

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

„Bildungsmöglichkeiten und politische Aktivitäten von
Frauen im (post-)kolonialen Kenia am Beispiel der
lebensgeschichtlichen Aufzeichnungen von Mũkami
Kĩmathi, Rebeka Njau und Wangari Maathai“

verfasst von / submitted by

Dipl.-Ing. Elke Stinnig, BA

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of

Master of Arts (MA)

Wien, 2024 / Vienna, 2024

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on the
student record sheet:

UA 066 897

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on the student
record sheet:

Masterstudium Afrikawissenschaften

Betreut von / Supervisor:

Mag. Dr. Arno Sonderegger, Privatdoz.

Inhaltsverzeichnis

Abkürzungsverzeichnis i

Abbildungsverzeichnis iii

1 Einleitung 1

1.1 Abriss – Historische Frauenforschung und Geschlechtergeschichte 2

1.2 Afrikanische Geschichtsschreibung und Frauen 3

1.3 Auswahl der zu untersuchenden Biographien 5

1.4 Herangehensweise und Forschungsfrage 10

2 Darstellung der Lebenswege im Überblick und im Kontext des historischen Wandels in Kenia 11

2.1 Mūkami Kĩmathi (1930-2023) 13

2.1.1 Koloniale Landnahme und Verhältnisse 14

2.1.2 Das Verhältnis zum Vater 17

2.1.3 Bildung und Kampf um Land und Freiheit 19

2.1.4 Nach „Mau-Mau“: Spätkolonialismus bis Unabhängigkeit 28

2.1.5 Schwere Unabhängigkeitsjahre 32

2.1.6 Zeitenwenden 1990 und 2002 37

2.2 Rebeka Njau (*1932) 42

2.2.1 Familie und Tradition 43

2.2.2 Bildungsweg und erste Publikationen 46

2.2.3 Berufsleben und Familie 48

2.2.4 Politische Arbeiten im kirchlichen Rahmen 50

2.2.5 Historisierung ihres Feminismus: Frauen in der kenianischen Geschichte, sowie politische Karriere 54

2.3 Wangari Maathai (1940-2011) 57

2.3.1 Wegzug von der Plantage und erster Schulbesuch 58

2.3.2 Turbulente Jahre im Land und Ausland: Studienzeiten 60

2.3.3 Universität, Politik und Ökologie 63

2.3.4 Internationale Wirkung und nationale Aktivitäten 67

3	Herausarbeitung der persönlichen Bildungswege und -erfahrungen ..	73
3.1	Missionen und Anfänge des Bildungswesens in Kenia	73
3.2	Richtungswechsel ab den 1920er Jahren und Adaptive Bildung	75
3.3	Mädchenbildung.....	80
3.3.1	Skepsis, Ablehnung und Unterstützung	80
3.3.2	Erwartungen an Mädchen und Frauen und ihre Reaktion	82
3.4	Koloniale Schule anhand der Erfahrungen der drei Protagonistinnen...	86
3.4.1	Mūkami Kĩmathi.....	86
3.4.2	Rebeka Njau.....	88
3.4.3	Wangari Maathai	91
3.5	Tertiäre Bildungsmöglichkeiten in Britisch-Ostafrika im Kontext der Erfahrungen von Njau und Maathai	94
3.5.1	Makerere University College – Status einer intra-territorialen Universität	97
3.5.2	Stipendienmöglichkeiten außerhalb Afrikas.....	99
3.5.3	Universitäre Erfahrungen von Njau und Maathai	104
3.6	Gemeinsame und trennende Bildungserfahrungen.....	108
3.6.1	Stellenwert von Bildung und die Hoffnung nach sozialem Aufstieg .	108
3.6.2	Einfluss der Missionsschule und der christlichen Werte	113
3.6.3	Erlebnisse während des Ausnahmezustandes	115
4	Conclusio.....	118
5	Literaturverzeichnis	122
6	Zusammenfassung	129
7	Abstract	131

Abkürzungsverzeichnis

AASF	African-American Students Foundation
ANC	African National Congress
CEDAW	Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women
CSM	Church of Scotland Mission
CRPPK	Committee for the Release of Political Prisoners in Kenya
EEA	East African Association
FORD	Forum for the Restoration of Democracy – Kenya
GBM	Green Belt Movement
IBEAC	Imperial British East African Company
IIE	Institute of International Education
KADU	Kenya African Democratic Union
KANU	Kenya African National Union
KASU	Kenya African Study Union
KAU	Kenya African Union
KCA	Kikuyu Central Association
KHRC	Kenya Human Rights Commission
KLFA	Kenya Land and Freedom Army
KNCHR	Kenya National Commission on Human Rights
KPU	Kenya People's Union
LFA	Land and Freedom Army
LDSB	Land Development and Settlement Board
NCCK	National Council of Churches of Kenya
NCWK	National Council of Women Kenya
NPP	Nobel Peace Prize
PCEA	Presbyterian Church of East Africa
UNEP	United Nations Environment Programme
UNIFEM	United Nations Development Fund for Women
WMI	Wangari Maathai Institute for Peace and Environmental Studies

Abbildungsverzeichnis

Abbildung 1 Landkarte von Kenia 11

United Nations map (2007): Map of Kenya. <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Un-kenya.png#/media/File:Un-kenya.png> [letzter Zugriff 8.2.2024]

Abbildung 2 Mūkami Kĩmathi..... 14

Kenyans.co.ke (2023): Mūkami Kĩmathi.

<https://www.facebook.com/photo/?fbid=7048935838456027&set=a.1153670531315950> [letzter Zugriff 6.2.2024]

Abbildung 3 Karte von Kenia zur Zeit des Mau-Mau-Krieges..... 21

NordNordWest (2010): Karte von Kenia zur Zeit des Mau-Mau-Krieges

https://de.wikipedia.org/wiki/Datei:Karte_Kenia_1952_Mau-Mau-Krieg.jpg
[letzter Zugriff 8.2.2024]

Abbildung 4 Rebeka Njau 42

Anonymus (1965): Portrait of Rebeka Njau from 1965. The Scar: A Tragedy in One Act (Kibo Art Gallery Publications, 1965).

https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Rebeka_Njau.tif [letzter Zugriff 6.2.2024]

Abbildung 5 Wangari Maathai 58

Kingkongphoto & www.celebrity-photos.com (2001): Wangari Maathai.

<https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=75053665> [letzter Zugriff 6.2.2024]

1 Einleitung

Durch meine Arbeit bei der österreichischen Agentur für Bildung und Internationalisierung hatte ich die Möglichkeit, Sonnia Nzilani Musyoka aus Kenia kennenzulernen. Sie absolvierte ein Doktoratsstudium an der Universität für Bodenkultur und nahm nach ihrem Abschluss 2020 ihre Lehrtätigkeit an der South Eastern Kenya University wieder auf. Bereits während ihres Studiums gründete sie mit dem *Kibwezi Center for Sustainability* eine non-governmental organization (NGO), die sich für Umweltschutz und Geschlechtergerechtigkeit in Kenia einsetzt. Zu den regelmäßigen Aktionen ihrer NGO gehört das Pflanzen von Bäumen, um das Bewusstsein gegen die Zerstörung natürlicher Ressourcen zu stärken. Im Herbst 2023 wurde sie zum *County Minister of Lands, Urban Planning and Development, Environment and Climate Change* im Makueni County in Kenia ernannt.

Im Jahr 2024 scheint die Karriere dieser jungen Frau nichts Besonderes zu sein, nur, wenn wir einen Blick in die Geschichte werfen, wird klar, dass diese Bildungsmöglichkeiten und derartige politische Funktionen kenianischen Frauen erst seit wenigen Jahrzehnten offenstehen. Hochschulbildung für Frauen wurde in Kenia erst ab Ende der 1950er Jahren möglich, davor gab es keine Sekundarschulen, die Mädchen für eine universitäre Ausbildung vorbereiten konnten. Wangari Maathai war 1971 die erste Frau in Ostafrika mit einem Doktorinnentitel. Sie war auch eine der ersten Frauen, die an einer kenianischen Universität wissenschaftlich tätig war. Die erste Abgeordnete im kenianischen Parlament war Grace Onyango im Jahr 1969 (Parliament of Kenya o.J.).

Diese Entwicklungen waren immer von gesellschaftlichen Auseinandersetzungen begleitet, sie wurden durch das Engagement und Beharrlichkeit von Frauen vorangetrieben. Sonnia Nzilani Musyoka steht damit in einer Reihe von Frauen, die selbstbewusst und aktiv an der Gesellschaft teilhaben und sie verändern wollen. Vor dem Hintergrund des historischen Kontextes möchte ich in meiner Masterarbeit die Bemühungen von Frauen um Bildung, aber auch politische Partizipation konkret am Beispiel der Lebenswege dreier Frauen sichtbar machen. Der Blick in die Vergangenheit und auf aktuelle Entwicklungen zeigt, dass Bildungsmöglichkeiten und berufliche und/oder politische Aktivitäten keine Selbstverständlichkeit sind, sondern hart von Frauen erkämpft wurden und auch weiterhin verteidigt werden müssen.

1.1 Abriss – Historische Frauenforschung und Geschlechtergeschichte

Die Ursprünge der historischen Frauenforschung gehen auf die Neue Frauenbewegung zurück, die Ende der 1960er Jahre in den USA ihren Anfang nahm und durch gesellschaftskritische und feministische Ansätze gekennzeichnet war. Neben den politischen Forderungen nach Gleichberechtigung begann auch eine Auseinandersetzung mit den grundlegenden Prämissen der Wissenschaft und insbesondere der Geschichtswissenschaft. Denn der Ausschluss von Frauen fand nicht nur auf politischer Ebene statt, sondern war auch in den Wissenschaften bemerkbar. In einer aus einem männlichen Blickwinkel betrachteten Geschichte schienen Frauen in der historischen Entwicklung der Menschheit kaum eine Rolle gespielt zu haben bzw. wurden ihre Leistungen auch im Vergleich zu denen von Männern abgewertet. Erste Bemühungen, dem entgegenzuwirken, bestanden in der Suche nach herausragenden und bemerkenswerten Frauen in der Vergangenheit, umschrieben mit dem Begriff der *compensation history*. Da es mit diesem Ansatz nicht gelang, die Mehrheit der Frauen sichtbar zu machen bzw. auch ein männlicher Bezugsrahmen zur Anwendung kam, wurde aus einer sozialgeschichtlichen Perspektive der Beitrag der Frauen zur Geschichte in den Mittelpunkt gerückt. Dafür wurde der Begriff der *contribution history* geprägt (Conrad 2003, 232-233, 241-243).

Die US-Amerikanerin Gerda Lerner¹, eine der Pionierinnen der historischen Frauenforschung, spricht in ihrem Buch *Frauen finden ihre Vergangenheit. Grundlagen der Frauengeschichte* (1995, im englischen Original 1976 erschienen) von acht großen Herausforderungen für die konventionelle Geschichtsschreibung. Eine davon ist, neue Methoden und Quellen zu finden. Sie verweist dabei auf *oral history*, das Verwenden von Tagebüchern, (Auto-)Biographien oder Briefen. Außerdem spricht sie von der Notwendigkeit, männlich geprägte Werte und Kategorien neu zu definieren. Lerner fordert durch die Einbeziehung beider Geschlechter in die Forschung einen grundsätzlichen Paradigmenwechsel in der Geschichtswissenschaft (Lerner 1995).

In den 1980er Jahren erweitert sich die historische Frauenforschung hin zur Geschlechtergeschichte. Im Fokus standen nun Beziehungsverhältnisse zwischen Männern und Frauen und die Frage, wie sich die Geschlechterverhältnisse in verschiedenen Kulturen historisch entwickelt haben bzw. wie sie sozial konstruiert wurden:

¹ Weitere bahnbrechende Werke von Gerda Lerner sind *The Creation of Patriarchy* (1986) und *The Creation of Feminist Consciousness: From the Middle Ages to 1870* (1993).

„Frauengeschichte untersucht hierbei vor allem, unter welchen Bedingungen sich Handlungsmöglichkeiten, Normen und soziale Praxen für Frauen änderten. Umfassender als die Frauengeschichte will die Geschlechtergeschichte die vielfältigen Beziehungsgeflechte und sozialen Konstruktionen von Gesellschaften erforschen, die im Zeichen geschlechtsspezifischer Zuordnungen ihre Gültigkeit erlangen.“ (Heinsohn und Kemper 2012, S. 4)

1.2 Afrikanische Geschichtsschreibung und Frauen

In der afrikanischen Geschichtsschreibung sind Frauen oft unsichtbar, unterrepräsentiert oder werden in einer untergeordneten Rolle als Opfer männlicher Unterdrückung dargestellt. Viele der europäischen und afrikanischen Historiker des 20. Jahrhunderts waren Männer, die mit bestimmten Erwartungen an Themen herangingen. Dabei wurde der Fokus oft auf männliche Akteure gelegt und die Analyse war von männlich dominierten Wertvorstellungen beeinflusst. (Falola und Aderinto 2010, S. 82–83). Agbaje (2021, S. 1278–1279) hebt hervor, dass Frauen in der Kolonialgeschichte oft ausgeblendet wurden. Männliche Erfahrungen standen im Vordergrund. Frauen waren häufig von Entscheidungsprozessen und Institutionen ausgeschlossen. Zudem finden sich in Primärquellen aus der Kolonialzeit nur wenige Verweise auf Frauen, da sie für die Kolonialbeamten kaum eine Rolle spielten und daher auch nicht speziell adressiert oder gar thematisiert wurden (Kilonzo und Akallah 2021).

Frauenforschung wurde ab den 1970er Jahren und Gender als analytische Forschungskategorie ab den 1980er Jahren relevant. Dies ist vor allem auf die Bemühungen von feministischen Historikerinnen zurückzuführen und bedeutete das Aufbrechen des vorherrschenden Geschichtsparadigmas. Wie generell in der Frauenforschung war es auch für den afrikanischen Kontext nötig neue Methoden und Quellen wie Oral History, Tagebücher oder (Auto-)Biographien zu finden, um blinde Flecken in der Geschichtsschreibung aufzudecken und das Leben und Wirken von Frauen sowie ihre Erfahrungen in den Mittelpunkt zu rücken.

Iris Berger bietet in ihrem Aufsatz *African Women's History* (2003) einen Überblick über die Entwicklung der Forschung zur afrikanischen Frauengeschichte. Ausgehend von der 1970 veröffentlichten und einflussreichen Studie *Woman's Role in Economic Development* von Ester Boserup haben sich Forscher und Forscherinnen mit zwei zentralen Themen auseinandergesetzt: Zum einen deckten sie auf, dass der Kolonialismus zu einem Statusverlust der Frauen geführt hatte, und zum anderen, dass Frauen in der vorkolonialen Zeit vielerorts in Afrika zentrale ökonomische Funktionen in der

Landwirtschaft innehatten (Berger 2003, S. 2). Analog zur Entwicklung der Frauenforschung in den USA oder Europa begannen Historikerinnen verstärkt nach großen Frauen und Heldinnen in der Geschichte zu suchen, siehe beispielsweise Nwando Achebe's Buch *Female Monarchs and Merchant Queens in Africa* (2020). Der Sichtbarmachung herausragender weiblicher Persönlichkeiten folgte, beeinflusst vom Marxismus und der Theorie der Unterentwicklung, die Auseinandersetzung mit marginalisierten Frauen in der Geschichte wie Prostituierten und Sklavinnen, siehe Luise White's Studie *The Comforts of Home: Prostitution in Colonial Nairobi* (1992). Die Aufmerksamkeit richtete sich nicht mehr nur auf die durch den Kolonialismus verursachten Ungleichheiten, sondern auch auf indigene patriarchale Strukturen. Federführend waren und sind in der afrikanischen Frauenforschung besonders Historikerinnen aus Nigeria (Nwando Achebe, Ifi Amadiume, Bolanle Awe, Olufunke Adebayo, Olajumoke Yacob-Haliso) bzw. Historikerinnen, die sich u.a. mit der nigerianischen Geschichte beschäftigt haben (Barbara Callaway, LaRay Denzer, Nina Mba, Cheryl Johnson-Odim).

Die Genderforschung und die Frage, wie Geschlechterverhältnisse gesellschaftliche Realitäten beeinflussen, wurde zunehmend ab den 1990er Jahren relevant und auch international sichtbarer. Themen wie Globalisierung, Migration und Transnationalismus und ihre Verknüpfung gewinnen ab dem 21. Jahrhundert an Bedeutung (Berger 2003, Schmidt 1997).

Ein besonders umfassendes rezentes Werk ist *The Palgrave Handbook of African Women's Studies* (2021), herausgegeben von Olajumoke Yacob-Haliso und Toyin Falola. Zu seinen Anliegen zählen, falsche und irreführende Mythen über die Rolle und den Status afrikanischer Frauen zu entlarven, bisher wenig bekannte Geschichten ans Licht zu bringen, sie mit Einsichten aus verschiedenen Disziplinen zu verknüpfen und letztlich Geschichte neu zu schreiben. Yacob-Haliso und Falola zufolge werden afrikanische Frauen häufig als unterworfen, homogene und unveränderliche Gruppe dargestellt, die fest in der Kultur und in der Tradition verwurzelt ist. Dieses Bild der unterdrückten Frau wollen sie mit ihrem Handbuch durchbrechen: „Women in divergent African contexts confront their realities in divergent and unique ways based on their identities, opportunities, constraints, resources, and knowledge. African women and their lives and trajectories are as multicolored as an artist's palette.“ (Yacob-Haliso und Falola 2021, S. 8)

Das Kapitel *Women in Colonial East Africa* von Kilonzo und Akallah (2021) bietet einen guten Überblick über die vielfältige Literatur zu den Auswirkungen des Kolonialismus auf die Geschlechterverhältnisse in Ostafrika. Der Artikel stellt ausgewählte Aspekte vor, die durch den Kolonialismus und die damit verbundenen Machtdynamiken beeinflusst wurden

und von denen Frauen besonders betroffen waren. Dazu gehören Land, Arbeit, Landwirtschaft, Handel und Bildung, Politik, Nationalismus und Befreiungskampf. Obwohl viele ostafrikanische Gemeinschaften in der vorkolonialen Zeit männlich dominiert waren, hatten Frauen eine Stimme und ihre wurden Rechte respektiert. Der Kolonialismus und die europäische Sicht der Geschlechterverhältnisse beeinflussten den Status quo der Gesellschaften zum Nachteil der Frauen. Das Ende der Kolonialzeit änderte nichts an den Geschlechterverhältnissen, die der Kolonialismus in den wirtschaftlichen, politischen und sozialen Beziehungen verankert hatte: „Women found themselves disadvantaged. For this reason, they continue to struggle for liberation and expanded rights.“ (Kilonzo und Akallah 2021, S. 1333) Die Kolonialherrschaft führte zur Auflösung des sozialen Zusammenhalts innerhalb der lokalen Gesellschaften, Traditionen wurden verändert und europäische Wertvorstellungen übernommen (Kilonzo und Akallah 2021, S. 1136). Zudem wurden sozioökonomische Strukturen zerstört, und neue Geschlechterrollen führten dazu, dass Männer allein über den Familienbesitz verfügen konnten (Kilonzo und Akallah 2021, S. 1140). Eine weitere entscheidende Veränderung war die Einführung der westlichen Bildung durch christliche Missionare, die sich in erster Linie an Männer richtete, die landwirtschaftliche und handwerkliche Fähigkeiten erlernen sollten. Die Rolle der Frau in der Gesellschaft wurde als zweitrangig angesehen, Frauen hatten nur begrenzten Zugang zu diesen Bildungsstätten. Koloniale Missionsbildung zielte darauf, häusliche Fertigkeiten zu lehren und Afrikanerinnen nach europäischen Vorstellungen zu guten Hausfrauen zu erziehen (Kilonzo und Akallah 2021, S. 1144).

Wie sich diese vielfältigen Veränderungen verursacht durch den Kolonialismus konkret auf das Leben von Frauen im Positiven wie im Negativem auswirkten, wie sie diese Veränderungen erlebten und wie sie darauf reagierten bzw. sie für sich nutzten, soll im Folgenden dargestellt werden.

1.3 Auswahl der zu untersuchenden Biographien

In ihrem Artikel *The Intersection of the Self and History in Kenyan Autobiographies* (2014) gibt Muchiri einen Überblick über Autobiographien von Kenianern und Kenianerinnen und beschreibt, wie darin persönliche Lebensgeschichten mit der Geschichte des Landes verknüpft werden. Bis zur Unabhängigkeit Kenias 1963 erschienen nur Autobiographien von Kolonialisten und Kolonialistinnen. Tom Mboyas 1963 veröffentlichte Autobiographie *Freedom and After* ist die erste eines Afrikaners. *Daughter of Mumbi* (1969) von Charity Waciuma war die erste Lebenserinnerung einer kenianischen Frau nach der Unabhängigkeit (Muchiri 2014, S. 84, S. 87). Weitere Autobiographien von Frauen, die Muchiri in ihrem Artikel erwähnt, sind Wangari Maathais *Unbowed: One Woman's Story*

(2006), Rosemary Kariuki Machua *I am My Father's Daughter* (2008) und Grace Ogot's *Days of My Life* (2012). Dies deutet bereits darauf hin, dass grundsätzlich nur wenige Memoiren von Frauen verfügbar sind (Muchiri 2014, S. 89–92). Muchiri (2014, S. 90) betont, dass es vor allem Lehrer, Beamte und Ärzte waren, die ihre Lebenserinnerungen niedergeschrieben und damit die Veränderungen von der Kolonialzeit bis heute dokumentiert haben. Sie verweist auch auf deren westliche Bildung, die solche Niederschriften erst möglich machte.

Für die vorliegende Arbeit wurden drei Kenianerinnen – Mūkami Kĩmathi, Wangari Maathai, und Rebeka Njau – ausgewählt, die auf ihrem jeweiligen Gebiet – sei es im Unabhängigkeitskampf, im Einsatz für Menschenrechte und Umweltschutz oder in der Literatur – bedeutende Leistungen erbracht haben. Allen dreien ist gemeinsam, dass ihr Leben und ihr Werk (auto-)biographisch dokumentiert ist und damit für eine wissenschaftliche Auseinandersetzung im Rahmen dieser Masterarbeit fruchtbar gemacht werden kann. Außerdem schienen die sehr unterschiedlichen Lebenswege auch interessante Ergebnisse zu versprechen.

Kĩmathi, Njau und Maathai wurden im kolonialen Kenia geboren und erfuhren Diskriminierung und Ausbeutung. Sie gehören zur Ethnie der Kikuyu, die im Vergleich zu anderen Volksgruppen in Kenia bereits sehr früh mit christlichen Missionaren und britischen Siedlern in Kontakt kam und in der Folge von Landenteignungen und Zwangsmaßnahmen der britischen Kolonialregierung betroffen war. Gleichzeitig wurde die Konfrontation mit dem Christentum und westlicher Bildung von vielen auch als Chance für den sozialen Aufstieg erkannt. Das erklärt, dass das Streben nach westlicher Bildung für Kĩmathi, Njau und Maathai einen hohen Stellenwert in ihrem Leben einnahm. Angetrieben von Werten wie Ehrgeiz, Pflichtbewusstsein und Arbeitsdisziplin widersetzen sie sich den ihnen zugeschriebenen Rollen, übten unterschiedliche berufliche und politische Tätigkeiten aus und waren dabei stets bemüht, für ihre Familie und vor allem ihre Kinder zu sorgen, um ihnen ein besseres Leben zu ermöglichen. Der Einsatz für soziale Gerechtigkeit, Umweltschutz oder auch Frauenrechte war für sie prägend und motivierte sie zu ihrem politischen Engagement, das sich bei allen drei Frauen auf unterschiedlichste Weise und zu verschiedenen Zeitpunkten ihres Lebens manifestierte.

Wangari Maathai (1940-2011) ist als Aktivistin, Politikerin und Friedensnobelpreisträgerin sicherlich die bekannteste der drei genannten Persönlichkeiten. Im kolonialen Kenia war sie eines der wenigen Mädchen, das eine Sekundarbildung absolvieren konnte und sie

war eine der ersten Frauen, die 1959 über das *Kennedy Airlift* Programm² die Möglichkeit erhielt, in den USA zu studieren. Nach ihrer Rückkehr nach Kenia promovierte sie als erste Frau in Ostafrika und wurde eine der ersten Professorinnen an einer kenianischen Universität. Sie gründete 1977 das *Green Belt Movement (GBM)* – auf Deutsch die Grün-Gürtel-Bewegung – und setzte sich in diesem Rahmen für Umweltschutz und Menschenrechte ein. Maathai ist Autorin von Büchern zu Umweltthemen wie *The Green Belt Movement* (2003) und zur Armutsbekämpfung wie *The Challenge for Africa* (2010). Ihre Autobiographie *Unbowed: A memoir* erschien 2006. Es gibt eine Reihe von Publikationen über ihre Rolle als Umweltschutzaktivistin und die Grün-Gürtel-Bewegung, beispielsweise das (2020) von Besi Brillian Muhonja veröffentlichte Buch *Radical utu: critical ideas and ideals of Wangari Muta Maathai* sowie über ihren philosophischen Ansatz, der laut dem Buch *Feministische Theorie aus Afrika, Asien und Lateinamerika* (Graneß et al. 2019) dem Ökofeminismus zugeordnet werden kann. Zudem wurden von 2004 Stefan Ehlert und 2020 von Tabitha Kanogo Biographien über Wangari Maathai verfasst. Im Buch *Wangari Maathai's Registers of Freedom* herausgegeben (2020) von Grace A. Musila und unter Mitarbeit von Wangari Maathai entstanden, findet sich ebenfalls eine ausführliche biographische Darstellung.

Rebeka Njau (geboren 1932) ist Autorin und Textilkünstlerin. Ihr Werk *The Scar: A Tragedy in One Act* (1963) gilt als das erste von einer kenianischen Frau verfasste Theaterstück. Sie war eine der wenigen Frauen, die in den Jahren nach der Unabhängigkeit schriftstellerisch tätig wurden. In ihren Büchern setzt sie sich mit der Rolle der Frau in der patriarchalen Gesellschaft in Kenia auseinander und behandelt Themen wie die weibliche Genitalverstümmelung. In ihrem gemeinsam mit Gideon Mulaki 1984 publizierten Buch *Kenya Women Heroes and their Mystical Power* begibt sie sich auf die Suche nach weiblichen Heldinnen und Vorbildern in der kenianischen Geschichte. Zuletzt erschien ihre Autobiographie *Mirrors of my Life* (2019). Wie Maathai absolvierte sie die High School und studierte am *Makerere University College* in Uganda. Nach dem Studium arbeitete sie als Lehrerin, baute als Rektorin eine Mädchenschule auf und war für das *National Council of Churches of Kenya (NCCCK)* tätig. Zudem gründete sie gemeinsam mit ihrem Ehemann Elimo Njau die Galerie *Paa ya Paa* in Nairobi. Über Rebeka Njau gibt es

² Auf Initiative des kenianischen Gewerkschafters Tom Mboya und zum Großteil mit der Finanzierung der *Kennedy Stiftung* konnten Kenianer und Kenianerinnen Ende der 1950er und in den 1960er Jahren, als die kolonialen Studienmöglichkeiten sehr begrenzt waren, in den USA studieren (siehe Kapitel 3.5.2).

bislang keine Biographie, die Informationen aus externer Perspektive liefert. Ihre zahlreichen Werke erlauben jedoch einen guten Einblick über ihre Einstellungen und Werthaltungen und können ebenfalls für die Analyse herangezogen werden. Außerdem gibt es eine Reihe von Publikationen, die sich mit der Bedeutung ihres literarischen Werkes auseinandersetzen, wie der Aufsatz *Orality in Rebeka Njau's The Sacred Seed* (Wanjala 2011).

Mūkami Kĩmathi (1930-2023) war die Ehefrau des bekannten Mau-Mau-Kämpfers Dedan Kĩmathi³, der sich gegen die britische Kolonialherrschaft in Kenia zur Wehr gesetzt hatte und 1957 hingerichtet wurde. Nach seinem Tod setzte sich Kĩmathi dafür ein, sein Vermächtnis als Freiheitskämpfer zu bewahren. Obwohl sie selbst ebenfalls in der Unabhängigkeitsbewegung war und dafür mehrfach ins Gefängnis musste, trat ihre Lebensgeschichte gegenüber der ihres Mannes in den Hintergrund und erhielt im postkolonialen Kenia über lange Zeit kaum Aufmerksamkeit. Maathai und Njau verfügen beide über einen Hochschulabschluss und hatten selbst bereits mehrere Bücher geschrieben, bevor sie ihre Autobiographien verfassten. Kĩmathi hingegen absolvierte nur die Grundschule und war selbst nie schreibend tätig. Allerdings war sie sich der Besonderheit ihrer Lebenserfahrungen als Mau-Mau-Kämpferin bewusst und wollte, dass ihre Geschichte festgehalten wird. „What is not written is forgotten“, betont sie mehrfach gegenüber der Autorin ihrer Biographie Wairimũ Nderitũ. Auf Basis von Gesprächen mit Kĩmathi sowie Interviews mit Familienmitgliedern und zusätzlicher Recherche der historischen Fakten hat Nderitũ ihre Biographie verfasst und 2017 unter dem Titel *Mūkami Kĩmathi: Mau Mau Woman Freedom Fighter* veröffentlicht. Die Lebensgeschichte wird aus der Perspektive von Mūkami Kĩmathi erzählt und ist in der Ich-Form geschrieben. Die Autorin wuchs als Kind in der Nachbarschaft von Kĩmathi auf, und diese sprach damals bereits davon, dass sie eines Tages ihre Lebensgeschichte aufschreiben sollte (Nderitũ 2018, S. 214–215, 2018). Zur Rolle der Frauen im Mau-Mau-Krieg ist bisher einiges an Literatur erschienen, teilweise mit Verweisen auf Mūkami Kĩmathi, aber außer der genannten Biografie gibt es keine umfassenden Veröffentlichungen zu ihrer Person.

Prinzipiell lässt sich sagen, dass es zur Geschichte Kenias und insbesondere zur Phase der Dekolonisation und des Unabhängigkeitskampfes bzw. Mau-Mau-Krieges (siehe Kapitel 2.1) eine Fülle von älterer und rezenterer Literatur gibt. Erst seit den 1970er Jahren werden in der historischen Forschung die Rolle und Situation der Frauen bzw. die

³ Wenn in dieser Arbeit von Kĩmathi die Rede ist, ist damit die zentrale Figur Mūkami Kĩmathi gemeint. Ihr Ehemann wird immer mit Vor- und Familiennamen Dedan Kĩmathi angeführt.

Geschlechterverhältnisse dezidiert thematisiert. Bezüglich der Beteiligung von Frauen in der Mau-Mau-Bewegung ist insbesondere auf das 1992 von Cora Ann Presley veröffentlichte Buch *Kikuyu Women, the Mau Mau Rebellion, and Social Change in Kenya* hinzuweisen.

Bei der Analyse von lebensgeschichtlichen Texten ist zu berücksichtigen, dass Autorinnen und Autoren ein bestimmtes Selbstbild vermitteln wollen und daher manche Ereignisse aussparen oder besonders ausführlich darstellen.

Losego (2002, S. 27) betont das Spannungsverhältnis einer jeden Lebensgeschichte zwischen der Interpretation der vergangenen Ereignisse, dem Wissen um die Gelegenheiten, die sich im Leben ergeben haben und den zum Zeitpunkt des Schreibens tatsächlich realisierten Chancen. Der Rückblick auf das Leben wird durch die „Auswahl (Selektivität), Akzentuierung (Relevanzzuschreibung in Abhängigkeit der Ausprägung der Emotionalität des Erinnerns) und Wertung (Normativität)“ des Erlebten bestimmt und erhält so Bedeutung.

Beispielsweise entsteht in Njaus Autobiographie der Eindruck, dass sie durch die ausführliche Darstellung des Rechtsstreits mit ihrem Ex-Mann ihr Bild in der Öffentlichkeit zurechtzurücken versuchte, da sie stark unter der öffentlichen Diffamierung ihrer Person gelitten hat.

Bei Nderitū hingegen wird Dedan Kĩmathi ausschließlich positiv und heroisch beschrieben. Eine kritische Herangehensweise ist daher notwendig, wenn Autobiographien wie die von Maathai und Njau bzw. quasi-autobiographische Lebensbeschreibungen wie jene von Kĩmathi für die Forschung herangezogen werden. Kĩmathi, die ihre Lebenserinnerungen niedergeschrieben haben wollte, bat Nderitū darum und unterstützte sie auch aktiv beim Verfassen der Biographie. Es ist davon auszugehen, dass das Einfühlungsvermögen der Autorin in das Leben der Frau, die sie seit ihrer Kindheit als „Auntie“ kannte, und ihr erworbenes historisches Wissen auch die Darstellung der Ereignisse beeinflusst haben.

Auch Bourdieu weist in seinem Artikel „Die Biographische Illusion“ (1990) darauf hin, dass gerade autobiographisches Erzählen eine kohärente Entwicklung andeutet und in der Rückschau Erlebtes in einen sinnvollen Zusammenhang gesetzt wird. Dabei wird den tatsächlichen und strukturierenden Bedingungen oft zu wenig Bedeutung beigemessen.

Eine scheinbare Zielgerichtetheit kommt in Maathais Autobiographie sehr gut zum Ausdruck. Sie betont die Bedeutung der Kikuyu-Traditionen und den Einfluss ihrer Großmutter und Mutter, die sie schon früh für ökologische Zusammenhänge sensibilisiert

haben. Sie betont auch den Einfluss christlicher Nonnen sowie ihren Aufenthalt in den USA zu einer Zeit, die von der Bürgerrechtsbewegung geprägt war und in ihr ein Gerechtigkeitsgefühl weckte, das sie ihr Leben lang prägte.

1.4 Herangehensweise und Forschungsfrage

In dieser Masterarbeit werden die Lebensläufe von Kĩmathi, Njau und Maathai in den Mittelpunkt gerückt. Während der Kolonialzeit war der Zugang zu Bildung für Männer und insbesondere auch für Frauen sehr beschränkt. Gleichzeitig war westliche Bildung die Voraussetzung, um Zugang zu (post-)kolonialen politischen Institutionen zu bekommen. Daher fokussiert in diesem Kontext die forschungsleitende Frage darauf, welche Bildungsmöglichkeiten und -erfahrungen diese drei Frauen im kolonialen Kenia hatten und inwieweit diese ihre politischen, sozialen und ökonomischen Aktivitäten beeinflussten. Dabei werden nicht nur ihre persönlichen Bildungswege nachgezeichnet, sondern miteinander in Beziehung gesetzt und in den historischen Kontext eingebettet. Über die exemplarische Darstellung hinaus werden die gesellschaftlichen Rollen und die kollektiven Erfahrungen von Frauen vor dem Hintergrund dieser drei Biographien sichtbar gemacht und die Vielfalt weiblicher Lebensrealitäten aufgezeigt. Anhand ihrer lebensgeschichtlichen Aufzeichnungen soll das Gemeinsame und auch das Trennende herausgearbeitet werden. Für die Analyse der Texte werden folgende Unterfragen herangezogen:

- Welchen familiären Hintergrund und welche Bildungsmöglichkeiten und -erfahrungen hatten Kĩmathi, Njau und Maathai im kolonialen Kenia?
- Wie haben diese drei Frauen die Zeit des Ausnahmezustandes in Kenia (1952–1962) und die Erlangung der Unabhängigkeit erlebt und inwiefern waren sie politisch aktiv?
- Welche Berufsmöglichkeiten und (politischen) Tätigkeitsfelder standen ihnen nach der Unabhängigkeit zur Verfügung?

2 Darstellung der Lebenswege im Überblick und im Kontext des historischen Wandels in Kenia

Im Folgenden werden die Lebensgeschichten der drei Protagonistinnen dargestellt, beginnend mit der 1930 geborenen Mūkami Kĩmathi, gefolgt von der zwei Jahre jüngeren Rebeka Njau und der 1940 geborenen Wangari Maathai. Im Zusammenhang mit den Biographien werden die, für die Frauen prägenden, historischen Ereignisse beschrieben. Je nach Lebenslauf der Frauen bekommen unterschiedliche Entwicklungen größere Bedeutung, worauf im jeweiligen Kapitel detailliert eingegangen wird. Zudem wird diesem Kapitel zur Orientierung ein kurzer Überblick mit den Eckdaten der kenianischen Geschichte, beginnend mit der Kolonialisierung bis zum Beginn des 21. Jahrhunderts, vorangestellt.



Abbildung 1 Landkarte von Kenia (Quelle: United United Nations map 2007)

Die Aufteilung des afrikanischen Kontinents unter den europäischen Großmächten erfolgte auf der Berliner Konferenz (1884–1885), wobei das Gebiet des heutigen Kenias der britischen Sphäre zugesprochen wurde. Bald wurde es Teil von „Britisch-Ostafrika“, den Namen „Kenia“ bekam das Territorium nach dem Ersten Weltkrieg. Anfang des 20. Jahrhunderts kamen die ersten Siedler und Siedlerinnen ins Land. Ein Teil der lokalen Bevölkerung wurde vertrieben oder zur Arbeit auf den Farmen der Weißen gezwungen. Dies führte, im Unterschied zu den anderen britischen Kolonialterritorien in Ostafrika, hier zur Entstehung einer Siedlerkolonie, die nach kolonialen Interessen ausgerichtet war, während die Einheimischen von politischen Entscheidungen ausgeschlossen waren. Zudem wurde ein nach Rassen segregiertes Gesellschaftssystem eingeführt (Kanogo 1987, Indire 1982).

Nach dem Ersten Weltkrieg wurde Kenia 1920 zur Kronkolonie, die afrikanische Bevölkerung blieb von politischer Mitbestimmung ausgeschlossen und wurde zunehmend von ihrem Land in Reservate oder in die Städte vertrieben (Kanogo 1987). Die Unzufriedenheit in der Bevölkerung wuchs und es entstanden erste politische Organisationen (Maloba 2018). Die antikoloniale Bewegung erhielt nach dem Ende des Zweiten Weltkrieg einen neuen Aufschwung. Die Forderung nach politischer Mitbestimmung und Selbstregierung erreichte mit der Mau-Mau-Bewegung und dem militanten Aufstand ihren Höhepunkt. Die Kolonialregierung rief den Ausnahmezustand aus, die Revolte wurde äußerst gewaltsam niedergeschlagen und fand mit der Verhaftung und Hinrichtung Dedan Kĩmathis sein offizielles Ende. Die Heftigkeit des Widerstandes und die damit verbundenen hohen menschlichen Verluste und verursachten Kosten führten zu einem Umdenken in der Kolonialregierung (Klose 2009). Es folgten verfassungsrechtliche Konferenzen, auf denen zuerst die politische Mitbestimmung und schließlich die Unabhängigkeit verhandelt wurde. Kenia erlangte 1963 seine Unabhängigkeit und Jomo Kenyatta wurde der erste Präsident (Maloba 1993). Er etablierte ein autokratisches System, Kritiker und Kritikerinnen wurden mundtot gemacht. Zudem baute Kenyatta innerhalb seiner Volksgruppe der Kikuyu eine breite Machtbasis aus (Branch 2011).

Als er 1978 starb, übernahm Vizepräsident Daniel arap Moi, ein Angehöriger der Kalenjin-Volksgruppe, die Macht. Rasch baute er seinen Einfluss aus, besetzte die Ämter mit politischen Günstlingen und entwickelte ein autoritäres System, gekennzeichnet von Medienzensur und willkürlichen Verhaftungen. Zudem verankerte er das seit 1964 de facto bestehende Einparteiensystem in der Verfassung (Branch 2011).

Erst langsam und vor allem mit der Unterstützung von Oppositionellen im Exil etablierte sich eine Demokratiebewegung. Zudem hatten die Entwicklungen auf globaler Ebene durch das Ende des Kalten Krieges auch Auswirkungen auf Kenia. Internationale Geldgeber begannen verstärkt, die vom Regime zu verantwortenden Menschenrechtsverletzungen zu kritisieren und politischen Reformen und ein Mehrparteiensystem einzufordern. Jedoch dauerte es bis 2002, ehe Daniel arap Moi von der sogenannten Regenbogenkoalition unter der Führung von Mwai Kibaki abgewählt wurde. Kibaki blieb bis 2013 Präsident, wobei seine Wiederwahl 2007 von Vorwürfen des Wahlbetrugs und massiver Gewalt begleitet war (Branch 2011, Hornsby 2012).

Die Darstellung der historischen Ereignisse, die in dieser Masterarbeit behandelt werden, beginnt mit dem Ende des 19. Jahrhunderts und der kolonialen Inbesitznahme Kenias. Die Entwicklungen der ersten Jahrzehnte sind wichtig, um die Entstehung Kenias als Siedlerkolonie und die Entwicklung des Bildungssystems zu verstehen. Ab den 1930er Jahren erfolgt die Beschreibung der Ereignisse, die für die Lebensgeschichten der Protagonistinnen von Bedeutung sind. Die historische Darstellung endet mit der Präsidentschaft Kibakis.

2.1 Mūkami Kĩmathi (1930-2023)

Mūkami Kĩmathi wurde um 1930 in eine Kikuyu-Familie etwa 30 Kilometer von Nyeri geboren. Nyeri liegt im zentralen Hochland, das als besonders fruchtbar und attraktiv für die britische Besiedelung galt. Ihr Vater, Ende des 19. Jahrhunderts geboren, kannte die Zeit vor der Kolonialisierung selbst nur aus mündlichen Überlieferungen.

Jedoch erzählte er oft mit Verbitterung von der Geschichte der Landenteignung durch britische Siedler und Siedlerinnen: „There was something wrong with the way we lived, we learnt. We were living in servitude. This was not the way we were supposed to live, my father would tell us as we grew up.” (Nderitũ 2018, S. 3) Kĩmathi bekam bereits als Kind zu spüren, dass ihre Familie nicht in Freiheit lebte, auch wenn sie die Gründe für diese Unfreiheit erst viel später verstehen sollte.

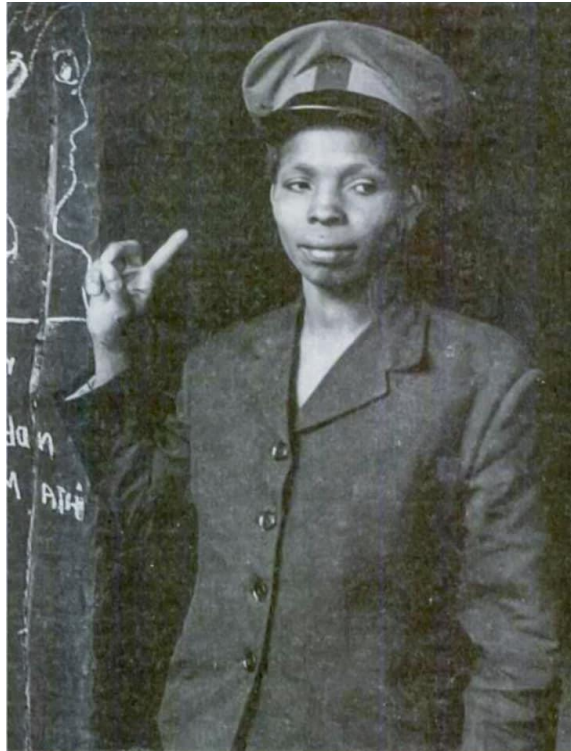


Abbildung 2 Mũkami Kĩmathi (Quelle: Kenyans.co.ke 2023)

2.1.1 Koloniale Landnahme und Verhältnisse

Die koloniale Landnahme erfolgte gegen Ende des 19. Jahrhunderts. Auf die Errichtung von Handelsposten durch die *Imperial British East African Company (IBEAC)* folgte am 1. Juli 1895 die Ausrufung des *East Africa Protectorate*. Im selben Jahr wurde mit dem Bau einer Eisenbahn von Mombasa am Indischen Ozean bis nach Kampala im heutigen Uganda begonnen. Dafür wurden indische Arbeitskräfte ins Land geholt, die sich nach der Fertigstellung 1901 zum Großteil dauerhaft ansiedelten. Die Eisenbahn hatte einen entscheidenden Einfluss auf die Erschließung der Gebiete entlang der Route. Von der britischen Expansion waren besonders Angehörige der Kikuyu, Meru, Embu und Maasai betroffen. Sie leisteten anfangs auch Widerstand gegen die Kolonisierung, konnten aber der Übermacht der britischen Truppen und deren rücksichtslosem Vorgehen auf Dauer nichts entgegensetzen. Die britische Armee führte „Strafexpeditionen“ durch und verfolgte eine „Politik der verbrannten Erde“, bei der nicht nur die Lebensgrundlagen zerstört, sondern die Einheimischen auch getötet wurden. Hinzu kam eine aus Europa eingeschleppte Pockenepidemie, die hohe Opfer unter der afrikanischen Bevölkerung forderte. Die wenigen Überlebenden verließen die betroffenen Gebiete und für die britische Regierung wurde das nun entvölkerte Hochland zum idealen Siedlungsgebiet (Klose 2009, S. 78–79).

Das Land wurde vor allem Kriegsveteranen und Adeligen zugesprochen. Charakteristisch für diese Personengruppe war, so Klose (2009, S. 80), „ihr extrem reaktionäres und rassistisches Gedankengut“ in der Absicht „Kenia für immer zur Bastion weißer Vorherrschaft zu machen“. An der Spitze der gesellschaftlichen Hierarchie standen die weißen Siedler und Siedlerinnen, gefolgt von der indischen und zuletzt der afrikanischen Bevölkerung. Neben rassistischer Segregation war der Ausschluss der einheimischen Bevölkerung von politischen Entscheidungen und der Durchsetzung der Interessen der weißen Minderheit kennzeichnend.

Die vom deutschen Historiker Jürgen Osterhammel in seinem Standardwerk *Kolonialismus: Geschichte, Formen, Folgen* (1997) verwendete Definition von Kolonialismus trifft auf die kenianische Situation besonders gut zu:

„Kolonialismus ist eine Herrschaftsbeziehung zwischen Kollektiven, bei welcher fundamentale Entscheidungen über die Lebensführung der Kolonisierten durch eine kulturell andersartige kaum anpassungswillige Minderheit von Kolonialherren unter vorrangiger Berücksichtigung externer Interessen getroffen und tatsächlich durchgesetzt werden. Damit verbinden sich in der Neuzeit in der Regel sendungsideologische Rechtfertigungsdoktrinen, die auf der Überzeugung der Kolonialherren von der eigenen kulturellen Höherwertigkeit beruhen.“ (Osterhammel 1997, S 21)

Zur Fremdherrschaft und zur Durchsetzung europäischer Siedlerinteressen kommt die Vorstellung weißer Überlegenheit. Mit dem Argument der Zivilisierungsmission wurden durch die Arbeit der Missionare und die Einführung eines westlichen Bildungssystems europäische Wertvorstellungen in den Köpfen der afrikanischen Bevölkerung verankert.

Um die Kolonie zu regieren, wurde ein System der indirekten Herrschaft (*indirect rule*) eingeführt. Dies bedeutete die Einsetzung einheimischer Chiefs und die Etablierung lokaler Institutionen wie Gerichtshöfe, die im Auftrag der Briten Macht ausübten. Diese sollten zwischen den Briten und den Einheimischen vermitteln und Änderungen ohne großen Widerstand der Bevölkerung gegen die Fremdherrschaft durchsetzen. Sehr oft nützten die Chiefs ihre Position aus, um sich zu bereichern und waren daher innerhalb der Bevölkerung unbeliebt (Hornsby 2012, S. 27–28).

Europäisches Recht blieb Europäern vorbehalten. Einheimische wurden eigens geschaffenen „customary laws“ unterworfen. Dies bedeutete auch Nachteile für Frauen. Unter die einheimische Gerichtsbarkeit fielen Gewohnheits- und Familienrecht (Ehe,

Scheidung, Besitz, Erbe). Angelegenheiten, die vor allem Frauen betrafen, wurden in die Hände von männlichen Chiefs und Ältesten gelegt (Kilonzo und Akallah 2021, S. 1136).

Die landwirtschaftliche Produktion war kaum mechanisiert und die Siedler und Siedlerinnen benötigten viele Arbeitskräfte auf ihren Plantagen. Von der Kolonialverwaltung wurden verschiedene Maßnahmen eingeführt, um die afrikanischen Bevölkerung in die Lohnarbeit zu zwingen. Dazu zählten die Einführung der Kopf- und Hüttensteuer (1901/1910), die Enteignung von Land oder auch das Anbauverbot von landwirtschaftlichen und gewinnbringenden Exportgütern für die lokale Bevölkerung (Kanogo 1987, S. 8–9).

Kilonzo und Akallah (2021, S. 1136-1138) heben die wichtige Rolle von Frauen in der Landwirtschaft und im Handel im vorkolonialen Afrika hervor. In den meisten Regionen waren Frauen für den Anbau, die Ernte, die Lagerung und den Handel von Feldfrüchten verantwortlich. Sie hatten auch die Möglichkeit, selbst über ihren Besitz zu entscheiden. Mit der Einführung der kapitalistischen Wirtschaft wurde ihnen diese Selbstbestimmung genommen. Die Aneignung von Land durch die Kolonisatoren und neue Regelungen der kommunalen Landnutzung gefährdeten nicht nur Lebensgrundlagen der Einheimischen sondern wirkten sich auch negativ auf die ökonomische Rolle der Frauen aus. Zudem kam es zu einer Arbeitsteilung nach geschlechtsspezifischen Rollenmustern. Männer wurden durch Besteuerung zur Lohnarbeit gezwungen und arbeiteten auf den Plantagen oder in untergeordneten Positionen der Kolonialverwaltung. Frauen hingegen wurden auf die Versorgung der Familie und die Sicherung des Lebensunterhalts reduziert. Diese neue Arbeitsteilung hatte Auswirkungen auf das soziale Gefüge, die Stellung der Frau in der Gesellschaft und führte auch zu einer Entfremdung der Männer von ihren Familien.

Die enteigneten Menschen wurden zum einen in Reservate wie Kiambu, Muang'a und Nyeri umgesiedelt, die bereits 1906 eingerichtet worden waren. Zum anderen siedelten sie sich auf den von Weißen geführten Plantagen als *Squatter* an, d. h. als Arbeiter, die mit ihren Familien auf den Farmen leben und dafür ein Stück Land für den Eigenbedarf zur Verfügung gestellt bekommen (Hauck 2001, S. 156).

Kanogo (1987, S. 3) zufolge herrschte in der Zeit bis 1918 noch eine Politik des „laissez faire“ vor. Den *Squattern* war es erlaubt, neben ihrer Tätigkeit auf den Farmen, das ihnen zugesprochene Land extensiv und ohne Einschränkungen zu bewirtschaften. Im Vergleich zu den Europäern und Europäerinnen, die mit den Schwierigkeiten des tropischen Klimas zu kämpfen hatten, waren sie dabei auch erfolgreich. Um die wirtschaftlichen Interessen des Siedlerregimes zu schützen, wurde 1918 die *Residence Native Labourers Ordinance* eingeführt, die den Zugang der *Squatter* zu Land und ihre Unabhängigkeit als Bauern und

Bäuerinnen einschränkte. Zudem wurde ihr Rechtsstatus als *Squatter* genauer definiert und die Anzahl der Arbeitsstunden, die sie auf der Farm zu leisten hatten, festgelegt.

Aus dem East Africa Protectorate wurde 1920 eine Kronkolonie. Im selben Jahr fanden erstmal Wahlen zum bereits 1907 gegründeten Legislativrat statt. Gewählt werden konnten nur Europäer. Die afrikanische Bevölkerung hingegen war nicht vertreten (Maxon und Ofcansky 2000, S. 45, S. 150-151). Im politischen System blieben die weißen Siedler einflussreich und setzten ihre Interessen gegenüber der afrikanischen Bevölkerung durch. So wurde 1919 zur Kontrolle der Arbeitsmigration das Kipande-System eingeführt und afrikanische Männer über fünfzehn Jahren mussten stets sichtbar ein Ausweisdokument um den Hals tragen.⁴ Darauf waren persönliche Daten wie die ethnische Zugehörigkeit und Fingerabdrücke sowie die aktuellen und ehemaligen Arbeitgeber angeführt. Zudem konnten die Arbeitgeber darauf Kommentare vermerken. Wer sich gegenüber kolonialen Sicherheitskräften nicht ausweisen konnte, dem drohte die sofortige Verhaftung. Sollte jemand nicht zur Arbeit erscheinen, dann waren die Kolonialbeamten berechtigt, diese Person mit Gewalt zurück zum Arbeitgeber zu bringen. Einem Afrikaner war es auf eigenen Wunsch nicht möglich, den Arbeitsplatz zu wechseln (Nderitū 2018, S. 5–6).

2.1.2 Das Verhältnis zum Vater

Kĩmathis Vater empfand das Kipande-System als weiteres Zeichen der Erniedrigung, da die Afrikaner wie Hunde ein Halsband tragen mussten (Nderitū 2018, S. 5). Schon als Junge musste er auf der Farm von weißen Siedlern arbeiten, um seinen Vater bei den Steuerzahlungen zu unterstützen. Er selbst erlebte Diskriminierung und Ausbeutung, hatte sich allerdings damit abgefunden, dass die Kolonialisten Kenia nicht mehr verlassen würden, und arrangierte sich mit dem herrschenden System durchaus zu seinem eigenen Vorteil. Als Kĩmathi noch ein Kind war, war ihr Vater bereits Vorarbeiter in der katholischen Mission in Tetu in Nyeri und für die Kaffeeernte auf deren Plantage zuständig (Nderitū 2018, S. 10).

Trotz der Nähe zur europäischen Lebensweise blieb ihr Vater sehr stark in den Kikuyu-Traditionen verankert. Er hasste westliche Religion und Bildung, wie Kĩmathi schon als Kind am eigenen Leib erfahren musste. Bereits im Alter von sechs Jahren war es ihre

⁴ Die Grundlage für dieses Dokument war die *Registration Ordinance* von 1915. Im Dezember 1947 wurde diese Anordnung zur Beschäftigung der afrikanischen Bevölkerung adaptiert und eine Identifikationskarte für alle Bevölkerungsgruppen eingeführt, die keine Information zur Beschäftigung mehr enthielt (Maxon und Ofcansky 2000, S. 136).

Aufgabe, die Ziegen zu hüten und auf geeignete Weiden im Dorf zu treiben. Einmal kam sie an einer Messe der *Presbyterian Church of East Africa (PCEA)* vorbei und, fasziniert von den Predigten und Liedern, vergaß sie darüber ihre Arbeit. Ihr Vater war nicht nur aufgebracht über ihr Interesse an den missionarischen Aktivitäten, sondern auch darüber, dass sie ihre Pflichten vernachlässigt hatte. Denn die unbeaufsichtigten Tiere hatten die nachbarschaftlichen Felder zerstört, für deren Schaden ihr Vater nun Sorge tragen musste. Zur Strafe peitschte er sie am nächsten Morgen so heftig aus, dass sich dieser Tag in das Gedächtnis der Familie einbrannte und später zur zeitlichen Einordnung familiärer Ereignisse diente. In der patriarchal geprägten Gesellschaft war Gewalt gegen Frauen sozial akzeptiert. Jede Frau im polygamen Haushalt ihres Vaters, so auch Kĩmathi, besaß eine eigene Peitsche, mit der ihr Vater sie schlug (Nderitũ 2018, S. 12–14). In ihrer Biographie beschreibt Kĩmathi, dass sie sich mit zunehmendem Alter die Schmerzen nicht mehr anmerken ließ, auch wenn ihr Vater aus Wut über ihr angebliches Fehlverhalten noch öfter und heftiger zuschlug:

„I had learnt how to take the beatings stoically, as a young adult. I no longer screamed or shouted. When he whipped me, I would clench my teeth, standing legs slightly apart for balance to absorb the blows. Tears would stream down my face, just like my mothers did when he beat them, but I would not express any pain or fear.” (Nderitũ 2018, S. 41)

Die Beschreibungen dieser Gewaltexzesse sind aus heutiger Perspektive schwer zu ertragen. Kĩmathi jedoch bringt ein gewisses Verständnis für das Verhalten ihres Vaters auf, der selbst Erniedrigung und Ausbeutung durch die Europäer und Europäerinnen erfahren hatte und die gewalttätigen Ausbrüche gegen seine Familie als Ventil für seine eigenen unterdrückten Aggressionen nutzte:

„I only learnt later in life that my father channelled the frustrations with the colonial situation into the family. The pointer to this was that he was usually an emotionless father whose voice only shook with emotion when he was talking about colonial injustices or decrying the erosion of African culture by white people”. (Nderitũ 2018, S. 12)

Seit ihrer ersten Begegnung mit Missionaren war Kĩmathi von den Predigten und Ritualen der Kirche begeistert. Im Alter von vierzehn Jahren ließ sie sich ohne die Zustimmung ihres Vaters von der PCEA-Mission in Tetu taufen. Die PCEA galt als besonders radikal, da sie im Vergleich zur katholischen Kirche von ihren Mitgliedern verlangte, traditionelle Tänze und kulturelle Bräuche vollständig abzulegen. Daher war diese Kirche ihrem Vater ein besonderer Dorn im Auge (Nderitũ 2018, S. 26–27). Zudem war sie fasziniert von

westlicher Bildung, sah die Vorteile, die diese mit sich brachte. So schrieb sie sich ohne Zustimmung des Vaters für die Schule ein. Mädchen, so die vorherrschende Meinung, sollten auf ihre Rolle als Ehefrau vorbereitet werden, und Bildung wurde als hinderlich angesehen: „Because at the time, it was believed that if a girl went to school, she would know too many things and end up disobeying her parents and in future, her husband” (Nderitū 2018, S. 26).

Auch Kĩmathis Vater war der Ansicht, dass Schule Zeitverschwendung sei und seine Tochter von größerem Nutzen wäre, wenn sie sich um ihre Haushaltspflichten kümmerte. Als er von ihrer Entscheidung erfuhr, versuchte er daher, sie mit Gewalt am Schulbesuch zu hindern. Kĩmathi setzte sich jedoch gegen den Willen ihres Vaters und ohne seine finanzielle Unterstützung durch und ging weiterhin zur Schule. Erst später akzeptierte er ihre Entscheidung, teilte ihr ein Stück Land zu, das sie bewirtschaften konnte und ihr ermöglichte, vom Verkauf der Ernte die Schulgebühren zu bezahlen (Nderitū 2018, S. 28).

2.1.3 *Bildung und Kampf um Land und Freiheit*

Kĩmathi absolvierte erfolgreich die Grundschule bis zur Abschlussprüfung (*primary school examination*). Danach fand ihre formale Bildung ein jähes Ende, da sie sich die Schulgebühren nicht mehr leisten konnte. Später konnte sie sich jedoch durch die politischen Aktivitäten ihres Mannes Dedan Kĩmathi informell Wissen vor allem über die kenianische Kolonialgeschichte aneignen (siehe auch Kapitel 3.4.1). Sie lernte ihn kennen, als er 1946 als Lehrer an ihrer Schule in Karūnainĩ zu unterrichten begann. Dedan Kĩmathi stammte aus bescheidenen Verhältnissen, hatte sich die Schule selbst finanziert und war neben seiner Lehrtätigkeit als Buchhalter tätig (Nderitū 2018, S. 32–34).

Kĩmathi erinnert sich in ihrer Biographie, dass Dedan Kĩmathi ihr während der Brautwerbung nicht nur von seiner familiären Herkunft erzählte, sondern auch davon, wie er zu einem sozial und politisch denkenden Menschen geworden ist. Besonders geprägt hat ihn sein Einsatz im Zweiten Weltkrieg, zu dem er zwangsverpflichtet worden war. Er kritisierte, dass die afrikanischen Soldaten für das britische Empire kämpften, teilweise ihr Leben opferten, dafür aber weder während des Krieges noch danach Anerkennung bekamen. Allerdings wurde den afrikanischen Soldaten im Verlauf des Kriegseinsatzes bewusst, dass die Briten nicht unverwundbar waren, dies bestärkte sie darin, dass Widerstand gegen die Kolonialherren möglich war (Nderitū 2018, S. 42–45). Zudem berichtete ihr Dedan Kĩmathi von den Kämpfen anderer Völker gegen den britischen Imperialismus, aber auch von den ersten Revolten gegen die Kolonialisten und Kolonialistinnen in Kenia. Diese Erfahrungen fasste sie folgendermaßen zusammen: „My

courtship was one long and intriguing history lesson” (Nderitü 2018, S. 45). So erfuhr sie zum ersten Mal von der Geschichte der Kolonialisierung und wurde durch Dedan Kĩmathi politisiert.

Tatsächlich hatte die Unabhängigkeitsbewegung nach dem Zweiten Weltkrieg aus mehreren Gründen an Dynamik gewonnen. Britische Soldaten erhielten für ihren Kriegseinsatz im Gegensatz zu den afrikanischen Soldaten Land zur Bewirtschaftung. Die heimkehrenden Soldaten, die für ihren Kriegseinsatz nicht kompensiert wurden, stellten das ungerechte Kolonialsystem zunehmend in Frage. Enttäuscht von den nicht eingehaltenen Versprechungen der britischen Regierung wandten sie sich nationalistischen Bewegungen zu, die politische Partizipation, soziale und wirtschaftliche Entwicklung forderten.

Auch auf globaler Ebene änderten sich die Machtverhältnisse, da die britische Wirtschaft geschwächt aus dem Zweiten Weltkrieg hervorging und die neuen Weltmächte UdSSR und USA nationalistische und antikoloniale Forderungen unterstützten (Sonderegger 2021, S. 48).

Auf dem Fünften Pan-Afrikanischen Kongress in Manchester trafen sich 1945 eine Reihe von afrikanischen Intellektuellen und Aktivisten, die zu Anführern der Unabhängigkeitsbewegungen in ihren jeweiligen Ländern wurden. Darunter war auch Jomo Kenyatta, der von 1929–1930 und von 1931–1946 als Gesandter der *Kikuyu Central Association (KCA)*⁵ in Großbritannien tätig war. Während seines Aufenthaltes in Großbritannien studierte Kenyatta neben seiner politischen Arbeit beim führenden Sozialanthropologen Bronisław Malinowski an der *London School of Economics and Political Science* und verfasste seine Dissertation über die Traditionen der Kikuyu mit dem Titel *Facing Mount Kenya. The Traditional Life of the Gikuyu* (1938). Im Auftrag der Kikuyu war er als erste Person aus Kenia nach London geschickt worden, um vor der britischen Regierung Beschwerden gegen das Kolonialsystem vorzubringen. Aufgrund seiner Tätigkeit und seines Bildungsstatus war er während seiner Abwesenheit zu großem Ansehen unter der kenianischen Bevölkerung gelangt (vgl. Maloba 2018). Kenyatta kehrte 1946 nach Kenia zurück und wurde ein Jahr später zum Präsidenten der *Kenya African*

⁵ Die KCA wurde 1924 als Nachfolgeorganisation der von Harry Thuku begründeten und von der Kolonialregierung verbotenen *East African Association (EAA)* etabliert. Ihre Hauptanliegen waren die Forderung nach Land und mehr Schulen sowie die Freilassung von Harry Thuku, der zwei Jahre vorher verhaftet worden war (Maxon und Ofcansky 2000, S. 132–133).

Union (KAU)⁶ gewählt. In dieser Funktion versuchte er die Bevölkerung für den nationalen Unabhängigkeitskampf zu begeistern und zu mobilisieren. Sein Ziel war es, eine nationale und multiethnische Bewegung aufzubauen und durch Massenmobilisierung Druck auf die britische Regierung auszuüben (Maloba 2018, S. 117).

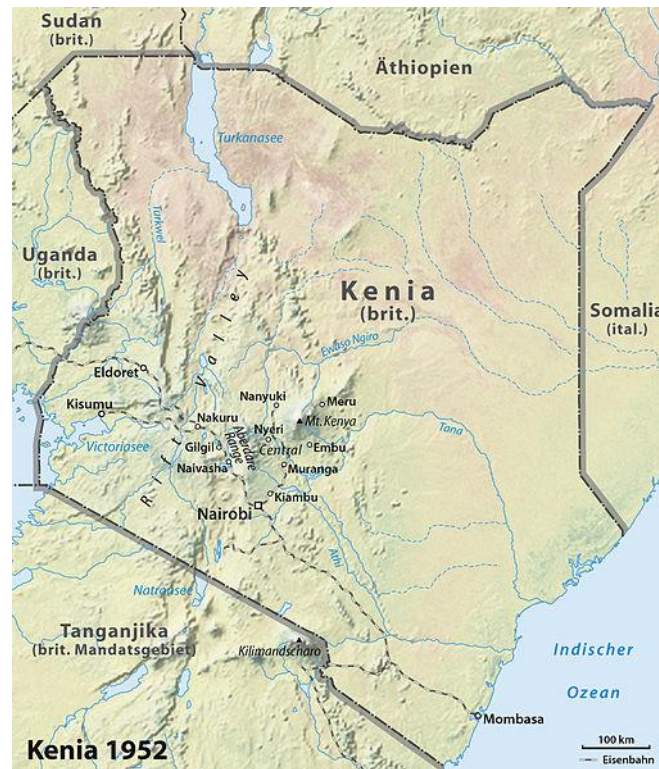


Abbildung 3 Karte von Kenia zur Zeit des Mau-Mau-Krieges (Quelle: NordNordWest 2010)

Die britische Kolonialverwaltung, die ganz unter dem Einfluss der Siedler stand, war jedoch nicht bereit, Zugeständnisse zu machen oder politische Reformen einzuleiten. Die Frustration in der afrikanischen Bevölkerung, die kaum Zugang zu Land, Bildung und Arbeitsmöglichkeiten hatte und politisch nicht mitbestimmen konnte, war groß. Da die moderate Politik der KAU keinerlei Veränderung brachte, wurden die Rufe nach militanten Aktionen vor allem unter den *Squattern* sowie unter den vielen Arbeitslosen, die aufgrund

⁶ Die Kenya African Union (KAU) wurde 1944 von westlich gebildeten Afrikanern gegründet, um das erste afrikanische Mitglied im Legislativrat zu unterstützen. Der erste Präsident war Harry Thuku. Auf Druck der Kolonialregierung musste die Partei kurzfristig in Kenya African Study Union (KASU) umbenannt werden. Jedoch änderte sie 1946 den Namen wieder in KAU (Maxon und Ofcansky 2000, S. 116).

der schwierigen Verhältnisse in den Reservaten oder auf den weißen Farmen nach Nairobi gekommen waren, immer lauter. Aus ehemaligen Kriegsveteranen bildete sich die *Forty Group*, die in den Armenvierteln Nairobis erfolgreich um neue Mitglieder warb. Der radikale Flügel der KAU nutzte die *Forty Group*, um die Geheimorganisation *Muhimu*, auch bekannt als *Central Committee*, aufzubauen. Ihr Ziel war es, die Politik der moderaten KAU-Führer zu untergraben und durch den Aufbau einer bewaffneten Organisation konkrete Veränderungen zu erreichen. Eideszeremonien waren zu dieser Zeit fest in der Kikuyu-Tradition verwurzelt und stellten ein Druckmittel dar, da auf Eidbruch die Todesstrafe stand. Bereits in der KAU waren Eideszeremonien üblich, um den Zusammenhalt innerhalb der Gruppe zu festigen und die neu Rekrutierten auf ein gemeinsames Ziel einzuschwören (Klose 2009, S. 85–86).

Klose (2009, S. 86–87) zufolge hatten „bis Mitte 1952 über 90 Prozent der Kikuyu den ‚oath of unity‘ geleistet“, wobei mit zunehmender Radikalisierung der Bewegung, die mit der Bezeichnung Mau-Mau beschrieben wird, die Eideszeremonien immer extremere Ausmaße annahmen und viele auch gezwungen wurden, einen Schwur zu leisten. Das Wort Mau-Mau leitet sich möglicherweise vom Kikuyu-Wort Mumau für Schwur ab und wurde falsch wiedergegeben. Es könnte aber auch von „uma, uma“ abstammen, was „raus, raus“ bedeutet, aber die Herkunft des Wortes ist nicht eindeutig belegt.

Dass es sich dabei um eine Revolte gegen wirtschaftliche Ausbeutung und rassistische Unterdrückung handelte, wollten die Kolonialbehörden weder verstehen noch wahrhaben. Im Gegenteil, sie bezeichneten die Mau-Mau als unkontrollierbare Wilde und Kriminelle, denen mit unerbittlicher Härte begegnet werden sollte. Die Diffamierung der Bewegung sollte dazu dienen, die Ausbreitung der Rebellion auf andere Gebiete einzudämmen, da zunächst vor allem Vertreter und Vertreterinnen aus den Volksgruppen der Kikuyu, Meru, Embu und Maasai an der Mau-Mau-Rebellion beteiligt waren. Die Selbstbezeichnung als *Land Freedom Army (LFA)*⁷ deutet jedoch auf eine nationale und politische Ausrichtung der Bewegung hin (Klose 2009, S. 85–87). Maloba (1993, S. 72–74) beschreibt, dass die Kolonialregierung die zunehmende Radikalisierung der Mau-Mau zunächst nicht ernst

⁷ Der kenianische Autor Ngũgĩ wa Thiong’o schreibt in seiner 2016 erschienenen Autobiographie *Geburt eines Traumwebers*, dass er den von den Briten als „Mau Mau“ bezeichneten bewaffneten Widerstand mit der – seiner Meinung nach – richtigen Bezeichnung nämlich *Land and Freedom Army (LFA)* anführt. Die Kämpfer werden von ihm als Soldaten benannt. In der für diese Masterarbeit herangezogenen Literatur werden hauptsächlich die Begriffe Mau-Mau, Mau-Mau-Kämpfer sowie Mau-Mau-Aufstand (Rebellion) verwendet und wurden in dieser Form übernommen.

nahm. Das lag zum einen daran, dass der zuständige Gouverneur Philip Mitchell kurz vor seiner Pensionierung stand und in den letzten Monaten seiner Amtszeit die Regierung in London nicht unnötig in Alarmbereitschaft versetzen wollte. Zum anderen waren die britischen Kolonialbeamten in ihrem europäischen Überlegenheitsgefühl davon überzeugt, dass die Afrikaner und Afrikanerinnen nicht in der Lage seien, sich politisch zu organisieren.

Dedan Kĩmathi, der als *KAU Branch Secretary General* in Nyahururu arbeitete, war ebenfalls der Meinung, dass die KAU-Führung gegenüber der Kolonialregierung viel zu konziliant auftrat. Daher schloss er sich der Mau-Mau-Bewegung an, die die koloniale Gewalt anprangerte und zum militanten Widerstand aufrief. Seine Aufgabe war es, neue Mitglieder zu rekrutieren und ihnen den Eid abzunehmen. Kĩmathi zufolge hatte der Schwur vor allem eine psychologische Bedeutung, sollte die Anhänger und Anhängerinnen auf den Krieg vorbereiten; er betonte zudem die kulturelle Zugehörigkeit: „We walked with our heads high in the air, proud that we had an identity that no longer made us victims but people who had pride in who they were“ (Nderitũ 2018, S. 55–57). Kĩmathi, die ebenfalls den Eid geleistet hatte, begann eine aktive politische Rolle in der Bewegung zu spielen und neue Mitglieder zu rekrutieren (Nderitũ 2018, S. 58).

Das *Central Committee* rief 1952 den *War Council* ins Leben und begann vor allem durch Überfälle auf koloniale Einrichtungen Waffen zu beschaffen und Militärlager in den Wäldern aufzubauen. Vereinzelt kam es auch zu Anschlägen auf weiße Siedler und Siedlerinnen. Zum Großteil jedoch wurden Teile der afrikanischen Bevölkerung, die mit den kolonialen Behörden kooperierten, attackiert: „Hauptziel waren dabei die loyalen afrikanischen Chiefs, die an der Seite der Briten standen, sowie Polizeiinformanten und regierungstreue Kikuyu“ (Klose 2009, S. 88). Entgegen der Annahme der Kolonialregierung waren die Aktionen nicht vom *Central Committee* geplant worden, sondern es handelte sich oft um Anschläge separater politischer oder vereinzelt auch krimineller Gruppen (Klose 2009, S. 88).

Im April desselben Jahres trat Gouverneur Mitchell seine Pension an, der neue Gouverneur Evelyn Baring kam im September 1952 nach Kenia und war wenig vertraut mit den aktuellen Entwicklungen. Zu diesem Zeitpunkt war die Stimmung im Land bereits sehr angespannt, die Kolonialregierung stand unter dem starken Einfluss der britischen Siedler und Siedlerinnen, die um ihre Privilegien fürchteten. Als am 7. Oktober 1952 ein Chief bei einem Attentat ums Leben kam, welcher der Kolonialregierung loyal gegenüber war, wurde am 20. Oktober der Ausnahmezustand ausgerufen, um die koloniale Ordnung wiederherzustellen. Damit verbunden waren Notstandsregelungen, welche die

herkömmlichen Freiheitsrechte außer Kraft setzten. Die kolonialen Sicherheitskräfte konnten nun Personen ohne triftigen Grund verhaften und ohne Gerichtsentscheid einsperren. Zudem wurden die lokalen Sicherheitskräfte durch Einheiten des Militärs aufgestockt. Im Rahmen der *Jock Stock* Militäroperation wurden von 20. bis 21. Oktober 1952 mehr als 180 politische Führungskräfte verhaftet, wobei kein Unterschied zwischen moderaten Nationalisten oder militanten Aktivisten gemacht wurde. Obwohl Kenyatta sich in seinen Reden mehrmals von den gewalttätigen Anschlägen der Mau-Mau distanziert hatte und es auch keine Beweise für seine Beteiligung gab, war er von den Kolonialbehörden zum Anführer der Mau-Mau hochstilisiert worden. Da er, wie andere moderate Anführer auch, verhaftet wurde, nahmen sich die kolonialen Behörden dadurch die Chance auf Verhandlungen. Anstatt der erhofften Eindämmung erfolgte eine Radikalisierung der Widerstandsbewegung (Klose 2009, S. 88–89).

Der Ausnahmezustand hatte zur Folge, dass die Rekrutierung und die Eideszeremonien durch die Mau-Mau ab dem Zeitpunkt nicht mehr heimlich, sondern auch bei Tageslicht stattfanden. Zudem wurden nicht mehr nur Personen rekrutiert, die kämpfen sollten, sondern auch solche, die die Bewegung im Hintergrund mit Nahrungsmitteln oder Waffen unterstützen und nützliche Informationen liefern konnten. Dedan Kĩmathi konnte der Verhaftungswelle im Dezember 1952 entkommen und begann gemeinsam mit anderen Anführern in den Wäldern der Aberdare Mountains und des Mount Kenya den militärischen Widerstand aufzubauen (Nderitũ 2018, S. 66–68).

Da die kolonialen Sicherheitskräfte nach ihrem Mann suchten, musste Kĩmathi ebenfalls fliehen. Nderitũ (2017, S. 69) beschreibt, wie schlimm es für Kĩmathi war, als die kolonialen Sicherheitskräfte nach Ausbruch des Mau-Mau-Aufstandes ihr Haus durchsuchten und vieles mitnahmen:

„The colonial forces took all of Kĩmathi’s journals, our clothes and photographs. They even took the love letters that Kĩmathi had written to me before we were married. They claimed that Kĩmathi had been teaching subversive issues in the commercial college.”
(Nderitũ 2018, S. 69)

Historisch gesehen war es nicht unüblich, dass Frauen sich gegen die Kolonialisten zur Wehr setzten. Ein bekanntes Beispiel ist der Protest von Frauen, organisiert von Mary Nyanjiru gegen die Verhaftung von Harry Thuku im Jahr 1920. Zudem hatten Frauen gegen das Kipande-System und gegen die Zwangsarbeit von Frauen und Mädchen zur Wehr gesetzt. Während des Mau-Mau-Aufstandes übernahmen Frauen wichtige Botendienste, waren für die Versorgung der Camps zuständig und teilweise wie Kĩmathi aktiv im Widerstand (Kabira und Maloiy 2019, S. 88–89).

Wie sehr sie sich mit dem Kampf der Mau-Mau identifizierte, zeigt sich daran, dass sie ihren Sohn Waciuru und ihre Tochter Nyambura in der Obhut ihrer Schwiegermutter zurückließ und ebenfalls in die Wälder ging, um die Rebellion zu unterstützen. Selbstbewusst verkündete sie: „I was a soldier now.“ (Nderitü 2018, S. 71)

Es gelang den Mau-Mau in den Wäldern militärische Camps nach Vorbild der britischen Armee aufzubauen. Da sie keine Unterstützung außerhalb Kenias hatten, waren sie gezwungen, die Posten von Sicherheitskräften zu überfallen, um an Waffen zu gelangen. Zudem wurden in den Wäldern Waffen aus lokal verfügbaren Materialien hergestellt. Auf ihrem Höhepunkt hatte die Mau-Mau-Bewegung ca. 30.000 Kämpfende (Klose 2009, S. 90–92).

Kĩmathi berichtet, dass es bei den Mau-Mau in den Wäldern sowohl Frauen gab, die kämpften als auch solche, die für die Versorgung zuständig waren. Darüber hinaus stellten jene Frauen, die in den Dörfern zurückgeblieben waren, das Rückgrat der Bewegung dar, da sie viel dazu beitrugen, die Mau-Mau in den Camps mit Lebensmitteln sowie Waffen, Munition, Medizin und Decken zu versorgen (Nderitü 2018, S. 80).

Die britische Kolonialregierung war von der Stärke der Mau-Mau-Bewegung überrascht und holte zu einem massiven Gegenschlag auf mehreren Ebenen aus. Eine große Bedeutung hatte dabei die britische Propaganda, welche die Anschläge auf die weißen Siedler und Siedlerinnen nutzte, um die Angst vor den Aufständischen zu schüren und sie als Kriminelle zu diffamieren. Die legitimen Forderungen nach Land und Freiheit wurden so in den Hintergrund gedrängt. Im Visier der Mau-Mau standen allerdings weniger die weißen Siedler und Siedlerinnen, sondern vor allem die *Home Guard*, also Einheimische, die für die Kolonialregierung arbeiteten. Während der ganzen Auseinandersetzung wurden insgesamt 32 Weiße getötet, wohingegen die afrikanische Bevölkerung Zehntausende an Opferzahlen zu beklagen hatte (Klose 2009, S. 92–93).

Im Mai 1953 erhielt General George Erskine den Oberbefehl über alle in der Kolonie verfügbaren Militär- und Sicherheitskräfte. Zudem wurden die Truppen, die nationalen Sicherheitskräfte und die *Home Guard* aufgestockt, sodass auf britischer Seite 50.000 Mann zur Verfügung standen. Die Briten verstärkten ihren Nachrichtendienst und spezielle *screening teams* wurden eingesetzt, um die Leute zu verhören. Auf diese Weise wollten sie mehr über die Verstecke, die Struktur und die Versorgung der Mau-Mau erfahren (Klose 2009, S. 94). Die Brutalität der Verhörmethoden kommt auch in den lebensgeschichtlichen Aufzeichnungen von Kĩmathi sehr stark zum Ausdruck, wie weiter unten im Text noch dargestellt wird. Zudem war es Ziel der Briten, die Verbindungswege zwischen den Unterstützenden in der Stadt und den Mau-Mau in den Wäldern zu kappen.

Maßgeblich dazu beigetragen hatte die „Operation Anvil“, die von 24. April bis 26. Mai 1954 dauerte. 25.000 Soldaten durchkämmten Nairobi, um mögliche Verbündete ausfindig zu machen. 50.000 Menschen wurden verhört und 24.000 kamen in Internierungslager. Auf dem Land wurde die Bevölkerung in Wehrdörfer zwangsumgesiedelt, um sie besser kontrollieren zu können (Klose 2009, S. 95). Die Bevölkerung wurde dazu verpflichtet, rund um die Dörfer Gräben anzulegen, damit niemand unbemerkt das Dorf verlassen oder betreten konnte. Zudem wurde von 18.00 Uhr bis 6.00 Uhr eine Ausgangssperre verhängt. Dazwischen hatten die Frauen kaum Zeit, sich um die Bewirtschaftung der Felder und die Versorgung der Kinder zu kümmern. Die Frauen versuchten die Tätigkeiten gemeinschaftlich zu organisieren, jedoch wurde das Leben insgesamt immer schwieriger, und auch die Versorgung der Kämpfenden in den Wäldern war kaum noch möglich. Die Bedingungen, unter denen die Mau-Mau in den Wäldern lebten, waren extrem schwierig, jedoch wurden große Opfer erbracht, da sie für „Land und Freiheit“ (*ithaka na wiyathi*) kämpften (Nderitū 2018, S. 83–85).

Kĩmathi selbst lebte für ein Jahr im Wald, wo sie wichtige Versorgungsaufgaben innehatte. Dann wurde sie von ihrem Ehemann und einer Leibwächterin nach Nairobi geschickt, um den Kommunikationsfluss zwischen den Unterstützenden der Mau-Mau in Nairobi und den Kämpfenden im Wald zu organisieren. Ein Leben in der Stadt erschien – fernab von den Kämpfen – für sie und ihr Neugeborenes namens Waceke sicherer. Sie nahm auch ihre Tochter Nyambura mit, die sie zuvor bei ihrer Schwiegermutter untergebracht hatte. Die große Schwierigkeit war, dass sie kein *Passbook* hatte. Dieses Dokument diente der Kolonialregierung zu diesem Zeitpunkt zur Kontrolle der Bevölkerung und entschied darüber, wo man leben und wohin man sich bewegen durfte. Abgesehen davon wurde streng reguliert, wer ein *Passbook* bekommen konnte (Nderitū 2018, S. 98). Kĩmathi wurde bereits nach wenigen Wochen von den Sicherheitskräften verhaftet und gemeinsam mit Waceke in das Lang'ata Internierungslager in Nairobi gebracht. Ihre ältere Tochter Nyambura konnte bei einer Familie in Nairobi Unterschlupf finden. Im Lager waren tausende Menschen unter schrecklichen und unhygienischen Bedingungen in Zelten untergebracht, sie wurden gefoltert, geschlagen und bekamen kaum Essen zur Verfügung gestellt (Nderitū 2018, S. 101–103). Als sie in das Kirigiti Gefängnis in Kiambu verlegt wurde, gelang ihr die Flucht. Sie kehrte nach Nairobi zurück, wurde jedoch bald darauf wieder verhaftet. Zuvor konnte sie noch ihre Tochter Waceke bei der Familie unterbringen, die sich bereits um ihre Tochter kümmerte. Bis dahin war es ihr gelungen, ihre Identität als Ehefrau von General Kĩmathi zu verschleiern. Im Gericht wurde sie jedoch von einem Kikuyu *Home Guard* aus ihrem Heimatort erkannt. Trotz Folter gab sie den Aufenthaltsort ihres Ehemannes nicht preis. Anschließend wurde sie ins Kamĩĩ Gefängnis gebracht, wo

sie weiter gefoltert wurde. Unter diesen Umständen brachte sie ihr Baby namens Maina zur Welt. Die kolonialen Sicherheitskräfte wollten mehr über den Aufenthaltsort und die Pläne ihres Ehemanns in Erfahrung bringen und versuchten dies über Isolationshaft, Nahrungs- und Wasserentzug zu erreichen. Kĩmathi blieb jedoch standhaft, sie war an ihren Eid gebunden, und so betont sie auch in ihrer Biographie, dass sie mit der Preisgabe von Informationen nicht nur ihren Ehemann, sondern auch ihren Kampf um Land und Freiheit verraten hätte (Nderitũ 2018, S. 103–118). Als Kĩmathi nach acht Monaten freikam, wurde sie sofort wieder verhaftet, zu lebenslanger Haft verurteilt und im gleichen Lager wie die Ehefrauen von anderen Anführern, etwa der Gattin Jomo Kenyattas, Ngĩna Kenyatta, untergebracht (Nderitũ 2018, S. 125).

Anfang 1955 wurden die Wälder systematisch abgesucht, die Mau-Mau mussten sich immer weiter zurückziehen, und die Versorgungslage wurde im Laufes des Jahres noch unerträglicher. Der letzte Widerstand wurde schließlich mit der Verhaftung von Dedan Kĩmathi am 21. Oktober 1956 gebrochen. Letztendlich scheiterte die Bewegung aufgrund der brutalen Maßnahmen der britischen Regierung. Auf Seiten der *Home Guard* gab es 1819 Tote, die Schätzungen der getöteten Mau-Mau bewegen sich zwischen 20.000 und 100.000 (Klose 2009, S. 95–96).

Kĩmathi erfuhr im Gefängnis von der Verhaftung ihres Ehemannes und bekam die Erlaubnis, ihn zu besuchen (Nderitũ 2018, S. 131). Die Briten hatten ihm angeboten, ihn am Leben zu lassen, wenn er von den Mau-Mau abschwören würde. Jedoch weigerte er sich, seine Ideale zu verraten, und war stolz auf Kĩmathi, die trotz mehrfacher Folter ebenso gehandelt hatte. Während dieses letzten Gesprächs musste sie ihm versprechen, seinen Namen nicht in Vergessenheit geraten zu lassen, nicht mehr zu heiraten und, sollte sie weitere Kinder bekommen, dann sollten diese auch seine Namen tragen: „Even if the colonialists kill me, let them not kill my name [...]“ (Nderitũ 2018, S. 141–143)

Am 8. Februar 1957 wurde ihr Mann gehängt und sein Leichnam wurde ohne Trauerzeremonie an einem unbekannten Ort begraben. Wenige Wochen nach diesem Ereignis wurde Kĩmathi freigelassen. Sie war zu diesem Zeitpunkt erst 26 Jahre alt, hatte im Gefängnis schreckliche Dinge erlebt und während der gesamten Zeit nichts über den Verbleib ihrer Familie und ihrer Kinder erfahren. Bei ihrer Rückkehr war sie entsetzt über die Armut und den Hunger, die überall im Land herrschten, da während des Ausnahmezustandes kaum Land- und Viehwirtschaft betrieben werden konnte (Nderitũ 2018, S. 151–159). Zudem war die Gesellschaft tief gespalten, denn in jeder Familie gab es Personen, die die Mau-Mau unterstützt hatten, und solche, die mit der Kolonialregierung kollaboriert hatten. Exemplarisch ist dies auch an Kĩmathis eigener

Familie abzulesen. Ihr Vater war ein Anführer der *Home Guard*, wohingegen ihr älterer Bruder bereits zu Beginn der Mau-Mau-Bewegung verhaftet und sieben Jahre in ein Internierungslager gesperrt wurde. Kĩmathi betont, dass diese entgegengesetzten Haltungen auch nach der Unabhängigkeit nicht überwunden werden konnten (vgl. Nderitũ 2017, S. 85-86 und S. 159).

2.1.4 Nach „Mau-Mau“: Spätkolonialismus bis Unabhängigkeit

Als Kĩmathi nach Hause zurückkehrte, musste sie feststellen, dass die *Home Guard* das Land ihres Mannes vergeben und seine Brüder getötet hatte. Sie hatte weder einen Ort zum Leben, noch besaß sie Land. Aufgrund ihrer Rolle bei der Mau-Mau-Rebellion verweigerte ihr Vater ihr die Rückkehr ins Elternhaus. Vorübergehend fand sie mit ihren Kindern Aufnahme bei ihrer Schwiegermutter, die jedoch krank und verarmt in einer Hütte in einem Wehrdorf lebte (Nderitũ 2018, S. 154). In ihrem Heimatdorf war sie nicht willkommen, da zu diesem Zeitpunkt niemand mit ehemaligen Mau-Mau-Anhängern und Anhängerinnen in Verbindung gebracht werden wollte. Zudem musste sie ihre Kinder Nyambura und Waceke, die sie in Nairobi zurückgelassen hatte, wiederfinden. In dieser schwierigen Situation brachte sie Zwillinge auf die Welt. Über den Vater der Kinder erfahren wir nichts (Nderitũ 2018, S. 160–166).

Die Zeit zwischen 1957 und 1963 bezeichnet Kĩmathi als „living hell for Mau Mau and a heaven for the home guards“ (Nderitũ 2018, S. 172). Sie musste als Strafe bis 1960 täglich Kommunalarbeit leisten. Gleichzeitig war es ein Kampf um ihr eigenes Überleben und das ihrer Kinder. Besonders kritisiert sie, dass sich die Eigentumsverhältnisse zugunsten der gegenüber der Kolonialregierung loyal eingestellten Bevölkerung entwickelt hatten. Die Loyalisten nutzten während des Aufstandes die Abwesenheit der Mau-Mau, um sich an deren Land zu bereichern. Nach der Beendigung des Ausnahmezustandes standen sie auf der Seite der Gewinner und die Landnahme erfolgte mit legalen Mitteln. Selbst der traditionelle Ältestenrat existierte nicht mehr, denn diese Rolle war von den *Home Guard* übernommen worden (Nderitũ 2018, S. 172–173). Der Kampf der Mau-Mau gegen die Kolonialherrschaft und für Land und Freiheit war gescheitert. Allerdings war dadurch der Dekolonisationsprozess in Gang gesetzt worden.

Die Niederschlagung des militanten Aufstandes hatte hohe Kosten verursacht und ein Umdenken der britischen Regierung bewirkt. Die Aufrechterhaltung einer Siedlerkolonie ohne Einbeziehung der afrikanischen Bevölkerung um jeden Preis konnte von britischer Seite nicht mehr gerechtfertigt werden. Es wurden erste politische Reformen durchgeführt, um einerseits die Situation zu beruhigen und andererseits neue afrikanische politische

Führer aufzubauen, die weder mit Kenyatta noch der KAU in Verbindung standen. Mit der „Lytelton Verfassung“ von 1954 wurden erstmals in der Geschichte des Landes ein Afrikaner im Kabinett und sechs Afrikaner im Legislativrat (*Legislative Council*) zugelassen (Maloba 2018, S. 157). Außerdem wollte die Kolonialregierung nach dem KAU-Verbot im Jahre 1953 wieder Parteien auf der District-Ebene erlauben, um so einen langsamen und von ihr kontrollierten politischen Übergangsprozess in Gang zu setzen: „Political organization was supposed to be a gradual process whose pace would be determined by the government.“ (Maloba 1993, S. 152)

Die ersten direkten Wahlen von Afrikanern in den Legislativrat fanden im März 1957 statt. Gewählt wurden Oginga Odinga, Tom Mboya, Ronald Ngala, Daniel Arap Moi und Musinde Muliro, von denen nur die ersten beiden über politische Erfahrung verfügten. Mboya, ein international bekannter Gewerkschafter und heftiger Kritiker der Kolonialpolitik, beanstandete, dass durch die „Lytelton Verfassung“ die Afrikaner nicht ausreichend repräsentiert waren. Seiner Meinung nach wollte die Kolonialregierung lediglich einen multiethnischen Anschein erwecken, um dadurch die politischen Spannungen im Land in den Griff zu bekommen, während die ökonomische Ausbeutung der lokalen Bevölkerung immer noch vorherrschte. Er organisierte die *African Elected Members Organisation*, mit dem Ziel, dass die neu gewählten Vertreter gemeinsam gegen die Kolonialpolitik auftraten und die „Lytelton Verfassung“ nicht akzeptierten. Sie verweigerten die ihnen zugesprochenen Regierungsämter und bewirkten, dass ein Jahr später mit der „Lennox-Boyd Verfassung“ sechs weitere Afrikaner im Legislativrat erlaubt wurden. Der weiterhin andauernde Boykott der Verfassung führte dazu, dass der neue Kolonialsekretär Iain Mcleod 1960 alle Vertreter des Legislativrates nach London ins *Lancaster House* 1960 einlud. Im Rahmen der Konferenz wurde ein neuer verfassungsrechtlicher Rahmen und die Zusammensetzung des Legislativrates diskutiert, und es wurden erstmals mehr Afrikaner als Mehrheit zugelassen. Außerdem wurde über die Unabhängigkeit Kenias verhandelt und für die nahe Zukunft in Aussicht gestellt (Maloba 1993, S. 151–154).

Bis zu dieser ersten Verfassungskonferenz traten die afrikanischen Vertreter noch geeint auf, als sich jedoch herausstellte, dass die Unabhängigkeit früher als geplant kommen würde, traten die unterschiedlichen Meinungen wieder zutage. In der Folge entstanden zwei Parteien – die *Kenya African National Union (KANU)* und die *Kenya African Democratic Union (KADU)*. Die KANU verstand sich als Nachfolgeorganisation der KAU, setzte sich für einen zentralistischen Aufbau des Landes ein und erhielt viel Unterstützung von den Kikuyu in der *Central Province*. Durch das Wirken des Luo Odinga, bekam sie zudem viel Zuspruch von seiner Ethnie, die vor allem im Westen Kenias, beheimatet ist. Die KADU wurde von Vertretern der kleineren Volksgruppen gegründet, um der Dominanz

der Kikuyu und Luo in der Politik entgegenzutreten und setzte sich für föderalistische Machtstrukturen ein, auch bekannt als *Majimbo*⁸. Darunter waren die *Coast People's Party* unter Ronald Ngala, die *Kalenjin Political Alliance* unter Daniel arap Moi, die *Kenya African People's Party* unter Masinde Muliro und die *Maasai United Front* unter John Keen (Maloba 1993, S. 159).

Die ersten Wahlen 1961 gewann die KANU, die hinsichtlich der Größe der Volksgruppen einen Vorteil hatte. Jedoch weigerte sie sich eine Regierung zu bilden, so lange Kenyatta noch eingesperrt war. Daher bildeten die KADU und die *New Kenya Party (NKP)* unter Michael Blundell, die ausschließlich weiße Mitglieder hatte, eine Minderheitenregierung. In London fand 1962 eine weitere Verfassungskonferenz statt, dieses Mal unter Beteiligung Kenyattas, der am 14. August 1961 freigelassen worden war. Seine lange Haft hatte seine Bekanntheit landesweit gesteigert und bewirkt, dass er als Nationalheld wahrgenommen wurde. Besonders heftig wurde auf dieser Konferenz die Landfrage diskutiert, da nicht nur die unterschiedlichen Volksgruppen verschiedene Interessen verfolgten, sondern auch die Kikuyu innerhalb der KANU keine einheitliche Meinung vertraten. Schließlich hatten die Loyalisten und Loyalistinnen von der Landkonsolidierung profitiert, wohingegen die Landlosen, die *Squatter* und ehemaligen Mau-Mau-Kämpfenden nun endlich Zugriff auf Land haben wollten (Maloba 1993, S. 160–161).

Dabei ist die Diskrepanz zwischen dem verbalen Radikalismus, der beispielsweise von Kenyatta auf lokaler Ebene verfochten wurde und seiner gemäßigten bzw. konservativen Sichtweise auf Parteiebene besonders hervorzuheben. Der radikale Flügel der KANU forderte, den Siedlern und Siedlerinnen das Land wegzunehmen und ohne Vergütung an die Landlosen und hier in erster Linie an die Kikuyu zu vergeben. Kenyatta und Mboya hingegen traten für eine Landreform ein, welche die wirtschaftlichen Interessen des Landes nicht gefährden und die Siedler und Siedlerinnen für das Land kompensieren sollte. Als Ergebnis der Konferenz gab es eine Koalitionsregierung zwischen KADU und KANU. In die Verfassung wurden die föderalistischen Ansätze der KADU integriert und *settlement schemes* ratifiziert. Das 1961 etablierte *Land Development and Settlement Board (LDSB)* hatte zum Ziel, Land von den weißen Siedlern und Siedlerinnen zu kaufen und an Bauern und Bäuerinnen zu verkaufen. Die, die dabei am meisten vom Programm

⁸ Majimbo ist ein Swahiliwort für „Provinz“ oder „Region“ und bedeutet im politischen Kontext „Föderalismus“ oder „Regionalismus“. Die KADU forderte ab 1962 ein föderalistisches System als Grundlage für die Verfassung Kenias nach der Unabhängigkeit (Maxon und Ofcansky 2000, S. 162–163).

profitierten, waren jedoch Personen, die bereits über Kapital und/oder Land verfügten und nachweisen konnten, dass sie in der Lage waren, landwirtschaftliche Fläche zu kultivieren. Im neu ausgehandelten *settlement scheme* war daher vorgesehen, durch Fördermittel Kredite für ca. 50.000 bis 70.000 Familien zur Verfügung zu stellen. Beginnend mit dem Jahr 1962 sollten für einen Zeitraum von fünf Jahren pro Jahr ca. 20.000 Acres (ca. 8000 Hektar) vergeben werden. Bekannt geworden unter dem Namen *million acre scheme*, war es einer der umstrittensten Aspekte der kolonialen Agrarpolitik. Allerdings erfüllte es für den Moment den Zweck, die Lage zu beruhigen, da es als Zustimmung an die afrikanische Forderung nach Land gewertet wurde. Die Regierung nahm allerdings darauf Rücksicht, dass die neuen Siedlungsgebiete nicht mit den europäischen Farmen in Konflikt gerieten. Denn diese sollten weitergeführt werden, um die Versorgung des Landes zu gewährleisten. Daher handelte es sich um noch nicht erschlossene und teilweise unproduktive bzw. nicht besonders ertragreiche Gebiete. Gemäß der Einschätzung des LDSB, würden diese Gebiete noch einige Jahre brauchen, um einen substantiellen Beitrag zur Wirtschaft des Landes zu leisten, und stellten daher in erster Linie einen politischen Wert dar. Da es sich um ein stufenweises Programm handelte, war damit auch die Hoffnung verbunden, dass, wenn man nicht sofort Land zugeteilt bekomme, es in den Folgejahren noch möglich wäre (Maloba 1993, S. 158–161).

Kĩmathi berichtet, dass sie kurz vor der Unabhängigkeit im Jahre 1963 von der KANU gefragt wurde, ob sie im Wahlkampf mitarbeiten wolle. Da die KADU vor allem die Interessen der weißen Siedler und Siedlerinnen vertrat, wurde die KANU von ehemaligen Mau-Mau-Mitgliedern präferiert und konnte aus diesen Reihen neue Mitglieder rekrutieren. Sie wurde für ihre Arbeit nicht bezahlt, verspürte jedoch die Notwendigkeit, sich politisch zu engagieren, um die Briten und Britinnen endgültig aus dem Land zu vertreiben (Nderitũ 2018, S. 178–179).

Bei den Wahlen im Mai 1963 gewann die KANU die Mehrheit und Kenyatta wurde Premierminister der Übergangsregierung. Durch seine lange Haft war er im ganzen Land bekannt geworden und galt als nationaler Held des Befreiungskampfes. Er führte das Land in die Unabhängigkeit und wurde ein Jahr später, nach der Umwandlung Kenias in eine Republik, zum ersten Präsidenten und Odinga Odinga zum Vizepräsidenten ernannt (vgl. Maloba 2018).

Am Tag der Unabhängigkeit, am 12. Dezember 1963, fanden Feierlichkeiten in den Uhuru Gardens statt, an denen Kĩmathi gemeinsam mit ehemaligen Mau-Mau-Anhängern und Anhängerinnen teilnahm. Sie brachen in Jubel und Tränen aus, als um Mitternacht die kenianische Flagge gehisst wurde:

„As people jumped up and down around us, the Mau Mau's shoulders heaved in grief; they cried for the families they had lost, their broken social fabric, the deaths of their customs and cultures as they knew them. They cried for the betrayals of their own brothers, sisters, mothers and fathers who had turned against them.” (Nderitū 2018, S. 181)

2.1.5 Schwere Unabhängigkeitsjahre

Die Mau-Mau hatten erwartet, dass der neue Präsident Kenyatta ihnen das Land zurückgeben würde, für das sie gekämpft hatten. Doch Kenyattas Politik enttäuschte sie. Die kolonialen Strukturen in öffentlicher Verwaltung, Strafverfolgung und Justiz wurden übernommen. Als die Europäer nach und nach ihre Positionen verließen, kamen diejenigen zum Zug, die bereits für die Kolonialverwaltung gearbeitet hatten und von Kĩmathi der Kollaboration und des Verrats bezichtigt wurden. Sie beklagt, dass während die Mau-Mau in den Wäldern kämpften, die Kollaborateure und Kollaborateurinnen Ausbildungen und Trainings erhielten und davon profitierten, für koloniale Institutionen zu arbeiten. Mit diesen Fähigkeiten waren sie nun für die neue Regierung von großem Nutzen. Sie blieben in ihren Positionen bzw. übernahmen solche, die vorher von Weißen besetzt waren und erlangten dadurch neue Macht. Die Zeit bis zur Unabhängigkeit war – wie bereits erwähnt – äußerst schwierig für Kĩmathi, da sie mitansehen musste, wie sich ehemalige *Home Guards* das Land ihres Mannes aneigneten, sie eine Außenseiterin war und nur mit großer Mühe für ihre Kinder sorgen konnte.

Durch Josiah Mwangi Kariuki, einem ehemaligem Mau-Mau-Verbindungsmann, der 1953 verhaftet wurde und nach seiner Freilassung 1960 die KANU in Nyeri mitaufbaute, erhielt sie nach der Unabhängigkeit die Möglichkeit, am neuen politischen System mitzuwirken. Als eine der wenigen ehemaligen Mau-Mau-Anhänger erhielt Kĩmathi eine politische Position als Stadträtin im Nyandarwa District / County. Ihr wurde die Aufgabe übertragen, sich dem Thema Frauen und Entwicklung, vor allem hinsichtlich der gesundheitlichen Versorgung, anzunehmen. Darüber hinaus wurde sie zur KANU-Schatzmeisterin für community development ernannt (vgl. Nderitū 2018, S. 188–189). Als einzige Frau in der Stadtregierung war sie oft mit der Schwierigkeit konfrontiert, dass die männlichen Kollegen ihre Vorschläge nicht ernst nahmen und ihre Anträge ablehnten:

„I was the only woman in the council and quickly learnt that I had an uphill task. The men would oppose all my motions. Whatever I said was dismissed. I learnt a very useful lesson. I had to be always prepared for meetings. I also learnt to lobby my fellow councillors on issues before I presented them. They were uncomfortable with my

presence not only because I was a woman, but also because they did not think I should make decisions.” (Nderitū 2018, S. 188)

Kĩmathi bemühte sich um einen Kredit für den Kauf von Land und erhielt Flächen in Njabini, einem ehemaligen Siedlungsgebiet weißer Farmer, zugeteilt. Ab 1965 konzentrierte sie sich ganz auf die Landwirtschaft. Die Arbeit auf der Farm war sehr schwierig, da ihr die Vorteile fehlten, welche die britischen Siedler und Siedlerinnen jahrzehntelang genossen hatten, wie Zugang zu Krediten, landwirtschaftlichen Geräten, Düngemitteln und vor allem billigen Arbeitskräften. Die folgende Zeit war finanziell äußerst schwierig für Kĩmathi. Sie produzierte zwar erfolgreich Nahrungsmittel, hatte aber aufgrund der schlechten Marktanbindung an Nairobi kaum Möglichkeiten, ihre Produkte zu verkaufen. Sie musste sehr hart arbeiten, um ihren Kredit zurückzuzahlen, und stand mehr als einmal kurz davor, von ihrem Land vertrieben zu werden. Kĩmathi setzte alles daran, um ihren Kindern eine Schulbildung zu ermöglichen. Zudem wurde ihre Position als *Councillor* in der Stadtregierung nicht verlängert (Nderitū 2018, S. 184–191). Wie lange ihre Amtszeit dauerte und warum sie nicht verlängert wurde, geht aus der Biographie leider nicht hervor.

Kĩmathi verpachtete Teile ihres Grundstücks an die *Heroes of Faith Church*, die neben einer Kirche auch eine Grundschule errichtete. Während ihrer Mau-Mau-Zeit in den Wäldern war nur der traditionelle Glaube als Rückbesinnung auf die eigenen Werte erlaubt. Daher stand sie dieser Kirche zunächst sehr skeptisch gegenüber, zumal sich diese ausschließlich auf das Alte Testament berief und moderne Errungenschaften wie Impfungen oder Medikamente ablehnte. Beeinflusst durch einen jungen Mann dessen Predigten sie an Kikuyu-Traditionen erinnerten, wurde sie 1980 Mitglied dieser Kirche (Nderitū 2018, S. 204–205). Fortan waren der Glaube und die kirchlichen Aktivitäten zentral in ihrem Leben, gaben ihr Orientierung und waren für sie ein Zufluchtsort, während ihr politisches Interesse in den Hintergrund trat: „My faith insulated me from politics that was engulfing the country as thousands of people were arrested, detained without trial or killed by state agents“ (Nderitū 2018, S. 207).

Was war in den Jahren seit der Unabhängigkeit passiert, dass sich plötzlich Tausende Menschen ohne Gerichtsverfahren im Gefängnis befanden, oder schlimmer noch, getötet wurden? Im Kampf um die Freiheit waren unterschiedliche Gruppen involviert. Doch das gemeinsame Ziel, sich gegen die britische Kolonialherrschaft zur Wehr zu setzen, überwog die Differenzen. Bereits in Kenyattas ersten Regierungsjahren brachen Machtkämpfe aus, die er für sich entscheiden konnte.

Als Kenia 1964 eine Republik wurde, schaffte Kenyatta den konstitutionellen Regionalismus ab. Zudem wurde die politische Macht des Präsidenten stark ausgeweitet. Kenyatta erhielt einen direkteren Zugriff auf die öffentliche Verwaltung und war dadurch weniger abhängig von den lokalen Gremien seiner Partei. Im gleichen Jahr löste sich die KADU freiwillig auf und die Mitglieder ließen sich in die KANU-Strukturen eingliedern (Maloba 1993, S. 167–168).

Dazu wurden von Juli 1965 bis März 1966 Wahlen auf lokaler und nationaler Ebene abgehalten, für die sich Tom Mboya als KANU-Generalsekretär verantwortlich zeigte. Die Wahlen wurden allerdings auch dafür genutzt, um Parteimitglieder, die vor allem auf der Seite des Vizepräsidenten Odinga standen, aus wichtigen Positionen der Partei zu entfernen, womit dieser geschwächt und Kenyattas Machtbasis gestärkt wurde. Odinga war ein Kritiker der Landpolitik Kenyattas und galt als Sozialist. Er war jedoch kein Vertreter einer strengen marxistisch-leninistischen Ideologie. Noch Anfang der 1960er Jahre hatte er auf der Suche nach externen Bündnispartnern die US-Regierung kontaktiert, wurde aber aufgrund einer Intervention von Mboya zurückgewiesen. Erst danach wandte er sich für finanzielle Unterstützung an die Sowjetunion. Einen schweren Schlag erlitt Odinga, als sein strategischer Berater Pio Gama Pinto 1965 ermordet wurde⁹. Außerdem übte Kenyatta Druck auf die sowjetische und die chinesische Botschaft aus, und drohte ihnen mit Ausweisung, sollten sie Odinga weiterhin unterstützen. Als Konsequenz trat dieser von seinem Regierungsamt zurück, verließ die KANU und gründete mit der *Kenya People's Union (KPU)* eine eigene Partei. Die KPU kritisierte, dass vor allem ausländische Investoren von den Gewinnen in Kenia profitierten, dass das Land nach wie vor sehr stark von der ehemaligen Kolonialmacht abhängig sei und es sehr enges Verhältnis zur US-Regierung unterhalte. Die KPU wurde von der Regierung behindert und ausgegrenzt. So wurden KPU-Kandidaten bei Kommunalwahlen nicht zugelassen und Anhänger der Partei unter fadenscheinigen Gründen verhaftet (vgl. Branch 2011, S. 40–65).

Kenyatta (geboren 1893) erlitt 1968 einen zweiten Schlaganfall, von dem er sich zwar wieder erholte, jedoch wurde aufgrund seines hohen Alters seine Nachfolge zum bestimmenden Thema der Innenpolitik. Moi, seit 1967 Vizepräsident, und Mboya als KANU-Generalsekretär, galten als die vielversprechendsten Kandidaten. Am 5. Juli 1969 wurde Mboya unter bis heute ungeklärten Umständen ermordet. Als Reaktion auf die

⁹ Seine Ermordung gilt als die erste politische Hinrichtung in Kenia nach Erreichung der Unabhängigkeit und wurde nie aufgeklärt (Maxon und Ofcansky 2000, S. 220).

Ermordung Mboyas kam es landesweit zu Kundgebungen gegen Kenyatta und zu gewaltsamen Protesten gegen die Kikuyu. Bei einer der Demonstrationen kam es zu einem gewalttätigen Vorfall, bei dem Kenyattas Bodyguards statt zu deeskalieren das Feuer eröffneten, und in der folgenden wurden Panik mindestens acht Menschen getötet. Dieses Ereignis nahm Kenyatta zum Anlass, Odinga und alle *Members of Parliament* (MPs) der KPU zu verhaften und die Partei zu verbieten. Seine Macht konsolidierte er, indem er einen Großteil der Regierungspositionen in die Hände von ihm getreuen Kikuyu legte. Zudem nutzte er 1971 einen vereitelten Staatscoup, um die Führungsspitze der Armee durch loyale Kräfte zu ersetzen (Branch 2011, S. 79–98).

Die weit verbreitete Korruption auf allen staatlichen Ebenen war ein zentraler Kritikpunkt der Opposition, denn zum einen wurde immer deutlicher, dass vor allem Personen aus Kenyattas Umfeld von der Landverteilung profitiert hatten, zum anderen waren Regierungsbeamte und -beamtinnen am Schmuggel von Waren beteiligt:

„Corruption was not simply a matter of personal acquisitiveness and greed, but was rather a fundamental part of the political system. It provided the cement that bonded the post-colonial political elites and allowed non-Kikuyu leaders to remain in government and so mask, to some extent, the ethnic character of the president's rule. Wealth acquired in public and private office also provided the substance for other, older forms of alliances and patronage.” (Branch 2011, S. 104)

Im Jahre 1974 wurde ein Bericht über die Verwicklung der Familie Kenyatta in den illegalen Elfenbeinhandel veröffentlicht. Es wird vermutet, dass Josiah Mwangi Kariuki, seit den 1970er Jahren einer der wichtigsten Opponenten Kenyattas und zu diesem Zeitpunkt *Assistant Minister for Tourism and Wildlife*, in die Enthüllungen involviert war. Im März 1975 wurde ein Bombenanschlag auf einen öffentlichen Bus verübt, bei dem 26 Menschen getötet wurden. Obwohl es dafür keine Beweise gab, wurde versucht, Kariuki mit dem Attentat in Verbindung zu bringen. Am Tag nach dem Anschlag wurde er von uniformierten Polizeibeamten abgeholt und am nächsten Morgen in den Ngong Hills in der Nähe von Nairobi erschossen aufgefunden. Auch bei diesem politischen Mord blieben die Umstände ungeklärt, da von Seiten der Regierung alles getan wurde, um eine Aufklärung zu verhindern (Branch 2011, S. 105–115).

Die politische Lage blieb bis zum Tod Jomo Kenyattas 1978 politisch sehr angespannt. Sein Nachfolger wurde Vizepräsident Daniel arap Moi, der versprach, Kenyattas Politik fortzusetzen und in seine Fußstapfen (in Swahili: *nyayo*) zu treten. Zu Beginn seiner Regierungszeit gab es einige positive Entwicklungen wie die Freilassung politischer Gefangener. Diese Phase währte allerdings nur kurz und schon bald war seine

Präsidentschaft von Gewalt und Repression gekennzeichnet. Im negativen Sinne berühmt wurde das 1983 eröffnete *Nyayo House*, in dessen Keller eine Folterkammer eingebaut wurde (Nderitü 2018, S. 204).

Wie schon Kenyatta nutzte auch Moi die Besetzung wichtiger Positionen in Politik und Wirtschaft, um ihm getreue Personen zu engagieren und sich so eine loyale Machtbasis aufzubauen:

„Adapting Kenyatta’s own system of patronage, he extended and redirected the networks that distributed state resources from the centre to certain key allies in every district und constituency of the country.“ (Branch 2011, S. 173–174)

Im Juni 1982 verabschiedete das Parlament eine Verfassungsänderung. Die KANU wurde offiziell zur einzigen Partei und Kenia nun auch de jure zu einem Einparteienstaat. Am 1. August 1982 kam es zu einem Staatscoup durch eine Gruppe von Soldaten der *Kenya Airforce*, der jedoch aufgrund schlechter Planung und Durchführung sehr schnell niedergeschlagen werden konnte. Nach dem Putsch formierten sich oppositionelle Dissidentengruppen wie die *Mwakenya*, die den Sturz der Regierung anstrebten. Auch wenn die einzige konkrete Tat die Sabotage der Eisenbahn war, wurde die Gruppe vom Moi-Regimes zu einem hohen Sicherheitsrisiko erklärt (vgl. Branch 2011, S. 162-163). Menschen wurden immer willkürlicher verhaftet und unter dem Vorwand, sie seien Teil der gefährlichen *Mwakenya*, ohne Verfahren eingesperrt: „The country resembled a police state, with its agents on constant guard for the smallest expression of dissent“ (Branch 2011, S. 165).

Viele Regierungskritiker und -kritikerinnen, darunter auch Ngũgĩ wa Thiong'o, flohen vor den Repressionen nach Europa oder Nordamerika. Im Londoner Exil wurde 1986 das *Committee for the Release of Political Prisoners in Kenya (CRPPK)* gegründet, das sich für die Freilassung der politischen Gefangenen einsetzte. Trotz der Repression baute sich mit Unterstützung der regierungskritischen Exilanten und Exilantinnen langsam ein ziviler Widerstand gegen das Moi-Regime auf (Branch 2011, S. 164).

Ein Thema, das die Opposition einte, war der Nominierungsprozess für die Parlamentskandidaten und -kandidatinnen innerhalb der KANU bei den Wahlen von 1988. Die geheime Wahl war kurz davor abgeschafft worden, und die Menschen mussten sich hinter dem bevorzugten Kandidaten oder der bevorzugten Kandidatin anstellen, um ihre Stimme abzugeben (*queue voting*). Hinzu kamen eine Reihe von Beschwerden über die Behinderung von oppositionellen Kandidaten und Kandidatinnen und Wahlbeobachtern und -beobachterinnen sowie über die Fälschung von Ergebnissen. In ihrer Forderung nach

einer Wahlwiederholung gemäß demokratischen Standards standen Oppositionelle aus dem In- und Ausland Seite an Seite und über ethnische Grenzen hinweg mit Vertretern und Vertreterinnen der Zivilgesellschaft. Aus der Kritik am System des *queue voting* entwickelte sich eine breitere Debatte über Verfassungsreformen, an der das *National Council of Churches of Kenya (NCCK)* und die *Law Society of Kenya* federführend beteiligt waren (Branch 2011, S. 177-178; S 181-182). Der nationale Kirchenrat (NCCK), der noch wenige Jahre zuvor intern uneins war, inwieweit er politisch agieren sollte, erlangte durch die Proteste eine neue Bedeutung, die im Kapitel 2.2 zu Rebeka Njau noch stärker herausgearbeitet wird.

2.1.6 Zeitenwenden 1990 und 2002

Zudem beeinflussten die Veränderungen auf globaler Ebene durch das Ende des Kalten Krieges die politische Lage. Kritiker und Kritikerinnen fühlten sich durch die Entwicklungen in Osteuropa bestätigt, überall in Afrika wurden Stimmen nach politischem Wandel laut, was auch in Kenia zu einer Stärkung der Zivilgesellschaft führte. Eine entscheidende Veränderung war zudem, dass sich Geldgeber wie der Internationale Währungsfonds (IWF) und die Weltbank, aber auch Länder wie die USA und Großbritannien begannen, sich für Demokratie und Menschenrechte in den jeweiligen Ländern zu interessieren und politische Reformen zur Auszahlungsbedingung von Finanzmitteln zu machen. Das neue Schlagwort lautete *Good Governance*, das im kenianischen Kontext die Forderung nach einem Mehrparteienstaat bedeutete (Branch 2011, S. 182-186).

Ein Beispiel für das Erstarren der Zivilgesellschaft waren die Proteste gegen das große Bauvorhaben *Times Media Trust Complex*. Die unrechtmäßige Aneignung von öffentlichem Land durch die Politik war Branch (2011, S. 186) zufolge seit der Unabhängigkeit eine übliche Vorgehensweise, jedoch brachte dieses Regierungsprojekt das Fass zum Überlaufen: „even by Kenyan standards, the plans to build a new headquarters [...] were brazen“. Das Moi-Regime beabsichtigte im Uhuru Park, einer wichtigen Grünfläche im Zentrum Nairobis, ein 60-stöckiges Hochhaus zu errichten, das u.a. als Hauptquartier der KANU und der regierungsnahen Zeitung *Kenya Times* dienen sollte. Hauptkritikpunkte waren die enormen Kosten von 200 Millionen US-Dollar, die das Regierungsbudget bei weitem überstiegen und die Intransparenz des gesamten Vorhabens (Maathai 2019, S. 230–244). Federführend beteiligt an den Protesten, die international viel Aufmerksamkeit erhielten und schließlich dazu führten, dass das Projekt im Jänner 1990 aufgegeben wurde, war Wangari Maathai. Daher wird im Kapitel 2.3 zur Person Maathais dieses Ereignis noch ausführlicher beleuchtet. Maathai (2019, S. 253) zufolge führte die erfolgreiche Verhinderung des Großprojekts zu einem Auftrieb der

Demokratiebewegung: „Danach bewegten wir uns selbstbewusster, mutiger und schneller. In meinen Augen war das der Anfang vom Ende der Einparteienherrschaft in Kenia.“ Der Weg dahin war jedoch von Gewalt und Repression geprägt, wie die weiteren Ereignisse zeigen.

Charles Rubia, einer der Kandidaten, der 1988 um seine Wahl betrogen worden war, und Kenneth Matiba, ein erfolgreicher Geschäftsmann, organisierten am 3. Juli 1990 eine öffentliche Versammlung und forderten Reformen, woraufhin sie drei Tage später ohne ein Gerichtsverfahren inhaftiert wurden. Tausende gingen am 7. Juli auf die Straße, um für ihre Freilassung zu demonstrieren. Viele von ihnen wurden verhaftet und ebenfalls ohne ein Verfahren eingesperrt. Dieser Tag sollte sich als *Saba Saba* (*Saba* ist das Swahili-Wort für sieben) in das nationale Geschichtsbewusstsein einschreiben (Nderitũ 2018, S. 208). Unter den Protestierenden waren auch die Menschenrechtsaktivistin Beatrice Kamau und der Menschenrechtsaktivist Kang'ethe Mũngai, der ebenfalls ohne Verfahren inhaftiert wurde. Über die beiden äußert sich Kĩmathi folgendermaßen: „Both of them were to be very impactful in shaping the way I communicated so that the world would know me, Mũkami Kĩmathi.“ (Nderitũ 2018, S. 209). Die Rolle der beiden im Leben Kĩmathis wird am Ende dieses Kapitels noch genauer beschrieben.

Am 3. Dezember 1990 verkündete Moi das Ende des Einparteiensystems und die Einführung eines Mehrparteiensystems. Erste Versuche Odingas, eine neue Partei zu gründen, scheiterten am Widerstand der Regierung. Erst im August 1991 waren einige politische Veteranen, darunter Odinga, mit der Etablierung des *Forum for the Restoration of Democracy – Kenya (FORD)* erfolgreich. Auch diese Partei wurde von der Regierung behindert, die Führungsriege inhaftiert und die Parteimitglieder von Moi als Unruhestifter diffamiert. FORD war zudem mit internen Herausforderungen konfrontiert. Innerhalb der Partei gab es einen Generationenkonflikt zwischen den Politikveteranen und den jungen Leuten, die von den Universitäten, aus dem Journalismus oder Rechtsbereich kamen. Nach Jahren der Vorherrschaft der Kalenjin wollten die Kikuyu wieder eine führende Rolle übernehmen. Im Jänner 1992 gründeten Mwai Kibaki und John Keen eine neue Partei, die vor allem von den Kikuyu unterstützt wurde. Odinga und Matiba konkurrierten um die Position des Präsidentschaftskandidaten. Dieser Führungsstreit führte schließlich im Oktober 1992 zur Spaltung in *FORD Kenya*, geleitet von Odinga und *FORD Asilli* unter Matiba. Nach den Jahren des Kampfes um ein Mehrparteiensystem schien die Regierungspartei KANU zunächst geringere Wahlchancen zu haben als die neuen Parteien. Das Wahlergebnis vom 29. Dezember 1992 war jedoch überraschend, da die KANU mehr Sitze als die drei rivalisierenden Oppositionsparteien erhielt und Moi an der Macht blieb. (KANU: 100; Ford Kenya: 31; Ford Asili: 31 und DP: 23 MPs) (Branch 2011,

S. S 196-211). Auch bei der nächsten Wahl 1996 blieb die Opposition zersplittert und konnte dem amtierenden Präsidenten nichts entgegensetzen. Dies änderte sich erst, als bei der Wahl 2002 die sogenannte Regenbogenkoalition geschlossen auftrat und Mwai Kibaki als Sieger hervorging.

Die kritischen Jahre zwischen 1990 und 1992 und das Ringen um ein Mehrparteiensystem werden mit Verweis auf den Kampf gegen die koloniale Unterdrückung als die *zweite Befreiung* bezeichnet. Die Menschen waren vom Vorgehen der Regierung enttäuscht oder sogar bedroht und begannen nach historischen Vorbildern für ihren politischen Protest zu suchen. So kam es zu einem verstärkten neuen Interesse an der Mau-Mau-Bewegung (Nderitū 2018, S. 209). Die bereits erwähnten Aktivisten Kang'ethe Mūngai und Beatrice Kamau nahmen Kontakt mit Mūkami Kĩmathi auf. Ihre Absicht war es, die Mau-Mau-Kämpfenden als die wahren Helden und Heldinnen des kenianischen Unabhängigkeitskampfes sichtbar zu machen und ihnen die gebührende Anerkennung zukommen zu lassen. Kĩmathi reagierte zunächst abweisend:

„When we went to see Mūkami at her home for the first time, we found a woman who had completely shut down. We couldn't penetrate her heart at all. She lived in great poverty; a real peasant. All she talked about was betrayal [...]. She was resigned to her fate to live as a simple peasant and with the official non-recognition of Mau Mau as freedom fighters.” (Nderitū 2018, S. 217–218)

In den vorhergegangenen Jahren war sie immer wieder mit Personen konfrontiert, die sie zu den Mau-Mau befragt und ihr leere Versprechungen gemacht hatten, ohne dass sich für sie etwas geändert hätte. Erst der Verweis auf Mūngais und Kamaus politische Verfolgung konnte Kĩmathi zur Zusammenarbeit bewegen. Zudem erteilte sie ihnen die Erlaubnis, in ihrem Namen nach dem Verbleib der sterblichen Überreste ihres Mannes zu suchen. Die regierungsunabhängige *Kenya Human Rights Commission (KHRC)* begann, Nachforschungen über Dedan Kĩmathi und die Mau-Mau-Rebellion anzustellen. Als einer der ersten Maßnahmen, um Öffentlichkeit zu erlangen, pflanzten sie an seinem Todestag, am 18. Februar, einen Baum an dem Ort, an dem er gehängt, und einen weiteren Baum an der Stelle, an der er verhaftet worden war. Kĩmathi beschreibt, dass sie in ihrer Umgebung nicht mehr so ablehnend behandelt wurde und dass vor allem junge Menschen begannen, sich für die ehemaligen Mau-Mau-Kämpfer und -Kämpferinnen zu interessieren. Der Einsatz der Mau-Mau zur Erreichung der Unabhängigkeit wurde anerkannt und die gesellschaftliche Einstellung gegenüber Menschen wie Kĩmathi begann sich langsam zum Positiven zu verändern. Die Polizei versuchte jedoch in den ersten

Jahren die Gedenkveranstaltungen mit Tränengas zu verhindern und verhaftete die Teilnehmenden (Nderitü 2018, S. 210–216).

Erst mit dem neuen Präsidenten sollte sich substanziell etwas verändern. Mwai Kibaki besetzte seine Regierung u. a. mit Personen, die sich im Rahmen der zweiten Befreiung engagiert hatten, und hob am 30. August 2003 das 1950 von der Kolonialverwaltung verhängte Verbot der Mau-Mau als illegale und terroristische Vereinigung auf (Nderitü 2018, S. 217–218).

Die Geschichte des Unabhängigkeitskampfes wurde Branch zufolge (2009, xi–xii) während der Regierungszeiten von Jomo Kenyatta (1963–1978), aber auch von Daniel arap Moi (1978–2002) von offizieller Seite totgeschwiegen. Der Krieg war zu widersprüchlich um als nationaler Befreiungskampf vom gerade erst unabhängig gewordenen Staat reklamiert zu werden. Außerdem waren diejenigen, die die Erinnerung an die Mau-Mau-Rebellion nach 1963 als Mittel der politischen Mobilisierung für sich in Anspruch nahmen, arm, landlos und antikapitalistisch eingestellt und hatten keinen Platz in den staatlichen Institutionen. Der Aufstand war nicht nur gegen die Kolonialisten und Kolonialistinnen gerichtet. Es handelte sich dabei auch um eine erbitterte Auseinandersetzung zwischen denen, die die *Kenya Land and Freedom Army (KLFA)* unterstützten, und denen, die sich mit der britischen Kolonialverwaltung arrangiert hatten und für ihre Loyalität belohnt worden waren. Viele von ihnen fanden sich nach der Unabhängigkeit in Führungspositionen in Politik und Wirtschaft wieder.

Demgegenüber war die neue Regierung daran interessiert, sich von der Politik der vergangenen Jahrzehnte zu distanzieren. So wurde 2002 die *Kenya National Commission on Human Rights (KNCHR)* von der Regierung ins Leben gerufen. Am 18. Februar 2004 nahm Kĩmathi stellvertretend für ihren Ehemann Field Marshall Dedan Kĩmathi den erstmals verliehenen *Lifetime Achievement Award* dieser Organisation entgegen. In ihrer Rede während der Preisverleihung forderte sie die Regierung auf, das Grab mit den sterblichen Überresten ihres Mannes ausfindig zu machen, damit ihm endlich ein würdevolles Heldenbegräbnis zuteilwerde. Die Regierung hatte mit dem Preis anerkannt, dass ihr Mann ein Held war und sie konstatiert, dass dies ein erster Schritt war, dass seine Leistung nicht vergessen werden würde. In der Folge wurde sie regelmäßig zu weiteren Veranstaltungen eingeladen. Mũngai beobachtete während dieser Zeit auch eine Veränderung in Kĩmathis Verhalten. Sie sah sich in erster Linie wieder als Widerstandskämpferin und erzählte von ihrer politischen Tätigkeit. Ihr tiefer Glaube, der früher oft im Fokus ihrer Reden stand, trat nun bei öffentlichen Auftritten in den Hintergrund (Nderitü 2018, S. 218–220).

Ein besonderes Erlebnis für Kĩmathi war die Begegnung mit Nelson Mandela. Bereits 1990, als er zum ersten Mal nach Kenia kam, hatte er den Wunsch geäußert, die Ehefrau des Widerstandskämpfers Dedan Kĩmathi zu sehen. Er selbst hatte jahrelang gegen das Apartheidsystem in Südafrika gekämpft und interessierte sich für die Geschichte des kenianischen Unabhängigkeitskampfes. Die Regierung bemühte sich damals jedoch nicht um ein Treffen. Erst Jahre später, als Mandela 2005 mit seiner Frau Grace Machel Kenia ein zweites Mal besuchte, konnte Kangethe Mũngai ein inoffizielles Treffen mit Kĩmathi arrangieren. Mandela war zu diesem Zeitpunkt bereits sehr gebrechlich, dennoch empfing er sie und es kam zu einer herzlichen Begegnung zwischen Kĩmathi, Mandela und seiner Frau (Nderitũ 2018, S. 227).

In den Folgejahren gab es mehrere Initiativen, um Dedan im öffentlichen Raum ein Denkmal zu setzen. So wurde am 18. Februar 2007 in Nairobi offiziell eine Statue von Dedan Kĩmathi durch Präsident Mwai Kibaki enthüllt, mit dem folgenden Spruch: „It is better to die on my feet than to live on my knees“ (Nderitũ 2018, S. 232–233). Es wurden eine Straße, mehrere Schulen und 2012 die Dedan Kĩmathi University of Technology nach ihm benannt. So wurde dem Wunsch ihres Mannes Rechnung getragen, dass sein Name nicht in Vergessenheit gerät und der Mau-Mau-Unabhängigkeitskampf gewürdigt. Kĩmathis Hoffnung, die sterblichen Überreste ihres Mannes zu finden und würdevoll zu begraben, erfüllte sich hingegen nicht.

Auch Kĩmathi selbst wurde in dieser Zeit viel Aufmerksamkeit zuteil, sie wurde oft zu Veranstaltungen eingeladen und ihre Leistungen als Widerstandskämpferin fanden Anerkennung. Außerdem baute ihr die Regierung ein Haus mit Elektrizität und fließendem Wasser, sie erhielt finanzielle Unterstützung für die Ausbildung ihrer Kinder, und ihre prekäre ökonomische Lage gehörte der Vergangenheit an (Nderitũ 2018, S. 232–233).

2.2 Rebeka Njau (*1932)

Rebeka Njau wurde 1932 in Kihingo, ca. einen Kilometer von Fort Smith entfernt, geboren. Sie erinnert sich, dass die dörfliche Gemeinschaft von einem Gefühl der Zusammengehörigkeit und des Teilens gekennzeichnet war, das jedoch zerstört wurde, als die Bevölkerung von der britischen Kolonialregierung mit Hilfe der *Home Guard* vertrieben wurde:

„We were led out of our original homes like slaves, and taken to a new habitation of two acre plots per family unit, in an area where social and spiritual values of the dwellers differed from us. Up to this date my brothers, sisters, cousins and others closely related, still feel the pain of the injustice done to us, especially by the homeguards who benefited from this exercise.” (Njau 2019a, S. 5)

Die Vertreibung vom Land und die ungerechten Bedingungen während der Kolonialherrschaft sind auch für Rebeka Njau und ihre Familie von Bedeutung, allerdings hatte sie andere Ausgangsbedingungen als Mukami Kĩmathi und war, im Gegensatz zu ihr, nie in den Widerstand gegen das Kolonialregime involviert. In ihren Lebenserinnerungen spielt der Befreiungskampf kaum eine Rolle.

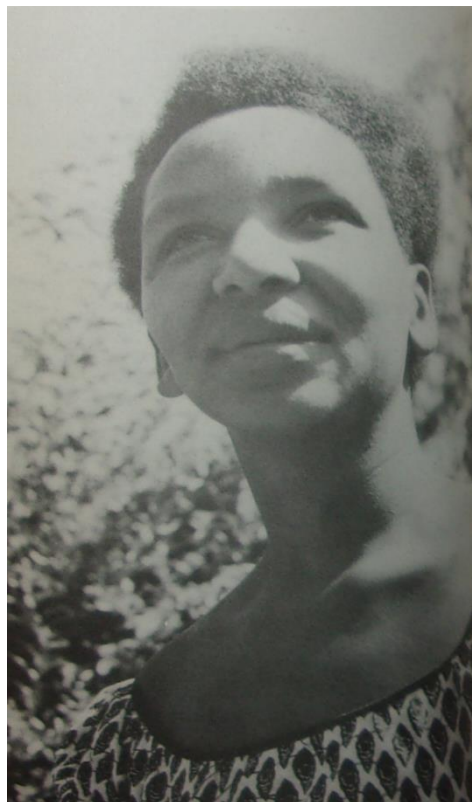


Abbildung 4 Rebeka Njau (Quelle: Anonymus 1965)

2.2.1 Familie und Tradition

Fort Smith liegt in der Nähe von Nairobi im zentralen Hochland und wurde 1891 unter Captain Eric Smith von der *Imperial British East Africa Company (IBEAC)* errichtet. Das bedeutet, dass ihre Familie bereits früh mit britischen Siedlern und Missionaren in Kontakt trat. Ihre Großmutter väterlicherseits war die Tochter eines Mannes, der in einem engen Verwandtschaftsverhältnis zum Chief Kinyanjui wa Gathirimu stand. Ihr Großvater hatte große Schaf- und Rinderherden erworben und die Familie war vergleichsweise wohlhabend, so dass ihr 1901 geborener Vater in den 1920er Jahren die Missionsschule in Kabete besuchen und erfolgreich abschließen konnte. Danach arbeitete er bis zu seiner Pensionierung im Jahre 1963 als Telefonoperator in Nairobi. Sie beschreibt ihn als stattlichen Mann, dem ein ordentliches Auftreten äußerst wichtig war und der selbst, auch außerhalb der Arbeit, immer Hemd und Krawatte trug (Njau 2019a, S. 5).

Ihren Großvater mütterlicherseits namens Guka beschreibt sie als herausragende Persönlichkeit und widmet ihm sogar ein eigenes Kapitel in ihrer Biographie. Er war mit Chief Waiyaki wa Hinga bekannt, der später als erster Märtyrer der Kikuyu in die Geschichte eingehen sollte. Dieser war beeindruckt von den Fähigkeiten ihres Grossvaters und übergab ihm Land am Nyongara Fluss, nur fünf Kilometer von der *Church of Scotland Mission (CSM)* entfernt. Die CSM unterhielt auch eine Grundschule, jedoch wollte der konservativ eingestellte Großvater nicht, dass seine Tochter - Njaus Mutter - von den Missionaren, die viele der traditionellen Bräuche ablehnten, beeinflusst wurde. Njaus Mutter wollte allerdings unbedingt lesen und schreiben lernen: „But her thirst for education, to enable her to understand the bible, instilled in her enough courage to defy her father“ (Njau 2019a, S. 9). Mit Unterstützung der Missionare und ohne es ihrem Vater zu sagen, besuchte sie gemeinsam mit ihrer Stiefschwester die Schule. Sie lernten lesen und schreiben, zudem wurden sie in Krankenpflege geschult und halfen an den Wochenenden auf der Missionskrankenstation mit. Ihre Stiefschwester arbeitete später als Krankenpflegerin, wurde allseits respektiert und stellte für Njau ein großes Vorbild dar:

„I was extremely impressed by her personality. She was kind, dignified and loved tidiness and cleanness. I liked her progressive ideas and her way of life and wished to be like her when I grew up.“ (Njau 2019a, S. 10)

Njau (2019a, S. 11) unterstreicht, dass es für ihre Eltern nicht einfach war, ihre zwölf Kinder (sieben Buben und fünf Mädchen) in die Schule zu schicken: „They struggled unimaginably, denying themselves most necessities of life to enable us obtain quality education, irrespective of gender“. Trotz limitierter Ressourcen ermöglichten sie allen Geschwistern eine Schulbildung, einige erhielten ein weiterführendes Training oder sogar

eine Hochschulbildung. Der Einfluss der Missionsbildung auf ihre Eltern war bedeutend. Einerseits ermöglichte sie es ihrem Vater mit verschiedenen Menschen in Kontakt zu kommen und so Arbeit in der Stadt zu finden. Andererseits vermittelte sie ihrer Mutter fortschrittliche Ideen, und befähigte sie, sich unterschiedlichen Herausforderungen zu stellen und adäquate Lösungen zu finden. Ihre Eltern lebten in einem Haus mit einem Blechdach, das als Zeichen für Menschen mit westlicher Bildung und einem neuen Lebensstil galt (Njau 2019a, S. 11–14).

Maathai (2019, S. 20) erklärt, dass Menschen, die zum Christentum konvertierten und europäische Werte annahmen, als *athomi* bezeichnet wurden, das „wie Menschen, die lesen“ bedeutet. Neben dem Christentum wurden auch europäisches Aussehen und Verhalten übernommen und das traditionelle Kikuyu-Leben trat in den Hintergrund. Njaus Familie unterschied sich nicht nur durch ihren Lebensstandard von den anderen Dorfbewohnern und -bewohnerinnen, sondern hatte auch die christlichen und durch die Missionsbildung vermittelten Wertvorstellungen verinnerlicht. Ein Thema, das große Debatten auslöste, war die Beschneidung von Mädchen, die von vielen als eine wichtige Tradition in der Kikuyu-Kultur bewertet wurde. Die Missionare sprachen sich gegen die Beschneidung aus und forderten dies auch von ihren Anhängern und Anhängerinnen. Dies führte zu einer erbitterteren Auseinandersetzung zwischen den zum Christentum Konvertierten und den traditionell lebenden Menschen. Allerdings gab es auch unter den Konvertiten und Konvertitinnen viele, die dieses Ritual nicht aufgeben wollten und daher eigene, sogenannte „unabhängige Kirchen“ gründeten (Njau 2019a, S. 13).

In dieser Diskussion wurde die weibliche Beschneidung zu einem Kulturkampf zwischen Tradition und Moderne sowie Eigenständigkeit und westlicher Dominanz hochstilisiert. Diese Auseinandersetzung wurde auf dem Rücken der Mädchen und Frauen ausgetragen, wie die Erfahrungen von Rebeka Njau zeigen.

Kanogo (2005, S. 73–74) bezeichnet *female circumcision* oder *clitoridectomy*¹⁰ als eine zentrale kulturelle Institution bei den Kikuyu, Embu und Meru, die maßgeblich zur

¹⁰ In der verwendeten Literatur wird hauptsächlich von *female circumcision* (weibliche Beschneidung) gesprochen. Wenn in dieser Arbeit auf die Texte referenziert wird, wird der jeweilige Begriff übernommen. In den letzten Jahrzehnten hat sich aufgrund der Arbeit von Frauenrechtsaktivistinnen der Begriff weibliche Genitalverstümmelung (*female genital mutilation*, *FGM*) durchgesetzt, um einerseits auf den massiven Eingriff in den Körper der Frau hinzuweisen und ihn andererseits vom Begriff der männlichen Beschneidung klar abzugrenzen. Dieser Terminus wird auch von internationalen Organisationen wie der World Health Organization (WHO) verwendet

Konstruktion von Gender und Identität im (vor-)kolonialen Kenia beigetragen hat. Es handelt sich dabei um einen sehr komplizierten Prozess, der dazu dienen sollte, die Mädchen in die Gesellschaft einzuführen. Die Komplexität dieser sozialen Institution wurde jedoch von den Missionaren und der Kolonialregierung ignoriert. Zudem führte die starke Ablehnung dieses Rituals durch die Missionare zu einem extrem starken Widerstand in der Bevölkerung und zur Radikalisierung der Debatte.

Njau's Mutter, eine strenggläubige Protestantin, sprach sich klar gegen diese Tradition aus, und leistete Aufklärungsarbeit unter den Mädchen über die gesundheitlichen Folgen der Beschneidung. Diese Einstellung war nicht nur für sie, sondern auch für ihre Tochter gefährlich. Njau erinnert sich an mehrere Situationen, in denen sie als „unbeschnittenes“ Mädchen belästigt, bedroht und sogar geschlagen wurde:

„I recall being pelted with stones and called kirigu (uncircumcised), an unpleasant term, every time I came across a group of youths loitering along the streets. However, mother encouraged us not to fear.“ (Njau 2019a, S. 14)

Obwohl die Schule nur einen Kilometer von ihrem Zuhause entfernt war, bestand auf dieser Strecke immer die Gefahr, von Burschen angegriffen und beschimpft zu werden. Sie wurde aber nicht nur auf dem Schulweg belästigt, sie schildert auch ein Ereignis in der Schule, wo eine Lehrerin alle Schülerinnen im Kreis antreten ließ und dann die sechs „unbeschnittenen“ Mädchen ausmusterte. Njau spürte den Hass und die Verachtung der Lehrerin und konnte gemeinsam mit zwei Freundinnen entkommen. Die anderen wurden geschlagen und mussten versprechen, sich in den kommenden Weihnachtsferien beschneiden zu lassen (Njau 2019a, S. 51–52).

Gemäß der Erziehung ihrer Eltern durfte sie sich nicht gegen diese Gemeinheiten und Übergriffe zur Wehr setzen. Allerdings beschreibt sie eine Szene, in der sie die Beleidigungen eines Jungen nicht länger hinnehmen wollte und zurückschlug: „That incident boosted my resolve to fight for justice at that early age. I decided to disobey mother's instruction not to retaliate when I was provoked“ (Njau 2019a, S. 49). Das Thema

und folgendermaßen formuliert: „Female genital mutilation (FGM) involves the partial or total removal of external female genitalia or other injury to the female genital organs for non-medical reasons.“ Die Weltgesundheitsorganisation spricht sich klar gegen jede Art von Verstümmelung aus und bezeichnet diese Praxis als „Verletzung der Rechte einer Person auf Gesundheit, Sicherheit und körperliche Unversehrtheit.“ Details zur Typisierung sowie zu den gesundheitlichen Implikationen dieses Eingriffs finden sich auf der WHO-Webseite (WHO 2024).

„weibliche Beschneidung“ nimmt eine entscheidende Rolle in ihren Werken und ihrer Autobiographie ein (siehe auch Kapitel 3.4.2). In der Nähe ihres Elternhauses gab es eine Quelle und ein Reservoir, das als Ort der Beschneidung von Mädchen verwendet wurde und sie konnte Prozessionen von Mädchen beobachten, die zum Ritual geführt wurden und Njau (2019, S. 3) fragt sich: „When will this shameful, desecration, of womanhood end?“

2.2.2 Bildungsweg und erste Publikationen

Njau war eine der wenigen Schülerinnen, die sich bei der *Common Entrance Examination*¹¹ für die *Kabete Intermediate School* qualifizieren konnte und dort 1946 eintrat. Es handelte sich dabei um ein Internat und das bedeutete für sie zum einen mehr Zeit zum Lernen, da das Mithelfen zuhause wegfiel. Zum anderen war sie den Belästigungen am Schulweg nicht länger ausgesetzt. Generell erlebte sie das Lehrpersonal im Vergleich zur vorherigen Schule als aufgeklärter, auch wenn sie kritisierte, dass die Schülerinnen wegen kleinster Vergehen gezüchtigt wurden (Njau 2019a, S. 52).

Auch die *Kenyan African Preliminary Examination (KAPE)* bestand sie und qualifizierte sich für die *Alliance Girls High School*. Hier erhielt sie zum ersten Mal die Möglichkeit, in einem Theaterstück mitzuwirken, und entdeckte ihr Talent und ihre Leidenschaft für das Schauspiel. Angespornt durch einen Preis, der ihr vom *British Council* in Kenia verliehen wurde, wollte sie sich in dieser Richtung weiterentwickeln. Da es in Kenia keine Theaterausbildung gab, bewarb sie sich in Bristol, England, und wurde akzeptiert. Als sie jedoch beim *Ministry of Education* um ein Stipendium ansuchte, erklärte der zuständige Kolonialbeamte, dass Afrikaner kein Talent zum Theater spielen hätten und sie sich besser um eine Ausbildung als Lehrerin oder Krankenpflegerin kümmern solle (Njau 2019a, S. 64). Sie war am Boden zerstört, beschloss aber, sich nicht entmutigen zu lassen:

„I left his office in tears. I felt humiliated. However, I decided not to let the white man's prejudice break my resolve to work towards achieving my goal. I must find another way of satisfying my love for drama, I told myself“ (Njau 2019a, S. 65)

¹¹ Nach vier Jahren Grundschule erfolgte die nationale *Common Entrance Examination*. Nur bei erfolgreicher Absolvierung dieser Abschlussprüfung war ein Wechsel in eine *Intermediate School* möglich, deren Plätze limitiert waren (Kanogo 2005, S. 216).

Nach erfolgreicher Absolvierung der Abschlussprüfung (*Cambridge Secondary School Examination*) wurde sie 1953 am *Makerere University College* in Kampala aufgenommen. Dies war damals die einzige Möglichkeit, in Kenia eine Universitätsausbildung zu erhalten, und umso größer war die Überraschung ihrer Familie, als sie aufgrund eines Heiratsversprechens nicht mit dem Studium begann. Während dieser Mann für ein Studium nach England ging, wollte er, dass sie in Kenia auf ihn wartete. So nahm sie zu Beginn des Jahres 1953 eine Stelle als Hilfslehrerin an der *Mary Leakey Girl's School* in Kabete an. Wenig später wurde der Ausnahmezustand ausgerufen und auch ihre Familie war von der Umsiedelung in ein Notstandsdorf betroffen (Njau 2019a, S. 69). Das Jahr 1953 bezeichnet Njau (2019a, S. 74) als „bad year for the Gikuyu [sic!]“. In der Nähe von Fort Smith wurde ein weißer Farmer erschossen, woraufhin alle Kikuyu in Kanyariri auf ihre Mau-Mau-Zugehörigkeit überprüft wurden. Zudem wurden sie bestraft und für eine Woche zwangsverpflichtet, entlang der Straßen Gräben anzulegen und das Buschwerk zu entfernen.

Als die versprochene Heirat nicht zustande kam, bewarb sie sich erneut am *Makerere University College* und konnte dort 1954 ihr Studium aufnehmen (Njau 2019a, 69–73). An der Universität beschäftigte sie sich intensiv mit westlicher Literatur und interessierte sich außerdem für Psychologie. Ihre Erfahrungen mit den Ungerechtigkeiten der britischen Kolonialregierung und mit dem Terror der *Home Guards* verarbeitete sie in dem Theaterstück *In the Round Chain* (1957). Es wurde ihr angeboten, daraus ein Hörspiel für das Radio zu produzieren. Auf Intervention der ugandischen Regierung wurde es jedoch als subversiv eingestuft und abgelehnt: „That rejection intensified my bitterness against brutality and injustices committed by the Homeguards and the police.“ (Njau 2019a, S. 88)

Eine Chance eröffnete sich ihr, als sie an einem Schreibwettbewerb teilnahm, obwohl sie befürchtete im Nachteil zu sein, da die Teilnehmenden mehrheitlich Englisch als Erstsprache hatten. Unter dem Pseudonym Marina Gashe reichte sie ein Theaterstück ein, das auf einer wahren Begebenheit beruhte, und erhielt zu ihrer Überraschung einen Preis. Das Werk *The Scar: A Tragedy in One Act* wurde erstmalig 1963 im *Transition Journal* veröffentlicht, gilt als das erste von einer kenianischen Frau verfasste Theaterstück, thematisiert die Auswirkungen von weiblicher Genitalverstümmelung auf das Leben von Frauen und ist ein Plädoyer gegen diesen Brauch (Anonymus o.J.). Mariana, die Protagonistin der Geschichte, die in einer Missionsschule ausgebildet wurde, leitet einen Zufluchtsort für Mädchen, die sich dem Ritual nicht unterziehen wollen. Der zentrale Konflikt handelt von einer jungen Frau, die sich vor der „Beschneidung“ in den Bergen versteckt, aber gefunden, vergewaltigt und gewaltsam „beschnitten“ wird. Njau (2019b, S. 7–8) formuliert eindeutig feministisch:

„I want them to free themselves
From the bondage of fear and ignorance;
I want them to respect and value their bodies;
I want them to break away
The chains that have so long bound them!”

Njau nennt die Beschneidung einen barbarischen Brauch und lehnt ihn radikal ab. Sie führt auch gesundheitliche Gründe an, wie z. B. dass der Eingriff zu Komplikationen führen kann und auch die Geburt von Babys gefährden kann. In der folgenden Passage bringt Njau (2019b, S. 8) sehr gut zum Ausdruck, dass Frauen neue Mittel und Wege finden müssen, um sich für sich selbst und ihre Rechte einzusetzen. Denn nur so könnten sie auch das Beste für ihre Gemeinschaft erreichen:

„[...] They must go through a different ritual
That is meaningful; the ritual that will
Embolden them to stand up for their rights
The ritual that will enable them
To defy anyone who might try
To break their determination
To do the best for themselves,
For their loved ones, and for their community.”

Für Njau (2019b, 17; 20) ist die Beschneidung von Frauen ein Zeichen der patriarchalischen Unterdrückung, die auch Zwangsehe oder harte Arbeit beinhaltet. Ihr geht es nicht nur um ein Ende der Beschneidung, sondern auch um Bildung und wirtschaftliche Unabhängigkeit von Frauen, da diese Themen Hand in Hand gehen. Sie fordert in diesem Werk, die Gleichberechtigung von Frauen und ein Ende ihrer Unterordnung unter den Mann.

2.2.3 Berufsleben und Familie

Da ihr die naturwissenschaftlichen Fächer schwerfielen, wechselte sie von einem Bachelorstudium zu einem zweijährigen Diplomkurs in Pädagogik, den sie im April 1958 abschloss. Danach unterrichtete sie Englisch und Geschichte an der Alliance Girls High School in Kikuyu, einer Stadt in der Nähe von Nairobi. Njau war die erste afrikanische Lehrerin an der Alliance Girls High School und führt an, dort keine direkte rassistische Diskriminierung erfahren zu haben. Jedoch betont sie, dass es in anderen Bereichen durchaus große Unterschiede gegeben habe. Sie nennt als Beispiel die Unterbringung der Lehrkräfte. So lebten die europäischen Lehrkräfte in schönen, großen und komfortablen

Häusern in guten Wohngegenden, separiert von den afrikanischen Kolleginnen, deren Quartiere viel geringere Standards aufwiesen (Njau 2019a, S. 97).

Für Mädchen gab es wenig Bildungsmöglichkeiten und da das Bildungssystem sehr kompetitiv war, konnten nur die Talentierten eine höhere Schule besuchen. Stellvertretend für alle, die sie unterrichtete und die in ihren Augen eine neue tonangebende Generation darstellten, da sie sich aus der untergeordneten Rolle befreien konnten, nennt sie drei Frauen: Micere Mugo (1942-2023), Eddah Gachukia (*1936), sowie Edith Matiba. Ihre Aufgabe als Lehrerin sah sie darin, die jungen Mädchen zu inspirieren und sie zu ermutigen, sich die englische Sprache auf kreative Art und Weise anzueignen. Sie verweist stolz auf Micere Mugo die gemeinsam mit Ngũgĩ wa Thiong'o 1976 das Stück *The Trial of Dedan Kimathi* veröffentlichte (Njau 2019a, S. 95–96).

Durch ein befreundetes Missionarsehepaar des *Christian Council of Kenya* lernte sie 1958 Elimo Njau¹² aus Tansania kennen, den sie kurz darauf heiratete. Später bedauerte sie jedoch, nicht schon vor der Eheschließung mehr über seine Persönlichkeit und seinen Hintergrund in Erfahrung gebracht zu haben. In ihrer Autobiographie erzählt sie, dass ihr Mann, obwohl er als Künstler sehr begabt war und viele Ideen im Kopf hatte, meist nach kaum einem Jahr das Interesse an der Arbeit verlor oder in Konflikt mit seinen Arbeitgebern geriet. Die Kündigungen erfolgten ohne vorherige Absprache mit seiner Frau und auch ohne Rücksicht auf die Folgen für seine Familie. Mehr als einmal musste Njau rasch ein Einkommen und eine neue Wohnung finden, um die Familie über Wasser zu halten und den Kindern eine gute Schulbildung zu ermöglichen. Als sie sich kennenlernten, unterrichtete Elimo Njau Kunst an der *Makerere College Demonstration School*, wo auch seine Frau zunächst eine Stelle bekam. Im Oktober 1960 begleitete sie ihren Ehemann für sechs Monate nach Großbritannien, wo er als *Artist in Residence* eingeladen war. Während dieser Zeit bekam sie ihr erstes Kind, Morille. Ende 1962 kehrten sie nach Nairobi zurück, da ihr Mann zum Leiter der *Sorsby Gallery* ernannt worden war. Njau war zu diesem Zeitpunkt zum zweiten Mal schwanger und brachte im Februar 1963 ihre Tochter Hannah zur Welt (Njau 2019a, S. 98–101). Interessant zu erwähnen ist, dass in ihrer Autobiographie der für die Geschichte des Landes so wichtige Unabhängigkeitsprozess keine Erwähnung findet. Über die Gründe lässt sich nur spekulieren. Möglicherweise war sie in dieser Zeit zu sehr mit der Rückkehr nach Kenia

¹² Wenn in dieser Arbeit von Njau die Rede ist, ist damit die zentrale Figur Rebeka Njau gemeint. Ihr Ehemann wird immer mit Vor- und Familiennamen Elimo Njau angeführt.

und ihrer jungen Familie beschäftigt oder die nationalpolitischen Ereignisse hatten rückblickend auf ihr Leben tatsächlich eine geringe Bedeutung.

Als ihr Mann nach einem Jahr überraschend kündigte, wandte sich Njau an Kenneth Matiba, den sie vom Makerere University College kannte und dessen Frau Edith sie an der Alliance Girls High School unterrichtet hatte. Zu diesem Zeitpunkt arbeitete er als *Permanent Secretary* im *Ministry of Education* und er bot ihr den Aufbau und die Leitung einer Sekundarschule für Mädchen an. Die *Nairobi Girls School* wurde 1964 gegründet und sie arbeitete dort bis 1968 mit Edith Matiba als Assistentin an ihrer Seite. Dass sie ihre Tätigkeit ernst nahm und ihr die Mädchenbildung ein Anliegen war, zeigt folgendes Zitat: „My prayer henceforth was to succeed in nurturing the young girls to become strong, both morally and spiritually.” (Njau 2019a, S. 108).

Kurz nach ihrer Heirat hatte ihr Mann 1961 die Galerie Kibo in Moshi, Tansania gegründet. Vier Jahre später eröffneten sie gemeinsam die *Paa Ya Paa Gallery* in Nairobi, die gerade in der Anfangszeit eine wichtige Plattform für intellektuelle Debatten sowie den Austausch künstlerischer Ideen und Techniken darstellte. Während der Kolonialzeit war afrikanische Kunst, genau wie die indigenen Religionen, ignoriert und abgewertet worden. Auch wurden in den europäisch geprägten Universitäten Ostafrikas westliche Kunstformen und Kunstgeschichte gelehrt. Afrikanische Künstler und Künstlerinnen wollten aufbauend auf ihren eigenen Traditionen eigenständige Werke entwickeln (Njau 2019a, S. 195). Ihr Ehemann erhielt 1968 die Möglichkeit, an der *University of Dar Es Salaam* in Tansania zu unterrichten. Da Njau keine Stelle als Lehrerin fand, begann sie sich mit der Batiktechnik auseinanderzusetzen und verdiente ihr Geld mit dem Verkauf von gebatikter Kleidung. Nach nur einem Jahr kündigte Elimo Njau überraschend seine Arbeit und kehrte ohne seine Familie nach Nairobi zurück. Njau blieb mit ihren beiden Kindern noch bis 1971 in Tansania, bevor sie nach Kenia zurückzog (Njau 2019a, S. 119).

2.2.4 Politische Arbeiten im kirchlichen Rahmen

Gegen Ende 1974 wollte sie sich aus ihrer Tätigkeit bei der *Paa Yaa Paa Gallery* lösen und suchte eine neue Arbeit. Zuerst versuchte sie, über das Bildungsministerium eine Stelle als Lehrerin zu bekommen, wurde aber abgelehnt. Schließlich erhielt sie zu ihrer eigenen Überraschung ein Jobangebot vom *National Council of Churches of Kenya*

(NCKK) (Njau 2019a, S. 146). Die Wurzeln des NCKK¹³ gehen auf die Kolonialzeit zurück, als sich verschiedene protestantische Missionen zusammenschlossen, um ihre Evangelisierungs- und Bildungsarbeit besser zu koordinieren. Njau (2019, S. 147) zufolge war das NCKK federführend bei Themen wie Gesundheit, Bildung und sozialer Gerechtigkeit und repräsentierte die afrikanischen Interessen in der Kolonialregierung. Zudem hatte das Council 1926 die Alliance High School gegründet (Maxon und Ofcansky 2000, S. 19–20).¹⁴ Njau begann ihre Tätigkeit beim NCKK im März 1975 als *Director of Information and Education Programme of the Community Relations Project*. Dieses Programm basierte auf einer von der *Ford Foundation* finanzierten Studie, die zu dem Ergebnis gekommen war, dass sich die sozialen Ungleichheiten und Spannungen zwischen den verschiedenen Ethnien nachteilig auf die Entwicklung des Landes auswirkten. Njau betont, dass zu dieser Zeit große Unruhe in Kenia herrschte, die durch die Ermordung von Josiah Mwangi Kariuki, der sich für eine gerechtere Verteilung von Land und Besitz eingesetzt hatte, noch verstärkt wurde (Njau 2019a, S. 151). Die Ereignisse rund um seine Ermordung sind in Kapitel 3.1 detaillierter dargestellt.

Ein Informations- und Bildungsprogramm, für dessen Umsetzung Njau verantwortlich war, sollte die ethnischen Konflikte in der Bevölkerung aufgreifen und ihnen durch Aufklärungs- und Bildungsarbeit entgegenwirken. Dafür arbeitete sie eng mit der Abteilung für Öffentlichkeitsarbeit zusammen und veröffentlichte Artikel zu diesem Thema in der hauseigenen Publikation *Target*. Zudem organisierte sie den Austausch von jungen Menschen über ethnische und regionale Grenzen hinweg, um ihnen die Möglichkeit zu geben, sich kennenzulernen und Gemeinsamkeiten zu entdecken. Neben der eigenen

¹³ Auf der *United Conference of Missionary Societies* gründeten 1913 vier protestantische Missionen (die *Church Missionary Society*, die *Church of Scotland Mission*, die *United Methodist Mission* und die *African Inland Mission*) die *Federation of Missions*. In den folgenden Jahren kam es zu mehreren Umbenennungen und Neuausrichtungen. 1918 wurde daraus die *Alliance of Protestant Missions*, 1924 das *Kenya Missionary Council*, und 1943 wurde es um afrikanische Kirchen zum *Christian Council of Kenya* erweitert. Nach der Unabhängigkeit und um den nationalen Charakter zum Ausdruck zu bringen, wurde es in *National Christian Council of Kenya* umbenannt. Den aktuellen Namen *National Council of Churches of Kenya* erhielt es 1984, um dem Ausdruck zu verleihen, dass Kirchen und nicht Individuen die Basis der Organisation darstellen (NCKK o.J.).

¹⁴ Die Alliance High School gilt als die erste Sekundarschule für die afrikanische Bevölkerung in Kenia. Eröffnet 1926 war sie ein gemeinsames Projekt aller in Kenia vertretenen protestantischen Denominationen (Dower 2005, S. 3.)

Zeitung nutzte das *Council* auch öffentliche Stellungnahmen, um sich zu politischen Themen zu äußern. Njau erklärt, dass die Kritik immer mit biblischen Aspekten verknüpft wurde, um weniger angreifbar zu sein (Njau 2019a, S. 151–155). Für kirchliche Vertreter und Vertreterinnen war es so leichter, Kritik am Moi-Regime zu üben, da auch er sich selbst zum christlichen Glauben bekannte:

„While other forms of political dissidence were silenced relatively easily by using legislation to restrict freedom of speech and public meetings, freedom of religious practice was far more difficult and contentious to curtail.” (Branch 2011, S. 180)

Branch (2011, S. 180) hebt die wichtige Rolle der Kirchen in der öffentlichen Debatte im nachkolonialen Kenia hervor. Einerseits gab es durch das Christentum eine gemeinsame und verbindende Sprache über die ethnischen und kulturellen Grenzen hinweg. Andererseits waren um 1980 bereits 80% der Bevölkerung getauft und die Afrikaner und Afrikanerinnen sehr religiös. Außerdem nutzten die Kirchenführer auch ausländische Medien, um ihrer Kritik an der Regierung Gehör zu verschaffen.

Als ein Beispiel nennt Njau (2019a, S. 151–155) eine 1986 veröffentlichte Stellungnahme gegen das System des *queue voting* für die Vorauswahl der Kandidaten und Kandidatinnen um einen Parlamentssitz. Das Statement wurde nach einer Konferenz mit 1200 Pastoren und in deren Namen publiziert, und es wurde angekündigt, dass sie nicht an den Wahlen teilnehmen würden, wenn dieses unfaire Wahlsystem zum Einsatz komme. Njaus Aufgabe war es, dieses Statement an die Presse zu kommunizieren. Darüber hinaus beschäftigte sie sich mit der Rolle von Frauen in der Kirche. Sie kam zu dem Schluss, dass diese sehr hart arbeiteten, viele Pflichten innehatten, jedoch in den Entscheidungsstrukturen nicht vertreten waren. Sie kritisiert, dass die Stimmen der Frauen kaum gehört werden, obwohl laut Bibel Mann und Frau gleich geschaffen wurden. Um Ihrer Meinung Gehör zu verschaffen, schrieb sie eine Reihe von Frauen- und Kindergebeten, die in der Zeitschrift *Target* publiziert und von christlichen Organisationen im Ausland positiv rezipiert und veröffentlicht wurden. Zwei Jahre später wurde *Target* direkt dem Management unterstellt und sie wurde zur Herausgeberin ernannt. Sie betonte, dass sie, obwohl Schriftstellerin, sich in dieser neuen Rolle wieder neue Fertigkeiten aneignen musste, wie das Führen von Interviews oder das Schreiben für Zeitungen (Njau 2019a, S. 151–155).

Die Arbeit des NCKK wurde zu einem großen Teil durch Spenden aus Großbritannien und Westdeutschland finanziert. Das *Projects Endorsement and Priorities Committee* hatte die Aufgabe, die Gelder an ca. 200 kleine Kirchenprojekte in Kenia zu verteilen. Die Mitglieder legten jedoch teilweise nicht ausreichend Rechenschaft über die Verwendung der Gelder

ab, so dass die Spendenorganisationen drohten, die Finanzierung einzustellen. Um dem entgegenzuwirken, wurde sie vom NCKK-Generalsekretär Kamau beauftragt, Ordnung in die Berichtslegung zu bringen. In diesem Rahmen besuchte sie die Projektregionen, sammelte Informationen und erstellte detaillierte Berichte. Zusätzlich erarbeitete sie Evaluierungskriterien, die über die weitere Finanzierung der Projekte entscheiden sollten. Zur Zufriedenheit ihres Arbeitgebers erledigte sie diese Aufgabe und verbuchte es als ihre Leistung, dass die ausländische Unterstützung weitergeführt wurde. Auch wenn es sich dabei nur um eine dreimonatige Aufgabe gehandelt hatte, hinterließen die Reisen ins ländliche Kenia und die Armut, die sie dort erlebte, einen bleibenden Eindruck (Njau 2019a, S. 198–199). Vor allem das Schicksal der Frauen, ihr entbehrensreiches Leben und die schwierigen Bedingungen, unter denen sie arbeiteten, machten sie sehr betroffen:

„I saw devastated fields, dry and barren, with poverty-stricken women, toiling in drought-stricken fields. I saw images of teenage mothers with loads on their backs and babies tied to their bellies, trudging to the fields to break-up the soil, where seeds never sprouted. As I recalled those women struggling to get out of their hopeless existence, I asked myself:

Is it the women's fate;
Is it their destiny that they should labour
All their lives
Without getting much in return
To restore the strength consumed
Throughout the ages?” (Njau 2019a, S. 200)

Njau (2019a, S. 201) verweist auf die UN-Dekade der Frau von 1976–1985, die das Ziel verfolgte, die Stellung der Frau weltweit zu verbessern. Die Dekade endete 1985 mit der Weltfrauenkonferenz in Nairobi. 1979 wurde die *Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women (CEDAW)* von der Generalversammlung der Vereinten Nationen verabschiedet. Ziel dieses Übereinkommens war es, die Diskriminierung von Frauen in sämtlichen Lebensbereichen von Kultur über Soziales, Bildung, und Politik bis hin zur Gesetzgebung zu beseitigen (CEDAW 1979). Durch die UN-Aktivitäten wurde auch in Kenia eine Debatte über die Situation von Frauen im Land ausgelöst. Viele Männer – darunter auch Politiker – stellten sich jedoch gegen die Frauen, die mehr politische Mitsprache, Führungspositionen und Gleichberechtigung forderten, und bezeichneten sie als „westernized and indoctrinated with ideas alien to the African culture“ (Njau 2019a, S. 200–201).

2.2.5 Historisierung ihres Feminismus sowie politische Karriere

Njau (2019a, S. 201–207) war empört über diese Verunglimpfungen und begann, für sich selbst die „Wahrheit zu suchen“ und der Frage nachzugehen, ob es in der Geschichte Kenias mächtige Frauen gab, die sich der patriarchalen Herrschaft widersetzen und Führung beanspruchten, und welchen Beitrag sie für die Gesellschaft leisteten. Die wenige Literatur, die verfügbar war, zeichnete ein sehr einseitiges und abwertendes Bild von Frauen. Daher entschied sich Njau authentische Informationen zu recherchieren und verschiedene Quellen wie Geschichten, Legenden und Zeremonien anzuzapfen. Sie besuchte alte Männer und Frauen und hörte ihren Erzählungen zu. Außerdem recherchierte sie im kenianischen Nationalarchiv. Es gelang ihr, für ihr Forschungsprojekt Mittel von der schwedischen Entwicklungsagentur zu erhalten. In Zusammenarbeit mit Gideon Mulaki veröffentlichte sie 1984 die Ergebnisse im Buch *Kenya Women Heroes and their Mystical Power*. Darin werden sechzehn außergewöhnliche Frauen porträtiert, die im Widerstand gegen die Kolonialisten gekämpft und besondere Führungsqualitäten bewiesen hatten:

„I heard stories of women who had been the backbone of the resistance movement against land alienation by the colonialists. I learned of women who were endowed with great social power; women who were consulted by elders whenever decisive actions needed to be taken. Stories were narrated of women who had masterfully taken on male roles, running their households and raising their families singlehandedly. The narrators also spoke of women warriors who went to battle and fought side by side with men. Furthermore, I learned that in most African traditional societies, one became a leader by divine election and approval. Women who displayed special talents and leadership skills, could, therefore, not be ignored, simply because they happened to be female.“ (Njau 2019a, S. 203)

Njau kommt zu dem Schluss, dass die feministische Forderung nach Verantwortung und Gleichberechtigung nicht auf eine westlich geprägte Perspektive zurückzuführen ist, sondern dass es auch in den vorkolonialen Gesellschaften afrikanische Frauen in mächtigen Positionen gab, die gesellschaftlich akzeptiert waren. Mit ihrem Buch war sie zur Wahrheitsfindung angetreten und zusammenfassend lässt sich festhalten, dass die Wahrheitssuche positiv abgeschlossen wurde.

Mit dem NCKK-Generalsekretär Kamau, der ein Jahr nach der Unabhängigkeit eingesetzt wurde und 24 Jahre im Amt blieb, pflegte sie ein gutes Einvernehmen. Ihrer Meinung nach setzte er erfolgreich neue Entwicklungsprojekte um, scheute sich nicht, die Regierung zu kritisieren, und der nationale Kirchenrat erfüllte für sie die Aufgabe, das „Gewissen der

Nation“ zu sein (Njau 2019a, S. 223). Unter seinem Nachfolger Reverend Sam Kobia erschien ihr das Council hingegen zahnlos und es spielte in der öffentlichen Diskussion kaum mehr eine Rolle. Es kam zum Konflikt mit dem neuen Generalsekretär. Da sie das neue Management kritisierte, wurde sie verdächtigt, eine Intrige zu planen. Als sie bemerkte, dass Gelder missbräuchlich verwendet wurden, entschied sie, damit an die Öffentlichkeit zu gehen. Daraufhin wurde sie gemeinsam mit fünf weiteren Kollegen nach fünfzehn Jahren gekündigt (Njau 2019a, S. 224–229). So fand sie sich im Jahre 1990 plötzlich ohne Job, ohne Einkünfte und auch ohne Wohnung wieder, da diese ebenfalls vom NCK zur Verfügung gestellt worden war. Ihre Kreativität und Anpassungsfähigkeit waren neuerlich gefragt, und durch das Batiken von Stoffen für Touristen und Touristinnen erwirtschaftete sie sich ein neues Einkommen. Zudem verkaufte sie einen Teil eines Grundstücks in Nairobi, das sie bereits 1974 erworben hatte. Auf dem verbleibenden Land errichtete sie ein Haus, das sie später vermietete und mit dem sie ein regelmäßiges Einkommen erzielte (Njau 2019a, S. 231–237).

Sie wurde 1997 vom Politiker Kenneth Matiba beauftragt, gemeinsam mit Bedan Mbugua und Steve Wamalwa einen Bericht über Korruption und Veruntreuung öffentlicher Gelder durch die Regierungspartei zu verfassen. Matiba hatte nach der Unabhängigkeit verschiedene Ministerposten in der Regierung bekleidet, unter anderem als *Permanent Secretary for Home Affairs*, wurde dann aber zu einem prominenten Kritiker Moisi und seines Einparteiensystems. Gemeinsam mit Charles Rubia kündigte er im Mai 1990 für den 7. Juli eine Demonstration für ein demokratisches Mehrparteiensystem an. Jedoch wurde er wenige Tage vor der Veranstaltung verhaftet und für knapp ein Jahr inhaftiert. Bei den Wahlen 1992 trat er als Kandidat an und setzte sich für eine transparente und rechenschaftspflichtige Regierung und gegen Korruption ein. Da die Opposition zu zerstritten war, gewann der Amtsinhaber Moi. Matiba zog jedoch als Abgeordneter für den Wahlbezirk Kiharu ins Parlament ein (1992–1997). In der 1997 veröffentlichten Broschüre *Time for change* forderte er erneut ein Multiparteiensystem, faire und freie Wahlen und eine unabhängige Wahlkommission.

Das Verfassen des beauftragten Reports war ein nicht ganz ungefährliches Unterfangen, da die Machenschaften bekannter Personen aus Politik und Wirtschaft im Fokus standen. Daher zog sie sich mit ihrem Kollegen Wamalwa an einen sicheren Ort zurück, um den Bericht fertigzustellen, der jedoch kurz nach der Veröffentlichung von der Regierung verboten wurde. Njau schätzte Matiba für seinen Mut, sich gegen das Moi-Regime zu stellen und sich für Gerechtigkeit einzusetzen, obwohl er für sein Engagement inhaftiert worden war und davon auch schwere gesundheitliche Schäden davongetragen hatte. Sie

unterstützte ihn später bei seiner Autobiographie, die im Jahr 2000 unter dem Titel *Aiming High* veröffentlicht wurde (Njau 2019a, S. 238–242).

Njau selbst hat zwei Romane geschrieben. *Ripples in the Pool* (1975) und *The Sacred Seed* (2003). Ihr erster Roman entstand als sich die Beziehung zu ihrem Mann so verschlechtert hatte, dass sie von morbiden Gedanken und Alpträumen geplagt wurde. Um diesen negativen Gefühlen entgegenzuwirken, begann sie an einer Geschichte zu arbeiten, die laut eigenen Angaben von zwei Personen aus ihrer Jugend inspiriert war: „I didn’t know why but what I’m certain of is that writing that story was therapeutic” (Njau 2019a, S. 176).

Die Beziehung mit ihrem Mann war von Anfang an schwierig gewesen, als er jedoch Philda Ragland als zweite Frau ehelichte¹⁵ war sie persönlich enttäuscht und fühlte sich öffentlich gedemütigt. Sie war entsetzt, dass Elimo Njau eine zweite Beziehung und Ehe eingegangen war, denn für sie und ihre streng christliche Familie war Polygamie nicht tragbar (Njau 2019a, S. 183–187). Njau beschreibt in ihrer Autobiographie mehrere Vorfälle, bei denen sie von ihrem Ehemann schlecht und abwertend behandelt wurde. Beispielsweise hat er eines ihrer Manuskripte vernichtet, eine Episode, der sie das ganze Kapitel 15 *Loss of a manuscript* widmet. Auch hat er sie beim NCKK in Misskredit zu bringen versucht, indem er behauptete, sie habe Gelder der Organisation für die Universitätsgebühren der Kinder veruntreut (Njau 2019a, S. 208). Allerdings entschied sie sich, die Ehe zum Wohle der Kinder und aus finanziellen Gründen aufrechtzuerhalten: „I had no other place to call home and no resources to start a new life on my own. Moreover, I had to stay for the sake of Morille and Hannah. I could not leave them under the care of their father who had clearly shown that his uppermost allegiance was to his art and not to his family” (Njau 2019a, S. 185). Erst als ihr Sohn bereits in den USA studierte und ihre Tochter die Schule abgeschlossen hatte, verließ sie ihren Ehemann. Die Konflikte waren damit jedoch nicht beendet. So widmet sie auch am Ende ihrer Autobiographie ein ganzes Kapitel der langwierigen Auseinandersetzung um die Aufteilung des ehelichen Besitzes. Bereits 2006 hatte sie eine Klage eingereicht, 2012 auch den Eintrag ins Grundbuch amtlich bestätigt bekommen. Es sollte jedoch bis 2018 dauern, bis Elimo Njau die Entscheidung akzeptierte und der Rechtsstreit abgeschlossen werden konnte (Njau 2019a, S. 260).

¹⁵ Die Polygamie ist in Kenia rechtlich nach wie vor erlaubt.

Ihre 2019 veröffentlichte Autobiographie widmet Njau (2019a, S. 278) ihren Kindern und ihren Geschwistern, die sie in ihrem Kampf um Gerechtigkeit unterstützt haben. Das Buch beendet sie mit einem Gedicht, in dem sie ihre jahrelange Suche nach „freedom, justice and peace“ thematisiert (2019a, S. 278). Die Widrigkeiten des Lebens und die erfahrenen Ungerechtigkeiten hätten sie immer wieder gezwungen, sich neu zu orientieren, aber mit Hilfe ihres Glaubens und ihrer Familie sei es ihr gelungen, ein kreatives Leben zu führen.

Ihre Anpassungs- und Wandlungsfähigkeit hat sie beruflich und privat mehrmals bewiesen und ihre feministischen Anliegen und Wertvorstellungen in ihren Werken zum Ausdruck gebracht.

2.3 Wangari Maathai (1940-2011)

Wangari Maathai kam am 1. April 1940 in Ithi auf die Welt, einem Dorf in einem Kikuyu-Reservat ca. fünfzehn Kilometer von Nyeri im zentralen Hochland. Ihre Familie hatte schon vor der Eroberung durch die Europäer in dieser Gegend gelebt. Ihr Vater wurde ungefähr um 1903 geboren, und auch wenn dessen Vater selbst nie eine Schule besucht hatte, setzte er doch alles daran, seinen Söhnen zumindest eine grundlegende Schulbildung zu ermöglichen. Und so lernte Maathais Vater im Gegensatz zur Mutter Lesen und Schreiben. Ihre Großeltern mütterlicherseits erlebten noch eine Zeit ohne europäische Kolonialherrschaft. Erst die Generation ihrer Mutter konvertierte zum Christentum. Maathais Vater war gezwungen, seine Familie zu verlassen und auf einer Farm ca. 150 km von seinem Heimatdorf Geld zu verdienen. Er arbeitete als Mechaniker und Fahrer für den weißen Plantagenbesitzer Denis Nolan Neylan, der ihn aufgrund seiner vielen Fähigkeiten sehr schätzte.



Abbildung 5 Wangari Maathai (Source: Kingkongphoto 2021)

Die Landwirtschaft war kaum mechanisiert und auf den weißen Farmen waren viele Arbeitskräfte nötig. Für die Plantagenbesitzer war es daher von Nutzen, wenn die afrikanischen Arbeiter mit der ganzen Familie auf der Farm lebten und auch die Kinder ebenfalls mitarbeiteten (Maathai 2019, S. 11–25). Kanogo (2020, S. 21–22) ordnet Maathais Familie der „African Labour Aristocracy“ zu, „equivalent to rural progressives including chiefs, headmen, African District Council members, court assessors, teachers, and successful peasant farmers“. Diese zeichnet sich dadurch aus, dass sie westliche Bildung und Lebensweisen übernommen hatte und in einer besonderen Beziehung zur Kolonialregierung stand. Neben seinem Einkommen erhielt Maathais Vater ein kleines Stück Land zur Selbstversorgung, was Maathai gegenüber anderen Kindern privilegierte.

2.3.1 Wegzug von der Plantage und erster Schulbesuch

Da es auf der Farm keine Schule gab, lebten ihre zwei Brüder bei ihrem Onkel in Nyeri, wo sie eine Missionsschule besuchten. Maathai (2019, S. 43) hebt hervor, dass „Bildung afrikanischer Kinder für die Siedler eine nachgeordnete Bedeutung“ hatte. Ihren Onkel Kamunya beschreibt sie als fortschrittlich. Er hatte auch eine wichtige Position in der *African Independent Church* inne, die versuchte, traditionelle religiöse Kikuyu-Elemente mit der christlichen Lehre zu kombinieren (Maathai 2019, S. 20). Nach Rücksprache mit dem Vater kehrte ihre Mutter 1947 mit Wangari und ihrer zweijährigen Schwester nach

Nyeri zurück. Als älteste Tochter musste sie sehr früh Verantwortung in der Familie übernehmen. Dadurch stand ihre Mutter ihr sehr nahe und sie stellte bis zu ihrem Tod eine wichtige Bezugsperson in ihrem Leben dar. Durch die gemeinsame Arbeit mit ihrer Mutter erlernte sie landwirtschaftliche Methoden und den Umgang mit der Natur. Darüber hinaus erhielt sie von ihrer Mutter ein kleines Stück Land, für das sie selbst die Verantwortung trug (Maathai 2019, S. 52–53). Ihre Verbundenheit zur Natur und ihr Verständnis für Ökologie hat sich bereits sehr früh durch die Bewirtschaftung der Felder und die Beobachtung von Pflanzen und Tieren sowie der natürlichen Prozesse ausgeprägt:

„Die Arbeit war zwar anstrengend, aber auch beglückend. Durch den vielen Regen war das Erdreich im zentralen Hochland oft so feucht, dass man es zu einer Kugel formen konnte, zugleich war es aber immer noch porös und noch frisch. Wenn man die Erde zwischen den Fingern verrieb, konnte man das Leben, das sie barg, förmlich spüren.“ (Maathai 2019, S. 53)

Besonders prägend war der traditionelle Umgang mit dem Feigenbaum. Ihre Mutter erklärte ihr, dass dieser Baum geschützt werden müsse und dass in seinem Umfeld kein Brennholz gesammelt werden dürfe: „Weil er ein Baum Gottes ist. Wir verwenden ihn nicht, wir fällen ihn nicht. Wir verbrennen ihn nicht“ (Maathai 2019, S. 62). In der Nähe des Baumes entsprang eine Quelle und es entstand ein Bach, an dem sie als Kind fasziniert das Leben der Kaulquappen und Frösche im Wasser beobachtete (Maathai 2019, S. 63). Das Geheimnis des Feigenbaums und die ökologische Bedeutung seines tiefreichenden Wurzelsystems für die Entstehung von Quellen und den Schutz des Bodens vor Erosion erschloss sich ihr erst später. Maathai unterstreicht, dass „die kulturellen und spirituellen Traditionen, ob bewusst oder nicht, zur Bewahrung der biologischen Vielfalt beitrugen“ (Maathai 2019, S. 64).

Als ihr dreizehnjähriger Bruder Nderitu die Sekundarschule begann, fragte er, warum seine Schwester nicht ebenfalls die Schule besuchte. Maathai hebt hervor, dass zu diesem Zeitpunkt bereits die Tochter ihres Onkel Kamunya eine Schulbildung erhielt, da dieser keinen Unterschied zwischen Mädchen und Jungen machte und alle seine Kinder in die Schule schickte. Ihre Mutter hatte keine Einwände, und mit dem Einverständnis ihres Onkels, der in Abwesenheit des Vaters als Familienoberhaupt galt, besuchte Maathai gemeinsam mit ihren Cousins und ihrer Cousine die Ithithe Primary School. Obwohl ihre Mutter selbst keine formale Bildung erhalten hatte und der Schulbesuch auch eine finanzielle Belastung bedeutete, unterstützte sie ihre Tochter in ihrem Bestreben nach westlicher Bildung. Maathai vermutet, dass ihre Mutter zusätzlich auf den Feldern der

Nachbarn arbeitete, um das Schulgeld für ihre Kinder zu verdienen (Maathai 2019, S. 55–56). Nach der Volksschule besuchte Maathai gemeinsam mit ihrer Cousine die *St. Cecilia's Intermediate Primary School*, ein von Nonnen der *Consolata Mission* geführtes Internat. Maathai (2019, S. 73) beschreibt, dass sie von dieser Entscheidung begeistert war, obwohl es bedeutete, dass sie ihre Familie und die vertraute Landschaft verlassen musste.

2.3.2 *Turbulente Jahre im Land und Ausland: Studienzeiten*

Als 1952 der Ausnahmezustand ausgerufen wurde, war sie am Ende ihres ersten Schuljahres. Die folgenden Jahre verbrachte sie im Internat und war zumindest während der Schulzeit vor der Gewalt geschützt, die überall im Land herrschte (Kanogo 2020, S. 28). Maathai beschreibt, dass sie wenig von den Ereignissen im Land wahrnahm, und dass sie – durch den Einfluss der britischen Propaganda – glaubte, dass die Mau-Mau-Bewegung eine Terrororganisation sei:

„Nach all der Fehlinformation und der intensiven Gehirnwäsche, der man uns unterzogen hatte, beteten wir tatsächlich, die Mau-Mau sollten verhaftet werden. Ich wusste nicht, dass sie für unsere Freiheit kämpften.“ (Maathai 2019, S. 86)

Ihr Vater, ein enger Mitarbeiter eines weißen Farmers, wurde für einen Kollaborateur gehalten und suchte auf der Farm seines Arbeitgebers Zuflucht. Ihre Mutter musste ihr Heim verlassen und verbrachte mehr als sieben Jahre in einem Notstandsdorf (Maathai 2019, S. 88–90).

Nach dem erfolgreichen Abschluss als Klassenbeste wechselte Maathai 1956 in die Loreto Girls High School in Limuru in der Nähe von Nairobi, damals die einzige katholische Sekundarschule für Afrikanerinnen in Kenia. Eine Lehrerin, die ihr Interesse an den Naturwissenschaften förderte, blieb ihr dabei besonders in Erinnerung (Maathai 2019, S. 92–93). Mit Unterstützung ihrer Familie – insbesondere ihrer Mutter und ihres Bruders, denen sie sich sehr verbunden fühlte – absolvierte Maathai nicht nur die Primär-, sondern auch die Sekundarschule erfolgreich. Während ihrer Zeit im Internat empfand sie ihren Bruder Nderitu als eine große emotionale Stütze, da er oft in die Schule kam, um sich nach ihren Fortschritten zu erkundigen. Auch wenn sie ihn dabei nicht immer sehen durfte, da nur ein Besuch pro Monat erlaubt war, war sein Interesse an ihrem Wohlergehen und ihrem Studienerfolg wichtig für sie (Maathai 2019). Im Vergleich zu anderen Mädchen und jungen Frauen scheint sie auf ihrem Bildungsweg auf weniger Schwierigkeiten gestoßen zu sein bzw. alle Möglichkeiten gut genutzt zu haben, wie Kanogo weiter ausführt:

„Unlike the daunting cultural and systemic hurdles earlier cohorts of women endured in their quest for formal education, Maathai seems to have a series of serendipitous experiences whereby opportunities presented themselves and she made the best out of them.” (Kanogo 2020, S. 41–42)

In ihrer Autobiographie unterstreicht Maathai, dass sie mit dem Abschluss der High School in den Augen ihrer Familie bereits als hochgebildet galt. Die weiteren Bildungsmöglichkeiten waren im kolonialen Kenia begrenzt. Der vorbestimmte Weg für ein Mädchen war es, Lehrerin oder Krankenschwester zu werden, aber doch Maathai strebte nach Höherem und wollte an der Makerere Universität studieren (Maathai 2019, S. 96). Allerdings bestimmten zu dieser Zeit auch internationale Netzwerke die Bildungsmöglichkeiten, und so war Wangari Maathai unter den ausgewählten Personen des *Kennedy Airlift* Programms (Kanogo 2020, S. 36–37). Details zum Programm und zur Stipendienvergabe folgen in Kapitel 3.5.

Im September 1959 verließ Wangari Maathai zum ersten Mal ihre Heimat. Sie verbrachte die nächsten vier Jahre in Atchison im Nordosten von Kansas, um an der katholischen Universität *Mount St. Scholastica* Biologie zu studieren. Sie beschreibt, dass sie von den Nonnen und Kolleginnen sehr freundlich aufgenommen wurde. Akademische Unterschiede zwischen ihrer High School Ausbildung und den neuen Anforderungen konnte sie durch Fleiß und harte Arbeit ausgleichen (Maathai 2019, S. 105). Zwei Ereignisse haben ihren Aufenthalt in den USA besonders geprägt. Zum einen die Ermordung John F. Kennedys am 22. November 1963, dessen Tod Maathai (2019, S. 120) wie ein Familienmitglied betrauerte und mit Bedauern feststellte, dass es ihm nicht vergönnt war, seine großen Träume für die USA und die Welt zu realisieren, und dass sie durch ihr Studium Teil seines Traums geworden war. Das zweite wichtige Ereignis war der Tag der Unabhängigkeit Kenias am 12. Dezember 1963, den sie fernab ihrer Heimat verbrachte. Ein Jahr später – nach dem erfolgreich abgeschlossenen Bachelorstudium – begann sie ein Masterstudium in Biologie an der University of Pittsburgh. Noch vor dem Studienabschluss im Jahr 1965 hatte die junge Frau bereits ein Gespräch mit kenianischen Regierungsvertretern, die Personen für die freiwerdenden Stellen an Universitäten und in der Verwaltung rekrutierten. Dabei wurde ihr eine Anstellung als Forschungsassistentin im Bereich Zoologie zugesichert (vgl. Maathai 2019, S. 119–123).

Nach fünfeinhalb Jahren verließ sie die USA mit der Überzeugung, dass sie „hart arbeiten, den Armen helfen und sich um die Schwachen und Schutzlosen kümmern sollte“ (Maathai 2019, S. 123–124). Die Erwartungen an die Rückkehrenden waren groß, denn die

Afrikanisierung aller Bereiche des öffentlichen Lebens stand im Vordergrund der jungen Nationen Afrikas, so auch in Kenia. Für Verwaltung, Wirtschaft und Bildungsinstitutionen wurden gut ausgebildete einheimische Fachkräfte benötigt. Maathai kehrte 1966 nach Kenia zurück und wurde von ihrer Familie am Flughafen empfangen. Sie erzählt, dass sie im Autoradio das erste Mal die Stimme von Präsident Jomo Kenyatta hörte, der sein Volk dazu aufrief, das Land gemeinsam aufzubauen und dass „sie selbst am liebsten gerufen hätte: Hier bin ich, Präsident! Ich bin zurückgekommen und will mich am Aufbau unseres freien Landes beteiligen.“ (Maathai 2019, S. 128). Im Land waren überall Begeisterung und Optimismus spürbar und Maathai (2019, S. 129) betont: „Wir hatten das Gefühl, das Schicksal Kenias liege in unserer Hand.“

Als die ostafrikanischen Länder in den 1960er Jahren ihre politische Unabhängigkeit erlangten, waren die Universitäten ideologisch und intellektuell im Sinne der ehemaligen britischen Kolonialmacht ausgerichtet und nur einer kleinen Elite zugänglich (vgl. Falola 2004). Ziel der jungen Nationen war die Selbstregierung. Die Afrikanisierung sämtlicher Bereiche des öffentlichen Lebens galt als probates Mittel des *nation building*. Daher wurde besonders Augenmerk auf die Entwicklung und den Ausbau der einheimischen Universitäten gelegt. Noch zu Beginn der Unabhängigkeit hatten vor allem europäische Arbeitskräfte sämtliche wichtige Positionen in den staatlichen Institutionen inne. Daher war die Nachfrage nach gut ausgebildetem heimischen Fachpersonal groß, und es wurde in den 1960er und 1970er Jahren massiv in den Ausbau der Hochschulbildung investiert:

„As African countries won independence many of these national leaders placed considerable emphasis on expanding access to education, resulting in a renaissance of higher education across the continent.“ (Kamola 2014, S. 605)

Maathai (2019, S. 131) wurde nach ihrer Rückkehr jedoch zunächst enttäuscht, da die ihr versprochene Universitätsposition bereits an eine andere Person vergeben worden war. Als Grund dafür führt sie ihr Geschlecht und ihre ethnische Zugehörigkeit an. Die junge Frau gab jedoch nicht auf. Bald wurde ihr von Professor Reinhold Hofmann eine Stelle als Forschungsassistentin am *Department for Veterinary Anatomy, School of Veterinary Medicine* am *University of Nairobi College* angeboten. Dieser ermutigte sie, ein Doktoratsstudium aufzunehmen, für das sie von 1967 bis 1969 Forschungsarbeiten an der Universität Gießen durchführte und das sie 1971 an der *University of Nairobi* abschloss. Sie war die erste Frau in Ostafrika, die die Doktorwürde erlangte. Ihre weitere akademische Laufbahn verlief erfolgreich. So wurde sie 1974 zur *Senior Lecturer* befördert, ein Jahr später zur ersten weiblichen Vorsitzenden des *Department for Veterinary Anatomy* ernannt und 1977 zur Associate Professor (Kanogo 2020, S. 46).

Kurz nach ihrer Rückkehr vom Forschungsaufenthalt in Deutschland nach Kenia lernte sie Mwangi Mathai¹⁶ kennen und heiratete ihn. Ihr Ehemann hatte ebenfalls in den USA studiert, arbeitete in einem internationalen Unternehmen, strebte jedoch eine politische Karriere an und kandidierte bei den Wahlen 1969 für einen Sitz im Parlament. Neben ihrer Lehr- und Forschungstätigkeit an der Universität hatte sie nun auch Repräsentationspflichten im Wahlkampf. Als besonders schwierig empfand sie es, dass sie als akademisch gebildete Frau besonders unter Beobachtung stand und gerade die politischen Gegner ihres Ehemannes ihr Handeln als zu wenig afrikanisch¹⁷ einstufen, um so Mwangi Mathai zu schaden. Zudem erwartete sie in dieser Zeit ihr erstes Kind. Der Einzug ins Parlament sollte ihrem Ehemann allerdings erst im zweiten Anlauf 1974 gelingen (Maathai 2019, S. 140–143).

2.3.3 Universität, Politik und Ökologie

Während der zweiten Wahlkampagne versprach ihr Mann, sich um die Schaffung von Arbeitsplätzen zu kümmern. Nach der Wahl schienen seine Versprechungen für ihn keine Bedeutung mehr zu haben. Maathai hingegen fühlte sich für seine Wahlversprechen verantwortlich und gründete die *Firma Environcare Ltd.*, die mithilfe einer Baumschule und der Vermittlung von Gartenarbeiten jungen Menschen eine Arbeit verschaffen sollte. Das Unternehmen scheiterte u.a. an der mangelnden Unterstützung ihres Ehemanns. Die Idee,

¹⁶ Nach der Scheidung 1979 wurde ihr von Mwangi Mathai untersagt, seinen Namen weiterzuführen. Maathai fügte ein ‚a‘ hinzu, da sie befand, sie sei „kein Objekt, dass mit jedem Besitzer einen neuen Namen bekommt“. Außerdem entsprach die neue Schreibweise der Kikuyuaussprache ihres Namens (Maathai 2019, S. 185).

¹⁷ Die Vorstellung, wie sich afrikanische Frauen „richtig“ zu verhalten haben, kommt auch in dem 1969 veröffentlichten Gedicht *Song of Lawino* des ugandischen Autors Okot p'Bitek zum Ausdruck. Darin geht es um den Konflikt zwischen den durch die Kolonialisierung verbreiteten westlichen Werten und denen des traditionellen Afrikas. Die Sehnsucht nach dem traditionellen Leben, das im Gedicht idealisiert dargestellt wird, wird als Konflikt zwischen zwei Frauen ausgedrückt. Dabei wird die westlich orientierte Frau im Gegensatz zur traditionell eingestellten Frau als unmoralisch und negativ dargestellt. Damit wird u.a. zum Ausdruck gebracht, dass Männer durchaus für sich die Vorteile der Moderne in Anspruch nehmen können, sei es westliche Bildung, Kleidung oder Verhaltensweisen. Frauen hingegen werden als Bewahrerinnen und Vermittlerinnen der Tradition stilisiert, und wenn sie diesem Bild nicht entsprechen, wird ihr Verhalten als „unafrikanisch“ bezeichnet.

Baumsämlinge zu ziehen und Bäume zu pflanzen, sollte Maathai jedoch später wieder aufgreifen (Maathai 2019, S. 161–165).

Maathai arbeitete sehr gerne an der Universität und es machte ihr Spaß, die jungen Studierenden zu unterrichten. Doch von Beginn an bemerkte sie die Ungerechtigkeiten gegenüber dem weiblichen Universitätspersonal. Gemeinsam mit Vertistine Mbaya, die ebenfalls unter den ersten Frauen an der Universität war, setzte sie sich im Rahmen der *Academic Staff Association* für eine faire und den männlichen Kollegen gleichgestellte Bezahlung ein. Das noch aus der Kolonialzeit stammende Renumerationssystem beinhaltete neben dem Grundgehalt zusätzliche Leistungen wie Unterkunft, Urlaubsgeld oder Schulgebühren für die Kinder. Da es als Anreizsystem gedacht war, um europäische Arbeitskräfte ins Land zu holen, war die Anstellung von Frauen in diesem System nicht vorgesehen. Die Universitäten gingen grundsätzlich davon aus, dass Frauen keine Zusatzleistungen benötigten, da die Ehemänner ohnehin dafür aufkommen würden. Mbaya und Maathai konnten das System zwar nicht für alle Frauen an der Universität verändern, jedoch für sich selbst eine Gleichbehandlung erwirken (Kanogo 2020, S. 146–148).

Bereits in ihren ersten Jahren an der Universität wurde sie mit den zunehmenden ökologischen Problemen in Kenia konfrontiert. Im Rahmen ihrer Feldforschungen und ihren Besuchen in ihrem Heimatort konnte sie beobachten, wie sich die Landschaft zunehmend veränderte. Auf ehemals bewaldeten Flächen wurden Teeplantagen angelegt. Selbst der Feigenbaum, den sie in ihrer Kindheit noch beobachtet hatte, war gefällt worden. Die Abholzung und damit verbunden Erosion und Erdrutsche hatten stark zugenommen und Trinkwasserquellen waren versiegt. Die immer sichtbarer werdenden Auswirkungen der Umweltzerstörung begannen sie verstärkt zu beschäftigen (Maathai 2019, S. 155–156).

Nach der Unabhängigkeit wurden Europäer und Europäerinnen im öffentlichen Dienst, aber auch in zivilgesellschaftlichen Organisationen verstärkt ersetzt. Da es kaum Frauen mit akademischer Ausbildung gab, war Maathai in mehreren Organisationen vertreten. So wurde sie 1973 zur Direktorin des kenianischen Roten Kreuzes ernannt. Zudem engagierte sie sich beim *National Council of Women Kenya* (NCWK). Ab 1974 war sie in der lokalen Vertretung des *Environment Liaison Centre* tätig, einer Schnittstelle zwischen NGOs und dem *United Nations Environment Programme* (UNEP) mit Sitz in Nairobi. Diese Arbeit verhalf Maathai zu internationalen Kontakten, die ihr in ihrer späteren Laufbahn noch sehr nützlich wurden (Maathai 2019, S. 153). So wurde sie 1976 von UNEP zum

erstem Weltsiedlungsgipfel der Vereinten Nationen unter dem Namen Habitat I eingeladen, auf dem u.a. die positiven Auswirkungen von Baumpflanzungen auf die Lebensqualität in Städten diskutiert wurden (Maathai 2019, S. 164). Im Anschluss an die Konferenz berichtete sie dem kenianischen Frauenrat (NCWK) von den Ergebnissen. Kurz darauf begann sie ihre Arbeit in dessen Exekutivausschuss und im ständigen Ausschuss für Umwelt und Habitation, wo sie das Thema Aufforstung zur Unterstützung von Frauen am Land einbrachte und das Projekt *Save the Land Harambee* geboren wurde. Am Weltumwelttag, dem 5. Juni 1977, fand die erste öffentliche Aktion statt, bei der im Kamukunji Park je ein Baum zu Ehren von sieben bekannten Kenianerinnen und Kenianern gepflanzt wurde. Daraus entwickelte sich das *Green Belt Movement (GBM)*, und die Baumpflanzaktionen gewannen innerhalb des NCWK immer mehr an Bedeutung (Maathai 2019, S. 165–169).

Während sie an ihrer beruflichen Karriere arbeitete, wurde sie auf persönlicher Ebene vom Scheidungsansuchen ihres Ehemanns überrascht. Da die Rechtslage nur „körperliche und seelische Grausamkeit, Ehebruch und Wahnsinn“ als mögliche Gründe für eine Scheidung vorsah, wurde ihr von ihrem Ehemann „Ehebruch und Grausamkeit, sowie die Verantwortung für seinen hohen Blutdruck“ vorgeworfen (Maathai 2019, S. 182). Hinzu kam, dass ihr Ehemann die Scheidung öffentlich machte und ihre Privatangelegenheiten in den Medien diskutiert wurden. Das damalige Rollenverständnis von Frauen und Männern wurde deutlich. Maathai wurde respektloses Verhalten gegenüber ihrem Mann vorgeworfen. Maathai (2019, S. 183) zufolge tauchte in der Presse ein Zitat ihres Ehemannes auf, dass sie „zu gebildet, zu stark, zu erfolgreich, zu eigensinnig und zu schwer zu kontrollieren sei“, so dass in den Augen der Öffentlichkeit die von ihrem Mann gewünschte Scheidung nur eine logische Entscheidung zu sein schien. Maathai (2019, S. 183) ist sich sicher, dass an ihr ein „Exempel statuiert werden sollte“, um gebildete und unabhängige Frauen in ihre Schranken zu weisen. Auch wenn Maathai (2019, S. 185–189) zufolge keine Beweise für fehlerhaftes Verhalten gefunden werden konnten, wurde sie schuldig gesprochen. Als sie die Entscheidung in einem Zeitungsinterview öffentlich kritisierte und den Richter als „unfähig oder korrupt“ charakterisierte, wurde sie zu sechs Monaten Gefängnis verurteilt und sofort verhaftet. Nur aufgrund des öffentlichen Drucks wurde sie wenige Tage später entlassen. Neben der öffentlichen Bloßstellung hatte sie nach der Scheidung auch mit finanziellen Problemen zu kämpfen, da ihr Mann nicht verpflichtet war, für den Unterhalt der gemeinsamen Kinder aufzukommen. Daher nahm sie die Gelegenheit wahr, eine Stelle als Beraterin bei der *Economic Commission for Africa* in Lusaka, Sambia, anzunehmen. Das bedeutete allerdings, dass sie ihre drei Kinder in

die Obhut ihres Ehemanns geben musste, und dass diese bis 1985 bei ihrem Vater lebten (Maathai 2019, S. 182–193).

Maathai bemühte sich 1979 um den NCWK-Vorsitz, der von den Mitgliedsorganisationen bestimmt wurde, sie wurde aber nur zu Stellvertreterin gewählt. Ein Jahr später kandidierte sie erneut und wurde unter Druck gesetzt, ihre Bewerbung zurückzuziehen. Als sie sich weigerte, traten mehrere Organisationen aus dem Dachverband NCWK aus, darunter auch die bekannte und vor allem im ländlichen Raum tätige Organisation *Maendelo ya Wanawake*. Maathai (2019, S. 194–199) begründet diese Vorgehensweise damit, dass die Regierung Druck auf die beteiligten Frauen ausgeübt hatte, da sie keine kritischen Stimmen zulassen wollte. In der Folge wurde es für die NCKW immer problematischer, finanzielle Mittel zu erhalten. Daher entstand die Idee, sich auf die Bereiche Umwelt, Wasserversorgung und Aufforstung zu fokussieren, da es mit diesen Themen einfacher war, Spenden zu lukrieren.

Maathai (2019, S. 200–203) entschied sich Anfang 1982, für einen Parlamentssitz in ihrem Heimatwahlkreis Nyeri zu kandidieren. Auch hier stieß sie auf Widerstand, ihre Bewerbung wurde von der zuständigen Wahlkommission aus formalen Gründen nicht zugelassen. Für ihre Kandidatur hatte sie ihre Stelle an der Universität aufgeben müssen, und obwohl sie wenige Tage nach der Ablehnung durch die Kommission ihre Kündigung zurückzog, wurde sie nicht wiedereingestellt. Da sie das Dienstverhältnis von sich aus gekündigt hatte, standen ihr auch keine Leistungen wie Pensionsgeld zu. Außerdem musste sie mit sofortiger Wirkung ihr Haus räumen, das ihr nur als Angehörige der Universität zustand.

Zunächst bewarb sie sich erfolglos um verschiedene Positionen und es schien für sie offensichtlich, dass sie als Regierungskritikerin keine Arbeit finden würde. Noch im selben Jahr wendete sich das Blatt und die GBM erhielt Fördermittel aus dem *United Nations Voluntary Fund for the Decade of Women* erhielt. Die Kontakte hatte sie ein Jahr zuvor geknüpft als sie als Vertreterin des *Environment Liaison Centre* sie an der *United Nations Conference on New and Renewable Sources of Energy* in Nairobi teilgenommen hatte. Darüber hinaus entwickelte sich eine Kooperation mit der norwegischen Forstgesellschaft (später mit der norwegischen Agentur für Entwicklungskooperationen). Maathai begann nun als bezahlte Koordinatorin für das GBM zu arbeiten. In den Folgejahren konnte die Tätigkeit des GBM mit Hilfe der UNEP auf weitere afrikanische Länder ausgeweitet werden (Maathai 2019, S. 208–220).

Insgesamt nahm das Interesse der ausländischen Presse an ihrer Arbeit zu, ihr internationales Ansehen wuchs, sie erhielt zahlreiche Auszeichnungen und auch in ihrem Heimatland wurde sie zunehmend bekannter. Allerdings wurde ihre Arbeit vom Regime kritisch beäugt. So kam es 1985 zu einer erneuten Intervention der Regierung, die eine Trennung von NCWK und GBM forderte, wobei sich eine Organisation auf frauenspezifische und die andere auf Umweltagenden konzentrieren sollte. Die Teilung erfolgte zwei Jahre später und war für Maathai zwar organisatorisch, jedoch weniger inhaltlich gerechtfertigt, da das GBM, neben dem Pflanzen von Bäumen, immer auch das Empowerment von Frauen zum Ziel hatte (Maathai 2019, S. 220–222).

2.3.4 Internationale Wirkung und nationale Aktivitäten

In den folgenden Jahren konzentrierte sich die Arbeit des GBM verstärkt darauf, die Zusammenhänge zwischen Umweltzerstörung und den ökologischen und sozioökonomischen Auswirkungen zu analysieren, um aus einem besseren Verständnis der komplexen Lebensrealitäten Lösungsvorschläge zu entwickeln. Eine kritische Auseinandersetzung mit der Lebenssituation führte jedoch unweigerlich zu einer Infragestellung bestimmter Vorgehensweisen der Regierung, die beispielsweise öffentliches Land an politische Günstlinge verkaufte oder Wälder für Regierungsprojekte abholzen ließ. Die Frauen wurden ermutigt, ihr Schicksal selbst in die Hand zu nehmen und aktiv zu werden. Die Behörden empfanden dies zunehmend als Bedrohung und begannen, die Arbeit des GBM zu behindern (Maathai 2019, S. 220–222). Auch Branch (2011, S. 188) verweist darauf, dass sich das GBM verstärkt für den Zugang von Frauen zu Land einsetzte und die Arbeit dadurch eine sowohl feministische als auch politische Dimension erhielt. Maathai wurde zu einer Art Galionsfigur, an die Beschwerden über Landdiebstahl herangetragen wurden, und ihr Einsatz für die Umwelt verband sich immer stärker mit Forderungen nach mehr Demokratie.

Kanogo stellt ebenfalls fest, dass seit Präsident arap Moi im Juni 1982 Kenia rechtlich zu einem Einparteienstaat erklärt hatte, die KANU ohne Opposition regieren konnte, Korruption in der Regierung weit verbreitet war und Kritik daran repressiv geahndet wurde: „The state was intolerant of dissent, which was met with stiff sanctions including incarceration and detention without trial. Sycophancy, nepotism, misappropriation of public resources, corruption and political patronage were the order of the day.“ (Kanogo 2020, S. 95–96)

Maathais (2019, S. 229–244) Kritik an der Regierungspolitik zeigt sich besonders deutlich am geplanten Großprojekt *Times Media Trust Complex*. Darauf aufmerksam gemacht wurde sie 1989 von einem jungen Mann, der selbst zufällig von diesem Bauvorhaben erfahren hatte, jedoch anonym bleiben wollte. Maathai begann Nachforschungen über das Hochhaus anzustellen und forderte in Briefen die beteiligten Organisationen auf, sich von dem Projekt zu distanzieren. Um die Öffentlichkeit zu erreichen, wurden Kopien dieser Briefe an nationale und internationale Medien versandt. Zudem nahm sie Kontakt zu internationalen Persönlichkeiten, Organisationen und Medien auf. Vonseiten der Regierung wurden keine genauen Details über das Projekt verlautbart, die Proteste ignoriert, die Gegner und Gegnerinnen als unwissend diffamiert und deren Bedenken lächerlich gemacht (vgl. Maathai 2019, S. 229–235). In seiner Rede zur Unabhängigkeitsfeier am 12. Dezember 1989 missbilligte Moi die Kritik der Anwaltsvereinigung und des nationalen Kirchenrates an diesem Projekt und kommentierte: „Wäre Maathai eine richtige Frau ‚in der afrikanischen Tradition‘, würde sie die Männer achten und den Mund halten“ (Maathai 2019, S. 243).

In dieser Hinsicht trug arap Moi eine Haltung zur Schau, die unter den afrikanischen Nationalisten nur allzu weit verbreitet war. So weist Chadya (2003) weist darauf hin, dass Frauen überall in Afrika eine entscheidende Rolle in den Befreiungskämpfen gespielt haben. Nationalistische Interessen wurden jedoch über die Anliegen der Frauen gestellt und diese Hierarchisierung setzte sich auch nach der Unabhängigkeit fort: „Whenever women come out strongly advocating women’s rights they are accused of being under imperial / western influence, therefore anti-nationalist and anti-male, and of having lost their culture and tradition.“ (Chadya 2003, S. 155–156)

Ausländische Medien berichteten ebenfalls kritisch über das Projekt. Schließlich zogen die internationalen Geber ihre Unterstützung für dieses Bauvorhaben zurück. 1990 kündigte die Regierung an, das Projekt zu verkleinern, wenig später wurde es ganz aufgegeben. Maathai (2019, S. 251–253) zufolge waren zwei Gründe für das Scheitern des Projekts ausschlaggebend: Erstens wurde das Missmanagement von Ressourcen der Regierung in der Öffentlichkeit breit diskutiert. Zweitens wurde die Kritik der kenianischen Bevölkerung an der Regierung erstmals auch auf internationaler Ebene wahrgenommen. Wie im vorherigen Kapitel dargestellt, hatte sich auch die Einstellung der internationalen Geberorganisationen verändert, die nun die Kreditvergaben an bestimmte Bedingungen knüpfte. Ein weiterer Faktor war die Liberalisierung der Medien, die dazu führte, dass Korruption und Fehlverhalten der Regierung öffentlich diskutiert werden konnten.

Maathais Einsatz gegen das *Times Media Trust Complex* Projekt hatte allerdings negative Auswirkungen auf das GBM. Die Regierung ließ internationale Gelder für Frauenprojekte nur noch über staatliche Organisationen abwickeln, und das *Green Belt Movement* wurde von diesen Förderungen ausgeschlossen. Außerdem wurde dem GBM im Dezember 1989 das Büro in den staatlichen Räumlichkeiten der NCWK gekündigt und seine Mitarbeitenden mussten innerhalb von 24 Stunden das Büro verlassen. In der Folge wurde Maathais Wohnhaus zum Hauptquartier umfunktioniert, in dem rund 80 Personen arbeiteten. Erst nach sieben Jahren und mit Unterstützung internationaler Organisationen – wie beispielsweise der *Niederländischen Organisation für Internationale Entwicklung* – konnte ein neues Haus gekauft werden, das bis heute Sitz der Grün-Gürtel-Bewegung ist (Maathai 2019, S. 249).

Ein weiteres wichtiges Ereignis im Leben Maathais war die Kampagne *Release Political Prisoners* und die Proteste im Uhuru Park im Februar und März 1992, die Branch (2011, S. 189) folgendermaßen einschätzt: „Whereas their previous protests there had been against the attempted theft of the park itself, this second demonstration was explicitly political. She [Maathai, Anm. ES] and her supporters staged a hunger strike in an effort to bring about an end to political imprisonment.“ Besonders stark gingen die Proteste von den Müttern politisch Gefangener aus. Das Moi-Regime hatte jahrelang Menschen aufgrund ihres Engagements für mehr demokratische Freiheiten ohne Gerichtsverfahren inhaftieren lassen. Mit der Einführung des Multiparteiensystems wurden die Forderungen nach der Freilassung dieser Gefangenen immer lauter, da der Grund für ihre Haft, die Kritik am Einparteiensystem, seine Gültigkeit verloren hatte. Da einige dieser Frauen aus dem GBM stammten und Maathai für ihr demokratiepolitisches Engagement bekannt war, wurde sie gebeten, die Kampagne zu unterstützen. Gemeinsam mit den Frauen brachte sie die Forderung nach Freilassung der politischen Gefangenen vor dem Generalstaatsanwalt ein. Anschließend kampierten sie im Uhuru Park an der Ecke gegenüber dem Nyayo House, der als Freedom Corner bekannt wurde, und traten in einen Hungerstreik. Mehr als 50 Frauen schlossen sich ihrem Protest an, und sie erfuhren breite Unterstützung aus der Bevölkerung. Wenige Tage später, am 3. März 1992, griff die Staatsmacht ein und ging mit Tränengas und Schlagstöcken gegen die demonstrierenden Frauen vor (Maathai 2019, S. 266-273). Auch Maathai wurde schwer verletzt ins Krankenhaus gebracht. Im Rückblick stellt sie die Situation folgendermaßen dar:

„Wir hatten uns in falscher Sicherheit gewiegt und geglaubt, nicht einmal diese Regierung würde es wagen, alte Frauen anzugreifen – Mütter, die nur wollten, dass ihre Söhne aus dem Gefängnis entlassen wurden wo sie wegen ihres politischen

Gewissens einsaßen. Aber das Regime kannte weder Recht noch Gnade.“ (Maathai 2019, S. 273-274)

Sie kommt zu dem Schluss, dass die Frauen aufgrund der Schilderungen der Folter, die die Gefangenen erfahren hatten, für die Regierung eine Bedrohung darstellten, und dass sie die Protestierenden mundtot machen wollte. Doch die Frauen ließen sich nicht einschüchtern. Da der Freedom Corner abgesperrt war, trafen sie sich am nächsten Tag zu einer Mahnwache in der angrenzenden *All Saints Cathedral*. Hier befand sich der Sitz des anglikanischen Erzbischofs. Die Kirche hatte mit Beginn der 1990er Jahre angefangen, die Demokratiebewegung zu unterstützen und die repressive Staatsgewalt zu verurteilen. Die Mahnwache wurde ein Jahr lang fortgesetzt, bis es schließlich Anfang 1993 zur Freilassung der Gefangenen kam. Während der gesamten Zeit unterstützte Maathai die Proteste, lebte zeitweise in der Kathedrale, veröffentlichte Flugblätter mit den Erlebnissen der Gefangenen und machte auf ihren Auslandsreisen auf die Gewalt und die Proteste aufmerksam (Maathai 2019, S. 274-279).

Branch (2011, S. 189-190) sieht den Erfolg der politischen Proteste in der „Fähigkeit neue Formen der Massenkommunikation zu verwenden“. Neue Zeitungen, Radio- und Fernsehstationen wurden gegründet und die staatlich kontrollierten Medien verloren an Einfluss. Auch Tibetts (1994, S. 33) unterstreicht die breite Unterstützung in der Bevölkerung, neben dem anglikanischen Erzbischof kritisierte auch das NCWK die Gewalt gegen die Frauen. Besonders wichtig war jedoch, dass ausländische Regierungen wie die USA und Deutschland das Moi-Regime für diese Menschenrechtsverletzungen verurteilten.

Im Dezember 1992 fanden die ersten Wahlen statt, bei der mehrere Parteien antreten durften, doch da sich die oppositionellen Parteien nicht auf einen gemeinsamen Kandidaten einigen konnten, blieb Daniel arap Moi im Amt. Auch Maathai (2019, S. 288–289) zufolge verliefen die Wahlen nicht fair und gerecht, es waren gefälschte Stimmzettel im Umlauf und es wurde Druck auf die Wähler und Wählerinnen ausgeübt. Der Druck der Regierung auf die Demokratiebewegung sollte sich nach den Wahlen noch verstärken. Maathai wurde nicht nur von den Medien angegriffen, auch wurde ihr von einem Abgeordneten der KANU-Partei angedroht, dass „[...] er sie gewaltsam beschneiden lassen würde, wenn sie nochmals die Rift Valley Provinz beträte“ (Maathai 2019 S. 299-300). Außerdem wurde sie von kirchlichen Vertretern und Vertreterinnen für ihre respektloses Verhalten gegenüber dem Präsidenten kritisiert und beschuldigt, sich nicht gemäß den afrikanischen Traditionen zu verhalten. Ihre Mitstreiter und Mitstreiterinnen

erhielten ebenfalls Drohungen, und ein Unterstützer der Bewegung wurde entführt. Aus Angst um ihre Sicherheit tauchte Maathai unter. Zuvor gab sie noch eine Erklärung ab, für den Fall, dass ihr etwas zustoßen sollte. Bei den 1997 stattfindenden Wahlen konnte sich die Opposition wiederum nicht auf einen Kandidaten einigen. Fünf Wochen vor der Wahl beschloss Maathai für die *Liberal Party* zu kandidieren. Aufgrund der Kurzfristigkeit, mangelnder finanzieller Mittel und der Kritik von den regierungstreuen Medien erhielt sie jedoch kaum Stimmen (Maathai 2019, S. 311–317).

Ein Erfolg war hingegen der Protest gegen ein weiteres von der Regierung intransparent durchgeführtes Bauprojekt im *Karura Forest* in Nairobi. Dank ihres guten Informationsnetzwerks wurde Maathai auch in diesem Fall frühzeitig von Anrainern und Anrainerinnen darauf hingewiesen, dass politische Anhänger von Moi Grundstücke für diverse Bauprojekte geschenkt bekamen und dass bereits Bautätigkeiten im Wald begonnen hatten. Ähnlich wie beim Protest gegen den *Times Media Trust Complex* nutzte Maathai ihre Bekanntheit, um die Öffentlichkeit auf das Regierungsvorhaben der Regierung aufmerksam zu machen. Gleichzeitig führte sie gemeinsam mit ihren Mitstreitern und Mitstreiterinnen friedliche Aktionen durch und pflanzten Bäume im *Karura Forest*, um weitere Bauarbeiten zu verhindern. Während dieser Aktionen kam es immer wieder zu gefährlichen Situationen mit den angeheuerten Schlägertrupps und der Polizei. Unabhängig davon versammelten sich Studierende zum Protest. Es kam zu Ausschreitungen, die gewaltsam von der Polizei niedergeschlagen wurden. Aufgrund des internationalen Protests wurden die Bauarbeiten 1999 beendet und der *Karura Forest* blieb als „grüne Lunge“ Nairobis erhalten (Maathai 2019, S. 319–331).

Der langjährige Kampf gegen das Moi-Regime endete erst 2002, als die Oppositionsparteien in der sogenannten Regenbogenkoalition geeint zur Wahl antraten und Daniel arap Moi nach 24-jähriger Präsidentschaft abgewählt wurde. Maathai wurde Mitglied im kenianischen Parlament und vom neuen Präsidenten Mwai Kibaki zum *Assistant Minister for the Environment, Natural Resources and Wildlife* ernannt (Maathai 2019, S. 348).

Ein Meilenstein in ihrer Karriere war die Verleihung des Friedensnobelpreis 2004, mit der ihr Beitrag zu „sustainable development, democracy and peace“ gewürdigt wurde (NPP 2004a). In ihrer Nobelpreisrede hob sie hervor, dass die Grün-Gürtel-Bewegung in ihren Anfängen nicht Demokratie und Frieden thematisiert habe. Der Einsatz für Umweltschutz sei ohne demokratische Freiheiten nicht denkbar, so Maathai: „Therefore, the tree became a symbol for the democratic struggle in Kenya. Citizens were mobilised to challenge

widespread abuses of power, corruption and environmental mismanagement.” (NPP 2004b)

Presbey (2013, S. 277) unterstreicht, dass Maathais größte Errungenschaft die Initiierung der Grün-Gürtel-Bewegung war. Über die Jahre beteiligten sich 100 000 Frauen und kämpften gemeinsam gegen die Zerstörung ihrer Umwelt. Mehr als 600 Community Networks wurden organisiert, 6000 Baumschulen etabliert und mehr als 30 Millionen Bäume gepflanzt, mit dem Ziel, Landdegradation rückgängig zu machen. Maathai gilt als Ikone der Umweltbewegung und ist in Zeiten der verstärkten Diskussionen über den Klimawandel eine Pionierin und Vordenkerin. Ihr Lebenswerk wird von tausenden Aktivisten und Aktivistinnen des GBM, vom *Wangari Maathai Institute for Peace and Environmental Studies (WMI)*, das 2010 an der University of Nairobi etabliert wurde, (WMI o.J.) und von ihrer Tochter Wanjira Mathai (Member of Green Belt Movement Board of Directors und Board Member im WMI) fortgeführt.

3 Herausarbeitung der persönlichen Bildungswege und -erfahrungen

In diesem Kapitel werden die persönlichen Bildungswege und -erfahrungen der drei Protagonistinnen dargestellt und analysiert. Zur Kontextualisierung wird die Entstehung des Bildungswesens in Kenia sowie seine weitere Entwicklung beschrieben. Triebfeder für die Etablierung von Bildungsinstitutionen waren die christlichen Missionen, in deren Fokus die Zivilisierungsmission stand. Konvertierte Afrikaner und Afrikanerinnen bildeten die Basis, um die Botschaft des Evangeliums weiterzutragen. Daher war aus Sicht der Missionen die Einführung einer westlich orientierten Bildung von zentraler Bedeutung. Die Kolonialregierung definierte anfangs nur wenige Vorgaben und stellten kaum finanzielle Mittel bereit (Kapitel 3.1). Erst während der Zwischenkriegszeit formulierte sie eine Strategie auf Basis des Konzepts der adaptiven Bildung der *Phelps Stokes Commission*. Dies bedeutete, dass die Bildung an die Bedürfnisse und die kulturellen Traditionen der Afrikaner und Afrikanerinnen angepasst werden sollte. Zudem trat der Wohlfahrtsgedanke in den Vordergrund (Kapitel 3.2). Bildung war nur einer kleinen Gruppe zugänglich, und Mädchen und Frauen mussten sich ihren Platz erst erkämpfen, daher wird diesem Thema auch ein eigenes Kapitel (3.3) gewidmet. Im darauffolgenden Kapitel (3.4) werden dann die konkreten Erfahrungen der drei Protagonistinnen in der „kolonialen Schule“ illustriert. Darauf folgt eine Beschreibung der Entwicklung tertiärer Bildung, die in die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg fällt und von Forderungen nach politischer Partizipation und Selbstregierung gekennzeichnet war (Kapitel 3.5). Nur Rebeka Njau und Wangari Maathai hatten die Möglichkeit, die Sekundarschule abzuschließen und sogar eine Universität zu besuchen. Ihre Erfahrungen werden in Kapitel (3.5.3) thematisiert. Abschließend werden die gemeinsamen und trennenden Bildungserfahrungen aller drei Protagonistinnen beschrieben und übergreifende Themen herausgearbeitet (Kapitel 3.6).

3.1 Missionen und Anfänge des Bildungswesens in Kenia

Vom Ende des 19. Jahrhundert bis zum Ersten Weltkrieg lag die Bildung vor allem in den Händen christlicher Missionare, und deren Idee einer Zivilisierungsmission stand im Mittelpunkt. Die Missionare erachteten das Lesen der Bibel für die Verbreitung des Evangeliums als notwendig. Folglich ging die Gründung von Missionsstationen Hand in Hand mit der Entstehung von Schulen (Etherington 2005, Hastings 1979, Isichei 1995). Die erste Schule in Ostafrika wurde 1846 in der Nähe von Mombasa von der britischen *Church Missionary Society (CMS)* eröffnet. In den folgenden Jahrzehnten wurden weitere Missionen entlang der Küste Ostafrikas angesiedelt. Mit dem Bau der Eisenbahn ab 1888

weiteten sich die Aktivitäten ins Landesinnere aus. Sowohl protestantische als auch von katholische Missionsgesellschaften breiteten sich aus. Konvertierte Afrikaner und Afrikanerinnen bildeten die Basis, um die Botschaft des Evangeliums weiterzutragen, und dafür wurden grundlegende Kenntnisse in Lesen, Schreiben, Rechnen vermittelt (Williams-Black 2008, S. 42–43).

Der Unterricht erfolgte meist in der lokalen Sprache, da die Missionare befürchteten, dass Englischkenntnisse die Schüler und Schülerinnen von ihren Herkunftsgemeinschaften entfremden und die Verbreitung des Evangeliums behindern könnten. Die Gründung von Schulen folgte keinem festgelegten Plan, sondern war abhängig von der Kooperation der Einheimischen, die dafür Land und Arbeitskraft bereitstellten. Je mehr die lokale Bevölkerung die Bedeutung von Bildung in der sich durch den Kolonialismus verändernden Gesellschaft erkannte und Englisch als eine Sprache wahrnahm, die mit Macht und Status verbunden war, desto mehr Unterstützung erhielten die Missionare beim Bau von Schulen (Windel 2009, S. 5)

Ab 1903 kamen mehr und mehr Siedler und Siedlerinnen ins Land, die für ihre Kinder eine Schulbildung forderten. Als Reaktion darauf wurde 1908 die *Fraser Commission* eingerichtet, die ein Jahr später einen Bericht veröffentlichte, der das Prinzip der Rassentrennung festschrieb. Diese Segregation sollte nicht nur das Bildungswesen, sondern auch die politischen Partizipationsmöglichkeiten der schwarzen Mehrheitsbevölkerung bis wenige Jahre vor der Unabhängigkeit 1963 maßgeblich prägen (Indire 1982, S. 116).

Da die afrikanische Bevölkerung in erster Linie in untergeordneten Positionen für die europäischen Siedler und Siedlerinnen arbeiten sollte, hatte die Kolonialverwaltung wenig Interesse daran, ihnen in größerem Umfang Bildungsmöglichkeiten zur Verfügung zu stellen. Erst ab 1911 entwickelte sie minimale Vorgaben für Missionsschulen und begann, Schulen mit landwirtschaftlichem oder handwerklichem Schwerpunkt finanziell zu unterstützen (Williams-Black 2008, S. 44–45).

Das Siedlungsgebiet der Kikuyu war besonders stark von der europäischen Expansion betroffen. Die Rolle der Missionen und ihr Verhältnis zu den lokalen Bevölkerungen ist durchaus ambivalent zu beurteilen. Die Missionen stellten Grundschulbildung zur Verfügung und setzten sich für die Interessen der afrikanischen Bevölkerung gegenüber der Kolonialregierung ein. Gleichzeitig nutzten sie ihre enge Verstrickung mit der Kolonialmacht, um ihre Wertvorstellungen zu verbreiten und in die kulturellen Praktiken der lokalen Bevölkerung einzugreifen. Für die Missionare war das Christentum untrennbar

mit der europäischen Kultur und Lebensweise verbunden. Viele afrikanische Bräuche und Traditionen empfanden sie als wild und barbarisch. Sie verurteilten das Trinken vom selbst gebrauten Bier, Tänze, Polygamie, weibliche Beschneidung (female circumcision) und den Glauben an Hexerei. Die Ablehnung kultureller Praktiken durch die Missionare war einer der Gründe für die geringe Konversionsrate zwischen 1898 und 1930. Viele Kikuyu sahen in der Konversion zum Christentum keinen direkten Nutzen und wollten ihre Traditionen nicht ablegen. Hinzu kam, dass gemessen an der Bevölkerungszahl nur wenige Missionare vor Ort tätig waren (Presley 1992, S. 85).

Ein besonders strittiger Punkt war die Beschneidung von Mädchen, deren Verbot bereits 1916 von der *Church of Scotland Mission* diskutiert wurde. Ab den 1920er Jahren wurde dies zu einem zentralen Thema in der aufkommenden nationalistischen Debatte, zusammengefasst unter dem Begriff *Circumcision Dispute* (Presley 1992, S. 91).

3.2 Richtungswechsel ab den 1920er Jahren und Adaptive Bildung

Ab 1920 kam es zu einem Richtungswechsel in der Kolonialpolitik, der sich im Wesentlichen auf die Auswirkungen des Ersten Weltkriegs und die Gründung des Völkerbundes als Ergebnis der Pariser Friedenskonferenz zurückführen lässt. Die Imperialmächte sollten als Treuhänder für die Kolonien fungieren, bis diese selbst die Verantwortung übernehmen konnten. Das bedeutete aber auch, dass das Vorgehen der Imperialmächte in den Kolonien unter stärkerer Beobachtung stand (Windel 2009, S. 6–7).

Der US-amerikanische Präsident Woodrow Wilson legte 1918 einen Vierzehn-Punkte-Plan vor, der u. a. das Selbstbestimmungsrecht der Völker beinhaltete. Völker sollten das Recht haben, sich eigenständig zu entwickeln. Die Kolonialmächte waren zudem gezwungen, ihre Anwesenheit vor Ort und die damit verbundene Fremdherrschaft neu zu legitimieren. Daher verlagerte sich der Diskurs vom Begriff der Zivilisierungsmission hin zu den Begriffen Wohlfahrt und Entwicklung (Sonderegger 2011, S.246-249).

Auch Schicho (2015, S. 222). bezeichnet die 1920er Jahre als einen Wendepunkt in der Politik der Kolonialmächte, in der sich der Raubkolonialismus zu einem Ausbeutungskolonialismus entwickelte. Die Kolonien sollten den Interessen der Metropolen dienen und von wirtschaftlichem Nutzen und international legitimiert sein. Da die Produktion von Rohstoffen für den Export entsprechend ausgebildete Arbeitskräfte und eine mit den kolonialen Institutionen kooperierende lokale Elite erforderte, wurde

begonnen in die soziale Entwicklung und insbesondere in Gesundheit und Bildung zu investieren.

Das *Colonial Office* in London reagierte auf die globalen Veränderungen, indem es sich stärker in die Politik vor Ort involvierte und zwischen den divergierenden Interessen von Siedlern, Geschäftsleuten und Einheimischen zu vermitteln begann. Im Bildungsbereich wurde erstmals für die Kolonien in Ost-, West, und Zentralafrika (zusammengefasst unter dem Begriff *Tropical Africa*) über eine eigene Strategie nachgedacht. Dabei griff das *Colonial Office* auf die Expertise des US-amerikanischen und philanthropisch ausgerichteten *Phelps-Stokes Fund* zurück und beauftragte dessen Leiter Thomas Jesse Jones eine Expertenkommission zur Untersuchung der Bildung in Afrika einzurichten. Dieser erstellte auf Basis von Studienreisen nach Westafrika (1920-21) und Ostafrika (1924) einen Bericht zur Bildungssituation in den Kolonien (Windel 2009, S. 6–8).

Das vom *Phelps-Stokes Fund* propagierte Konzept der adaptiven Bildung (*Adaptation Concept*) war nach dem US-amerikanischen Bürgerkrieg für ehemalige Sklaven und Sklavinnen entwickelt worden, mit dem Anspruch, sie für die von Weißen vorgesehenen Arbeitsbereiche in Landwirtschaft und Industrie adäquat auszubilden. Der Schwerpunkt sollte auf der Vermittlung von praxis- und berufsbezogenen Fähigkeiten und nicht auf intellektuellem Wissen liegen. Die Idee, unterschiedliche Bildungssysteme für Schwarze und Weiße einzuführen, war bereits von dem Afroamerikaner Booker T. Washington vertreten worden. Afroamerikaner und -amerikanerinnen sollten vor allem für landwirtschaftliche und handwerkliche Berufe ausgebildet werden und in diesen Bereichen arbeiten, um so Konflikte in den Städten und Industriegebieten zu vermeiden (Küster 2007, S. 84–85; Bude 1983). Es gab jedoch auch kritische Stimmen gegen diese Bildungsvorstellung:

„The strongest rejection of the adaptation concept was forthcoming from those circles which had an interest in the political emancipation of the blacks in both the USA and in Africa, and who hoped that this could be achieved by means of an academic training for a sufficient number of well qualified leaders who could then face the whites on equal footing.” (Bude 1983, S. 352–353).

Zu den Kritikern zählten beispielsweise der afroamerikanische Intellektuelle W.E.B. Dubois und der nigerianische Politiker Nnamdi Azikiwe. Bemängelt wurde die zugrundeliegende rassistische Vorstellung, dass Schwarze nicht für intellektuelle Tätigkeiten geeignet seien und dass unterschiedliche Bildungssysteme die Afrikaner und Afrikanerinnen in untergeordneten Rollen festschreiben würden (Bude 1983, S. 352-353). Diese Art von Bildung wurde als ein weiteres Instrument der Unterdrückung betrachtet,

mit dem Ziel, eine untergeordnete ländliche Klasse zu schaffen. Westliche Bildung sollte dem „afrikanischen Verstand“ (African mind) angepasst werden, welcher sich in den westlichen Vorstellungen durch ein besonderes Naheverhältnis zu Umwelt und Tradition auszeichnete. Afrikaner und Afrikanerinnen seien daher für landwirtschaftliche Tätigkeiten besonders geeignet, so die Annahme (Windel 2009, S. 12).

Das *Colonial Office* etablierte 1923 das *Advisory Committee on Education in British Tropical Africa* mit Sitz in London, mit dem Ziel, eine gemeinsame Bildungspolitik für die afrikanischen Kolonien zu entwerfen. Zu den Mitgliedern gehörten der Kolonialbeamte Frederick Lugard, der in seinem Werk *The Dual Mandate in British Tropical Africa* (1922) eine ausgeklügelte Theorie der indirekten Herrschaft (*indirect rule*) entwarf, die bald zur neuen Orthodoxie und britischen Kolonialdoktrin wurde, sowie der Missionar J. H. Oldham, der auch als Herausgeber der Zeitschrift *International Review of Missions* fungierte. Bezeichnend ist, dass keine Afrikaner und Afrikanerinnen in diesem Komitee vertreten waren und ihre Interessen nicht berücksichtigt worden waren. Zusätzlich publizierte das Komitee die vierteljährlich erscheinende Zeitschrift namens *Oversea Education* mit Schwerpunkt auf kolonialpädagogischen Themen. 1925 wurde ein erstes Strategiepapier veröffentlicht, das sich an den Empfehlungen des Jones Berichts und am *Phelps-Stokes-Modell* orientierte. Das Schulsystem und die Inhalte sollten den lokalen Gegebenheiten und den Bedürfnissen der Bevölkerung angepasst werden. Neben den Grundfähigkeiten wie Lesen, Schreiben und Rechnen sollten vor allem praktische, der Allgemeinheit dienliche Fertigkeiten in Gartenbau und Landwirtschaft vermittelt werden. Zudem war Englisch in den ersten vier Jahren nicht mehr im Lehrplan vorgesehen. Bildung sollte die Weltanschauungen, Fähigkeiten und Traditionen der Afrikaner und Afrikanerinnen berücksichtigen, gleichzeitig sollten sich diese auch – wenn erforderlich – an moderne Ideen anpassen. Mit diesem Bildungsmodell war von offizieller Seite das Versprechen verbunden, den sozialen Zusammenhalt zu verbessern, die ländlichen Ökonomien zu stärken und ein friedlicheres Zusammenleben zwischen der afrikanischen und vor allem der Siedlerbevölkerung zu fördern (Windel 2009, S. 8).

Nach Ansicht der kolonialen Vertreter hatte die bisherige Missionsbildung dazu beitragen, eine „politically dangerous African elite“ (Windel 2009, S. 12) hervorzubringen, die ab den 1920er Jahren den Siedlern und der Regierung zunehmend ablehnend gegenüberstand und von diesen mit ihren nationalistischen Ideen als Bedrohung wahrgenommen wurde:

„Adapted education, in addressing the problems of urbanization and the destruction of indigenous cultures and tribal allegiances, was thought by many of its advocates to be

the last and best chance to diffuse such subversive political ideological that a more literary training only seemed to encourage.” (Windel 2009, S. 12)

Die Argumente zeigen, dass mit der Idee der *Adapted Education* eine Reihe von Erwartungen verbunden waren, es aber vor allem auch darum ging, die koloniale Ordnung und Hierarchie zwischen den Europäern und Afrikanern beizubehalten (Windel 2009, S. 12). Die Möglichkeit, das System zugunsten der Interessen der afrikanischen Bevölkerung zu ändern, wurde hingegen nie in Betracht gezogen (vgl. Küster 2007).

Eine Direktive für *Management of education in Kenya colony and protectorate* wurde erstmals 1924 herausgegeben. Die Kolonialbehörden vor Ort wurden mit der Planung und Administration von Bildung beauftragt. Jedoch übertrugen sie einen Großteil der Verantwortung – vor allem in finanzieller Hinsicht – auf *Local Native Councils* und Missionen (Indire 1982, S. 118).

Insgesamt ist für die britischen Kolonien während der gesamten Zwischenkriegszeit auffällig, dass zwar viele Konzepte geschrieben und Pläne erstellt wurden, der Rhetorik jedoch kaum Taten folgten. Für die afrikanische Bevölkerung standen kaum finanzielle Mittel zur Verfügung, so dass die Bildungsmöglichkeiten begrenzt blieben. Tatsächlich begannen erst nach dem Zweiten Weltkrieg infolge der beginnenden Umsetzung des *Colonial Development and Welfare Act 1940* nennenswerte Investitionen in Infrastruktur und Bildung (Indire 1982, S. 122).

Eine für Kenia und insbesondere für die Kikuyu relevante Diskussion über die Beschneidung von Mädchen gewann ab den 1920er Jahren an Bedeutung. Auf Druck der Missionen veröffentlichte die Kolonialregierung 1927 eine erste Resolution zu diesem Thema, die ein Verbot des sogenannten „großen Eingriffs“, eine Kontrolle bzw. Lizenzierung der Frauen, die Beschneidungen durchführten, und Aufklärungsarbeit über die negativen Folgen, beinhaltete. Den drei protestantischen Missionen unter der Führung von John Arthur (CMS) gingen diese Forderungen nicht weit genug und sie stellten ihren Mitgliedern 1929 ein Ultimatum. Ihnen wurde mit Ausschluss aus der Kirche oder Entlassung als Lehrkraft gedroht, wenn sie nicht eine Erklärung gegen die Mädchenbeschneidung und gegen die KCA unterzeichneten. Die KCA wurde als treibende Kraft für die Aufrechterhaltung der Tradition wahrgenommen und daher war die Mitgliedschaft nicht erwünscht. Dies hatte zur Folge, dass mehr als 90% der Kikuyu aus der Kirche austraten und die Zahl der Schülerinnen in den Missionsschulen drastisch zurückging (Presley 1992, S. 92–93, Natsoulas 1998, S. 138).

Ende 1929 übermittelten Kikuyu eine Petition an den *Director of Education* in Nairobi, in der sie mehr Schulen bzw. die Erlaubnis forderten, selbst von den Missionen unabhängige Schulen zu gründen. Die Missionare, die ihre Monopolstellung nicht verlieren wollten, widersetzten sich dieser Idee. Die um Kompromisse bemühte Kolonialregierung erlaubte die Eröffnung von Schulen unter bestimmten Bedingungen, wie beispielsweise, dass keine Missionsschule in der Nähe sein durfte (Natsoulas 1997, S. 291). Natsoulas zufolge ging es bei der Gründung der Schulen in erster Linie um die Ermöglichung von Bildung und nicht um politische Anliegen:

„In a paradoxical way they represented both traditional and progressive impulses in Kikuyu society. They wished to maintain deeply held customs such as female circumcision and at the same time send their children to western-style schools which they saw as the only road to advancement in colonial society.” (Natsoulas 1998, S. 138).

Das Thema wurde mit der Zeit verstärkt an politische Forderungen geknüpft und vor allem von der KCA als zentrales Anliegen aufgegriffen, die auch Proteste dagegen finanzierte. Die eher städtisch orientierte KCA konnte vermehrt Anhänger und Anhängerinnen unter der ländlichen Bevölkerung gewinnen. Der Konflikt führte innerhalb der Kikuyu-Gemeinde zu einer Spaltung in Unterstützer und Gegner der Beschneidung von Mädchenbeschneidung. Die Befürworter und Befürworterinnen waren in ihrer Ablehnung gegen die koloniale Einflussnahme stärker geeint. Es kam zu einer religiösen Abspaltung von den Missionen und zur Etablierung eigener unabhängiger Kirchen und Schulen (Presley 1992, S. 95; Natsoulas 1998, S. 138). Diese Schulen erfreuten sich großer Beliebtheit, weil Kikuyu-Traditionen nicht nur in den Unterricht einfließen, sondern auch – im Gegensatz zur Praxis in den Missionsschulen – positiv bewertet wurden. Zunächst kamen diese unabhängigen Schulen ohne jede Unterstützung der Kolonialregierung aus, sie wiesen sogar jegliche Einflussnahme des *Department of Education* zurück. Aufgrund unterschiedlicher Ansichten unter den Mitgliedern kam es Anfang der 1930er Jahre zur Trennung in die gemäßigte *Kikuyu Independent School Association (KISA)*, die von der Kolonialregierung finanzielle Mittel bekam und auch deren Kontrolle akzeptierte, und in die radikalere *Kikuyu Karing'a Education Association (KKEA)*, die weiterhin jegliche Einflussnahme ablehnte (Natsoulas 1997, S. 294–297).

Ab den 1950er Jahren, als der antikoloniale Widerstand zunahm und die Situation immer angespannter wurde, befürchtete die Kolonialregierung, dass an den unabhängigen Schulen Mau-Mau-Anhänger und Anhängerinnen rekrutiert werden könnten. Mit der

Ausrufung des Ausnahmezustandes wurden die unabhängigen Schulen gemeinsam mit den unabhängigen Kirchen verboten (Natsoulas 1997, S. 302).

Die Forderungen nach höherer Bildung waren von afrikanischer Seite groß. Da es dafür in den Kolonien keine Möglichkeit gab, schickten Familien, die es sich leisten konnten, ihre Söhne ins Ausland. Die Kolonialregierung beobachtete diese Entwicklung misstrauisch, da sie befürchtete, dass sie mit politischen Ideen konfrontiert, politisiert und radikalisiert nach Hause zurückkommen und die koloniale Ordnung in Frage stellen würden. Dies war nach Sicherman (2005, S. 9) einer der Gründe für die Etablierung von Schulen vor Ort wie der Makerere School in Uganda und der Alliance High School in Kenia.

Das Bevölkerungswachstum und vor allem der Druck der afrikanischen Bevölkerung bewirkten Ende der 1930er Jahre eine Ausweitung des Sekundarschulwesens. Zudem war es notwendig, ein gewisses Niveau zu sichern, weshalb 1933 ein dreijähriger Kurs für das Cambridge School Certificate (CSC) eingeführt wurde (Sicherman 2005, S. 11).

3.3 Mädchenbildung

3.3.1 Skepsis, Ablehnung und Unterstützung

Schulbildung für Frauen stieß von Anfang an auf große Skepsis bei der afrikanischen Bevölkerung, die befürchtete, dass Mädchen und Frauen die eigenen Traditionen vergessen würden. Die Missionare und Kolonialbeamten standen dem ebenfalls kritisch gegenüber, da sie eine geschlechterstereotype Rollenverteilung vor Augen hatten und den Frauen eine untergeordnete Position in der Gesellschaft zuwiesen. Auch in diesem Fall ist die Rolle der Missionare als ambivalent zu betrachten. So führt etwa Kanogo (2005, S. 242) an, dass Missionsstationen auch Schutz für Frauen boten. Die Gründe, warum Frauen von ihren Familien wegliefen, waren vielfältig. Sie reichten von Flucht vor einer arrangierten oder schlechten Ehe, über Widerstand gegen die Beschneidung, bis hin zur Suche nach Bildung und Religion. Dabei hatten die Frauen oft die Vorstellung, dass sie durch Bildung ein freieres Leben führen könnten.

Rebeka Njaus Mutter lief ebenfalls von zuhause weg, um gegen den Willen des Vaters in die Schule zu gehen. Allerdings werden in ihrem Fall die Umstände nicht näher erläutert und keine konkreten Gründe für die Ablehnung des Vaters angeführt. Die Missionare waren jedoch von ihrem Interesse und Engagement beeindruckt, nahmen sie auf und setzten alles daran, dass sie blieb. Wie umstritten der Schulbesuch war, zeigt die folgende Passage: „However, Guka did not give up the battle to get her out of there. Time after time

he tried with no success. The missionaries were determined to keep her at mission“ (Njau 2019a, S. 9).

Auch Mūkami Kĩmathis Vater wollte seine Tochter mit Gewalt davon abbringen, eine Missionsschule zu besuchen. Generell war er gegen das Christentum und europäische Lebensweisen sowie gegen eine westliche Schulbildung sowohl für Jungen als auch Mädchen eingestellt. In Bezug auf die Missionsschule der PCEA erklärt Kĩmathi, dass sein Hass deshalb so groß war, weil es sich um eine radikale Kirche handelte, die von ihren Anhängern und Anhängerinnen verlangte, sämtliche Traditionen abzulegen. Trotz seiner Arbeit auf der Plantage der Mission hielt er an seinem Kikuyu-Glauben und an den Traditionen fest, so verwendet er beispielsweise schwarze Pflanzensamen, um die Zukunft vorherzusagen oder sprach im Hof Gebete, um seine Familie vor Hexerei zu schützen (Nderitū 2018, S. 11). Sowohl Njaus Mutter als auch Kĩmathi konnten sich gegen familiäre Widerstände durchsetzen und ihre Vorstellung von Bildung zumindest ansatzweise verwirklichen.

Kanogo (2005, S. 206–209) betont, dass sich Mädchen zwischen zwei konvergierenden Welten befanden, die teilweise in Konflikt miteinander standen. Erschwerend kam hinzu, dass die Missionare ihre westlichen und christlichen Weltansichten als überlegen darstellten. Die Ablehnung von Mädchenbildung war gerade innerhalb der älteren Generation durchaus üblich. Es herrschten zahlreiche Vorbehalte, die vor allem mit der Sorge um den Verlust der Identität und Traditionen sowie der Gefährdung des sozialen Zusammenhalts zu tun hatten. Westliche Bildung konnte die Position des Individuums innerhalb des Kollektivs verändern und nicht nur den Zusammenhalt in der jeweiligen Altersgruppe, sondern auch die sozialen Verpflichtungen gegenüber der älteren Generation gefährden. Die Mädchen, die zur Schule gingen, nahmen nicht an den gemeinsamen Aktivitäten teil, wurden nicht durch das kommunale Gemeinschaftsleben sozialisiert und verpassten auch Alltagssituationen, in denen traditionelles Wissen vermittelt wurde. Daher wurden sie oft nicht mehr als Teil der Gruppe wahrgenommen, doch ihre Anwesenheit schien den sozialen Zusammenhalt zu gefährden.

Im Hinblick auf Maathais Bildungsweg konstatiert Kanogo, dass sie eines der wenigen Mädchen war, das eine Schule besuchen konnte und dass auch in ihrem Fall die Gefahr bestand, nicht mehr als Teil der Gesellschaft akzeptiert zu werden: „In doing so, she joined a small, emergent, and privileged class of African girls and women for whom education might results in social mobility, on the one hand, or ‚social death‘, on the other“ (Kanogo 2005, S. 26–27). Maathai stellt Kanogo zufolge durchaus eine Ausnahme dar, da ihre westliche Bildung nicht dazu führte, die Verbundenheit zu ihrer Gemeinschaft zu verlieren.

Ein weiterer Grund für den Ausschluss von Bildungsmöglichkeiten war die Befürchtung, dass die Mädchen von den Weißen mitgenommen und verheiratet werden würden, oder schlimmer noch, in der Prostitution landen würden. Durch ihren Weggang würde sie den Wert für die eigene Gesellschaft verlieren. Wenn die Mädchen in der Schule waren oder im Internat lebten, standen sie nicht als Arbeitskräfte zur Verfügung. Der Schulbesuch verzögerte den Zeitpunkt der Eheschließung und den Erhalt des Brautpreises. Aus traditionellen Gründen durften in einer Familie die jüngeren Schwestern erst verheiratet werden, wenn die älteren bereits verheiratet waren. Gleichzeitig war die Meinung vorherrschend, dass die Finanzierung von Schulbildung eine Verschwendung an Ressourcen sei, da die Mädchen nach der Heirat in den Besitz der eingeheirateten Familien übergeben würden (Kanogo 2005, S. 208–2010).

Der große Wert, der der Verheiratung der Tochter und dem damit verbundenen Brautpreis beigemessen wurde, wird im Fall von Kĩmathi deutlich. Dedan Kĩmathis Heiratsantrag wurde von ihrem Vater zunächst abgelehnt, weil er höhere Angebote für seine Tochter erwartete. Mehrere Heiratswerber wurden bei ihm vorstellig: „[...] The guests would stop eating and point at me in what I increasingly began to feel was akin to a cow on sale at the market“ (Nderitũ 2018, S. 37). Anfangs noch geschmeichelt, empfand Kĩmathi das Feilschen um ihre Person zunehmend als unangenehm und fühlte sich zur Ware degradiert. Jedoch konnte sie sich gegen den Willen des Vaters durchsetzen und Dedan Kĩmathi heiraten (Nderitũ 2018, S. 40–47).

Die Rolle von Frauen als Ehefrauen innerhalb der Kikuyu-Kultur wird auch in Maathais Erzählungen deutlich. Sie kam in ein katholisches Internat und ihre Eltern hegten die Befürchtung, dass sie unter dem Einfluss der Nonnen zum Christentum konvertieren und sogar in ein Kloster eintreten könnte. Wenn sich eine Frau in den Dienst Gottes stellte, galt sie für die Kikuyu-Gemeinschaft als verloren (Maathai 2011, 2019, S. 79).

Rebeka Njaus Eltern scheinen keine Befürchtungen gegenüber Missionsbildung gehabt zu haben. Beide Elternteile hatten selbst eine fünfjährige Schulbildung erhalten, waren strenggläubige Christen und scheinen den Schulbesuch ihrer Tochter nur unterstützt zu haben.

3.3.2 Erwartungen an Mädchen und Frauen und ihre Reaktion

Kĩmathi und Njau erwähnen beide, dass Frauen in ihrem verwandtschaftlichen Umfeld, die eine Schulbildung absolviert hatten, für sie als Vorbilder galten. Maathai führt zudem an, dass sie nicht das erste Mädchen in der Verwandtschaft war, das zur Schule ging, sondern ihre Cousine den Weg bereitet hatte. Außerdem war ihr Onkel ein progressiv

denkender Mensch, der ihre Mutter von der Wichtigkeit der Schulbildung überzeugen konnte. Kĩmathi erwähnt ihre Stieftante Eva Nyakwea, die ebenfalls gegen den Willen ihres Vaters zur Schule gegangen war und nun den Menschen dabei half, Briefe zu schreiben oder ihnen Texte vorzulesen. In Kĩmathis Umgebung war sie die einzige westlich gebildete Frau:

„I do not know where I got the drive to seek an education. I did not know any other educated women role models to admire and learn from and constantly found myself aspiring to be a preacher of Christianity, like the people I had met when I was out grazing the goats.” (Nderitũ 2018, S. 34)

Njaus Vorbilder waren ihre Eltern, insbesondere ihre Mutter, die sie für ihre Durchsetzungskraft bewunderte und von deren progressiven Ideen sie stark beeinflusst wurde. Als weiteres positives Beispiel nennt sie ihre Tante, die als Krankenschwester in der Stadt ein modernes und für sie erstrebenswertes Leben führte (Njau 2019a, S. 10).

Kĩmathi und Njau geben jedoch keine genaueren Informationen über die Bildungsverläufe ihrer Vorbilder, man erfährt wenig von Herausforderungen, mit denen sie konfrontiert waren. Sie waren die ersten Frauen in ihrer Gemeinschaft, die Bildung für sich in Anspruch nehmen konnten, und dies ging möglicherweise mit familiären Auseinandersetzungen, Überwinden von Barrieren, und Aufbrechen von Genderrollen einher.

Nicht außer Acht gelassen werden darf, dass Schulbildung in einem kolonialen Rahmen stattfand, in dem bestimmte Erwartungen an Mädchen und Frauen gestellt wurden und auch ihre Berufswahl durch die ihnen zugeschriebenen Geschlechterrollen eingeschränkt war. So galt beispielsweise der Beruf der Lehrerin oder Krankenschwester als einzig denkbare Erwerbstätigkeit für Frauen. Das wird auch an einigen Stellen der Lebensberichte deutlich. Etwa wenn der Kolonialbeamte Njau Wunsch nach einer Theaterausbildung herablassend kommentiert: „That kind of training is not fit for you, Africans. You are not talented in such skills. You cannot succeed. Why don't you try a course in teaching or nursing? Those will be ideal for you“ (Njau 2019a, S. 64–65). Selbst die zehn Jahre jüngere Maathai erzählt, dass ein Studium für Mädchen normalerweise in weiter Ferne lag und nur Lehrerin oder Krankenschwester als mögliche Berufe gesehen wurden (Maathai 2019, S. 96).

Ähnlich stereotype Vorstellungen von „klassischen“ Frauenberufen herrschten auch in französischen Kolonien, nicht nur in englisch beherrschten Gebieten wie Kenia. Auch in Französisch-Westafrika favorisierte die Kolonialverwaltung eine Ausbildung von Mädchen zu Lehrerinnen, Hebammen und Krankenschwestern. Der kolonialistische Diskurs über

die Notwendigkeit von Mädchenbildung erscheint vordergründig durchaus progressiv. Bei genauerer Betrachtung wurden damit jedoch einerseits herrschaftsdienliche Interessen verfolgt und andererseits rassistische und sexistische Muster festgeschrieben. Die französische Kolonialverwaltung war etwa der Meinung, dass westlich gebildete Männer entsprechend gebildete Frauen heiraten sollten, um zu verhindern, dass sie in alte Traditionen wie die Polygamie wieder aufgriffen. Die ausgebildeten Frauen sollten zudem eine Vorbildfunktion als Hausfrau und Mutter erfüllen, ganz im Sinne eines patriarchalen, westlichen Frauenbildes. Hinzu kam, dass die Frauen und Mädchen während ihrer Ausbildung vielfach Diskriminierung ausgesetzt waren. Zwar wurde ihnen ein gewisses Maß an Bildung zugestanden, gleichzeitig wurde ihnen aber ein untergeordneter Platz in der kolonialen Gesellschaft zugewiesen. Von den 1920er Jahren bis zur Unabhängigkeit wurden in Französisch-Westafrika nur rund 1000 Mädchen und Frauen ausgebildet, was gemessen an der Gesamtbevölkerung eine kaum nennenswerte Zahl ist. Der Diskurs über Mädchenbildung hat darüber hinaus zur Ausbildung eines patriarchalen Frauenbildes nach westlichem Vorbild geführt. Afrikanische Frauen wurden von der Kolonialverwaltung nicht als Akteurinnen oder Lohnarbeiterinnen wahrgenommen. Wenn sie in Entwicklungsplänen direkt adressiert wurden, dann ging es dabei in erster Linie um Hygiene- und Gesundheitsmaßnahmen (vgl. Schicho 2014).

Schild (2014, S. 107–118) kommt in ihrer Untersuchung ausgewählter Artikel aus der Zeitschrift *Oversea Education* ebenfalls zu dem Schluss, dass die Diskurse über Frauen- und Mädchenbildung vergeschlechtlicht und mit bestimmten Vorstellungen von geschlechtsspezifischen Rollen und Zuständigkeiten verknüpft waren. Dabei wurde das Ideal von westlicher und bürgerlicher Weiblichkeit sowie Häuslichkeit propagiert. Bis 1940 war die Bildung für Afrikanerinnen darauf ausgerichtet, sie zu guten Ehefrauen und Müttern zu erziehen, verantwortlich für die familiäre Reproduktionsarbeit. Für den Schulunterricht bedeutete dies, dass nur grundlegende Fähigkeiten in Lesen, Schreiben und Rechnen vermittelt wurden, wohingegen der Schwerpunkt der Ausbildung auf haus- und landwirtschaftlichen Fächern sowie Kindererziehung und -pflege lag.

Der *Colonial Development and Welfare Act* von 1940 und die damit verbundenen Investitionen in Bildung leiteten im Folgenden veränderte Zielsetzungen in der Mädchen- und Frauenbildung ein. Weibliche Berufstätigkeit rückte in den Mittelpunkt. Allerdings waren für Frauen Berufe wie Krankenschwester, Hebamme oder Lehrerin vorgesehen, die schlecht bezahlt und geringgeschätzt wurden. Zudem wurden verstärkt praxisrelevante Fähigkeiten, wie das Nähen von Kleidern oder das Flechten von Körben in den Unterricht aufgenommen, die es den Frauen ermöglichen sollten, ein zusätzliches Einkommen zu erwirtschaften. Darüber hinaus wurde die besondere Rolle von Frauen für

den gesamtgesellschaftlichen Entwicklungsprozess im Diskurs hervorgehoben (Schild 2014, S. 127–131).

Im gesamten kolonialen Bildungsdiskurs wird jedoch ein großer Unterschied zwischen Diskurs und Praxis erkennbar. So zeigt Kanogo (2005, S. 197) auf, dass noch um 1950 die Möglichkeiten für Frauen, eine Ausbildung zur Krankenschwester zu absolvieren, gering waren und dass dahinter ein komplexer Aushandlungsprozess zwischen Individuen und Institutionen stand. Frauen waren mit den unterschiedlichen Interessen und Erwartungen ihrer Familien, den Missionen, und kolonialen Institutionen konfrontiert. Sie resümiert: „[...] to study the education of girls in colonial Kenya is to explore a mosaic of cultural and gender constructions, negotiations, and contestations.” (Kanogo 2005, S. 198)

Was es bedeutete, eine (Vor-)Kämpferin für höhere Bildung zu sein, zeigen die bereits illustrierten komplexen Bildungsverläufe von Rebeka Njau und Wangari Maathai. Von einer weiteren interessanten Vorkämpferin, Grace Nyanduga, erzählt Kanogo in ihrem Buch *African Womanhood in Colonial Kenya* (2005). Nyanduga kam aus einer christlichen Familie, die ihr nicht nur den Schulbesuch, sondern auch die Ausbildung zur ersten *Kenyan Registered Nurse and Midwife* im Mulago Hospital in Kampala ermöglichte. Nachdem sie einige Jahre als Krankenschwester im Maseno Hospital im Westen Kenias gearbeitet hatte, bekam sie 1955 von der CMS ein Stipendium für eine dreijährige Weiterbildung in England angeboten. Ihr Vater, der zwar der Frauenbildung grundsätzlich positiv gegenüberstand, empfand es schwierig, diese Entscheidung allein zu treffen. Daher diskutierte er die Auswirkungen eines solchen Stipendiums mit den Personen in der Gemeinschaft, die für diese Entscheidung unerlässlich schienen. Der allgemeine Tenor lautete, dass die junge Frau bereits ausreichend Bildungsmöglichkeiten gehabt hätte und dass der Wunsch, nun auch noch im Ausland zu studieren, zu weit gehe. Schließlich wäre es nun an der Zeit, ihrer Rolle als Frau gerecht zu werden, zu heiraten und Kinder zu bekommen. Erst ihr Einsatz bei einer komplizierten Geburt, bei der sie dank ihrer medizinischen Ausbildung das Leben der Mutter und des Kindes rettete, führte zu einem Umdenken in der Familie. Nyanduga erhielt als erste kenianische Hebamme 1957 ein *Diploma in Methods of Teaching* vom *St. Thomas Hospital* in England (Kanogo 2005, S. 202).

Kanogo (2005, S. 199–202) illustriert anhand dieses Beispiels, dass Bildung keine individuelle oder ausschließlich innerfamiliäre Entscheidung war, sondern sich auf die Beziehungsverhältnisse der erweiterten Familie auswirkte. Nyanduga war sowohl mit traditionellen Rollenvorstellungen als auch den Erwartungen ihrer Gemeinschaft konfrontiert. Das Alter zwischen zwölf bis fünfzehn, in dem ihre Arbeitskraft den größten

Wert für die Familie darstellte, sowie in den darauffolgenden Jahren, als sie bereits im heiratsfähigen Alter war, verbrachte sie im Internat. Sie machte die Erfahrung, dass über sie gelacht wurde, weil sie noch nicht verheiratet war und sie war sich auch bewusst, dass mit zunehmendem Alter eine Verheiratung unwahrscheinlicher wurde. Ihre schulbedingten Abwesenheiten hatten sie bereits teilweise von ihrer Gemeinschaft entfremdet, und nur die Tatsache, dass sie als Hebamme in einem für Frauen sozial akzeptierten Beruf arbeitete, verlieh ihr eine gewisse Verankerung in der Gesellschaft.

3.4 Koloniale Schule anhand der Erfahrungen der drei Protagonistinnen

Die Bildungsverläufe der drei Protagonistinnen werden nun dargelegt, im Besonderen werden dabei die familiären Hintergründe beleuchtet, ihre Motivationen, die unterstützenden Faktoren und Erfahrungen hervorgehoben.

3.4.1 *Mūkami Kĩmathi*

Wie eng Bildung mit dem Christentum bzw. den Aktivitäten von Missionaren verbunden war, zeigt sich sehr deutlich in der Biographie Mukami Kĩmathis. So beschreibt sie ihren ersten direkten Kontakt mit dem Christentum als einschneidendes Erlebnis. Als etwa fünfjähriges Mädchen hörte sie zum ersten Mal einen Prediger von Jesus Christus sprechen und war besonders davon beeindruckt, dass die Predigt von Kikuyu gehalten wurde: „The fact that they were fellow Africans came to matter a lot to me. The conviction with which they preached in my mother tongue seemed to contradict the fact that Christianity was just a white people’s religion, as my father always said.” (Nderitū 2018, S. 15) Die Predigt des Evangeliums in Kikuyu machte ihr die christliche Religion zugänglich und stieß bei ihr auf große Resonanz. Kĩmathi erzählt, dass die Prediger sich mit Johannes dem Täufer verglichen, der auch auf taube Ohren stieß, und dass die Menschen nur vor dem „Gottes Zorn“ gerettet werden könnten, wenn sie ihre Sünden bereuen würden, denn ansonsten würden sie in lodernen Flammen in der Hölle brennen. Ihr zweiter direkter Kontakt mit dem Christentum war beim Beobachten einer PCEA-Messe. Als sie ihrer Familie begeistert das Erlebte schilderte, wurde sie von ihrem Vater nicht nur dafür bestraft, dass sie ihre Pflichten vergessen hatte, sondern auch dafür, dass sie so viel Interesse an der neuen Religion zeigte und sogar behauptete, die Ziegen seien von Gott nach Hause gebracht worden (Nderitū 2018, S. 11–15).

Kĩmathi spürte schon als Kind, dass die gesellschaftlichen Veränderungen um sie herum nicht mehr umkehrbar waren, sondern die Zukunft bedeuteten: „Even at that early age, I had a strong sense that the colonial ways [sic!] of education and Christianity was the way

the world was going.“ (Nderitü 2018, S. 27) Ihre Bereitschaft, sich auf die Veränderungen, die durch Interaktion mit der europäischen Kultur angestoßen worden waren, einzulassen, ihr Interesse für Religion und vor allem der Wunsch nach westlicher Bildung führten auch später zu Konflikten mit ihrem Vater, insbesondere als dieser erfuhr, dass sich Kĩmathi heimlich hatte taufen lassen und zur Schule ging. Kĩmathi beschreibt die Haltung ihres Vaters ihr gegenüber als distanziert. Zwischen ihnen gab es nie einen persönlichen Moment, bei der Frage des Schulbesuchs reagierte er mit Gewalt, und es fanden niemals Gespräche statt. Doch Kĩmathi betont: „I continued to be defiant. I wore my whip scars with pride as a mark of my determination to access the education that my father was so resolute to deny me.“ (Nderitü 2018, S. 28). Die Schule begann sie erst mit 14 Jahren und finanzierte sich selbst die Schulgebühren durch Arbeit auf den Bauernhöfen in der Nachbarschaft (Nderitü 2018, S. 18). Ihre Schulbedingungen waren äußerst schwierig. Einerseits musste sie nebenbei arbeiten, und andererseits herrschte in den Klassen kein lernfreundliches Klima, es gab kaum Unterlagen und das Wissen wurde vor allem durch ständiges Wiederholen und Auswendiglernen vermittelt. Sie erzählt, dass ihr Ehemann ihr oft vorgelesen hat, was vermuten lässt, dass sie in den fünf Jahren nicht sehr gut lesen gelernt hat.

Auch Maathai (2019, S. 58), die bereits im Kindesalter für die Schule eingeschrieben wurde, erzählt, dass sie erst zur zweiten Generation der afrikanischen Bevölkerung in Kenia gehörte, denen eine schulische Ausbildung offenstand, und dass in ihrer Klasse ältere und zum Teil erwachsene Schüler und Schülerinnen unterrichtet wurden, die zu ihrem Erstaunen jedoch gleichbehandelt und auch bestraft wurden wie die jüngeren.

Kĩmathi erhielt von ihrem Vater nach einiger Zeit ein Stück Land, und mit dem Anbau von Feldfrüchten konnte sie ein kleines Einkommen erwirtschaften, das sie wiederum für Schulgebühren verwendete. Allerdings war dies kein Zeichen der Großzügigkeit ihres Vaters, denn da sie keinen eigenen Getreidespeicher besaß, musste sie ihre Ernte in dem ihres Vaters lagern, und er konnte, wann immer er wollte und ohne sie zu fragen, darauf zurückgreifen. Trotz des Widerstandes ihres Vaters setzte sie sich durch und absolvierte die Grundschule. Ihre Mutter konnte sie nicht direkt unterstützen und auch nichts gegen die Gewalt des Vaters ausrichten, bestärkte sie aber stillschweigend. Sie erzählt, dass es durchaus üblich war, dass die Kinder, inklusive der Mädchen, gegen den Willen der Eltern die Schule besuchten.

Kĩmathi erzählt, dass ihr Vater 1948 auch ihrem Bruder Mbuthia verbot, zur Schule zu gehen. Obwohl Kĩmathis Vater im Vergleich zu den Nachbarn wohlhabend war, sah er keinen Grund für einen Schulbesuch. Außerdem sollten seine Söhne seiner Meinung nach

stattdessen die Kühe hüten. Dies führte zu einer Intervention der Dorfältesten, die dafür plädierten, dem Sohn den Schulbesuch zu erlauben (Nderitü 2018, S. 28). Dies zeigt einmal mehr, dass Bildung nicht nur eine individuelle Entscheidung war, sondern ein gesellschaftlicher Aushandlungsprozess, wie bereits im vorangegangenen Kapitel am Beispiel von Kanogo thematisiert wurde.

Kĩmathi betont, dass der Unterricht von Disziplin geprägt war, dass sie weder Bücher, Papier noch Füllfedern besaßen und mit den Fingern auf dem Boden schrieben. Zu den Inhalten erwähnt sie nur, dass Mathematik ihr Lieblingsfach war und dass sie darin auch gute Noten hatte. Sie bestand die Abschlussprüfung (Standard 4). Trotz ihres starken Bildungswunsches konnte sie aufgrund der fehlenden finanziellen Unterstützung ihres Vaters keine weiterführende Schule besuchen und ihre formale Bildung kam zu einem Ende (Nderitü 2018, S. 32). Kĩmathi hatte keine Möglichkeit, sich weitere Bildung anzueignen, wurde jedoch von ihrem Ehemann politisiert. Sie erzählt, dass ihr Mann nicht nur vielen Menschen in wirtschaftlichen Belangen geholfen hat, sondern dass in ihrem Haus auch immer viel über Politik diskutiert wurde. Dedan Kĩmathi erläuterte in diesen Diskussionen, dass westliche Bildung der afrikanischen Bevölkerung zu neuen Möglichkeiten verholfen habe. Allerdings kritisierte er die Arroganz der Europäer, die afrikanische Werte und Traditionen geringschätzten und von der lokalen Bevölkerung verlangten, sich westlichen Idealen anzupassen. In diesen politischen Debatten warf er Fragen auf wie: „Why did the white man believe in completely subjugating the African? Why did he want the African to dress like him and adopt his mannerisms? Why did he have to take all his land and behave as if the people he found there did not own the land?“ (Nderitü 2018, S. 50–51). Kĩmathi verfolgte die Diskussionen mit großem Interesse und betont, dass diese Gedanken ihr geholfen hatten, ihre eigene politische Überzeugung zu formen. Zudem verweist sie darauf, dass sie diese Fragen auch für ihre späteren Aktivitäten nutzte, z.B. bei der Rekrutierung von Mau-Mau-Mitgliedern (Nderitü 2018, S. 51).

3.4.2 *Rebeka Njau*

Njaus Eltern gehörten der presbyterianischen Kirche an, beide waren für fünf Jahre zur Schule gegangen. Ihre Mutter hatte ihren Schulbesuch als junges Mädchen gegen den Widerstand ihres Vaters durchgesetzt und gehörte damit zur ersten Generation afrikanischer Frauen, die eine westliche Bildung erhielten.

Der hohe Stellenwert von Bildung innerhalb der Familie zeigt sich auch darin, dass alle ihre zwölf Kinder nicht nur eine Grundschulbildung, sondern weiterführende Ausbildungen

bis hin zum Hochschulstudium absolvierten. Ihren Geschwistern widmet Njau in ihrer Autobiographie sogar ein eigenes Kapitel mit dem Titel *Kinsfolk* (S. 41-48), in welchem sie die Bildungs- und Berufskarrieren von sechs ihrer zwölf Geschwister detailliert beschreibt. Ihr ältester Bruder John Mbugua Wainaina (gestorben 2004) qualifizierte sich 1942 für die Alliance High School, absolvierte das Makerere University College, studierte in den USA und arbeitete dann für große internationale Firmen in Kenia. Sie bewunderte ihn für seine pointierten geschichtlichen und politischen Analysen und seinen Stil, Essays zu schreiben. Sein Vorbild entfachte auch in ihr das Interesse und die Liebe für die englische Sprache. Ihr zweiter Bruder, Job Muigai Gakere Wainaina (1940-2000), wurde Managing Director des *Pyrethrum Boards*, einer bedeutenden nationalen landwirtschaftlichen Einrichtung. Außerdem ist er der Vater von Binyavanga Wainaina (1971-2019), einem international anerkannten Schriftsteller. Aber auch Njau selbst scheint innerhalb der Familie ein Vorbild gewesen zu sein. Ihre Schwester Grace Wangui Wainaina absolvierte ebenfalls die Alliance Girls High School und begann eine Ausbildung zur Krankenschwester. Allerdings wurde sie von den weißen Krankenschwestern mit Geringschätzung behandelt und wechselte daher zu einer Ausbildung als Sekretärin. Njau betont, dass die Kolonialregierung zu dieser Zeit junge Frauen rekrutierte und zu Sekretärinnen für die Transitionsphase hin zur Selbstregierung ausbildete. Ihre Schwester arbeitete nach der Unabhängigkeit zunächst für Präsident Jomo Kenyatta und blieb bis zu ihrer Pensionierung 1991 im Staatsdienst. Wie ihr Bruder Job erhielt sie den *Silver Star Service Award* für besondere nationale Verdienste. Anhand dieser Karrieren zeigt sich, dass sich für einige ihrer Geschwister das koloniale Bildungsversprechen des sozialen Aufstiegs durch westliche Bildung erfüllt hat.

Njau (2019a, S. 50) erzählt, dass ihr die Schule grundsätzlich gefallen hat: „[...] I found learning to write on slates using pencils exciting. I also liked reading.“ Dennoch übt sie auch Kritik, v.a. an den ineffektiven Unterrichtsmethoden, die sich durch Wiederholen und Auswendiglernen auszeichneten: „Repeating loudly after the teacher as he or she muttered the words or sentences in a kind of singsong, sounded magical, but to a great extent was without much value.“ (Njau 2019a, S. 50–51) Insgesamt hinterließ die Volksschule bei ihr kaum positive Eindrücke. Woran sie sich hingegen lebhaft erinnert, sind die negativen Situationen, mit denen sie als „unbeschnittenes“ Mädchen nicht nur auf dem Schulweg, sondern auch in der Schule stets konfrontiert wurde. Daher überwog Njaus Freude über die sehr guten Ergebnisse ihrer Abschlussprüfung (*Common Entrance Examination*). Damit qualifizierte sie sich für die *Kabete Intermediate School*, die seit 1946 von der *Anglican Church* betrieben wurde und der ein Internat angeschlossen war. Das bedeutete nicht nur weniger Mitarbeit im elterlichen Haushalt und mehr Zeit zum Lernen,

sondern auch keine Belästigungen mehr auf dem Schulweg. Außerdem erlebte sie das schulische Umfeld als etwas aufgeklärter als die Atmosphäre in der Volksschule. Dennoch blieb sie auch hier nicht von Belästigungen und Übergriffen verschont. Kurz vor Schulabschluss wurde sie zu ihrer eigenen Überraschung gemeinsam mit einigen anderen Schülern und als einziges Mädchen vom Direktor für ein dreimonatiges Vorbereitungsprogramm auf die *Kenyan African Preliminary Examination (KAPE)* ausgewählt. Njau qualifizierte sich für die nächste Stufe und begann 1949 ihre Sekundarbildung in der Alliance Girls High School. (Njau 2019a, S. 52–54)

Von den vierzehn Mädchen in ihrer Klasse schafften es in zwei Jahren nur zwei, sich für die Alliance High School zu qualifizieren, deren erfolgreicher Abschluss ihnen die Aussicht auf ein Universitätsstudium eröffnete. Die anderen wechselten in den *Teacher Training Course* für Mädchen. Da es keine Internatsmöglichkeiten für Mädchen gab, begann sie zuerst als Tagesschülerin und besuchte nach zwei Jahren eine Klasse gemeinsam mit den Burschen. Vor ihr hatten nur zwei Mädchen das *Cambridge School Certificate* erworben. Erst ab 1952 wurde ein eigenes *Cambridge Alliance High School Certificate* für Mädchen etabliert. Anfangs empfand sie es als einschüchternd, unter Jungen zu lernen. Mit der Zeit entwickelte sie jedoch genügend Selbstbewusstsein: „Within no time, we became confident when we realized that we would perform as well as the boys“ (Njau 2019a, S. 59). Irritiert war sie (2019a, S. 59–60) jedoch davon, dass es keine einzige Lehrerin gab. Besonders gut und erfolgreich war sie bei Redewettbewerben. Trotz des Hohns und Spotts ihrer männlichen Mitschüler, die behaupteten, sie gewinne nur, weil der Lehrer sie mochte, war sie von ihren Englischkenntnissen und ihrer Begabung für das Theaterspielen überzeugt. Edward Carey Francis¹⁸, der Schuldirektor und auch einer ihrer Lehrer, machte keinen Hehl aus seiner Ablehnung gegenüber Frauen. Obwohl sie seine Abneigung spürte, ließ sie sich nicht entmutigen und bestand die Abschlussprüfung.

¹⁸ Edward Carey Francis war britisch-anglikanischer Missionar und von 1940 bis 1962 Direktor der Alliance High School. In dieser Funktion war er auch einflussreich in Diskussionen über die Ausrichtung des kolonialen Bildungssystems. Er galt zum einen als inspirierender Lehrer, zum anderen waren Disziplin und körperliche Züchtigung Teil seines pädagogischen Konzepts. Besonders bemerkenswert ist, dass viele wichtige Persönlichkeiten in Politik und Wirtschaft des unabhängigen Kenia die Alliance High School absolviert haben (vgl. Dower 2005).

3.4.3 Wangari Maathai

Das Interesse der Afrikaner und Afrikanerinnen, Lesen und Schreiben zu lernen, war entsprechend groß und kommt auch in Maathais Autobiographie zum Ausdruck:

„Die Kunst zu lesen und zu schreiben muss die Einheimischen wie der Blitz getroffen haben. Dass Striche und Punkte auf einem Blatt Papier oder einer Tafel eine Botschaft ergeben sollte, die ein Mensch in vielen Meilen Entfernung empfangen konnte, war ihnen unvorstellbar [...]. Das Lesen und Schreiben faszinierte sie, und sie erlernten beides mit Begeisterung.“ (Maathai 2019, S. 18)

Maathai erzählt aber auch, wie schwierig es selbst noch in den 1940er Jahren insbesondere für Mädchen war, eine Volksschule zu besuchen. Maathai stammt aus einer relativ wohlhabenden Familie, da ihr Vater eine gute Position bei einem weißen Farmer innehielt. Auf der Farm selbst gab es keine Schule und daher schickte Maathais Vater seine Söhne zurück in seinen Heimatort, wo sie eine Missionsschule besuchen konnten. Maathais Schulbesuch ist der Initiative ihres älteren Bruders zu verdanken, der seine Mutter von der Bedeutung der Bildung auch für Mädchen überzeugen konnte. Positiv hebt sie auch ihren progressiven Onkel hervor, der seinen Töchtern ebenfalls einen Schulbesuch ermöglichte, so dass sie nicht das einzige Mädchen in der Familie war, dass zur Schule ging. Maathai (2019, S. 56) betont, nicht zu wissen, wie ihre Familie die Gebühren für die Volksschule finanzierte, vermutet aber, dass ihre Mutter dafür auf Feldern in der Nachbarschaft arbeitete. Sie ist ihrer Mutter sehr dankbar für diese Unterstützung, da es zu der Zeit nicht üblich war, dass Mädchen zur Schule gingen. Ihre Mutter hätte auch darauf bestehen können, dass sie ihre Tochter zuhause zum Arbeiten brauche. Inwieweit der Vater zur Finanzierung der Volksschule beigetragen hat, wird nicht erwähnt. Ihr erster Schultag blieb ihr in lebhafter Erinnerung, vor allem als ihr Cousin ihr das Schreiben auf Papier und das Auslöschen mit einem Radierer zeigte. Maathai war beeindruckt, dass er schreiben konnte und noch viel mehr davon, dass er die Schrift wieder ausradieren konnte, was ihr wie Zauberei erschien: „Wie sehr wünschte ich mir, etwas schreiben und wieder ausradieren zu können! Als ich es schließlich gelernt hatte, wollte ich gar nicht mehr damit aufhören.“ (Maathai 2019, S. 57) Maathais Schulausstattung war vergleichsweise besser als die von Kĩmathi. Sie besaß eine Tafel, ein Heft, einen Bleistift und sogar eine Ledertasche. Ihr Onkel schenkte ihr später auch eine Baumwolltasche. Auch wenn dies nur als eine kleine Geste erscheint, steht es doch symbolisch dafür, dass ihr Onkel ihre Schulbildung unterstützte (Maathai 2019, S. 56).

Die Mathira Mission lag ca. fünf Kilometer von ihrem Wohnort entfernt, wurde von Presbyterianern geführt und bestand aus einer Kirche, einem Krankenhaus sowie einer Schule. Alle Lehrer, auch die aus der Umgebung, wohnten gemeinsam in einem Gebäude auf dem Schulareal. Maathai beschreibt die Lehrenden als grundsätzlich freundlich, pflichtbewusst, aber auch streng. So waren Schläge und Bestrafungen bei Fehlverhalten durchaus üblich. Im ersten Jahr (Standard A) hatte sie nur halbtags Unterricht, ab dem zweiten Jahr ganztägig. Der Unterricht fand in Kikuyu statt und ab der 4. Klasse kam Englisch als Unterrichtsfach hinzu. Sie war eine ausgezeichnete Schülerin und bestand die Aufnahmeprüfung für die 5. Klasse mit Bravour (Maathai 2019, S. 57–60).

Mit elf Jahren kam sie auf die St. Cecilia's Intermediate Primary School, ein katholisches Internat. Das kenianische Bildungssystem war kompetitiv ausgerichtet und die Voraussetzung für den Wechsel war das erfolgreiche Bestehen der nationalen *Common Entrance Examination*. Ansonsten war es nicht möglich, die Schulausbildung weiterzuführen. Kanogo (2020, S. 27) betont, dass eine normale Familie sich diese Schule, die im Vergleich zu den lokalen öffentlichen Schulen eine qualitativ hochwertige Ausbildung anbot, nicht hätte leisten können: „[...] her family members valued education and were willing to spend more for their daughter to get a superior education at St. Cecilia's“. Maathai (2019, S. 73–74) erinnert sich an die erste Anreise, die sie gemeinsam mit ihrer Cousine zu Fuß unternahm und die etwa einen Tag dauerte. Sie war aufgeregt, da sie zum ersten Mal ihre Familie verließ, aber auch voller Vorfreude auf ihr neues Leben. Ihre wenigen Habseligkeiten trug sie auf dem Rücken. Vom Schulgeld, dass ihre Eltern bezahlten, erhielt sie eine Uniform, Unterrichts- und Schreibmaterialien und Bettwäsche.

Allerdings kritisiert Maathai (2019, S. 69), dass die in der Volksschule vermittelten Inhalte, wie zum Beispiel europäische Märchen, oft wenig mit ihrer Lebensrealität zu tun hatten. Die Bedeutung von Märchen wie Aschenputtel oder Rotkäppchen erschloss sich ihr nicht, wohingegen sie gerne in die Geschichten der Kikuyu eintauchte, die vor allem abends, während alle rund um das Feuer saßen und auf das Essen warteten, erzählt wurden. Das Geschichtenerzählen war vor allem Aufgabe der Frauen und tief in der Kultur der Kikuyu verankert. Dadurch wurden den Kindern nicht nur Wertvorstellungen vermittelt, sondern sie wurden auch mit den gesellschaftlichen Konventionen vertraut gemacht:

„Meine Umgebung als Kind war für mich lebendig, dynamisch und anregend. Auch wenn ich bald darauf in eine Welt kam, in der es Bücher zu lesen und Fakten zu lernen gab - die Bildung des Verstandes -, konnte ich mich noch an einer Welt erfreuen, in der es keine Bücher gab, in der Kindern lebendige Geschichte über die Welt um sie her

erzählt wurden und wo die Erde und die Fantasie in gleichem Maße kultiviert wurden.“ (Maathai 2019, S. 71)

Den Wechsel auf die Intermediate Primary School erlebte sie ebenfalls positiv. Den Tagesablauf beschreibt sie als sehr streng geregelt, so gab es neben dem Unterricht jeden Tag eine einstündige Messe und auch eine „Aufräumstunde“, in der die Mädchen verschiedene Tätigkeiten auf dem Schulgelände zu erledigen hatten (Maathai 2019, S. 76). Die Durchführung dieser Aufgaben wird von Maathai nicht weiter kommentiert. Maathai erzählt, dass ihr das Lernen viel Freude bereitetet habe und sie dem Unterricht aufmerksam gefolgt sei, es ihr nie langweilig geworden sei und es immer viel zu tun gab (Maathai 2019, S. 77). Das einzige Thema, das sie im Nachhinein kritisch kommentiert, ist der Umgang der Schwestern mit Traditionen und der Muttersprache der Schülerinnen. Denn es war den Kindern nicht erlaubt, in ihrer Muttersprache miteinander zu sprechen, und die Schülerinnen, die nicht gehorchten, wurden durch einen Anstecker kenntlich gemacht. Dieses „Monitor“-System zeigte Wirkung, die Kinder wurden dadurch eingeschüchtert und sahen ihre eigene Sprache als minderwertig an. Rückblickend sieht Maathai (2019, S. 81) die Erstsprache jedoch als ein „wichtiges Kommunikationsmittel von Kultur, Wissen, Weisheit und Geschichte“ und sie setzt fort: „je fließender wir Englisch sprachen, desto mehr veränderten sich auch andere Aspekte unserer Welt“ (Maathai 2019, S. 82). Englisch war dabei nicht nur eine neue Sprache, die erlernt wurde, sondern war gleichbedeutend mit dem Eintauchen in die europäische Kultur. Mit den Büchern und Gebeten eröffnete sich eine neue Welt und traditionelle Aspekte wie Geschichtenerzählen oder Tänze traten in den Hintergrund:

„Ich bin sehr froh, dass ich weder den Wunsch noch die Fähigkeit verlor, Kikuyu zu sprechen, denn so konnte keine Kluft zwischen meinen Eltern und mir entstehen, wie es bei einigen anderen Kindern, für die Bildung gleichbedeutend mit Verwestlichung wurde, der Fall war und ist.“ (Maathai 2019, S. 82)

Diese Reflexionen Maathais zeigen, welche umfassenden Veränderungen der Unterricht in den Missionsschulen mit sich brachte. Einerseits war sie sehr daran interessiert, in diese neue Welt des Wissens einzutauchen, andererseits war sie aber auch mit der Abwertung der eigenen Traditionen gegenüber der westlichen konfrontiert. Für die Schülerinnen bedeutete dies auch ein aktives Dagegenhalten, um die eigenen Traditionen nicht zu vergessen bzw. die als aufgezwungen empfundene Ablehnung der eigenen Kultur nicht zu verinnerlichen.

Auch Kanogo (2020, S. 33) betont die Dimension von „cultural domination“ durch westliche Kultur und Religion, die Maathai durch die Nonnen vermittelt bekam. Dies führte schließlich auch dazu, dass sie zum Christentum übertrat und als Zeichen dafür mit Mary Josephine einen neuen christlichen Namen annahm. 1956 wechselte sie auf die Loreto Girls High School in Limuru in der Nähe von Nairobi, die damals einzige katholische Sekundarschule für Afrikanerinnen in Kenia (Maathai 2019, S. 92). Kanogo (2020, S. 35) verweist darauf, dass zu jenem Zeitpunkt die Alliance Girls High School, die 1948 als African Girls' High School gegründet worden war, als beste Schule für Mädchen galt. Da Maathai jedoch aus einer katholischen Missionsschule kam, ist es nicht weiter verwunderlich, dass sie ihre Ausbildung an einer katholischen Schule fortsetzte. Auch an diese Schule hat sie durchwegs positive Erinnerungen, wobei ihr vor allem eine Lehrerin im Gedächtnis geblieben ist, die ihr Interesse für Naturwissenschaften förderte und dadurch ihre spätere Studienwahl beeinflusste. Zudem betont sie, dass sie zu dieser Zeit das erste Mal mit Mädchen aus unterschiedlichen Regionen und Ethnien in Berührung kam (Maathai 2019, S. 92–93). In einer Anekdote schildert sie, wie sie bei ihrem sonntäglichen Kirchenbesuch mit dem Priester ins Gespräch kam und ihn davon überzeugen konnte, in der Nähe der Farm, auf der ihr Vater arbeitete, eine Schule zu bauen, wo bisher ihre Geschwister sowie die Kinder anderer *Squatter* keine Möglichkeit auf Schulbesuch gehabt hatten (Maathai 2019, S. 94).

3.5 Tertiäre Bildungsmöglichkeiten in Britisch-Ostafrika im Kontext der Erfahrungen von Njau und Maathai

Von den drei hier vorgestellten Frauen konnten Njau und Maathai die Sekundarschule besuchen und sich auch für die Universität qualifizieren. Bevor ich auf die konkreten Studienerfahrungen der beiden eingehe, möchte ich die Geschichte der Hochschulbildung in Britisch-Ostafrika skizzieren und darlegen, welche Möglichkeiten zur Verfügung standen.

Die Bedeutung von Bildung wurde von den Kolonialbeamten erkannt, allerdings sollten gerade nur so viele Personen ausgebildet werden, wie in der Kolonialverwaltung nötig waren:

„For most of the colonial period, the colonial officers gave no sympathetic ear to the demands for universities and they wrote a number of official memoranda to discredit the ideas.“ (Falola 2004, S. 187)

Abgesehen davon konnten sich viele Kolonialbeamte bis zu den 1950er Jahren nicht vorstellen, dass die europäische Kolonialherrschaft in den nächsten Jahren zu Ende gehen würde. Die Nachfrage nach gebildeten Afrikanern und Afrikanerinnen vonseiten der Kolonialverwaltung war begrenzt und Ausgaben für Hochschulbildung waren gemäß dieser Vorstellung nicht notwendig: „There was no justification for uplifting Africans in a system deliberately meant to undermine them“. (Falola 2004, S. 187)

Auch Williams-Black (2008, S. 53) betont, dass sowohl Kolonialregierung als auch Missionen die Bildung für Afrikaner und Afrikanerinnen nur im Zusammenhang mit einem grundsätzlichen Nutzen für das *British Empire* sahen. Aus dieser Vorstellung heraus entwickelten sich drei verschiedene Arten von Bildungseinrichtungen: die Mehrheit der Einheimischen besuchte lediglich Programme zur kommunalen Entwicklung, eine Minderheit erhielt eine technische Ausbildung, und nur ein kleiner Teil absolvierte eine höhere Bildung.

Wie bereits in Kapitel 3.2 dargelegt, lehnten zahlreiche Afrikaner und Afrikanerinnen das Konzept der adaptiven Bildung ab und forderten eine akademische Bildung. Die Entwicklung der Hochschulbildung war daher ein langsamer und umstrittener Prozess, der in Britisch-Ostafrika in Uganda seinen Anfang nahm. Ein erster Schritt war die Einführung eines dreijährigen *Cambridge School Certificate (CSC)* Kurses, um ein gewisses Niveau für ein Hochschulstudium zu garantieren. Der Kurs startete 1933 mit 14 Teilnehmern. Zudem unterbreitete in diesem Jahr James Currie als Vorsitzender des *Colonial Office Committee* den Vorschlag, den Forderungen nach universitärer Bildung nachzukommen und einige Institutionen in den Kolonien in Universitäten umzuwandeln. Allerdings waren die *East African Directors of Education* noch zwei Jahre später der Meinung, dass eine vollwertige Universität nicht notwendig wäre, sondern dass es ausreiche, einige wenige Studierende für eine Zulassung an einer britischen Universität vorzubereiten. Bis 1935 hatten etwa 400 Personen Kurse an der Makerere Technical School¹⁹ absolviert, von denen beinahe alle in staatlichen Positionen als Beamte, Lehrer, oder medizinische Assistenten unterkamen. Da es kaum Stellen für die afrikanische Bevölkerung gab, hielt die Kolonialregierung diese Anzahl an Absolventen ausreichend für die gesamte Region (Sicherman 2005, S. 11).

¹⁹ Die Ursprünge der Makerere University lassen sich auf eine 1921 gegründete berufsbildende Schule (technical school) zurückführen (Maxon und Ofcansky 2000, S. 163).

Widerstand gegen Hochschulbildung gab es in Kenia vor allem von einflussreichen Personen wie Edward Carey Francis, der der Meinung war, dass Afrikaner und Afrikanerinnen für eine universitäre Bildung nicht geeignet wären und mit der Freiheit, an einer Universität zu studieren, nicht umgehen könnten. Sicherman (2005, S. 12) führt diese grundsätzliche Ablehnung auf den hohen Stellenwert der christlichen Erziehung in den Schulen zurück; religiöse Fächer und moralische Fragen wurden gleichwertig wie die anderen Fächern unterrichtet. Akademische Bildung für die afrikanische Bevölkerung schien der Kolonialregierung nicht notwendig.

Vor dem Hintergrund des zu jener Zeit wirksamen Paradigmas der Selbsterhaltung der Kolonien spielte auch die Kostenfrage eine zentrale Rolle. Das *Colonial Office* bestimmte lediglich die Rahmenbedingungen, unter welchen die lokalen Behörden agieren konnten. Das Ziel war es, für die europäischen Siedler und Siedlerinnen ein sicheres Umfeld zu schaffen, um ökonomisch tätig sein zu können. Die Möglichkeiten der lokalen Bevölkerung hingegen sollten sich an den kolonialen Interessen orientieren. Das wirtschaftliche Wohlergehen der afrikanischen Bevölkerung sowie der Bau von Schulen und Krankenhäusern standen nicht im Vordergrund. Auch war sich die Kolonialverwaltung bewusst, dass die herrschende Nachfrage nach Bildung die finanziellen Möglichkeiten der Kolonien bei weitem überstiegen hätte (Whitehead 1981, S. 75).

Innerhalb Britisch-Ostafrikas nahm Uganda eine Sonderrolle ein, da der Kolonialverwaltung aufgrund der hohen Produktion und Besteuerung landwirtschaftlicher Güter mehr Geld zur Verfügung stand als in den anderen Territorien. Zudem trat im Vergleich zu anderen britischen Kolonien mit Philip Mitchell 1935 ein progressiver Gouverneur sein Amt an. Gemeinsam mit dem *Uganda Director of Education* und mit Verweis auf den erwähnten James Currie Bericht setzte er sich für die Etablierung von Hochschulbildung in Uganda ein. Die *Commission on Higher Education in East Africa* unter dem Vorsitz von Earl De La Warr sprach 1937 die Empfehlung aus, die Makerere von einer technischen Schule zunächst in ein *Higher College* mit den Schwerpunkten Medizin, Tiermedizin und Lehrerbildung, und dann graduell in ein *University College* umzuwandeln. Diese Einrichtung sollte der afrikanischen und asiatischen Bevölkerung in ganz Britisch-Ostafrika offenstehen. Mitchell gelang es, die anderen Gouverneure Britisch-Ostafrikas für das Projekt zu gewinnen. Aufgrund der höheren finanziellen Leistungen und der besseren schulischen Bildung in Uganda waren die ugandischen Studierende jedoch in der Überzahl. Durch den Ausbruch des Zweiten Weltkrieges verzögerte sich die Umsetzung (Sicherman 2005, S. 20).

3.5.1 Makerere University College – Status einer intra-territorialen Universität

In den 1940er Jahren entstand vonseiten der Kolonialregierung die Idee eine neue Partnerschaft mit der afrikanischen Bevölkerung einzugehen, und eine gemeinsame Strategie zur Entwicklung von Hochschulen sollte diese Überlegungen unterstützen. Universitäre Bildung wurde von Oliver Stanley, *Secretary of State for the Colonies*, als wichtig für Reformen und Entwicklung angesehen. Stanley rief 1943 die *Commission on Higher Education in the Colonies*, unter dem Vorsitz von Justice Cyril Asquith, ins Leben. Ziel war es, die Situation zu analysieren und allgemeine Prinzipien für die zukünftige Entwicklung von Hochschulbildung zu definieren. Die aus siebzehn Mitgliedern bestehende *Asquith Commission* legte im August 1945 ihren Bericht mit folgenden Empfehlungen vor: Zum einen sollte die University of London, geregelt über eine „special relationship“, die akademische Verantwortung für die Qualität und die Standards der kolonialen Universitäten erhalten (Kithinji 2012, S. 198). Die prinzipielle Idee dahinter war, dass die Ausrichtung der Hochschulen in den Kolonien mit den britischen Universitäten möglichst übereinstimmen und dass neben den akademischen Inhalten auch bestimmte Werte vermittelt werden sollten. Hargreaves bringt dies folgendermaßen auf den Punkt:

„The involvement of British universities in their academic government, in the appointment of staff, and in the conduct of examinations would ensure the maintenance of scholarly *standards* – thereby guaranteeing the *quality* of education offered, and also the transmission of certain *values*.“ (Hargreaves 1985, S. 324)

Zum zweiten sollte das *Inter-University Council for Higher Education in the Colonies (IUC)* die Gründung der Universitäten bzw. deren Umwandlung von Colleges in Hochschulen beaufsichtigen (Kithinji 2012, S. 198).

Der Krieg und seine Auswirkungen stärkten jedoch die antikolonialen Bewegungen in sämtlichen britischen Kolonien. Nationalistische Politiker übten immer lauter und offenkundiger Kritik an der Kolonialpolitik, forderten politische Partizipation, eine Reform der Institutionen und adäquate Bildungsmöglichkeiten. Der zunehmende Druck veranlasste das *Colonial Office* in London zu handeln und Maßnahmen zur Verbesserung der Lebenssituation der afrikanischen Bevölkerung umzusetzen. Zu dieser Zeit begannen auch die Überlegungen zur Dekolonisierung und schrittweisen Machtübergabe, um die britischen Interessen nicht zu gefährden (Sonderegger 2021, S. 42-43, Cooper 2002). Eine Selbstregierung hätte zur Folge gehabt, dass die Afrikaner die Verantwortung übernehmen und langfristig die Briten in allen Bereichen des öffentlichen Lebens ersetzen würden. Es entstand daher ein breiter Konsens über die Notwendigkeit von Investitionen in die Hochschulbildung.

Dabei muss festgestellt werden, dass bis zu diesem Zeitpunkt prinzipiell nur eine kleine afrikanische Elite Zugang zu westlicher Hochschulbildung hatte. In den Kolonien wurden nur so viele Personen ausgebildet, wie gerade in der Kolonialverwaltung gebraucht wurden, und selbst gut qualifizierte afrikanische Arbeitskräfte erhielten nur untergeordnete Positionen. Die britische Regierung war darauf bedacht, den Zugang und die weitere Entwicklung der Hochschulbildung zu kontrollieren, da die Universitäten die Aufgabe hatten, zukünftige Führungspersonlichkeiten auszubilden, die die Interessen der ehemaligen Kolonialmacht weiter vertreten sollten. Kithinji (2012, S. 196) bringt dies folgendermaßen zum Ausdruck: „[...] Britain would ensure continued influence over its former colonies in the independence era through restructuring of its post-war plan of colonial reform.“

Der erste *Colonial Development and Welfare Act* wurde 1940 verabschiedet. Aus diesem wurden dann auch Mittel für die Gründung des Makerere University College bereitgestellt (Sicherman 2005, S. 325). Makerere erhielt 1949 den Status eines intra-territorialen University College für Britisch-Ostafrika und war damit die einzige Bildungseinrichtung in der Region, wo Afrikanern und Afrikanerinnen eine universitäre Ausbildung nach europäischem Vorbild erhalten konnten. Der akademische Grad wurde allerdings von der britische „Mutter“-Universität verliehen. Eine souveräne Universität wurde das Makerere University College erst nach der Unabhängigkeit Kenias. Erst 1960 wurden das University College Nairobi und 1961 das University College Dar es Salaam gegründet. Diese drei Hochschulen wurden 1963 als University of East Africa (UEA) zusammengeführt, später funktionierten sie wieder als jeweils unabhängige Universitäten (Kithinji 2012, S. 196).

Bei der Gründung der ersten Hochschule in Kenia traten unterschiedliche Interessen zutage. Die Siedler setzten sich für ein Technisches College ein, wohingegen die indische Gemeinschaft, vertreten durch die *Gandhi Memorial Academy Society*, eine eigene Universität bekommen wollte, da sie das Makerere University College als afrikanische Institution betrachtete. Interessanterweise hatte der Mau-Mau-Aufstand, der ein massives Eingreifen der Regierung in London erforderte, zur Folge, dass der Einfluss der Siedler auch in der kenianischen Bildungspolitik zurückgedrängt wurde. Schließlich stimmten sowohl die Inder als auch die britischen Siedler der Gründung des Royal Technical College (RTC) in Nairobi zu. Dies sollte eine tertiäre Einrichtung mit Schwerpunkt auf technischer und beruflicher Ausbildung werden und Studierenden aus ganz Britisch-Ostafrika offenstehen (Kithinji 2012, S. 198–199).

Die in den Kolonien zur Verfügung gestellten Studienplätze sowie die wenigen Stipendien für britische Hochschulen entsprachen jedoch bei weitem nicht den Bedürfnissen der

afrikanischen Bevölkerung, die Bildung als wichtigen Faktor für sozialen Aufstieg und Wohlstand ansah. Aufgrund der Eigeninitiative der afrikanischen Bevölkerung und nationaler und globaler Entwicklungen eröffneten sich neue Bildungswege, auf die im Folgenden eingegangen wird (vgl. Burton 2020).

3.5.2 *Stipendienmöglichkeiten außerhalb Afrikas*

Bis in die 1950er Jahre gingen die meisten Afrikaner und Afrikanerinnen in die jeweilige Metropole des Kolonialreiches, um eine höhere Bildung zu erlangen. Danach eröffneten sich neue Möglichkeiten, die mit den Auswirkungen des Zweiten Weltkrieges und den geopolitischen Veränderungen zusammenhingen. Die europäischen Imperien waren als Folge des Krieges wirtschaftlich in Mitleidenschaft geraten, die kolonialen Metropolen begannen an Prestige und Einfluss zu verlieren und die Kolonialreiche in Asien sich aufzulösen, wohingegen die USA und die Sowjetunion als neue Supermächte hervorgingen. Waren diese beiden Länder während des Krieges noch Verbündete im Kampf gegen den Faschismus, stellte sich kurz darauf die bereits seit dem Ersten Weltkrieg gelebte Rivalität wieder ein. Die ideologische Konfrontation zwischen Kapitalismus und Kommunismus sollte von nun an die Weltpolitik dominieren (Westad 2018, S. 66–69).

Die USA und die Sowjetunion versuchten, ihre Einflusssphären in den europäischen Kolonien u.a. durch die Förderung von Eliten mittels Stipendienprogrammen zu erhalten. Historiker und Historikerinnen erklären Burton (2020, S. 170) zufolge die Zunahme von Stipendienprogrammen vor allem mit folgenden Faktoren: Rivalitäten aufgrund des Kalten Krieges, politische Antwort auf Dekolonisation und Bildungsplanung als wichtiges Instrument zur Modernisierung und Entwicklung von Gesellschaften. Für Burton (2020, S. 171–172) greift dieses Erklärungsmodell jedoch zu kurz und er kommt in seiner Analyse zu dem Schluss, dass auch afrikanische Studierende, einzelne Individuen sowie nichtstaatliche und transnationale Netzwerke einen wichtigen Einfluss auf die Entstehung von alternativen Bildungswegen hatten. Es war erforderlich, das Heimatland zu verlassen und sich meist unter schwierigen Bedingungen ins Ausland zu begeben. Für Ostafrikaner und Ostafrikanerinnen gab es ab den spätkolonialen Zeiten drei Möglichkeiten, eine weiterführende Bildung außerhalb Afrikas zu erhalten: Erstens ein Studium in einem sozialistischen Land Osteuropas, wobei die Reise von Uganda über den Sudan und Ägypten in das jeweilige Zielland erfolgte, weswegen von der *Nile Route* gesprochen wurde. Zweitens versuchten Personen, die es bereits in Ostblockstaaten geschafft hatten, in den Westen zu gelangen, um dort ein Studium zu beginnen. Der dritte Weg, bekannt

als *Airlift*, ermöglichte ein Studium in den USA oder Kanada. Diese Wege entstanden durch die Initiative nichtstaatlicher Akteure und Akteurinnen aus Gewerkschaften, Kirchen, Befreiungsbewegungen etc. Damit verbunden war auch die Vorstellung eines Veränderungspotentials von Bildung, wie Burton verdeutlicht:

„The establishment of new routes was often accompanied by visions of education as a tool for progress. Using a concept such as education, one has come to terms with the role that education has played in establishing and entrenching but also undermining and challenging (neo-)colonial relations.” (Burton 2018, S. 3–4)

Shachtman (2010, S. 7) unterstreicht zudem, dass die Airliftinitiative in mehrfacher Hinsicht den Status quo herausforderte: Das koloniale System, das nur für wenige Personen ein Studium in der Metropole vorsah, wurde durch die private Finanzierung von Transportkosten umgangen. Auch die US-amerikanischen Außenbeziehungen wurden untergraben, da nur für Studierende aus bereits unabhängigen Ländern finanzielle Mittel vorgesehen waren.

Auf den nachfolgenden Seiten werde ich mich auf den dritten Weg konzentrieren, der es Wangari Maathai ermöglichte, ein Bachelor- und Masterstudium in den USA zu absolvieren. Noch während ihrer Schulzeit war es ihr Traum, am Makerere University College zu studieren, andere Studienmöglichkeiten erwähnt sie in ihrer Autobiographie nicht. Als Absolventin einer katholischen Schule wurde sie vom katholischen Bischof der Diözese Nairobi auf die Möglichkeit aufmerksam gemacht, sich zu bewerben. Ihre Wahl beschreibt sie als eher zufällig und nicht als bewusste Abwägung verschiedener Optionen.

Eine herausragende Rolle bei der Entstehung des *Airlift* ab Ende der 1950er Jahre spielte der Gewerkschafter Tom Mboya. Während seines zweijährigen Studiums in England arbeitete er gemeinsam mit der *Labour Party* an einem *Plan for a Socialist Party in Kenya*. Zentrale Forderungen waren die Beendigung des seit 1952 geltenden Ausnahmezustands in Kenia, mehr politische Partizipation der afrikanischen Bevölkerung und eine graduelle Machtübergabe an sie. In unzähligen und öffentlichkeitswirksamen Reden präsentierte er seine Überlegungen, die 1956 als Monographie mit dem Titel *The Kenya Question: An African Answer* veröffentlicht wurden. Diese Publikation brachte ihm auch die Aufmerksamkeit des Vorsitzenden des *American Committee on Africa*, George Houser, ein, der ihn zu einer Vortragstour an amerikanische Universitäten im August und September 1956 einlud (Shachtman 2010, S. 45-46). Hier sollte er bleibenden Eindruck hinterlassen, wie Shachtman (2010, S. 47) ausführt: „Mboya’s campus appearance were

a smash hit, love at first sight; Americans embraced him as Kenyan audiences had, as the promise of a bright and democratic African future.“ Mboya strebte ein unabhängiges Kenia an, in dem gut ausgebildete Afrikaner an die Stelle der europäischen Arbeitskräfte treten sollten, und zwar in allen Positionen in Politik und Verwaltung. Er kritisierte die restriktive Haltung der britischen Kolonialregierung gegenüber der Hochschulbildung für Afrikaner und Afrikanerinnen. Daher nutzte er die Zeit in den USA, um an den jeweiligen Universitäten Rektoren zu treffen und um Lobbying für Stipendien und Studienplätze zu betreiben. Zudem führte er Gespräche mit Vertretern und Vertreterinnen der Gewerkschaften, der Bürgerrechtsbewegung und der Medien (Shachtman 2010, S. 48-49). Seine Bemühungen zeigten Erfolg und einige Kenianer und Kenianerinnen konnten sich auf für ein Stipendium an einer US-amerikanischen Hochschule qualifizieren, jedoch fehlte ihnen das Geld für die Transportkosten. Zur Finanzierung der Flüge kontaktierte Mboya den US-amerikanischen Unternehmer William Scheinman, mit dem er seit seinem ersten Besuch in den USA in engem Kontakt stand. Scheinman entwickelte die Idee, ein Flugzeug zu chartern (airlift). Außerdem wurde zur einfacheren Abwicklung der Mittel wurde die *African-American Students Foundation (AASF)* gegründet. Die Organisation sollte privat finanziert werden und Auswahl der Studierenden sollte vor Ort und von Afrikanern erfolgen (Shachtman 2010, S. 69-73).

Das *Institute of International Education (IIE)* war gegründet worden für die offizielle Abwicklung von Stipendienprogrammen im Sinne der US-amerikanischen Außenpolitik. und arbeitete bei der Auswahl der Kandidaten und Kandidatinnen direkt mit den jeweiligen nationalen Regierungen zusammen. Es wurden vor allem Studierenden aus europäischen Ländern gefördert und trotz der zunehmenden Unabhängigkeitsbewegungen auf der ganzen Welt sah man auf staatlicher Seite keinen Handlungsbedarf Studierende aus Afrika, Asien oder Lateinamerika zu fördern und eine Unterstützung des *Airlifts* wurde abgelehnt (Shachtman 2010, S. 73-74).

Aufgrund der unermüdlichen Bemühungen von Einzelpersonen (wie Frank Montero, Cora und Peter Weis) und Prominenten (wie Martin Luther King, Harry Belafonte und Sidney Portier) sowie weiterer großer und kleiner Spender konnte die Finanzierung schlussendlich sichergestellt werden. Die erste Auswahl an Studierenden fand 1959 in

Nairobi statt. Ein Komitee bestehend aus Tom Mboya, Julius Kiano²⁰ und Kariuki Njiiri²¹ wählte aus insgesamt 140 Kandidaten und Kandidatinnen 81 Personen aus, so viele Plätze gab es im Flugzeug. Die Entscheidung erfolgte auf Basis der schulischen Leistungen und anhand von Empfehlungsschreiben von dem Komitee nahestehenden Persönlichkeiten (Shachtman 2010, S. 93-95). Eine Unterredung Mboyas mit dem Erzbischof von Kenia führte dazu, dass auch Absolventen und Absolventinnen katholischer Schulen Stipendien für religiös ausgerichtete Hochschulen in den USA bekommen konnten, darunter war auch Wangari Maathai (Shachtman 2010, S. 122).

Wangari Maathai (2019, S. 98), die selbst beim ersten Airlift im Jahre 1959 dabei war, erzählt, dass der katholische Bischof der Diözese Nairobi die Absolventen und Absolventinnen katholischer Schulen ermutigte, sich zu bewerben. Sie kommentiert es im Buch bescheiden: „Ich war zur richtigen Zeit am richtigen Ort“ (Maathai 2019, S. 98). Dabei war Maathai die beste Schülerin in der Abschlussklasse der Loreto High School in Limuru gewesen. Am 9. September 1959 landete schließlich das erste Charterflugzeug in New York. An Bord waren 81 Studierende, 79 davon aus Kenia, je eine Person aus Uganda und Tanganjika. Von den insgesamt 81 Personen waren dreizehn Frauen (Shachtman 2010, S. 100). Harper zufolge (2017, S. 98-100) gab es in Ostafrika weitaus weniger Frauen als Männer, die eine Sekundärbildung abgeschlossen hatten. Jedoch versuchten Mboya und seine Mitarbeitenden gezielt Frauen zu fördern.

Die Bewerber und Bewerberinnen hatten noch eine weitere Hürde zu überwinden, denn sie mussten für die Ausstellung des Visums an der US-Botschaft 300 US-Dollar in bar vorweisen. Viele von ihnen organisierten Veranstaltungen im Sinn des *Harambee*-Prinzips, um Geld zu sammeln (Shachtman 2010, S. 100). *Harambee* ist das Swahili-Wort für Zusammenkommen. Bildung hatte in der afrikanischen Bevölkerung einen hohen Stellenwert. Es wurde erwartet, dass die Studierenden nach einer erfolgreichen Ausbildung zurückkehren und ihrer Gemeinschaft dienen würden. Daher wurde alles unternommen, um die nötigen Mittel aufzutreiben.

²⁰ Julius Kiano studierte in den USA und promovierte an der University of California. Nach seiner Rückkehr nach Kenia arbeitete er am Royal College (später Nairobi University) und wurde 1958 in den Legislativrat gewählt. Er hatte später im unabhängigen Kenia verschiedene politische Positionen inne (Maxon und Ofcansky 2000, S. 128-129).

²¹ Kariuki Njiiri war der Sohn eines Kikuyu Chiefs und studierte an der US-amerikanischen Lincoln University Soziologie (Shachtman 2010, S. 43).

Maathai (2019, S. 98) selbst bezeichnet es als „eine große Ehre und ein Privileg, dass Menschen in beiden Ländern so großes Vertrauen in sie setzten“. Sie betont, dass sie von ihrer Familie unterstützt wurde, obwohl in ihrem Heimatdorf ein Auslandsstudium für Frauen als befremdlich und überflüssig angesehen wurde.

Das Interesse an einem Studium im Ausland blieb auch nach dem ersten *Airlift* ungebrochen. Im zweiten Jahr (1960) hatten weitere 250 Personen eine Stipendienzusage von einer US-amerikanischen Hochschule erhalten und benötigten Unterstützung bei den Transportkosten. Die AASF versuchte eine Finanzierung über das *U.S. Department of State* (kurz *State Department*) zu erhalten. Dieses wollte jedoch nur einwilligen, wenn auch die Abwicklung offiziell durch das IEE erfolgen würde. Ohne staatliche Förderung war es schwierig, große Stiftungen für diese Idee zu gewinnen. Im Juli 1960 fand unter der Schirmherrschaft des *Phelps Stokes Fund* eine Konferenz zum Thema *Education in East and Central Africa* statt. Ein weiteres Mal wurde Mboya eingeladen, um sich an Fundraising-Aktivitäten zu beteiligen. Während dieser Reise besuchte Mboya gemeinsam mit einigen AASF Vertretern John F. Kennedy, und sie konnten ihn überzeugen, den *Airlift* durch die Kennedy Stiftung zu finanzieren (Shachtman 2010, S. 151–153). Da 1960 in den USA auch die Wahlen zur Nachfolge des Präsidenten Dwight D. Eisenhower angesetzt waren, sollte die Finanzierung des *Airlifts* zum Politikum werden. Vizepräsident Richard Nixon ging als republikanischer Kandidat, John F. Kennedy als demokratischer Kandidat ins Rennen. Beiden Bewerbern war bewusst, dass bei dieser Wahl die Stimmen der afroamerikanischen Bevölkerung ein entscheidender Faktor sein würden. Als im *State Department* bekannt wurde, dass die Kennedy Stiftung den *Airlift* mitfinanzierte, wurde die ursprüngliche Entscheidung, dieses Programm nicht zu unterstützen, revidiert. Von der öffentlichen finanziellen Unterstützung des *Airlifts* durch das *State Department* versprach sich Nixon einen Vorteil bei den afroamerikanischen Wählerstimmen. Diese Vorgehensweise wurde von den Medien jedoch heftig kritisiert und sollte Nixon bei den Wahlen zum Nachteil gereichen. Für Mboya und seine Mitstreitenden bedeutete dies die Sicherstellung der Finanzierung sowohl durch die Kennedy Stiftung als auch das US State Department (Shachtman 2010, S. 154–161).

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die *Airlifts* der *African American Students Foundation* (AASF) in den Jahren 1959 bis 1963 rund 800 Studierenden aus ganz Ostafrika ein Studium in den USA ermöglichten (Shachtman 2010, S. 7). Die große Wirkung dieses Programms und der Einfluss der rückkehrenden Absolventen und Absolventinnen in ihren Heimatländern, die natürlich durch ihren Aufenthalt in den USA stark geprägt waren und zum Teil auch US-amerikanische Interessen vertraten wird im folgenden Absatz deutlich:

„For the next quarter century they would make up half of Kenya’s parliaments and account for many of its cabinet ministers and even more of its high-level civil servants, in addition to staffing the professorships and deanships of its nascent universities, starting medical clinics and schools, growing multimillion-dollar businesses, and leading international environmental programs.” (Shachtman 2010, S. 7)

Wangari Maathai, die in so vielen Bereichen, sei es Wissenschaft, Politik oder Umweltschutz, eine Pionierin darstellt, kann hier jedenfalls als Erfolgsstipendiatin angeführt werden. Im Vergleich zu Männern erhielten weniger Frauen die Möglichkeit in den USA zu studieren. Auch Harper betont, dass diese, wie beispielsweise Maathai, außergewöhnlich waren und nach ihrem Abschluss zum Großteil nach Kenia zurückkehrten, mit dem Bestreben positive Veränderungen zu bewirken. Er resümiert, dass „[Frauen] trotz der kleinen Anzahl und obwohl sie manchmal ausgegrenzt und oft benachteiligt wurden, [...] einen großen Beitrag zu ihren lokalen Gemeinschaften und ihrer Nation leisteten“ (Harper 2017, S. 100). Maathai und ihr erstaunlicher Lebensweg bestätigen dies.

3.5.3 *Universitäre Erfahrungen von Njau und Maathai*

Zum Zeitpunkt als Njau und Maathai sich für ein Studium mit europäischer Ausrichtung interessierten, gab es in Ostafrika nur das Makerere University College. Maathai verweist auf die Symbolwirkung dieser prestigeträchtigen Institution und auch ihr ursprünglicher Traum war es, an der Makerere University zu studieren: „Jeder, der einen High-School-Abschluss hatte und sich ein Studium leisten konnte, ging nach Makerere, es galt als Hort der Bildung – das Oxford Ostafrikas.“ (Maathai 2019, S. 96)

Njau (2019a, S. 67), die nach der erfolgreichen Absolvierung des *Cambridge Secondary School examination* akzeptiert wurde, schreibt: „I was nineteen and was looking forward to pursuing a successful career after graduating from Makerere“. Diese Einschätzung zeigt, dass ein Abschluss der renommierten Makerere Hochschule gleichbedeutend mit einem Versprechen auf zukünftigen beruflichen Erfolg war.

Auch Sichermann (2005, S. 4) spricht in ihrer Darstellung der Geschichte dieser Institution vom „Mythos Makerere“, der tief in den Köpfen verankert war und immer noch ist und so auch in zahlreichen Romanen und Biographien zum Ausdruck kommt: „Until university colleges arose in Kenya and Tanzania in the 1960s, bright East African boys like Mwambu

(and a few girls) perceived Makerere as academic Eden atop the mountain of learning“. Der angesprochene Mwambu ist Protagonist in der Novelle *Upon this Mountain* des Ugander Timothy Wangusa. Als weiteres Beispiel zitiert Sichermann (2005, S. 4) den Kenianer Ruheni, „the name (Makerere) itself sounded great“, der Ende der 1950er Jahre die Zulassung erhielt. Absolventen wurden oft gar nicht mit ihrem Namen angesprochen, sondern als „the Makererean“ titulierte.

Njau studierte von 1953 bis 1958 am *Makerere University College*. Sie gibt in ihrer Autobiographie einige Eindrücke aus dieser Zeit wieder, in der sie sich viel mit Theater und Literatur beschäftigte und eine sehr kreative, aber auch sehr schwierige Phase durchlebte. Kampala empfand sie als schöne, grüne und fruchtbare Stadt mit einer, im Gegensatz zu Nairobi ruhigen und friedlichen Atmosphäre (Njau 2019, S. 75-85). Besonders einprägsam war ihre Begegnung mit einer Lehrerin, die auch Theaterstücke inszenierte und ihre Liebe zum Theater bestärkte. In ihren Stücken wurde sie oft für starke Frauenrollen besetzt: „By acting those roles, I was inspired to be strong“ (Njau 2019a, S. 89).

Obwohl sie an der Makerere University in Sicherheit studieren konnte, wurden die positiven Erfahrungen bald von den politischen Ereignissen in Kenia überschattet. Als Königin Elisabeth II. von England im Jahr 1954 Uganda besuchte, wurden Studierende für die Begrüßungszeremonie am Flughafen ausgewählt. Die kenianischen Studierenden wurden allerdings von extra dafür angereisten *Home Guards* auf ihre politische Loyalität hin verhört: „I found their questioning strange and their comments arrogant and condescending“ (Njau 2019a, S. 80). Während dieser Befragung bestritt Njau (2019a, S. 80–83) in einem Naheverhältnis zu den Mau-Mau zu stehen und verwies auf ihre streng religiösen Eltern, jedoch wurde sie für illoyal befunden. Sie vermutete, dass es entweder an ihrem Herkunftsort Kiambu lag, wo die Mau-Mau Eideszeremonien ihren Ursprung haben, oder dass ihre Antworten die Zweifel nicht zerstreuen konnten. Diese Einschätzung schien auch der Grund für das Zerwürfnis mit ihrem Freund gewesen zu sein; ihre Enttäuschung über den Vertrauensbruch war groß. Dieser Vorfall stürzte sie in eine persönliche Krise, in der sie von Alpträumen geplagt wurde:

„I was now desperate to find an outlet, through which I could emerge out of my hopeless state of mind become stronger and less dependent on others. I further realized that the hope of ever making a career in drama as an actress, was fast fading. Nevertheless, I was convinced that I could still use other aspects of drama to distract my mind from the pain of rejection and injustice.“ (Njau 2019a, S. 85)

Njau (2019a, S. 86–88) beschäftigte sich in der Folge viel mit Literatur sowie mit Texten über die vom Kolonialregime verübten Ungerechtigkeiten und der Rolle der *Home Guard*. Für ihre weitere Karriere war kennzeichnend, dass sie Erlebtes und Erfahrens literarisch verarbeitete, wie beispielsweise im Stück *In the Round Chain* über einen fälschlich als Mau-Mau-Kämpfer angeklagten Mann. Aufgrund der Zensur fand das Werk jedoch keine Öffentlichkeit. Ermutigt von einem Schreibwettbewerb an der Universität verfasste sie ein weiteres Theaterstück, *The Scar*, das einen Preis gewann, der ihr von der Prinzessin von Buganda überreicht wurde (Njau 2019a, S. 89–91). Nach zwei Jahren wechselte sie von einem Bachelor of Arts-Programm zu einem zweijährigen Diplomkurs in Bildungswissenschaften, da ihr die naturwissenschaftlichen Fächer im Gegensatz zu Englisch und Geschichte schwerfielen. Im neuen Kurs fühlte sie sich besser aufgehoben „Fortunately, I found those two years of training, as a teacher more useful and inspiring.“ Sie graduierte 1958 (Njau 2019a, S. 95).

Maathai erhielt relativ jung das Stipendium für ein Studium in den USA und verbrachte dort sechs Jahre ohne Unterbrechung, so dass daher nicht verwunderlich ist, dass diese Zeit für sie sehr prägend war:

„Man kann durchaus sagen, dass Amerika mich verändert und zu der Person gemacht hat, die ich heute bin. Das Land hat mich gelehrt, keine Gelegenheit ungenutzt verstreichen zu lassen und das Mögliche zu tun – und dass es viel zu tun gibt. Der Geist der Freiheit und die Überzeugung, dass vieles möglich ist, die Amerika in mir genährt hatte, weckten den Wunsch dasselbe in Kenia zu bewirken. In diesem Geiste kehrte ich nach Hause zurück.“ (Maathai 2019, S. 126)

Kanogo unterstreicht, dass bereits der Abschluss einer High School für Frauen als ungewöhnlich galt und sich danach die Bildungsmöglichkeiten erschöpften: „This few women who joined professions commonly entered the fields of teaching, nursing or civil service. Proceeding for advanced education was a rare experience for an African woman at the time when Maathai headed abroad.“ (Kanogo 2020, S. 37) Maathai war auch in ihrer Studienwahl eine Pionierin und scherte mit einem naturwissenschaftlichen Schwerpunkt mit Biologie im Hauptfach und Chemie im Nebenfach aus den für Frauen üblichen Disziplinen aus. Nach dem Bachelorabschluss absolvierte sie zudem noch ein Chemiestudium:

„Had she stopped there, she would still have been ahead of her peers in Kenya. But she was peerless, so she had to set standards for herself. Her decision to pursue

graduate studies before returning to Kenya in 1966 further demonstrated her ability to confront, circumvent and overcome systemic limitations.“ (Kanogo 2020, S. 39)

Ihre Hartnäckigkeit, sich trotz aller Schwierigkeiten nicht von ihrem Ziel abbringen zu lassen, wird sie auch später in ihrem Leben noch mehrmals unter Beweis stellen. In ihrer Autobiographie erzählt sie von ihren anfänglichen Anpassungsschwierigkeiten an der Universität. Ihre Sprachkenntnisse waren sehr gut, aber sie war es gewohnt, Lernstoff auswendig zu lernen und diesen nicht selbstständig zu erarbeiten, eine Eigenschaft, die sie jedoch im Zuge ihres Studiums erwerben sollte 105. Darüber hinaus nutzte Maathai ihre Zeit in den USA auch, um in den Sommerferien Geld zu verdienen und um praktische Erfahrung zu sammeln. In diesem Zusammenhang führt sie eine einflussreiche Begegnung mit einem Vertreter der *Nation of Islam* an, der ihren bis dahin sehr dogmatischen Glauben in Frage stellte und sie veranlasste, scheinbar unumstößliche religiöse Wahrheiten zu hinterfragen. Sie bemerkte, dass ihr durch die katholischen Schulen ein sehr rigider Glaubensrahmen vermittelt worden war, den sie bis dahin kritiklos übernommen hatte (Maathai 2019 S. 107-108, S. 115–1116). Die Kenianerin lernte über die afroamerikanische Geschichte und realisierte, dass sie bis zu diesem Zeitpunkt gar nicht verstanden hatte, was Segregation bedeutete. Bereits kurz nach ihrer Ankunft in den USA wurden ihre afrikanischen Mitreisenden und sie bei einem Zwischenstopp in Indiana zum ersten Mal mit Rassendiskriminierung konfrontiert und aufgrund ihres Schwarzseins aus einem Lokal verwiesen. Diese Behandlung empörte sie, machte ihr aber auch deutlich, dass sie im kolonialen Schulunterricht wenig über das tatsächliche Ausmaß des Sklavenhandels und die aktuelle Situation in den USA gelernt hatte (Maathai 2019, S. 101–103, S.112–113). Maathai (2019, S. 102–103) folgert: „Um die Sklaverei und ihre Folgen für die Schwarzen – nicht nur in Afrika, sondern auch in der Diaspora – zu verstehen, muss ein Afrikaner in die Vereinigten Staaten reisen“.

Gleich bei ihrer Ankunft wurde sie mit dem Präsidentschaftswahlkampf zwischen Nixon und Kennedy konfrontiert. Obwohl sie nicht wusste, welche politische Haltung Kennedy vertrat, war er ihr als Förderer des Stipendienprogramms bekannt und daher feierte sie seinen Wahlsieg mit. In ihrer Autobiographie wird auch die Widersprüchlichkeit der amerikanischen Gesellschaft thematisiert. Sie selbst studierte in Atchinson, einer segregierten Stadt, an einem „weißen College“, an dem es nur noch zwei afroamerikanische Kommilitoninnen gab. Die meisten *Airlift* Studierenden waren jedoch an „historisch schwarzen“ Colleges und Universitäten untergebracht. Maathai betont, dass sie häufig Einladungen erhielt und immer sehr gastfreundlich empfangen wurde. Gleichzeitig sah sie im Fernsehen, wie brutal Polizisten Schwarze bei

Protestkundgebungen behandelten. Maathai (2019, S. 112–113) unterstreicht jedoch, dass ihr im Gegensatz zu anderen kenianischen Studierenden weitere Diskriminierungserfahrungen oder rassistische Übergriffe erspart blieben.

Die Bürgerrechtsbewegung in den USA beeinflusste Maathai, schärfte ihr Bewusstsein für soziale Ungerechtigkeiten und weckte ihr politisches Interesse. Zudem gewann sie in den USA an Selbstbewusstsein und legte, um das zu unterstreichen, ihren katholischen Namen Mary Josephine ab und behauptet stolz von sich: „Als ich nach Kenia zurückkam, war ich nur noch Wangari Muta, was ich immer schon hätte sein sollen“ (Maathai 2019, S. 125). In den USA erfuhr sie aber auch im Vergleich zu Kenia eine relative Freiheit als Frau. Anfangs war sie sehr überrascht, wie ungezwungen Männer und Frauen miteinander umgingen. Zudem wurde Maathai (2019, S. 125) während ihres US-Aufenthalts auch mit der aufkommenden Frauenbewegung konfrontiert worden, sah den Umgang mit Frauen in Kenia in einem anderen Licht und war sich bewusst, „dass ihr als Afrikanerin hinsichtlich dessen, was sie tun, denken und sogar hoffen konnte, vielleicht noch mehr Beschränkungen auferlegt wurden“. Sie kehrte nach Hause zurück mit dem Gefühl, dass ihr „die Welt offen stünde“. Tatsächlich taten sich ihr viele Möglichkeiten auf, die sie auch zu nutzen wusste, allerdings war es ein steiniger Weg mit vielen unvorhergesehenen Wendungen, und sehr oft wurde sie als Frau in ihrem Wirken gehindert.

3.6 Gemeinsame und trennende Bildungserfahrungen

3.6.1 Stellenwert von Bildung und die Hoffnung nach sozialem Aufstieg

In den Lebenserinnerungen wird oft eine sehr hohe Erwartungshaltung an den Einfluss von Bildung postuliert, die häufig mit sozialem Aufstieg gleichgesetzt wird. Auf unterschiedliche Weise kommt zum Vorschein, dass westliche Bildung einen hohen Stellenwert einnimmt, sei es in der Erwähnung westlich gebildeter Vorbilder, in der Durchsetzung des persönlichen Bildungsweges oder im Wunsch, den eigenen Kindern die bestmögliche Bildung angedeihen zu lassen.

Bei Kĩmathi nimmt westliche Bildung auch den Mythos von etwas Neuem, Besonderem und Unerreichbarem ein, etwas, das nur wenigen vorbehalten ist. Sie erzählt, dass sie keine Vorstellung davon hatte, was in einer Schule vor sich ging, aber sie war sehr neugierig und wollte es unbedingt herausfinden.

Auch Njau und Maathai nehmen Bildung als ein Privileg wahr. Bei beiden wurde die Bedeutung von Bildung durch das eigene familiäre Umfeld vermittelt. In ihren Autobiographien kommt daher die Dankbarkeit gegenüber denjenigen, die ihnen den

Schulbesuch teilweise unter großen Opfern ermöglicht haben, besonders zum Ausdruck. Dabei war nicht nur die finanzielle, sondern auch die emotionale und ideelle Unterstützung seitens der Familie wichtig.

Njaus Eltern haben beide eine fünfjährige Bildung absolviert, und es ist wichtig, in diesem Zusammenhang nochmals zu erwähnen, dass sich ihre Mutter gegen den Willen ihres Vaters durchsetzen konnte. Für Mädchen in einer patriarchal geprägten Gesellschaft ist es sehr schwer, sich gegen die väterliche Autorität sowie die gesellschaftlichen Erwartungen durchzusetzen, und es zeugt daher von einer großen Willensstärke, wie auch das Beispiel von Kĩmathi illustriert.

Kĩmathis Biographie lässt eine gewisse Ambivalenz in Zusammenhang von familiärem Rückhalt und Bildungsmöglichkeiten erkennen. Während die Mutter ihr Vorhaben unterstützte, musste sie sich gegen ihren autoritären und gewalttätigen Vater durchsetzen. Wie wichtig ihr Bildung war, zeigt sich auch daran, dass sie ihren Lehrer Dedan Kĩmathi im Gegensatz zu ihrem Vater nicht für einen armen Mann hielt. Da er gebildet war hatte er ihrer Meinung nach trotz des fehlenden materiellen Wohlstands eine vielversprechende Zukunft vor sich, denn sein Bildungsstand bedeutete in ihren Augen, dass er seine soziale Lage verbessern konnte.

In diesem Zusammenhang sei auch nochmals darauf hingewiesen, dass Lehrpersonal im Allgemeinen hohes Ansehen genoss. So erzählt Kĩmathi (2018, S. 33), dass Schüler und Schülerinnen bei einer Begegnung mit Dedan Kĩmathi außerhalb der Schule ihm Platz machten und ehrfürchtig den Blick senkten. Außerdem betont sie, dass ihr Mann eine gesellschaftlich wichtige Rolle inne hatte, weil er die offizielle schriftliche Kommunikation für Menschen, die nicht oder kaum lesen und schreiben konnten, übernahm und zusätzlich abends noch unterrichtete (Kĩmathi 2017, S. 69).

Neben der Begeisterung für das Lesen ist aber auch Faszination für das geschriebene Wort im Allgemeinen von großer Bedeutung. Dies rührt daher, dass es sich bei ihren ostafrikanischen Gesellschaften vor der Ankunft der Missionen und deren Alphabetisierungsbemühungen ausschließlich um mündliche Kulturen handelte. Mit Bewunderung erzählt Kĩmathi (2018, S. 52) beispielsweise davon, wie viel ihr Mann las und wie viele schriftliche Zeugnisse, seien es Bücher, Dokumente oder Zeitungen, er besaß: „Beyond being a prolific reader, Kĩmathi hoarded pens and anything with the written word on it. Our house had books, papers and beautiful ink pens everywhere.“ (Nderitũ 2018, S. 52)

Njau erinnert sich, dass sie es aufregend fand, Schreiben zu lernen. Auch Maathai unterstreicht, dass sie, nachdem sie Schreiben erlernt hatte, nicht mehr damit aufhören wollte. Beide haben auch in ihrer beruflichen Karriere das Schreiben – sei es von Gedichten, wissenschaftlichen Texten oder Romanen – weiterverfolgt.

Kĩmathis Biographie zeigt, wie schwierig ihr Lernumfeld war. Aufgrund der notwendigen Arbeit zur Finanzierung der Schulgebühren hatte sie wenig Zeit zum Lernen. Abgesehen davon wies ihre Schulbildung nur eine geringe Qualität auf. Jedoch war sie sehr wissbegierig und ergriff die Chance, durch ihren Mann zu lernen. Besonders bemerkenswert ist die Hartnäckigkeit, mit der sie die Idee verfolgte, dass ihre Lebenserinnerungen von Wairimũ Nderitũ aufgezeichnet werden sollten. Gegenüber der Autorin äußert sie die Befürchtung, dass das, was nicht niedergeschrieben, wieder vergessen wird. Vorbild ist vermutlich zum einen die Biographie, die über ihren Mann verfasst worden war. Zum anderen führt sie ihre zweite Begegnung mit Mandela im Jahre 2005 an, der sie ermutigte, ihre Geschichte zu erzählen, damit die Jugend verstehe, dass Freiheit nicht selbstverständlich ist, sondern erkämpft und ständig verteidigt werden muss: „I then decided that at some point in my life, I had to tell my story as a Mau Mau freedom fighter, wife and mother“ (Nderitũ 2018, S. 231).

Eine weitere Gemeinsamkeit der drei Protagonistinnen ist neben der Begeisterung für westliche Bildung auch die große eigene Motivation, diese Chance zu ergreifen und sich gegen Schwierigkeiten durchzusetzen. Sowohl Njau als auch Maathai mussten für ihr Studium ohne Familie in ein fremdes Land reisen, wobei der Aufenthalt in den USA für Maathai zweifellos eine weitaus größere Umstellung bedeutete und sie zudem ihre Familie während dieser langen Abwesenheit nicht besuchen konnte.

Für die drei Protagonistinnen zeigt sich der Stellenwert von Bildung auch darin, dass sie alles darangesetzt haben, dass ihre Kinder nicht nur in die Schule gehen konnten, sondern auch eine sehr gute Ausbildung bekamen. Kĩmathi hatte insgesamt neun Kinder, und wenn sie Schwierigkeiten hatte, die Schulgebühren zu bezahlen, fällte sie Bäume auf ihrem Grundstück, um sie zu verkaufen (Nderitũ 2018, S. 233). Allerdings mussten auch immer wieder ältere Kinder einspringen, um die jüngeren Geschwister zu unterstützen. Als sie ab den 2000er Jahren langsam auch auf nationaler Ebene Anerkennung fand, bat sie die Regierung um finanzielle Mittel für die Bildung ihrer Kinder. So erhielt beispielsweise ihr Enkelsohn Dedan Kĩmathi Waciuri Unterstützung für Studiengebühren an der Daystar University; auch für weitere ihrer Enkelkinder wurden ebenfalls Schulgebühren übernommen (Nderitũ 2018, S. 236). Als Njau in Tansania lebte, war ihre größte Anstrengung, ihre beiden Kinder auf einer guten internationalen Schule unterzubringen.

Dafür musste sie als Lehrerin an der Schule arbeiten, und so nahm sie einen Teilzeitjob als Kunstlehrerin an, obwohl sie außer der selbst erlernten Batiktechnik keine künstlerischen Fähigkeiten vorweisen konnte. Allerdings stand für sie die Ausbildung der Kinder im Vordergrund (Njau 2019 b S. 132-134).

Drei Kinder von Maathai studierten in den USA, wobei wir aus der Autobiographie weder über Studienrichtung, Ort noch Finanzierung weitere Details erfahren. Möglicherweise galten Maathais Studienerfahrungen als Vorbild und sie konnte bestehende Kontakte in die USA nutzen. Als Maathai zunehmend an Bekanntheit gewann und wegen ihrer politischen Aktivitäten oft auch bedroht wurde, schien ein Auslandsstudium für ihre Kinder sicherer. Außerdem war der Vater für internationale Unternehmen und auch in der Politik tätig, so dass sie sich vermutlich ein Studium in den USA leisten konnten. Ihre Tochter Wanjira Mathai (geboren 1971) ist in die Fußstapfen ihrer Mutter getreten und arbeitet bei der GBM und ist *Vice President and Regional Director for Africa at the World Resources Institute* in Nairobi (Anonymous o.J.).

Durch ihre Hochschulbildung erhielten Njau und Maathai zudem die Möglichkeit zu reisen, internationale Kontakte zu knüpfen, Netzwerke aufzubauen und Leute kennenzulernen, die ihre Projekte unterstützten. Maathai hat neben ihrem Studium in den USA und in Deutschland für internationale Organisationen gearbeitet, war auf Konferenzen eingeladen, hatte Gastprofessuren inne und konnte bei ihren Protesten auf ihr internationales Netzwerk an Unterstützern zurückgreifen. Der Friedensnobelpreis hat zudem ihre Bekanntheit sehr stark gesteigert.

Njau studierte an der Makerere Universität in Uganda, lebte in Tansania und kam als junge Frau gemeinsam mit ihrem Mann zum ersten Mal nach Europa. Durch die Galerie hatte sie Möglichkeit verschiedene internationale Künstler zu treffen. Während ihrer Zeit beim NCKK wurde sie nach Israel und Deutschland eingeladen. Zudem knüpfte sie Kontakte zu Frauenorganisationen und erhielt für ihr Forschungsprojekt finanzielle Mittel von der schwedischen Entwicklungsagentur. Außerdem wurde sie gemeinsam mit Oumay Samb aus dem Senegal 1992 von einer dänischen Frauenorganisation zu einer zweiwöchigen Vortragsreise nach Dänemark an Schulen eingeladen: „[...] where we were to present varied images of African Culture, especially the role of women in oral narratives“ (Njau 2019a, S. 159). Die internationale Unterstützung hatte für beide Vorteile, vor allem zu einer Zeit, wo sie mit progressiven Ideen in Kenia misstrauisch beäugt, wenn nicht sogar zensuriert wurden.

Von Kĩmathi erfährt man am wenigsten über ihre konkreten Bildungserfahrungen. Sie erzählt vor allem von ihrem Kampf - und dem ihrer Geschwister - zur Schule gehen zu

können. Aus finanziellen Gründen war für sie die formale Bildung nach fünf Jahren zu Ende. Es ist anzunehmen, dass sie aufgrund der mangelnden Qualität des Unterrichts und der wenigen Stunden, die ihr zum Lernen zur Verfügung standen, nicht viel daraus mitnehmen konnte. Die Schulzeit war vermutlich für ihre weitere persönliche Entwicklung und vor allem für ihre Rolle als Widerstandskämpferin, die im Zentrum ihrer Biographie steht, von geringerer Bedeutung. Die informelle Bildung, die sie durch ihren Mann und sein Engagement in der antikolonialen Bewegung erfahren hatte, war für sie prägender. Zudem hatte Dedan Kĩmathi eine klare Vision von der Selbstregierung des Landes. Davon beeinflusst wuchs auch Kĩmathis Überzeugung, dass eines Tages der „weiße Mann“ das Land verlassen würde. (Nderitũ 2018, S. 52–53)

Njau führt an, dass ihr aus der Grundschule nicht besonders viel in Erinnerung geblieben ist, da vieles auswendig gelernt wurde. Kanogo (2005, S. 215) hat für ihr Buch *African Womanhood in Colonial Kenya, 1900–1950* zahlreiche Befragungen durchgeführt. Auch eine ihrer Interviewpartnerinnen erzählt, dass das Lernen im Wiederholen des immer gleichen Texts bestand und sie nach acht Schuljahren kaum Wissen vorweisen konnte. Erst die Sekundarschule erschien Njau etwas liberaler. Vor allem bekam sie hier auch die Möglichkeit, ihre Begeisterung für das Theater und ihre Liebe zur englischen Sprache zu vertiefen. Schon ihr Bruder hatte durch seine Ausbildung und seine englischen Essays ihr Interesse an dieser Sprache geweckt.

Sehr ausführlich berichtet hingegen Maathai (2019, S. 79) über ihre Schulzeit. Sie hebt auch durchaus positive Erfahrungen mit dem Lehrpersonal hervor. Maathai beschreibt das Leben im Internat als spartanisch und den Tagesablauf als rigide geregelt. Neben dem Unterricht mussten sie regelmäßig beten, der Messe beiwohnen und auch Haushaltspflichten übernehmen. Das entspricht auch den Darstellungen von Kanogo (2005, S. 214), die ebenfalls anführt, dass entgegen der damals vorherrschenden Meinung, Mädchen würden in den Missionsstationen faul werden, dort immer viel gearbeitet werden musste. Die Mädchen waren selbst verantwortlich für das Waschen ihrer Kleidung und die Ordnung und Sauberkeit in den Schlafräumen, außerdem waren sie entweder im Haushalt, Garten oder am Feld tätig. Kanogo nennt als Beispiel, dass die Mädchen die Lebensmittel für den Eigenbedarf im Internat anbauten und der Überschuss verkauft wurde, um wiederum die Schule zu finanzieren.

Möglicherweise erschienen Njau und Maathai diese Tätigkeiten im Haushalt und in der Landwirtschaft als so selbstverständlich, dass sie es nicht für nötig hielten, in ihren Biographien näher auf das Ausmaß dieser Verpflichtungen einzugehen. Njau erinnert sich, dass sie zu Putzdiensten eingeteilt wurden, und Maathai betont, dass den Schülerinnen

nie langweilig wurde, da es immer etwas zu tun gab. Beide gehen auch nicht darauf ein, dass sie frauenspezifische Inhalte erlernt hätten, und üben auch keine Kritik daran.

3.6.2 Einfluss der Missionsschule und der christlichen Werte

Njau war in ihrem Glauben sehr stark durch ihre Eltern geprägt, deren Ziel es war, ihnen christliche bzw. westliche Werte zu vermitteln:

„Over and above, my parents believed that we would grow up to be responsible human beings if we were encouraged to adopt Christian values, as taught by the missionaries. Towards that end, they did their utmost to see that we did not embrace ideas related to certain traditional beliefs and customs. Female circumcision was one of them.” (Njau 2019a, S. 33)

Ihre Ablehnung von Praktiken wie FGM sowie Polygamie tritt deutlich zu Tage. Auch ihre Scheidung empfand sie als nicht mit der Religion vereinbar. Der Einfluss der christlichen Erziehung in der Schule spielt daher eine geringere Rolle als ihr familiäres Umfeld. Ihre Mutter war bereits als junge Frau zum Christentum konvertiert und wurde zu einer glühenden Verfechterin der Glaubensrichtung der *Born Again Christians*. Njau bewunderte die Fähigkeit ihrer Mutter, als charismatische Rednerin und leidenschaftliche Predigerin viele Menschen zum Christentum zu bekehren. Im Alter von fünfzehn Jahren hatte sie selbst während einer Messe ihr persönliches Erweckungserlebnis. Eine Begegnung mit ihrem Bruder, der Geschichten erzählte und musizierte, hielt sie aber davon ab, dieser kirchlichen Gemeinschaft beizutreten. Schließlich war deren Lebensweise sehr streng, so war beispielsweise Musik hören verboten. In ihrem Inneren wusste sie bereits, dass sie sich vor allem von Geschichten angezogen fühlte. Die Entscheidung gegen einen Übertritt zu den *Born Again Christians* bezeichnet sie als einen Wendepunkt in ihrem Leben (Njau 2019a, S. 20–21).

Maathais Eltern hatten die katholische Missionsschule wegen der Disziplin und dem guten Unterricht ausgewählt, obwohl sie befürchteten, dass ihre Tochter konvertieren oder Nonne werden könnte. Ihre Sorgen waren berechtigt, denn Maathai war, wie sie selbst schreibt, nach eingehender Beschäftigung mit dem Christentum zum Katholizismus konvertiert, ohne diese Entscheidung mit ihrer Familie zu besprechen. Die Vorgehensweise lässt darauf schließen, dass sie zu diesem Zeitpunkt bereits die Autorität ihrer Lehrerinnen akzeptiert und über die ihrer Familie gestellt hatte. Dass sie sich von den Kikuyu-Traditionen löste, zeigt sich auch durch die Aufgabe ihres Kikuyu-Namens. Aus Hinwendung zum Christentum und zur „Heiligen Familie“ nannte sie sich ab diesem Zeitpunkt Mary Josephine. Wie wichtig ihr der Name für die eigene Identitätsfindung war,

zeigt sich auch noch in ihren Namensänderungen zu späteren Zeitpunkten ihres Lebens. Ein wichtiger Aspekt der katholischen Erziehung war, sich dem Gemeinwohl und der ehrenamtlichen Arbeit zu widmen. Die Schülerinnen wurden dazu angehalten, ihre Kolleginnen zu unterstützen, im Krankenhaus mitzuhelfen oder in der Landwirtschaft zu arbeiten. Maathai (2019, S. 82) sieht darin die Idee verwirklicht „Gott zu dienen, indem man seinen Mitmenschen dient“.

Auch im Hinblick auf ihre Wertvorstellungen und ihre weitere Berufswahl wurde sie sowohl in Kenia als auch in den USA sehr stark von den Nonnen geprägt, die sie als unterstützend und empathisch erlebte. In ihrer Autobiographie weist sie mehrfach darauf hin, dass diese christliche Prägung, aber auch die von ihrer Mutter vermittelten Werte sie in ihrer späteren Arbeit sehr stark beeinflusst haben (Maathai 2019, S. 93).

Njau und Maathai verbindet ihr starker Glaube und ihre Spiritualität. Njau lässt ihre Suche nach Spiritualität immer wieder in ihre Werke einfließen, beispielsweise in ihrem Gedicht *The Cry of a Liberated Woman* über eine wohlhabende, jedoch unglückliche Frau und ihrer Suche nach Glück und Frieden. Beim Kontakt mit Dorfbewohnerinnen, die in bescheidenen Verhältnissen leben, erfährt sie deren Spiritualität, die sie trotz ihres eigenen materiellen Wohlstands vermisst: „[...] I realised their physical poverty was nothing compared with my mental and spiritual hunger; I realised I was like a creature with no identity of its own (Njau 2019a, S. 163).

Maathai entwickelt in ihrem Buch *Replenishing the Earth. Spiritual Values for Healing Ourselves and the World* (2010) eine eigene Theorie. Sie ist überzeugt, dass sich die Zerstörung der Umwelt nicht nur auf die psychische, sondern auch auf die spirituelle Verfassung der Menschen auswirkt: „In degrading the environment, therefore we degrade ourselves and all humankind. The reverse is also true. In the process of helping the earth to heal, we help ourselves.“ (Maathai 2010, S. 17) Das Pflanzen von Bäumen ist also weitaus mehr als nur ein Beitrag zum Schutz der Umwelt und der natürlichen Ressourcen, es führt auch zur spirituellen Heilung des Menschen bzw. der gesamten Menschheit.

Wie bereits angeführt, fühlte sich Kĩmathi von den Predigten angezogen und war so neugierig zu verstehen, was in der Schule vor sich geht, dass sie sogar die Schläge ihres Vaters in Kauf nahm. Über das in der Missionsschule vermittelte Wissen erfahren wir aus der Biographie allerdings sehr wenig. Für Kĩmathi spielte Religion Zeit ihres Lebens eine wichtige Rolle. Allerdings war es bei den Mau-Mau-Kämpfern und -Kämpferinnen verboten, sich zum christlichen Gott zu bekennen, und der traditionelle Glauben an *Mwene Nyaga* wurde propagiert:

„It was illegal to worship a foreign god in the forest – the god of a white man – as we had recognised religion as having been used as a tool to colonise the mind. Many of the Mau Mau including Kĩmathi had been given colonial names in church but it was clear to us at this stage that the church legitimised the colonial enterprise.” (Nderitũ 2018, S. 77–78)

Kĩmathi kritisierte, dass die von der Kirche gepredigten christlichen Werte und Regeln nicht für die Europäer und Europäerinnen galten und diese sich das Recht herausnahmen, die Afrikaner und Afrikanerinnen nicht nur zu demütigen, sondern auch zu töten. Die Kirche, die mit dem Kolonialregime kollaborierte, hat in den Köpfen der afrikanischen Bevölkerung die Vorstellung einer überlegenen weißen Kultur verankert. Zudem verweist sie auf Dedan Kĩmathi, der Bildung und Religion als Herrschaftsmittel verstand, um die Einheimischen zu gehorsamen Untergebenen der Weißen zu machen (Nderitũ 2017, S. 77–78).

Im Gegensatz zu Njau und Maathai fand Kĩmathi sehr kritische Worte in Bezug auf die Kirche und ihrer Rolle als herrschaftslegitimierende und subordinierende Institution. Zu Beginn der 1970er Jahre geriet sie jedoch in eine tiefe finanzielle und persönliche Krise. Während dieser Zeit bekam sie durch einen christlichen Nachbarn Zuspruch und trat schließlich seiner kirchlichen Gemeinschaft bei. Kĩmathi bringt jedoch zum Ausdruck, dass die Praktiken in dieser Kirche sie an die frühen afrikanischen Kirchen ihrer Kindheit erinnerten, die im Gottesdienst westliche und afrikanische Traditionen vermischten (Nderitũ 2017, S. 205).

3.6.3 Erlebnisse während des Ausnahmezustandes

Kanogo (2020, S. 27) nennt mehrere Gründe für Maathais schulischen Erfolg. Neben der finanziellen und ideellen Unterstützung durch die Familie brachte ihr Übertritt zum Katholizismus die Unterstützung der Missionsschwestern. Als weiteres Argument verweist Kanogo auf die Zeit während des Mau-Mau-Aufstandes, die Maathai gut versorgt und in relativer Sicherheit im Internat verbrachte: „Fortunately Maathai’s education was not affected: the missionary safe haven of St. Cecilia’s enabled Maathai to continue her studies uninterrupted.“ (Kanogo 2020, S. 29) Nur die Schulferien musste sie gemeinsam mit ihrer Mutter und ihren Geschwistern unter schwierigen Bedingungen in einem Notstandsdorf verbringen. Viele Schüler und Schülerinnen mussten allerdings während des Ausnahmezustandes die Schule abbrechen. Auch erfahren wir von Maathai (2019, S. 44), dass aufgrund der Mau-Mau-Rebellion keines ihrer anderen Geschwister in Nyeri eine

Schul Ausbildung absolvieren konnte. Maathai ist sich des glücklichen Zufalls durchaus bewusst und stellt fest:

„Wäre ich nur ein paar Jahre später geboren, hätte meine Familie womöglich beschlossen, dass es aufgrund der unsicheren Lage in der Gegend um Nyeri zu gefährlich wäre, mich auf eine andere Schule als die Dorfschule in Ithithe zu schicken. In diesem Fall wäre mein Leben völlig anders verlaufen. Wahrscheinlich wäre ich in Ithithe geblieben, hätte geheiratet und Kinder bekommen und weiterhin Felder bestellt.“
(Maathai 2019, S. 92)

Auch in Njau Familie hatte Bildung einen hohen Wert und die Eltern arbeiteten sehr hart für die Ausbildung der Kinder. Zudem war Njau bereits in einer christlichen Familie aufgewachsen. Ihr Glaube und die Akzeptanz europäischer Wertvorstellungen waren ebenfalls wichtig für sie. Während dieser kritischen Zeit verbrachte Njau das letzte Schuljahr ebenfalls in einem Internat.

Wie dramatisch anders das Leben von Kĩmathi verlief, wurde bereits dargestellt (siehe 2.1). Obwohl ihr Vater das Geld hatte, wollte er ihre Bildung nicht finanzieren und so konnte sie nur die Volksschule absolvieren. Wie es der Rolle der Frau entsprach, heiratete sie bereits mit achtzehn Jahren. Dass ihr Leben eine andere Wendung genommen hat, liegt natürlich auch daran, dass sie rund zehn Jahre älter war als Maathai. So war Kĩmathi, als der Ausnahmezustand 1952 ausgerufen wurde, bereits verheiratet und hatte zwei Kinder. In den Folgejahren kämpfte sie für „*Land und Freiheit*“, um das eigene Überleben und das ihrer Kinder. Nach der Niederschlagung des Mau-Mau-Aufstandes befand sie sich in einer finanziell prekären Situation. Kĩmathi beklagt mit Bitterkeit in ihrer Biographie, dass die Mau-Mau-Anhänger und -Anhängerinnen nicht nur während, sondern auch noch nach Beendigung des Aufstandes großes Leid und Unrecht erfahren hatten und vom System benachteiligt wurden (siehe 2.1).

Njau und Maathai hatten in den 1950er Jahren nicht nur die Möglichkeit, eine Schul- bzw. Universitätsausbildung zu absolvieren, sondern lebten während dieser Zeit in einem relativ geschützten Raum. Njau verbrachte ihr letzte Schuljahr im Internat und musste dann die Zeit zwischen ihrem Schulabschluss und dem Beginn ihres Studiums am Makerere University College überbrücken. Während dieser Zeit wurde sie einmal ohne Reiserlaubnis von den kolonialen Sicherheitskräften aufgehalten und geriet in eine kritische Situation. Dank ihrer Freundin, die sich im Nachhinein als Informantin der Polizei herausstellte,

passierte ihr jedoch nichts (Njau 2019a, S. 78). Sie erzählt allerdings, dass ihre Familie zwangsumgesiedelt und zu Kommunalarbeit gezwungen wurde.

Am Makerere University College, fernab des kolonialen Ausnahmezustandes, konnte sie in Sicherheit studieren. Nur einmal wurde sie von den politischen Ereignissen eingeholt, als kenianische Studierende anlässlich des Besuches von Königin Elisabeth II in Uganda über ihre Nähe zu den Mau-Mau verhört wurden (Njau 2019a, S. 80). Zudem schildert sie ein weiteres Zusammentreffen mit kolonialen Sicherheitskräften während der Ferien, aus dem sie jedoch unbeschadet hervorging. Diese marginalen Erfahrungen veranlassen sie, das Theaterstück *In the Round Chain* (1957) über die von der britischen Kolonialregierung begangenen Ungerechtigkeiten zu schreiben. Darin thematisiert sie auch, wie die *Home Guard* Menschen, die sich gegen das Regime stellten, terrorisierten (Njau 2019a, S. 88).

Maathai (2019, S. 90–91) hingegen erzählt von einem einzigen Vorfall im Zusammenhang mit dem Mau-Mau-Aufstand. Als sie einmal während der Schulferien ihre Familie in Nakuru besuchte, wurde sie, vermutlich, weil sie keine Reisepapiere vorweisen konnte, verhaftet und in ein Straflager gebracht. Maathai beschreibt, dass die Zustände im Lager schrecklich waren, dass sie eingeschüchtert war, ihr jedoch keine Gewalt angetan wurde. Nach wenigen Tagen und wahrscheinlich aufgrund der Intervention ihres Vaters oder seines Arbeitgebers wurde sie entlassen. Ihre Mutter erlitt, wie viele andere, dasselbe Schicksal, und wurde zusammen mit Maathais Geschwistern in ein Notstandsdorf umgesiedelt (Kanogo 2020, S. 29).

Die Beispiele zeigen, dass sich Njau und Maathai im Vergleich zu Kĩmathi in einer privilegierten Situation befanden, da sie eine Schul- bzw. Universitätsausbildung absolvieren konnten, woraus sich für sie größerer Chancen ergaben.

Abschließend ist festzuhalten, dass durch den Kolonialismus und vor allem durch die Einführung des westlichen Bildungssystems gesellschaftliche Veränderungsprozesse angestoßen wurden und dass sich mit der Unabhängigkeit neue (berufliche) Möglichkeiten für Frauen eröffneten.

4 Conclusio

Ziel der Masterarbeit war es, einen Beitrag zur historischen Frauenforschung zu leisten. Im Mittelpunkt stand die forschungsleitende Frage, welche Bildungsmöglichkeiten und Bildungserfahrungen Frauen im kolonialen und nachkolonialen Kenia hatten und inwieweit diese ihr politisches, soziales und wirtschaftliches Handeln beeinflussten. Dazu wurden die lebensgeschichtlichen Aufzeichnungen von Mūkami Kĩmathi, Rebeka Njau und Wangari Maathai herangezogen. Es wurden nicht nur ihre persönlichen Bildungswege nachgezeichnet, sondern diese auch miteinander in Beziehung gesetzt und in den historischen Kontext eingebettet. Die Protagonistinnen wuchsen im kolonialen Kenia zu einer Zeit auf, in der die westliche Bildung im Allgemeinen und für Mädchen und Frauen im Besonderen eng begrenzt war. Anhand ihrer Biographien lässt sich das Streben nach Bildung und die Bedeutung, die ihr beigemessen wurde, sehr gut nachvollziehen.

In der Einleitung (Kapitel 1) gebe ich zunächst einen Überblick über die Entstehung und Ausrichtung der historischen Frauenforschung. Ab den 1960er Jahren wurde, ausgehend von der Frauenrechtsbewegung in den USA, der Blick verstärkt auf die Situation und gesellschaftliche Rolle von Frauen gelenkt. Das feministische Interesse griffen auch afrikanische Forscherinnen auf, die es in vertiefender und erweiternder Weise zum Gegenstand historischer und interkultureller Untersuchungen machten (Graneß, Kopf und Kraus 2019). Auch in der afrikanischen historischen Geschlechterforschung wurde kritisiert, dass Frauen in der Geschichtsschreibung häufig unterrepräsentiert waren und ihr gesellschaftlicher Beitrag nicht sichtbar wurde. Dies gilt insbesondere für offizielle Quellen aus der Kolonialzeit, in denen Frauen kaum Erwähnung finden und die kein Interesse an den Schicksalen und Aktivitäten von Afrikanerinnen zeigen. In der Forschung suchte man folglich nach neuen, alternativen Methoden und Quellen. (Auto-)Biographien boten und bieten hier eine sehr gute Möglichkeit, die Perspektiven und Erfahrungen von Frauen in den Mittelpunkt zu rücken.

Im zweiten Kapitel werden die Lebensgeschichten der Protagonistinnen mit Fokus auf ihre familiäre Situation, ihren Bildungsweg, ihre Erfahrungen während des kenianischen Unabhängigkeitskampfes und ihre beruflichen und politischen Aktivitäten nach der Unabhängigkeit nachgezeichnet. Zum besseren Verständnis werden die Lebenswege in den historischen Kontext eingeordnet und geschichtliche Ereignisse und Vorgänge entsprechend ihrer Bedeutung für die Protagonistin ausführlicher beschrieben.

Einen Einblick in die Geschichte der westlichen Bildung in Ostafrika bietet das dritte Kapitel. Während der Kolonialzeit war schulische Bildung nur wenigen Menschen

zugänglich. Da sowohl die Kolonialverwaltung als auch Teile der afrikanischen Bevölkerung Bildung für Mädchen ablehnten, mussten sich Mädchen und Frauen ihren Platz in der Gesellschaft erst nach und nach erkämpfen. Die vorherrschende Rollenverteilung sah für Frauen Heirat, Kinder und Arbeit für die Familie vor. Bis zur Heirat stellten Mädchen und junge Frauen eine wichtige Arbeitskraft in der Familie dar. Schulbildung schien nicht notwendig. Während Mūkami Kĩmathi nur rudimentäre Schulbildung erfahren konnte, hatten Rebeka Njau und Wangari Maathai nicht nur die Möglichkeit, die Sekundarschule, sondern auch eine Universitätsausbildung abzuschließen. Die Entwicklung der tertiären Bildung, deren Anfang in die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg fällt, die von Forderungen nach politischer Partizipation und Selbstregierung gekennzeichnet war, wird ebenfalls dargestellt. Die Beschreibung der persönlichen Bildungswege und -erfahrungen der drei Protagonistinnen und die Herausarbeitung übergreifender Themen bilden den Abschluss des Kapitels.

Mit dieser Arbeit konnte gezeigt werden, dass in den (Auto-)Biographien häufig eine große Erwartung an den Einfluss westlicher Bildung erkennbar ist. Den Recherchen zufolge nimmt Bildung einen hohen Stellenwert ein und wird häufig mit sozialem Aufstieg gleichgesetzt. Für die Durchsetzung des persönlichen Bildungsweges werden zum Teil große Opfer gebracht - im Fall von Mūkami Kĩmathi erfolgte der Schulbesuch sogar gegen den ausdrücklichen Willen des Vaters. Westliche Bildung hatte während der Kolonialzeit den Nimbus des Neuen, Besonderen und Unerreichbaren und wurde als Privileg angesehen. Bildung konnte auch dazu dienen, sich von anderen Teilen der Bevölkerung abzugrenzen.

Für die Protagonistinnen gab es Vorbilder, die sie in ihrem Streben nach Bildung inspiriert oder auch unterstützt haben. Sie betonen dabei, dass sie nicht die ersten Mädchen in ihrer Familie waren, die eine Schule besuchten. Die Bedeutung von Vorbildern war für die Mädchen besonders wichtig, weil zu dieser Zeit ein Großteil der Bevölkerung der Mädchenbildung ablehnend gegenüberstand. Ein weiterer zentraler Punkt war die emotionale und finanzielle Unterstützung der Familie, die es Njau und Maathai ermöglichte, die Sekundarschule abzuschließen und sogar eine Universitätsausbildung zu absolvieren. Dabei ist zu berücksichtigen, dass das koloniale Schulsystem sehr kompetitiv war und nur diejenigen aufsteigen konnten, die ausgezeichnete Leistungen erbrachten.

Die Intention, Bildungsmöglichkeiten und -erfahrungen im kolonialen Kenia durch den Vergleich von Lebenserinnerungen nachzuzeichnen, konnte umgesetzt werden. Durch die Lektüre und Aufbereitung der drei lebensgeschichtlichen Darstellungen ist es gelungen, das koloniale Schulsystem greifbar zu machen und einen Einblick in den Schulalltag zu

erhalten. Ebenso konnten hemmende und fördernde Faktoren in Bezug auf die Bildung von Mädchen herausgearbeitet werden. Darüber hinaus konnten Handlungsmöglichkeiten aufgezeigt werden, mit denen Frauen auf Schwierigkeiten, Zwänge und Ressourcenmangel reagierten.

Erschwert wurde der Vergleich durch den Umstand, dass die Beschreibungen der Bildungserfahrungen in den (Auto-)Biographien einen unterschiedlichen Stellenwert einnehmen. Biographien erlauben grundsätzlich nur einen bestimmten Blick auf das Geschehene. Die Autorinnen entscheiden, ob und in welcher Tiefe sie ihre Erfahrungen beschreiben und Gefühle teilen wollen. So konnten einzelne Fragen nicht oder nur unzureichend beantwortet werden, wie z.B. Details zum Schulalltag von Kĩmathi. (Auto-)Biographien können dabei helfen, in die Zeit einzutauchen und das Leben greifbarer zu machen. Letztlich handelt es sich um Rückblicke auf Erlebtes, und im Nachhinein werden Erlebnisse oft anders interpretiert oder auch dazu genutzt, dem eigenen Leben rückbezüglich eine bestimmte Richtung und nachträglich Kohärenz zu geben. Die Einbettung der persönlichen Erlebnisse in den historischen Kontext ist daher von großer Bedeutung. Von den individuellen Erfahrungen der Protagonistinnen auf das große Ganze zu schließen und Gemeinsamkeiten herauszuarbeiten, erwies sich schwieriger als erwartet, zumal die Lebensläufe doch sehr unterschiedlich sind. Die ursprüngliche Absicht, auch die politischen Aktivitäten der Protagonistinnen miteinander in Beziehung zu setzen, ließ sich darum leider nicht verwirklichen. Die Biographien der Protagonistinnen entwickelten sich nach der Unabhängigkeit in sehr unterschiedliche Richtungen, was einen Vergleich der politischen Erfahrungen erschwerte.

Der Schwerpunkt der Arbeit verlagerte sich daher auf die Entwicklung des Bildungssystems und auf die vergleichende Analyse der Bildungserfahrungen. Njau und Maathai haben neben ihren Autobiographien noch weitere Bücher veröffentlicht, die in dieser Arbeit nur ansatzweise berücksichtigt werden konnten. Diese Werke könnten eventuell noch weitere interessante Ergebnisse in Bezug auf ihre Erfahrungen, Ideen und Wertvorstellungen liefern. In diesem Zusammenhang wäre es sicherlich interessant, weitere Selbstzeugnisse wie die von Charity Waciuma oder Grace Ogot für eine Analyse heranzuziehen. Im Sinne der Genderforschung wäre auch ein Vergleich mit den Bildungserfahrungen von Männern interessant, wobei zu berücksichtigen ist, dass weitaus mehr (Auto-)Biographien von kenianischen Männern vorliegen.

Es lässt sich festhalten, dass die Auswirkungen des Kolonialismus auf die Stellung der Frau vielfältig und komplex waren und stets im jeweiligen gesellschaftlichen und historischen Kontext analysiert werden müssen. Koloniale Prozesse lösten komplexe,

kulturelle Wechselwirkungen aus, die teils positive, teils negative Ergebnisse zeitigten bzw. nicht immer eindeutig zuordenbar sind (Falola und Aderinto 2010, S. 89).

In einigen Regionen Ostafrikas verringerte sich der politische Einfluss von Frauen während der Kolonialzeit. Gleichzeitig eröffneten sich den Frauen aber auch neue Möglichkeiten. Die Christianisierung und die Etablierung westlicher Bildung führten einerseits zu einem neuen weiblichen Rollenbild, in dessen Mittelpunkt die häuslichen Tätigkeiten der Frauen standen. Andererseits konnten einzelne Frauen ihre neu erworbenen Fähigkeiten nutzen, um sich alternative Einkommensquellen zu erschließen. Zudem entwickelten sich neue Berufsbilder wie Lehrerin oder Krankenschwester. Für die Frauen bedeutete dies, dass sie sich immer wieder an neue Situationen anpassen und zwischen traditionellen und modernen Sichtweisen wechseln mussten. Dieser Prozess verlief nicht linear, sondern war mit vielen unvorhersehbaren Wendungen verbunden.

Wie anhand der Lebenserinnerungen von Njau und Maathai ersichtlich, konnten sich Frauen mit höherer Bildung nach der Unabhängigkeit neue Berufsfelder erschließen. Gleichzeitig wird aber auch deutlich, dass Durchsetzungsvermögen und harte Arbeit notwendig waren, um sich zu behaupten. Vor allem während des autoritären Regimes von arap Moi wurde die politische Aktivität von Frauen kritisch beäugt, wie das Beispiel von Maathai (vgl. Kapitel 2.3) zeigt.

Grundsätzlich lässt sich sagen, dass alle drei Protagonistinnen von einem starken Gerechtigkeitsgefühl angetrieben waren. Die Unzufriedenheit mit der eigenen Situation und den Verhältnissen in Kenia, die als limitierend und oppressiv erfahren wurden, sowie das autoritäre Vorgehen der Regierungen, mit dem sie sich – kolonial wie postkolonial – konfrontiert sahen, bewegten sie dazu, sich aktiv und aktivistisch, kämpferisch und streitbar für gesellschaftliche Veränderungen einzusetzen. Dabei brachen sie aus vorgegebenen Geschlechterrollen aus, wurden als Frauen angefeindet und erlebten Rückschläge. Immer wieder mussten sie sich neu orientieren, um Geld und Lebensunterhalt zu verdienen und um sich weiter für ihre Ziele und soziale Agenden einzusetzen zu können. Bildungsmöglichkeiten und berufliche und/oder politische Aktivitäten sind und waren keine Selbstverständlichkeit. Sie wurden von Frauen wie Kĩmathi, Njau und Maathai hart erkämpft und müssen auch weiterhin verteidigt werden.

5 Literaturverzeichnis

Primärliteratur

Maathai, Wangari (2010): Replenishing the Earth. Spiritual Values for Healing Ourselves and the World. New York: Doubleday

Maathai, Wangari (2011): Challenge for Africa. In: Sustainability Science 6 (1), S. 1–2.

Maathai, Wangari (2019): Afrika, mein Leben. Erinnerungen einer Unbeugsamen. Köln: DuMont. [Originalausgabe 2006 unter Dem Titel "Unbowed. A Memoir". Alfred A. Knopf. New York].

Musila, Grace A., Maathai, Wangari (2020): Wangari Maathai's Registers of Freedom. Cape Town: HSRC Press.

Nderitũ, Wairimũ (2018): Mũkami Kĩmathi. Mau Mau Woman Freedom Fighter. Nairobi: Mdahalo Bridging Divides Limited.

Njau, Rebeka (2019a): Mirrors of my Life. A Memoir. Nairobi: Self published edition under Books Horizon.

Njau, Rebeka (2019b): The Scar. A Play. Nairobi: Self published edition under Books Horizon.

Njau, Rebeka; Mulaki, Gideon (1984): Kenya Women Heroes and their Mystical Power. Nairobi: Risk Publications.

Sekundärliteratur

Achebe, Nwando (2020): Female Monarchs and Merchant Queens in Africa. Athens, Ohio: Ohio University Press.

Agbaje, Funmilayo Idowu (2021): Colonialism and Gender in Africa: A Critical History. In: Olajumoke Yacob-Haliso und Toyin Falola (Hg.): The Palgrave Handbook of African Women's Studies. Cham: Springer International Publishing; Imprint Palgrave Macmillan, S. 1275–1294.

Anonymus (o.J.): Rebeka Njau.

[https://en.wikipedia.org/wiki/Rebeka_Njau#The_Scar_\(1963\)](https://en.wikipedia.org/wiki/Rebeka_Njau#The_Scar_(1963)) [letzter Zugriff 3.1.2024]

Anonymus (o.J.): Wanjira Mathai.

https://en.wikipedia.org/wiki/Wanjira_Mathai [letzter Zugriff 3.1.2024]

- Berger, Iris (2003): African Women's History. In: Journal of Colonialism and Colonial History 4 (1), S. 1–9.
- Bourdieu, Pierre (1990): Die biographische Illusion. In: BIOS - Zeitschrift für Biographieforschung und Oral History und Lebensverlaufsanalysen 3 (1), S. 75–81.
- Branch, Daniel (2009): Defeating Mau Mau, Creating Kenya. Counterinsurgency, Civil War, and Decolonization. New York: Cambridge University Press.
- Branch, Daniel (2011): Kenya: Between Hope and Despair, 1963-2011. New Haven and London: Yale University Press.
- Bude, Udo (1983): The Adaptation Concept in British Colonial Education. In: Comparative Education 19 (3), S. 341–355.
- Burton, Eric (2018): Journeys of Education and Struggle: African Mobility in Times of Decolonization and the Cold War. In: Stichproben. Wiener Zeitschrift für kritische Afrikastudien / Vienna Journal of African Studies 34, S. 1–17.
- Burton, Eric (2020): Decolonization, the Cold War, and Africans' Routes to Higher Education Overseas, 1957–65. In: Journal of Global History 15, S. 169–191.
- Chadya, Joyce M. (2003): Mother Politics: Anti-colonial Nationalism and the Woman Question in Africa. In: Journal of Women's History 15 (3), S. 153–157.
- CEDAW (1979): Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women. <https://www.frauenrechtskonvention.de/> [letzter Zugriff 21.12.2022]
- Conrad, Anne (2003): Frauen- und Geschlechtergeschichte. In: Michael Maurer (Hg.): Aufriß der historischen Wissenschaften. Bd. 7. Stuttgart: Reclam, S. 270–293.
- Cooper, Frederick. 2002. Africa since 1940: The Past of the Present. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dower, Kana (2005): Strong to Serve: The Alliance High School of Kikuyu, Kenya. Dissertation. Yale University.
- Ehlert, Stefan (2004): Wangari Maathai - Mutter der Bäume: Die erste afrikanische Friedensnobelpreisträgerin. Freiburg im Breisgau: Herder spektrum.
- Etherington, Norman (2005): Missions and Empire. Oxford, New York: Oxford University Press

- Falola, Toyin (2004): *Nationalism and African Intellectuals*. Rochester: University Rochester Press.
- Falola, Toyin; Aderinto, Saheed (2010): Women's History and the Reconfiguration of Gender. In: Toyin Falola und Saheed Aderinto (Hg.): *Nigeria, Nationalism, and Writing History*. Suffolk: Boydell & Brewer, S. 82–96.
- Graneß, Anke; Kopf, Martina; Kraus, Magdalena (2019): *Feministische Theorie aus Afrika, Asien und Lateinamerika*. Wien, Stuttgart: Facultas.
- Hargreaves, John D. (1985): British Policy and African Universities: Sierra Leone Revisited. In: *African Affairs* 84 (336), S. 323–330.
- Harper, Jim (2017): Tom Mboya and the African Student Airlifts: Inclusion, Equity and Higher Education Among Kenyan Women and Men. In: *The Journal of Pan African Studies* 10 (9), S. 82–105.
- Hastings, Adrian (1979): *A History of African Christianity, 1950-1975*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hauck, Gerhard (2001): *Gesellschaft und Staat in Afrika*. Frankfurt am Main: Brandes und Apsel.
- Heinsohn, Kirsten; Kemper, Claudia (2012): Geschlechtergeschichte. Version 1.0, in: Docupedia-Zeitgeschichte, 04.12.2012. https://zeitgeschichte-digital.de/doks/frontdoor/deliver/index/docId/254/file/docupedia_heinsohn_kemper_geschlechtergeschichte_v1_de_2012.pdf [letzter Zugriff 6.2.2024]
- Hornsby, Charles (2012): *Kenya. A History since Independence*. London, New York: I. B. Tauris.
- Indire, Filomina (1982): Education in Kenya. In: A. Babs Fafunwa und Aisiku J. U. (Hg.): *Education in Africa: A Comparative Survey*. London: George Allen and Unwin, S. 205–234.
- Isichei, Elizabeth (1995): *A History of Christianity in Africa: From Antiquity to the Present*. London: SPCK.
- Kabira, Wanjiku Mukabi; Maloiy, Lanoi (2019): Feminist and Grassroots Activism rewriting Women as Victims. Kenya Women's Untold Story. In: María José Gámez Fuentes, Sonia Núñez Puente und Emma Gómez Nicolau (Hg.): *Re-writing Women as Victims. From Theory to Practice*. London: Routledge, S. 85–97.

- Kanogo, Tabitha (1987): *Squatters and the Roots of Mau Mau. 1905-63*. London: James Currey.
- Kanogo, Tabitha (2005): *African Womanhood in Colonial Kenya. 1900-50*. Oxford: James Currey.
- Kanogo, Tabitha (2020): *Wangari Maathai*. Athens, Ohio: Ohio University Press.
- Kilonzo, Susan Mbula; Akallah, Jethron Ayumbah (2021): *Women in Colonial East Africa*. In: Olajumoke Yacob-Haliso und Toyin Falola (Hg.): *The Palgrave Handbook of African Women's Studies*. Cham: Springer International Publishing; Imprint Palgrave Macmillan, S. 1133–1149.
- Kithinji, Michael Mwenda (2012): *An Imperial Enterprise: The Making and Breaking of the University of East Africa, 1949-1969*. In: *Canadian Journal of African Studies* 46 (2), S. 195–214.
- Klose, Fabian (2009): *Menschenrechte im Schatten kolonialer Gewalt. Die Dekolonisierungskriege in Kenia und Algerien 1945-1962*. München: Oldenbourg Wissenschaftsverlag GmbH.
- Küster, Sybille (2007): 'Book Learning' versus 'Adapted Education': the Impact of Phelps-Stokesism on Colonial Education Systems in Central Africa in the Interwar Period. In: *Paedagogica historica* 43 (1), 79-9. DOI: 10.1080/00309230601080592.
- Lerner, Gerda (1995): *Frauen finden ihre Vergangenheit: Grundlagen der Frauengeschichte*. Frankfurt, Main [u.a.]: Campus.
- Losego, Sarah Vanessa (2002): Überlegungen zur „Biographie“. In: *BIOS - Zeitschrift für Biographieforschung und Oral History und Lebensverlaufsanalysen* 15 (1), S. 24–46.
- Machua, Rosemary Kariuki (2008): *I am My Father's Daughter*. Nairobi: Flame Keepers.
- Maloba, Wunyabari O. (1993): *Mau Mau and Kenya: An Analysis of a Peasant Revolt*. Bloomington: Indiana Univ. Press [u.a.].
- Maloba, Wunyabari O. (2018): *Kenyatta and Britain: An Account of Political Transformation 1929–1963*. London: Palgrave Macmillan.
- Maxon, Robert M.; Ofcansky, Thomas P. (2000): *Historical Dictionary of Kenya*. 2nd ed. Lanham, Md., London: Scarecrow (African Historical Dictionaries, 77).
- Mboya, Tom (1963): *Freedom and After*. London: Andre Deutsch.

- Muchiri, Jennifer (2014): The Intersection of the Self and History in Kenyan Autobiographies. In: *Eastern African Literary and Cultural Studies* 1 (1-2), S. 83–93.
- Muhonja, Besi Brillian (2020): *Radical Utu: Critical Ideas and Ideals of Wangari Muta Maathai*. Athens, Ohio: Ohio University Press.
- Natsoulas, Theodore (1997): The Kenyan Government and the Kikuyu Independent Schools: From Attempted Control to Suppression, 1929-1952. In: *The Historian* (Kingston) 60 (2), S. 289–306.
- Natsoulas, Theodore (1998): The Politicization of the Ban on Female Circumcision and the Rise of the Independent School Movement in Kenya. In: *Journal of Asian and African Studies* 33 (2), S. 137–158.
- NCCK (o.J.): National Council of Churches of Kenya.
<https://www.ncck.org/ourjourney/> [letzter Zugriff 3.1.2024]
- NPP (2004a): The Nobel Peace Prize 2004.
<https://www.nobelprize.org/prizes/peace/2004/summary/> [letzter Zugriff 3.1.2024]
- NPP (2004b): Wangari Maathai's Nobel Lecture.
<https://www.nobelprize.org/prizes/peace/2004/maathai/lecture/> [letzter Zugriff 3.1.2024]
- Ogot, Grace (2012): *Days of My Life*. Kisumu: Anyange Press.
- Osterhammel, Jürgen (1997): *Kolonialismus: Geschichte, Formen, Folgen*. München: Beck
- Parliament of Kenya (o.J.): Hon. Grace Onyango.
<http://www.parliament.go.ke/national-assembly-pays-tribute-first-female-member-parliament-hon-grace-onyango> [letzter Zugriff 16.12.2023]
- p'Bitek, Okot (1969): *Song of Lawino*. East African Publishing House.
- Presbey, Gail M. (2013): Women's Empowerment: The Insights of Wangari Maathai. In: *Journal of Global Ethics* 9 (3), S. 277–292.
- Presley, Cora Ann (1992): *Kikuyu Women, the Mau Mau Rebellion, and Social Change in Kenya*. Boulder: Westview Press.
- Schicho, Walter (2015): 'Keystone of progress' and mise en valeur d'ensemble: British and French Colonial Discourses on Education for Development in the Interwar Period. In:

- Joseph Morgan Hodge, Gerald Hödl und Martina Kopf (Hg.): *Developing Africa: Concepts and Practices in Twentieth-century Colonialism*. Manchester: Manchester University Press (Studies in imperialism), S. 222-250.
- Schild, Marlene (2014): Koloniale Bildung im Kontext des Entwicklungsdiskurses. In: *Stichproben. Wiener Zeitschrift für kritische Afrikastudien / Vienna Journal of African Studies* 26, S. 107–138.
- Schmidt, Heike (1997): Geschlechterverhältnisse. Gegenstand und Methode. In: Jan-Georg Deutsch und Albert Wirz (Hg.): *Geschichte in Afrika, Einführung in Probleme und Debatten*. Berlin: Das Arabische Buch, S. 175–200.
- Shachtman, Tom (2010): *Airlift to America. How Barack Obama, Sr., John F. Kennedy, Tom Mboya, and 800 East African Students changed their World and Ours*. New York: St. Martin's Press.
- Sicherman, Carol (2005): *Becoming an African University. Makerere, 1922-2000*. Trenton, N.J.: Africa World.
- Sonderegger, Arno (2011): Nachbetrachtung zur Kolonialgeschichte und Historiographie Afrikas: Periodisierung der Geschichte Afrikas im 20. Jahrhundert. In: Arno Sonderegger, Ingeborg Grau und Birgit Englert (Hg.): *Afrika im 20. Jahrhundert: Geschichte und Gesellschaft*. Wien: Promedia, S. 228-254.
- Sonderegger, Arno (2021): *Afrika und die Welt. Betrachtungen zur Globalgeschichte Afrikas in der Neuzeit*. Wiesbaden: S. Marix Verlag.
- Thiong'o, Ngũgĩ wa (2016): *Geburt eines Traumwebers*. München: A1 Verlag GmbH.
- Tibbetts, A. (1994): Mamas Fighting for Freedom in Kenya. In: *Africa Today* 41 (4), S. 27–48.
- Waciuma, Charity (1969): *Daughter of Mumbi*. Nairobi: East African Publishing House.
- Wanjala, Alex (2011): Orality in Rebecca Njau's *the Sacred Seed*. In: *The Global South* 5 (2), S. 93–106.
- Westad, Odd Arne (2018): *The Cold War: A World History*. New York: Penguin Books.
- White, Luise (1992): *The Comforts of Home: Prostitution in Colonial Nairobi*. Chicago: University of Chicago Press.

- Whitehead, Clive (1981): Education in British Colonial Dependencies, 1919-39: A Re-Appraisal. In: *Comparative Education* 17 (1), S. 71–80.
- Williams-Black, Joy (2008): The Expansion of Higher Education for Kenyans, with special Emphasis on Women, from 1959–1969. Dissertation. University of Illinois
- Windel, Aaron (2009): British Colonial Education in Africa: Policy and Practice in the Era of Trusteeship. In: *History Compass* 7, S. 1–21. DOI: 10.1111/j.1478-0542.2008.00560.x.
- WMI (o.J.): Wangari Maathai Institute for Peace and Environmental Studies. <https://wmi.uonbi.ac.ke/basic-page/wangari-maathai-institute-peace-and-environmental-studies> [letzter Zugriff 3.1.2024]
- WHO (2024): World Health Organisation on Female Genital Mutilation, 5.2.2024. <https://www.who.int/news-room/fact-sheets/detail/female-genital-mutilation> [letzter Zugriff 6.2.2024]
- Yacob-Haliso, Olajumoke; Falola, Toyin (2021): Introduction: Decolonizing African Women's Studies. In: Olajumoke Yacob-Haliso und Toyin Falola (Hg.): *The Palgrave Handbook of African Women's Studies*. Cham: Springer International Publishing; Imprint Palgrave Macmillan, S. 3–43.

6 Zusammenfassung

Die vorliegende Arbeit behandelt mit Mūkami Kĩmathi, Wangari Maathai und Rebeka Njau drei Kenianerinnen, die auf ihrem jeweiligen Gebiet – im Unabhängigkeitskampf, im Einsatz für Menschenrechte und Umweltschutz in der Literatur – Bedeutendes geleistet haben. Allen dreien ist gemeinsam, dass ihr Leben und ihr Werk (auto-)biographisch dokumentiert sind und somit für eine wissenschaftliche Auseinandersetzung im Rahmen dieser Masterarbeit fruchtbar gemacht werden konnten.

Während der Kolonialzeit in Kenia war der Zugang zu Bildung schon für afrikanische Männer limitiert, aber besonders für Frauen nur sehr eingeschränkt möglich. Gleichzeitig spielte westliche Bildung eine wichtige Rolle in den Bemühungen der Einheimischen um Handlungsmacht und gesellschaftlich-politische Partizipation unter kolonialen Herrschaftsbedingungen. Schließlich wurde sie zur Voraussetzung für den Zugang zu postkolonialen politischen Institutionen des Landes. Vor diesem Hintergrund fokussierte die forschungsleitende Frage darauf, welche Bildungsmöglichkeiten diese drei Frauen im kolonialen Kenia vorfanden und welche Bildungserfahrungen sie machten. Besonders interessierte dabei, inwiefern diese ihr politisches, soziales und ökonomisches Handeln beeinflussten. Im Lauf der Arbeit wurden nicht nur ihre persönlichen Bildungswege nachgezeichnet, sondern auch miteinander in Beziehung gesetzt und in den historischen Kontext eingebettet. Über die exemplarische Darstellung hinaus wurden die gesellschaftlichen Rollen und die kollektiven Erfahrungen von Frauen im Kontext ihrer lebensgeschichtlichen Aufzeichnungen sichtbar gemacht und die Vielfalt weiblicher Lebensrealitäten in Kenia aufgezeigt.

In den (Auto-)Biographien wird häufig eine große Erwartung an den Einfluss westlicher Bildung deutlich. Bildung nimmt einen hohen Stellenwert ein und wird häufig mit sozialem Aufstieg gleichgesetzt. Für die Durchsetzung des persönlichen Bildungsweges mussten zum Teil große Opfer gebracht werden. Westliche Bildung hatte während der Kolonialzeit den Nimbus des Neuen, Besonderen und Unerreichbaren und galt als Privileg. Für die drei Protagonistinnen waren Vorbilder wichtig, die sie in ihrem Streben nach Bildung inspirierten oder auch unterstützten, vor allem vor dem Hintergrund, dass zu dieser Zeit ein Großteil der Bevölkerung der Mädchenbildung ablehnend gegenüberstand. Ein weiterer zentraler Punkt war die emotionale und finanzielle Unterstützung durch die Familie, die einen positiven Schulabschluss ermöglichte. Dabei ist zu berücksichtigen, dass das koloniale Schulsystem sehr kompetitiv war und nur diejenigen aufsteigen konnten, die hervorragende Leistungen erbrachten. Die Auswirkungen des Kolonialismus auf die Stellung der Frau waren vielfältig und komplex und müssen im jeweiligen

gesellschaftlichen und historischen Kontext analysiert werden. Insgesamt zeigt die Arbeit, dass die politischen, sozialen und wirtschaftlichen Veränderungen für Frauen im spät- und postkolonialen Kenia entscheidend durch westliche Bildung geprägt wurden.

7 Abstract

This thesis deals with Mūkami Kĩmathi, Wangari Maathai and Rebeka Njau, three Kenyan women who have made significant contributions in their respective fields - the struggle for independence, the fight for human rights and environmental protection, and literature. What all three have in common is that their lives and works have been (auto)biographically documented and could thus be made fruitful for academic analysis in the context of this Master's thesis.

Access to education for African men, and especially women, was limited during the colonial period in Kenya. At the same time, Western education played an important role in local people's efforts to gain agency and socio-political participation under colonial rule. Ultimately, it became a prerequisite for access to the country's post-colonial political institutions. Against this background, the research question focused on the educational opportunities these three women found in colonial Kenya and the educational experiences they had. Of particular interest was the extent to which this influenced their political, social and economic behaviour.

In the course of the work, their personal educational journeys were not only traced, but they were also related to each other and placed in their historical context. In addition to the exemplary presentation, the social roles and collective experiences of women were made visible in the context of their life histories, demonstrating the diversity of women's realities in Kenya.

The (auto-)biographies often revealed a great expectation of the influence of Western education, which remains highly valued and often equated with social advancement. In some cases, great sacrifices had to be made to achieve personal education. During the colonial era, Western education had an aura of being new, special and unattainable, and was considered as privilege. It was important for the three protagonists to have role models who inspired or supported them in their pursuit of education, especially given the fact that much of the population at the time was opposed to girls' education. Another key factor was the emotional and financial support of the family, which enabled the girls to complete their education successfully. It should be noted that the colonial school system was at that time very competitive and only those who excelled were able to progress.

The impact of colonialism on the position of women was varied, complex and needs to be analysed in its social and historical context. Overall, the work shows that the political, social and economic changes for women in late and post-colonial Kenya were decisively shaped by Western education.