne Aufmachung. Studentinnen aus Doha in Katar diskutieren in einem Blog die Auswir-

---

großen Zulauf und die Wahhabiten in Saudi-Arabien gewannen durch die Schwächung des ägyptischen Premierministers und Ministerpräsidenten Gamal Abdel Nasser gleichzeitig an Stärke (Ansary 2009:319–322). Die Auseinandersetzungen in und zwischen den arabischen Staaten beispielsweise um laizistischen Modernismus und konservativen Wahhabismus sind für eine Einschätzung der gegenwärtigen Diskurse und Debatten um Modernität und Islam sicher von Interesse, ihre Berücksichtigung würde allerdings den Umfang dieses Aufsatzes sprengen.

<sup>18</sup> Studentinnen der Victoria Commonwealth University in Katar haben das „Abaya Project“ ins Leben gerufen, in dessen Rahmen regelmäßig neue Designs der *abaya* geschaffen und gezeigt werden. In Doha, Katar schuf 2013 die Designerin Fatima Al Khuzaei die *abaya*-Kollektion „Oh La La“. Dieser Name soll auf den französischen Ausdruck von Vergnügen verweisen und eine Verbindung zu Paris als einem der weltweiten Modezentren herstellen. Siehe <http://thepeninsulaqatar.com/news/qatar/222573/qatari-designer-introduces-abaya-collection>.



Arabische Frauen mit *abaya* und *sheyla* auf dem Gold Souq (Gold Markt) in Dubai, 2014

kungen von Globalisierung, Urbanisierung und Modernisierung auf ihre Bekleidungspraktiken – auf die „modern abaya“ –, die sie als „fashion statement“ einsetzen.<sup>19</sup>

Eine moderne, transformierte *abaya* wird gesamtgesellschaftlich nicht unbedingt anerkannt. Insofern ist der Druck auf Frauen hinsichtlich ihrer körperlichen Repräsentation nach wie vor sehr hoch. Dementsprechend trägt Kalila aus dem Jemen, wie sie mir erklärte, die *abaya* zu Hause in Sana'a wegen der gesellschaftlichen Erwartung an sie als junge Frau und nicht, weil sie selbst es wolle. Innerhalb der weiblichen Mehrheitsbevölkerung stellt die *abaya* also keineswegs per se ein wünschenswertes Kleidungsstück dar.

#### TRANSFORMIERTE KÖRPERLICHKEIT ZWISCHEN MALAYSIA UND DER ARABISCHEN HALBINSEL

Um so bemerkenswerter ist Kalilas veränderte Kleidungspraktik in ihrem Urlaub in Malaysia. Auch andere arabische Frauen aus Kuwait oder Saudi-Arabien, die ich in Kuala Lumpur traf, stellten ihre alltäglichen Bekleidungsarten in der malaysischen Hauptstadt um. In manchen der erwähnten Heimatländer wird von den Frauen nicht nur erwartet, die *abaya* zu tragen. In den meisten Teilen Saudi-Arabiens sind die Frauen zudem aufgefordert, ihr Gesicht mit dem *niqab* zu verhüllen,<sup>20</sup> während dieser beispielsweise im Jemen eher freiwillig getragen werden kann. In Kuala Lumpur traf ich Touristinnen aus Saudi-Arabien, dem Jemen oder dem Oman, die wie Kalila ihre *abaya* oder ihren *niqab* abgelegt haben und sich statt dessen mit enger, farbenfroher, aber weiterhin langer Kleidung und einem Kopftuch kleideten. Teilweise waren diese Frauen stark geschminkt, sie schmückten sich mit Ketten und Ohrringen und sie trugen Handtaschen und Ballerinas.

Kalila und andere Akteurinnen kommentierten ihre transformierte körperliche Repräsentation in ihrem Urlaub in Malaysia damit, daß ihre Herkunftsländer sehr konservativ und daß die Kleidungsarten für Frauen dort sehr „traditionell“ seien, so daß sie sich in ihrer körperlichen Ausdrucksform eingeschränkt fühlten. Malaysia verstünden sie hingegen als „open-minded“ und „more free“, da es ein multikulturelles und multireligiöses, gleichzeitig aber ein sehr muslimisches Land sei.<sup>21</sup> Kalila reflektierte

<sup>19</sup> <http://qatarcultureclub.blogspot.de/2011/09/abaya-fashion-statement.html>, <http://qatarcultureclub.blogspot.de/2013/01/modern-abaya.html>

<sup>20</sup> Ausnahmen bestätigen auch hier die Regel: In Jeddah beispielsweise können sich Frauen relativ ungestört von der religiösen Polizei auch ohne *niqab* unter Männern zeigen, mit denen sie nicht in einem Grad miteinander verwandt sind, der eine Ehe ausschließt.

<sup>21</sup> Kalila nimmt Zuschreibungen wie „modernes muslimisches Malaysia“ und „traditioneller Jemen“ in einem übergeordneten Kontext vor, in dem jeweils unterschiedliche Ausrichtungen des Islam und der Shariah mit ihren entsprechenden Rechtsschulen eine Rolle spielen und selbstverständlich die Geschlechterverhältnisse prägen. Während in Malaysia das bürgerliche Recht für alle Nicht-Muslime gilt und auch bei den Muslimen in strafrechtlichen Angelegenheiten angewandt wird, ist die Shariah für Muslime in erster Linie „nur“ im Familienrecht verbindlich. In Malaysia gilt die relativ

ihr Ablegen der *abaya* in ihrem Urlaub in Malaysia folgendermaßen: „[A]ccording to me I dropped my ‚abaya‘ in Malaysia because I’m in a European country where people are open minded [...] but when I went to Cairo I didn’t drop my ‚abaya“ (E-Mail von Kalila, 15. April 2014). Auf meine überraschte Nachfrage hin, warum sie das asiatische Malaysia als europäisch klassifizierte, antwortete Kalila einige Tage später:

Actually when I saw most of the girls wearing mini skirts and trousers [...] I felt shocked because what I knew about Malaysia [was] that it’s a Muslim country[.] [T]hat [was] what ma[de] me [feel] [being] in a European country.

U know when I was still studying in University [in Yemen] [...] most of the teachers were Malaysian and when they talked about their country I never though[t] that people would be this much open minded (E-Mail von Kalila, 21. April 2014).

Meine arabischen Gesprächspartnerinnen sahen die Möglichkeit, sich in Kuala Lumpur farbenfroh und körperbetont sowie mit Hosen kleiden zu können, nicht nur als „more free“, sondern zuweilen auch als „modern“ an. Derlei Zuschreibungen nahmen nicht nur Frauen vor. Auch verschiedene Männer, die von der arabischen Halbinsel kamen und sich temporär in Malaysia aufhielten, vertraten ähnliche Ansichten. Mazaar aus Dubai kommentierte pointiert: „[T]he Arabic culture is to wear *abaya* and the Arab dress. If the girl wears Western clothes, like modern clothes, new fashionable clothes, then its modernity“ (16. Dezember 2013).

Um Bekleidungspraktiken als Teil von Geschlechterverhältnissen zu begreifen, ist es interessant zu erfahren, wie diese Bekleidungsmöglichkeiten auch für Männer von Relevanz sind. Mazaar, der mir während unseres Gespräches mit Jeans und Shirt gegenüber saß, sah für sich in seinem Studienort Seremban im malaysischen Bundesstaat Negeri Sembilan freiere, weniger festgelegte Möglichkeiten der Bekleidung als in seinem Herkunftsort.

Viola: What do you think about Malaysia?

Mazaar: Malaysia is more developed than the UAE [United Arab Emirates]. [...] More free, small example you can take is clothing. Dubai is actually normal. Dubai the city. But if you go further, the outskirt areas of UAE, you can see most of them are wearing their traditional clothings, costumes. *Gathra*, *aghal*, *kandora*.<sup>22</sup> You know the dress for the men. [...] [M]any of them wear traditional dress. [...] But in Malaysia, you can go anywhere, to the village, it’s normal [zu tragen, was man

---

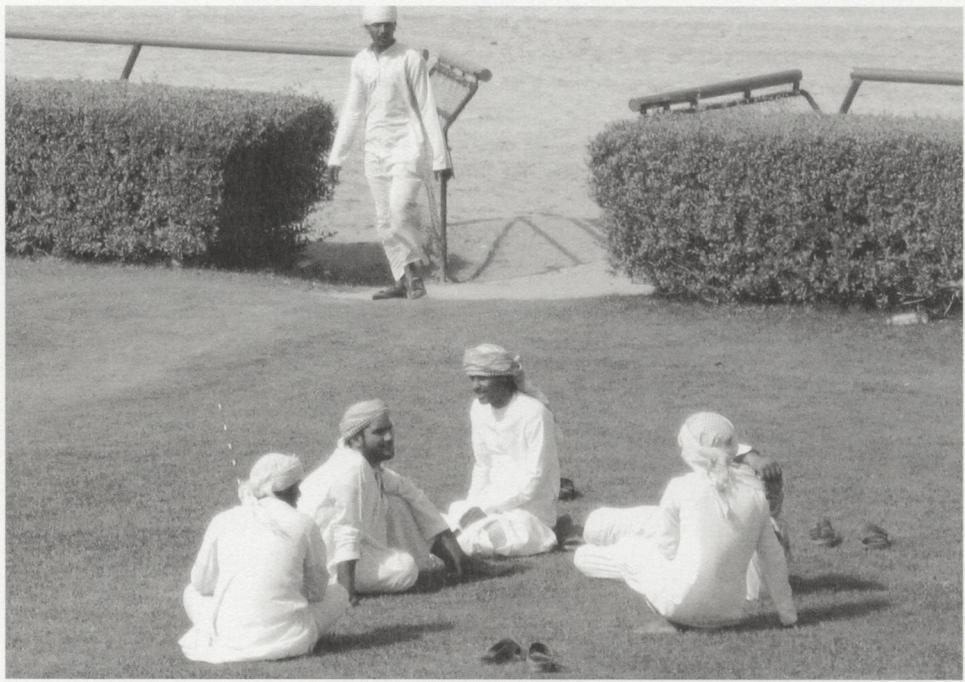
liberale Shafi’i-Rechtsschule, während auf der arabischen Halbinsel die konservative hanbalitische Rechtsschule und die wahhabitische Ausrichtung des Islam großen Einfluß haben. Leider kann ich hier nicht weiter auf diese Aspekte der Interpretation von „modernem“ oder „traditionellem“ Islam eingehen.

<sup>22</sup> Die *kandora* ist ein zu den Füßen hin ausgestelltes, weißes Gewand, das von den Schultern bis zu den Knöcheln reicht und von den meisten Männern in den VAE sowie im Oman getragen wird. Das *gathra* ist das dazu gehörige und auf dem Kopf getragene Tuch, das mit dem *aghal*, einem schwarzen Band, fixiert wird.

möchte]. [...] In Malaysia, the society doesn't think anything about you from your clothes or from the way of your dressing.

Viola: And does it even make a difference for yourself? In terms of your clothing – being in Malaysia or being in Dubai?

Mazaar: [...] I wear dress, the *kandora*. In UAE (16. Dezember 2014).



Männer mit *kandora* und *gathra*. VAE, 2014

Mazaar argumentierte in bezug auf die unterschiedlichen Möglichkeiten der Kleidungspraktiken in Malaysia und den VAE so ähnlich wie Kalila. Sie wies mich allerdings darauf hin, daß das Ablegen der Kleidung, die in der arabischen Herkunftsregion als „traditionell“ erachtet wird wie die *abaya* und die *kandora*, für Frauen und Männer nicht direkt miteinander zu vergleichen sei. Denn Frauen seien verpflichtet, die *abaya* in arabischen Ländern zu tragen. Männer kleideten sich zwar ebenfalls in der Regel mit der traditionellen *kandora*, könnten aber ebenso gut wählen, eine Hose mit einem Hemd oder Shirt zu tragen (E-Mail von Kalila, 15. April 2014). Wenn sich eine Jemenitin wie Kalila während ihres temporären Aufenthaltes in Malaysia demnach ohne ihre *abaya* in der malaysischen Öffentlichkeit bewegt, ist dies daher meiner Ansicht nach ein bewußterer transformativer Akt als wenn ein Emirati in Malaysia seine *kandora* im Schrank läßt.

*SCHLUSSBETRACHTUNG: DIE ABAYA ALS DISTINKTIONSELEMENT*

Ziel dieses Artikels war es, anhand des Kleidungsstückes der *abaya* Verhandlungen von Weiblichkeit und Modernität in Malaysia und auf der arabischen Halbinsel zu diskutieren. Es zeigte sich, daß die *abaya* widersprüchliche Assoziationen hervorruft. Sie wird als Modestück von der arabischen Halbinsel nach Malaysia exportiert. In der malaysischen Hauptstadt Kuala Lumpur sehen sie manche muslimische Malaiisch-Malaysierinnen als „sexy“ an und andere lehnen sie nach muslimischem Verständnis als nicht-rechtmäßig ab. Malaiisch-Malaysierinnen, die sich auf ihrer religiösen *umrah*-Reise kurzzeitig in Dubai aufhalten, erstehen zum Teil die *abaya* für sich und ihre Verwandten als ein attraktives, modernes muslimisches Kleidungsstück.

Manche arabische Frauen in den VAE, Katar oder Kuwait tragen die *abaya* unter anderem als Modestück, während andere arabische Frauen aus Saudi-Arabien oder dem Jemen, die mir bisher begegnet sind, das Gewand aus einem männlich dominierten, gesellschaftlichen Zwang heraus anziehen. Für diese Akteurinnen ist ein Aufenthalt in Malaysia eine Möglichkeit, sich zwar nach muslimischen Regeln zu kleiden, aber die *abaya* abzulegen. Die Dynamik, sich die „moderne“ *abaya* als Malaiisch-Malaysierin auf der arabischen Halbinsel anzueignen oder aber die restriktive *abaya* im „modernen Malaysia“ nicht tragen zu müssen, verhält sich je nach Herkunft und Reiseroute gegenläufig.

Die *abaya* stellt ein materielles Element dar, das bei Frauen widersprüchliche Entwicklungen in Gang setzt. Durch die *abaya* werden nicht nur Weiblichkeit, Körperlichkeit und Modernität verhandelt, sondern darüber hinaus auch Verschiebungen in der Sichtweise von den arabischen Ländern als „muslimischem Zentrum“ und Malaysia als Teil einer „muslimischen Peripherie“. Die westasiatischen, arabischen Länder gelten grundsätzlich als das Zentrum des Islam (vgl. Mehran 2006:10), da der Prophet Mohammed im heutigen Saudi-Arabien gelebt und gewirkt hat und da der Islam von dort aus in andere Regionen der Erde verbreitet wurde. Die *abayas*, die aus diesem Zentrum kommen und damit einen Maßstab für angemessene muslimische Körperpraktiken von Frauen sein sollten, werden in Malaysia nun nach Ansicht einiger Malaiisch-Malaysierinnen auf eine „un-islamische“ oder unmoralische Weise getragen. Wer den „sexy“-Aspekt der *abaya* hervorhebt, spricht ihr sicher kein hohes Maß an Moralität zu. So wird dem „muslimischen Zentrum“ zumindest in der Frage der weiblichen Bekleidung Legitimität abgesprochen. Einige arabische Touristinnen aus dem Jemen oder Saudi-Arabien wünschen sich hingegen solche muslimischen Kleidungsregeln, wie sie sie in Malaysia kennengelernt haben. Mit solch einer positiven Orientierung an einem Teil der vermeintlichen „muslimischen Peripherie“ stärken Akteurinnen aus dem „muslimischen Zentrum“ diese Peripherie. Die *abaya* dient als Symbol, anhand dessen Muslima und Muslime muslimische Gesellschaften messen und miteinander in Beziehung setzen. Durch ihre Mobilität verändern Muslima und Muslime auch Maßstäbe von einem

moralisch guten oder schlechten Islam und damit Zusammenhänge territorialer Lokalisierungen von zentralen oder peripheren muslimischen Gesellschaften.

LITERATURVERZEICHNIS

AKOU, Heather Marie

2010 „Interpreting Islam through the Internet: making sense of *hijab*“, *Cont Islam* (4):331–346

ANSARY, Tamin

2009 *Die unbekannte Mitte der Welt*. Globalgeschichte aus islamischer Sicht. Frankfurt am Main: Campus

BOURDIEU, Pierre

1987 *Die feinen Unterschiede*. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft. Frankfurt am Main: Suhrkamp

BUTLER, Judith

1990 *Gender trouble: feminism and the subversion of identity*. New York: Routledge

1993 *Bodies that matter: on the discursive limits of ‚sex‘*. New York: Routledge

DEPARTMENT OF STATISTICS, MALAYSIA

2010 *Banci penduduk dan perumahan Malaysia [Population and housing census of Malaysia] 2010: Taburan Penduduk dan ciri-ciri asas demografi [Population distribution and basic demographic characteristics]*. [http://www.statistics.gov.my/portal/download\\_Population/files/census2010/Taburan\\_Penduduk\\_dan\\_Ciri-ciri\\_Asas\\_Demografi.pdf](http://www.statistics.gov.my/portal/download_Population/files/census2010/Taburan_Penduduk_dan_Ciri-ciri_Asas_Demografi.pdf) [zuletzt konsultiert am 23. Oktober 2014]

EISENSTADT, Shmuel N.

2000 *Die Vielfalt der Moderne*. Weilerswist: Velbrück

EL GUINDI, Fadwa

2005 „The veil becomes a movement“, in: Haideh Moghissi (Hrsg.), *Women and Islam: critical concepts in Sociology*. Band II, 70–91. London und New York: Routledge

FISCHER, Johan

2008 *Proper Islamic consumption: shopping among the Malays in modern Malaysia*. Kopenhagen: NIAS

FOUCAULT, Michel

1994 *Überwachen und Strafen*. Die Geburt des Gefängnisses. Frankfurt am Main: Suhrkamp

FRISK, Sylva

2004 *Submitting to God: women's Islamization in Urban Malaysia*. Göteborg: Göteborg University, Department of Social Anthropology

FRITH, Tabitha

2002 *Constructing Malay Muslim womanhood in Malaysia*. Monash: Monash University, Monash Asia Institute [Selbstverlag]

GILES, Judy und Tim MIDDLETON

2008 *Studying culture: a practical introduction*. Malden: Blackwell

HERMANN, Elfriede

2011 „Introduction: engaging with interactions: traditions as context-bound articulations“, in: Elfriede Hermann (Hrsg.), *Changing contexts, shifting meanings: transformations of cultural traditions in Oceania*, 1–19. Honolulu: University of Hawai'i Press

HOPWOOD, Derek

1998 „The culture of modernity in Islam and the Middle East“, in: John Cooper, Ronald L. Nettler und Mohamed Mahmoud (Hrsg.), *Islam and modernity: Muslim intellectuals respond*, 1–9. London und New York: I.B. Tauris

HOUBEN, Vincent und Mona SCHREMPF

2008 „Introduction: figuration and representations of modernity“, in: Vincent Houben und Mona Schrepf (Hrsg.), *Figurations of modernity: global and local representations in comparative perspective*, 7–20. Frankfurt am Main: Campus

KAHN, Joel S.

1996 „The middle class as a field of ethnological study“, in: Muhammad Ikmal Said und Zahid Emby (Hrsg.), *Malaysia. Pandangan Kritis. Esei Panghargaan untuk Syed Husin Ali*, 12–33. Petaling Jaya: Persatuan Sains Social Malaysia

2001 „Anthropology and modernity“, *Current Anthropology* 42(5): 651–680

LIM, Teck Onn *et al.*

2000 „Distribution of body weight, height and body mass index in a national sample of Malaysian adults“, *Medical Journal of Malaysia* 55:108–128

LINDHOLM, Christina

2014 „Cultural collision: the branded *abaya*“, *Fashion, Style and Popular Culture* 1(1):45–55

MALAKOLUNTHU, Suseela und Nagappan C. RENGASAMY

2006 „Elementary and secondary education in Malaysia“, in: Rukhsana Zia (Hrsg.), *Globalization, modernization and education in Muslim countries*, 119–134. New York: Nova Science Publications

MEHRAN Kamrava

- 2006 „Introduction: reformist Islam in comparative perspective“, in: Mehran Kamrava (Hrsg.), *The new voices of Islam*, 1–27. Berkeley and Los Angeles: University of California Press

MUHAMMAD KHALID Masud

- 2010 „Islamic modernism“, in: Muhammd Khalid Masud, Armando Salvatore und Martin van Bruinessen (Hrsg.), *Islam and modernity*, 237–260. Edinburgh: Edinburgh University Press

NORANI Othman

- 1998 „Islamization and modernization in Malaysia: competing cultural reassertions and women's identity in a changing society“, in: Rick Wilford und Robert L. Miller (Hrsg.), *Women, ethnicity and nationalism*, 170–192. London: Routledge

ONG, Aihwa

- 2003 „State versus Islam: Malay families, women's bodies, and the body politic in Malaysia“, in: Bryan S. Turner (Hrsg.), *Islam, gender and the family*, 262–288. London: Routledge
- 2005 *Flexible Staatsbürgerschaften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp

SCHRÖTER, Susanne

- 2013 „Gender and Islam in Southeast Asia: an overview“, in Schröter, Susanne (Hrsg.), *Gender and Islam in Southeast Asia: women's rights movements, religious resurgence and local traditions*, 7–52. Leiden: Brill

STIVENS, Maila

- 1998 „Sex, gender and the making of the new Malay middle classes“, in: Krishna Sen und Maila Stivens (Hrsg.), *Gender and power in affluent Asia*, 87–126. London: Routledge
- 2006 „'Family values' and Islamic revival: gender, rights and state moral projects in Malaysia“, *Women's Studies International Forum* 19:354–367
- 2013 „'Family values' and Islamic revival: gender, rights and state moral projects in Malaysia“, in Schröter, Susanne (Hrsg.), *Gender and Islam in Southeast Asia: women's rights movements, religious resurgence and local traditions*, 143–168. Leiden: Brill

SYED Husin Ali

- 2008 *Ethnic relations in Malaysia: harmony and conflict*. Petaling Jaya: SIRD

THIMM, Viola

- 2014 *Geschlecht und Bildungsmigration*. Lebensentwürfe und Weiblichkeitsbilder malaysischer Bildungsmigrantinnen in Singapur. Bielefeld: transcript

UFEN, Andreas

- 2008 „Die komplexe Dynamik der Islamisierung. Der malaysische Islam im Spannungsfeld von Staat, politischer Gesellschaft und Zivilgesellschaft“, in: Fritz Schulze und Holger Warnk (Hrsg.), *Religion und Identität*. Muslime und Nicht-Muslime in Südostasien, 111–136. Wiesbaden: Harrassowitz

VON KOPP, Botho

2002 *Das Bildungssystem Malaysias. Zwischen Gestern und Cyberjaya.* Münster: Waxmann

WAARDENBURG, Jacques

1996 „Some thoughts on modernity and modern Muslim thinking about Islam“, in: Sharifah Shifa Al-Attas (Hrsg.), *Islam and the challenge of modernity*, 317–350. Kuala Lumpur: ISTAC

WARNK, Holger

2008 „Why are they so afraid of Islam?‘ Nik Abdul Aziz Nik Mat, Abdul Hadi Awang und Nicht-Muslime in Malaysia“, in: Fritz Schulze und Holger Warnk (Hrsg.), *Religion und Identität. Muslime und Nicht-Muslime in Südostasien*, 137–159. Wiesbaden: Harrassowitz

YOUSEF M. Abdulrazzaq, MOHAMED A. MOUSSA und Nicolaas NAGELKERKE

2008 „National growth charts for the United Arab Emirates“, *Journal of Epidemiology* 18(6):295–303

ZAINAH Anwar

2001 „What Islam, whose Islam? Sisters in Islam and the struggle for women’s rights“, in: Robert W. Hefner (Hrsg.), *The politics of multiculturalism: pluralism and citizenship in Malaysia, Singapore, and Indonesia*, 227–252. Honolulu: University of Hawai’i Press

#### *Internet-Quellen*

<http://thepeninsulaqatar.com/news/qatar/222573/qatari-designer-introduces-abaya-collection> [zuletzt konsultiert am 13. Februar 2014]

<http://qatarcultureclub.blogspot.de/2011/09/abaya-fashion-statement.html> [zuletzt konsultiert am 13. Februar 2014]

<http://qatarcultureclub.blogspot.de/2013/01/modern-abaya.html> [zuletzt konsultiert am 13. Februar 2014]