

Revolution der Verwandtschaft: Beziehungsweisen in Heinrich von Kleists "Die Verlobung in St. Domingo"

Kappeler, Florian

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Zur Verfügung gestellt in Kooperation mit / provided in cooperation with:

Verlag Barbara Budrich

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Kappeler, F. (2019). Revolution der Verwandtschaft: Beziehungsweisen in Heinrich von Kleists "Die Verlobung in St. Domingo". *GENDER - Zeitschrift für Geschlecht, Kultur und Gesellschaft*, 11(2), 11-25. <https://doi.org/10.3224/gender.v11i2.02>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-SA Lizenz (Namensnennung-Weitergabe unter gleichen Bedingungen) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-SA Licence (Attribution-ShareAlike). For more information see: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0>

Schwerpunkt

Florian Kappeler

Revolution der Verwandtschaft. Beziehungsweisen in Heinrich von Kleists *Die Verlobung in St. Domingo*

Zusammenfassung

Wenn moderne Revolutionen wesentlich Verwandtschaftsverhältnisse betreffen, welche Fragen wirft dann die Haitianische Revolution als eine Selbstbefreiung von *people of color* von rassistischen und sexistischen Verhältnissen auf? Der Artikel geht diesem Problem anhand der Darstellung von Beziehungsweisen in Heinrich von Kleists *Die Verlobung in St. Domingo* (1811) nach. Narrative der Verwandtschaft werden hier anhand der Verlobung eines Mädchens aus einem revolutionären Haushalt mit einem aus der Schweiz stammenden Söldner der Konterrevolution sowie seiner patriarchalen Großfamilie präsentiert. Der Beitrag argumentiert in intersektionaler Perspektive, dass der revolutionäre Haushalt Tonis neue Verwandtschaftsformen etabliert, zugleich aber noch von den sexistischen und rassistischen Verhältnissen des Kolonialismus geprägt ist. Die Widersprüchlichkeit des Eherechts in der Übergangssituation des Jahres 1803 konterkariert den Versuch, eine neue Praxis interkultureller Verwandtschaftsformen zu begründen.

Schlüsselwörter

Revolution, Verwandtschaft, Beziehungsweisen, Intersektionalität, Kleist

Summary

A revolution in kinship. Familial relations in Heinrich von Kleist's *Die Verlobung in St. Domingo*

If modern revolutions are fundamentally concerned with relations of kinship, then what questions does the Haitian Revolution, understood as the self-liberation of enslaved people of colour from racism and sexism, raise? This article discusses this question based on a reading of how familial relations are presented in Heinrich von Kleist's *Die Verlobung in St. Domingo* (1811). Kleist's novella presents narratives of kinship based on the engagement between Toni, a girl from a revolutionary household, and a mercenary from Switzerland, as well as his patriarchal family. Seen from an intersectional perspective, Toni's revolutionary household establishes new modes of kinship, while still being shaped by the sexist and racist relations of colonial rule. The transitional situation in 1803, which was characterized by the contradictions which were inherent in marriage law, thwarts any attempt to establish a new mode of intercultural kinship.

Keywords

revolution, kinship, familial relations, intersectionality, Kleist

1 Verwandtschaft und Revolution

In den Revolutionen der Moderne steht die grundlegende Veränderung von Verwandtschaftsbeziehungen auf dem Programm. Davon zeugen nicht zuletzt die Französische Revolution (Willer/Parnes/Vedder 2008: 82ff.; Redecker 2018) oder die Oktoberrevolution in Russland (Adamczak 2017). Dieser Beitrag handelt von Heinrich von Kleists Novelle *Die Verlobung in St. Domingo* (1811), dem im deutschsprachigen Raum bekanntesten Beispiel einer literarischen Auseinandersetzung mit der Haitianischen Revo-

lution (1791–1804), der ersten Selbstbefreiung von *people of color* von Kolonialherrschaft und Sklaverei.

In der Französischen Revolution wurde die Menschheit als utopische Form einer nicht auf die familiäre Genealogie und den patriarchalen Haushalt beschränkten Verwandtschaft begriffen, die gesellschaftliche Solidarität zwar vorerst androzentrisch begrenzte („Brüderlichkeit“), zugleich aber einen Ausgangspunkt immer neuer Universalisierungen bildete. Mit der Haitianischen Revolution als einer Selbstbefreiung ver-sklavter *people of color* von brutalstem Rassismus und Sexismus stand zeitgleich eine De-Rassifizierung der Verwandtschaft auf dem Programm. In der haitianischen Verfassung von 1805 wurde Staatsbürger_innenschaft entsprechend in Umkehrung eines eurozentrisch begrenzten Universalismus über den generischen Namen – und nicht das biologische Faktum – ‚Schwarz‘ kodifiziert, der neben *people of color* auch Männer und Frauen mit weißer Hautfarbe unter sich subsumieren konnte (Christophe et al. 1805: 2; vgl. dazu Fischer 2005: 232ff.).

In Kleists *Verlobung* wird anhand der revolutionären Umwälzung der sozialen Beziehungen die Verbindung dieser De-Rassifizierung mit Ansätzen einer Überwindung der patriarchalen Familie aufgezeigt, beides aber zugleich mit überkommenen kolonialrassistischen und sexistischen Logiken kontaminiert. Nahbeziehungen und grundlegende gesellschaftliche Verhältnisse können Bini Adamczak folgend (Adamczak 2017: 242ff.) mittels eines Begriffs der Beziehungsweise aufeinander bezogen werden, der weder das einzelne Subjekt noch die soziale Struktur in den Fokus der Analyse stellt, sondern die Relationen, die beides erst begründen und die damit analytisch zwischen Mikro- und Makroperspektive angesiedelt sind. Institutionen wie Identitäten werden dann als verfestigte Beziehungsweisen begriffen, die Logiken der Herrschaft (Rassismus, Klassen- und Geschlechterherrschaft) sowie von diesen durchzogene soziale Sphären (z. B. Familie oder Recht) verbinden wie auch in revolutionären Situationen kollektiv neu konstruieren oder transgredieren. Die Beziehungsweise der Verwandtschaft impliziert in besonderem Maße solche Durchquerungen und Überschreitungen.

Im Vordergrund von Kleists *Verlobung* steht eine mit der Haitianischen Revolution einhergehende Umwälzung der Verwandtschaftsbeziehungen. Vor dem Hintergrund der revolutionären Übergangssituation im Haiti des Jahres 1803¹ wird diese anhand des titelgebenden Eheversprechens in Szene gesetzt und problematisiert. Die grundlegenden Beziehungsweisen der Verwandtschaft und der Verlobung werden anhand eines individuellen Falls verhandelt, ohne dass dieser – die Verlobung von Toni und Gustav/August – von seinem historisch-sozial-diskursiven Kontext isoliert oder umgekehrt diesem komplett subsumiert wird. Bringen Verlobungen immer schon zwei Familien in eine neue Verbindung, so wird dieser Fakt bei Kleist insofern auf die Spitze getrieben, als es sich hier um zwei gegnerische Verwandtschaftsverbände innerhalb einer revolutionären Situation handelt, in der Beziehungsweisen entlang der Herrschaftsachsen von Rassifizierung, Nation, Geschlecht und Klasse zur Disposition stehen.

1 Offiziell ist Haiti erst seit Beginn des Jahres 1804 der Name des nun unabhängigen Staates, die Kolonie hieß wie noch im Titel von Kleists Novelle St. Domingue. Der besseren Verständlichkeit halber wird im Folgenden aber durchgängig von Haiti gesprochen.

Dies legt methodisch eine intersektionale Perspektive nahe (Ansätze dazu: Gribnitz 2002; Loster-Schneider 2003, 2006; Byrd 2017), die narratologisch besonders die Relationen zwischen Figuren innerhalb der erzählerischen Verkettung der Ereignisse fokussiert. Um diese Dynamik der Beziehungsweisen rekonstruieren zu können, werde ich zunächst die Stellung der beiden Hauptfiguren im Feld der Herrschaftsverhältnisse und der revolutionären Situation skizzieren, welche diese infrage stellt.

2 Die ‚Mestize‘ und der Schweizer

Die Handlung der Novelle von Kleist knüpft an gängige Muster an, weist aber ein ungewöhnliches Setting auf. Dabei begegnen und begehren sich eine ‚Mestize‘ (Toni) aus einem revolutionären Haushalt in Haiti und ein Schweizer Söldner (Gustav/August), der aufseiten der Kolonialmacht gegen die Revolution kämpft. Interkulturelle Liebesbeziehungen – nahezu ausschließlich zwischen ‚weißen‘ Männern und ‚schwarzen‘ Frauen, nicht aber umgekehrt – sind ein Standardtopos innerhalb von Dichtungen der Haitianischen Revolution (vgl. Gribnitz 2002: 150ff.). Bei Kleist wird diese rassifizierte und vergeschlechtlichte Beziehungsweise anhand von Figuren mit mehrdimensionaler Identität ausdifferenziert: Ein Söldner der von der Kolonialmacht zu unterscheidenden, gleichwohl aber mit ihr verbündeten Schweiz trifft auf eine Haitianerin mit ‚schwarzen‘ wie ‚weißen‘ Vorfahren.

Bereits vor Auftritt dieses Personals wird im Titel und in der Rahmenerzählung der Schauplatz der Novelle verraten: „Nun weiß jedermann, daß im Jahre 1803, als der General Dessalines mit 30000 Negern gegen Port au Prince vorrückte, Alles, was die weiße Farbe trug, sich in diesen Platz warf, um ihn zu verteidigen. Denn er war der letzte Stützpunkt der französischen Macht auf der Insel“ (Kleist 2013: 223). Wie im deutschsprachigen Raum zu dieser Zeit bekannt war, ist hier die letzte entscheidende Phase vor dem endgültigen Sieg der Haitianischen Revolution im Herbst 1803 und damit eine radikale Umbruchsituation gemeint.² Neben dieser genauen zeitlichen Situierung wird auch der Raum der Erzählung präzise bestimmt: Es ist ein aufgrund der Abwesenheit des männlichen Oberhauptes Congo Hoango, der an der Seite des historisch verbürgten Revolutionsanführers Jean-Jacques Dessalines (1758–1806) kämpft, durch Toni und ihre Mutter Babekan geführter Haushalt einer enteigneten Plantage. Damit handelt es sich in Abgrenzung zu den männlich dominierten Räumen des militärischen Feldes oder der Stadt um einen an feminisierte Reproduktionsarbeit geknüpften Raum. Diesem ‚kleinen‘ Raum und dem ‚kleinen‘ Zeitraum weniger Tage entsprechen im Unterschied zu den ‚großen Männern‘ der Revolution (wie Dessalines) als zentrale Figuren eher ‚kleine Leute‘, darunter mit Babekan und Toni an exponierter Stelle subalterne Frauen. Exakt auf solche Beziehungsweisen im Sinne Adamczaks, die im ‚Kleinen‘

2 Vgl. etwa die Ausgaben der einflussreichen Zeitschrift *Minerva* in den Jahren 1804/05, die schweizerischen *Miszellen für die neueste Weltkunde* (1807–1813), herausgegeben von Kleists Freund Heinrich Zschokke, das auszugsweise in der Zeitschrift *Der Freimüthige*, in der wenige Monate später *Die Verlobung in St. Domingo* erscheinen sollte, publizierte Buch *Die Erde und ihre Bewohner* (1810) des Geografen Eberhard August Wilhelm von Zimmermann sowie speziell zur Situation der schweizerischen Söldner u. a. die *Zürcher Zeitung* (heute *Neue Zürcher Zeitung*) (vgl. Büttner 2013).

wirken und zugleich die ‚großen‘ Institutionen und Herrschaftsverhältnisse prägen, zielt Kleists Novelle.³

Toni wird in dieser als ‚Mestize‘ identifiziert und Babekan als ‚Mulattin‘. Doch was bezeichnen diese Begriffe in Haiti um 1800? Der rassistische Begriff der ‚Mulattin‘ ist möglicherweise abgeleitet vom im Spanischen geschlechtlich differenzierten Wort *mulo/mula*, zu Deutsch Maultier, worauf Kleists Text mit dem Auftreten zweier Malesel in fast penetranter Weise anspielt (Kleist 2013: 227, 232, 252), und bezeichnet Nachkommen eines Elternteils mit ‚schwarzer‘ und eines mit ‚weißer‘ Hautfarbe. Dem gegenüber ist der Begriff der ‚Mestize‘ mehrdeutiger, wird er doch im Spanischen eigentlich für Abkömmlinge indigener und europäischer Vorfahren verwendet, während er in der Novelle offensichtlich auf die Tochter einer ‚Mulattin‘ und eines Franzosen mit ‚weißer‘ Hautfarbe appliziert wird.

In zeitgenössischen Texten finden sich jedoch auch andere Verwendungsweisen. So ist im Jahr 1811 in der Zeitschrift *Minerva* davon die Rede, ‚Mestizen‘ würden die Kinder von ‚Weißen‘ und ‚Quarteronen‘ genannt (Die Insel Porto Rico 1811: 232).⁴ Aufschluss über den Gebrauch von Kategorien wie der der ‚Quarteronen‘ gibt das auch im deutschsprachigen Raum rezipierte Klassifizierungssystem des Kolonialpolitikers Médéric Louis Élie Moreau de Saint-Méry (1750–1819, vgl. dazu Daut 2015: 95, zur deutschen Rezeption vgl. z. B. Moreau de Saint-Méry 1802). Saint-Méry unterteilt die angeblichen ‚Rassen‘ in Haiti entlang eines Spektrums der Hautfarben in neun Typen mit 128 Farbvarianzen.⁵

Kinder von ‚Mulattinnen‘ in zweiter Generation und ‚Weißen‘ wurden in Haiti Saint-Méry zufolge ‚Métis‘ (frz. ‚Mischling‘) genannt (Daut 2015: 90), ‚Quarteronen‘ hingegen die Kinder einer ‚Mulattin‘ und eines Europäers, während es auf den Französischen Antillen oder auch in dem in der *Minerva* 1811 abgehandelten Puerto Rico genau umgekehrt war. Eingedenk einer möglicherweise ungenauen Rezeption dieses Unterschieds durch Kleist sowie der unklaren Herkunft von Tonis Mutter Babekan⁶, die bereits selbst Tochter einer ‚Mulattin‘ gewesen sein könnte, passt die Bezeichnung ‚Métis‘ auf Toni ebenso gut wie die der ‚Quarterone‘, die Kleist nach dem Modell des Artikels in der *Minerva* als ‚Mestize‘ übersetzt haben mag. Dafür spricht auch, dass Toni mit der Farbe Gelb assoziiert wird, zugleich aber deutlich ‚weiße‘ Züge trägt, wie es den ‚Métis‘ zugeschrieben wurde (Daut 2015: 93).

In jedem Fall folgt die rassistische Kategorisierung Tonis als ‚Mestize‘ einer generationalen Logik und hängt damit von der Frage ab, wer mit wem eine Verwandtschaftsbeziehung eingeht und Kinder zeugt. Dies gewinnt besondere Sprengkraft vor dem Hin-

3 Elizabeth Colwill betont, dass die Haitianische Revolution auch in der historischen Realität gerade im scheinbar ‚privaten‘ Bereich des Haushalts umwälzende Effekte auf (insb. vergeschlechtlichte) Herrschaftsverhältnisse zeitigte (Colwill 2009: 126, 144).

4 Diesen Hinweis verdanke ich Nicola Kaminski (2011).

5 Auf die Beziehung von Kleists Novelle auf das rassistische System Saint-Mérys wurde in der Forschung vereinzelt hingewiesen (vgl. Brittnacher 1994: 173; Gribnitz 2002: 80f.); Loster-Schneider identifiziert Toni als ‚Quarterone‘ (Loster-Schneider 2006: 238).

6 Aufgrund einer grammatischen Uneindeutigkeit könnte Babekan sowohl eine entfernte Verwandte der ersten Frau ihres derzeitigen Partners Congo Hoango als auch der ersten Frau des Kolonialherren Guillaume sein: „*Hr. Guillaume* [...] legte *ihm* [*Congo Hoango*] [...] an Weibes Statt eine alte Mulattin, Namens Babekan, aus seiner Pflanzung bei, mit welcher er durch seine erste verstorbene Frau weitläufig verwandt war“ (Kleist 2013: 222, Hervorh. F. K.).

tergrund der verbreiteten Zuschreibungen von ‚Degeneration‘ und ‚Regeneration‘, also einer vermeintlichen generationalen Verbesserung oder Verschlechterung je nach dem Anteil ‚weißer‘ und ‚schwarzer‘ Vorfahren. So behauptet Saint-Méry eine ‚Degeneration‘ im Falle der fortgesetzten Fortpflanzung von Angehörigen verschiedener ‚Rassen‘, während der Naturforscher Georges-Louis Leclerc de Buffon (1707–1788) von einer ‚Regeneration‘ im Falle zunehmend ‚weißer‘ Anteile ausgeht (Daut 2015: 91ff.). Kleists Novelle ist offensichtlich von Buffons Annahme geprägt, insofern sich Toni aufgrund der Verlobung mit Gustav/August eine Regeneration zuschreibt, infolge derer sie sich fortan als „Weiße“ betrachtet: „ich bin eine Weiße, und dem Jüngling [...] verlobt“ (Kleist 2013: 256). Ab welcher Generation Menschen, die zu einem größeren Teil als ‚weiß‘ denn als ‚schwarz‘ geltende Vorfahren aufweisen, gänzlich als ‚Weiße‘ anerkannt werden, wird um 1800 unterschiedlich bewertet, doch bestünde diese Aussicht zwar nicht für Toni, doch für ein potenzielles Kind von ihr mit Gustav/August.

Indem rassifizierte Frauen wie die ‚Mestize‘ somit als potenzielle Gebärerinnen eines ‚rassisch‘ regenerierten ‚Weißen‘ fungieren, wird ihnen zudem eine Möglichkeit der geschlechtlichen Regeneration eröffnet. Verbreitet wurden ‚Mestizen‘ und ‚Mulattinnen‘ – und so auch Toni (vgl. z. B. Kleist 2013: 223ff.) – nämlich mittels einer Trope der ‚tropischen Verführerin‘ (Daut 2015: 90f., 197ff.) als „Emblem der abweichenden Sexualität [...] synonym mit der Prostituierten“ (Uerlings 1997: 19) und Gegenstück zur Frau als produktiver Gebärerin stigmatisiert. Die Unterwerfung unter Ehe und Mutterschaft zumal mit einem ‚Weißen‘ implizierte somit für Einzelne die Option, der Zuschreibung der ‚tropischen Verführerin‘ zu entkommen. Mit der Revolution kompliziert sich die Lage jedoch, da ‚Mestizen‘ und ‚Mulattinnen‘ nun (im übertragenen Sinne) als Gebärerinnen der Revolution, umgekehrt aber auch als deren Saboteurinnen gelten konnten, indem ihre Zwischenstellung innerhalb des rassifizierten Systems als politisch uneindeutige Positionierung interpretiert wurde (Uerlings 1997: 22f.; Loster-Schneider 2006: 237f.; Daut 2015: 5).

Kleists Novelle handelt von der Rolle der ‚Mestize‘ innerhalb der Revolution und deren Versuch, ihrer Stereotypisierung als dubiose Figur mittels der Beziehung zu einem Exponenten der kolonialen Gegenseite zu entkommen. Dass es sich bei diesem um einen Schweizer handelt, ist historisch gut begründet – eine schweizerische Truppe in der Stärke von circa 600 Mann kämpfte im Jahr 1803 an der Seite Napoleons für die Wiedereinführung von Kolonialherrschaft und Sklaverei in Haiti (Bernoulli 1934). Doch wurden daraus bislang kaum Konsequenzen für die Analyse der Novelle gezogen (erste Ansätze: Charbon 1996; Büttner 2013; Kappeler 2013). Der Protagonist Gustav/August jedenfalls gibt sich bald als Söldner sowie Teil einer schweizerischen Großfamilie zu erkennen:

„ich bin ein Offizier von der französischen Macht, obschon, wie ihr wohl selbst urteilt, kein Franzose; mein Vaterland ist die Schweiz und mein Name Gustav von der Ried [...]. Ich komme von Fort Dauphin [...] und meine Absicht ist, Port au Prince zu erreichen, bevor es dem General Dessalines noch gelungen ist, es [...] einzuschließen [...]. [I]n meinem Gefolge befinden sich [...] mein Oheim, mit seiner Gemahlin und fünf Kindern; mehrere Bediente und Mägde, die zur Familie gehören [...]; ein Troß von zwölf Menschen“ (Kleist 2013: 226f.).

Diese so eindeutig traditionell patriarchale wie exklusiv ‚weiße‘ Großfamilie mutet auf den ersten Blick wie ein Gegenpol zur hybriden Herkunft Tonis an. Der Schweizer und

die ‚Mestize‘ sind aber zugleich als strukturelle Pendanten zu begreifen, wenn neben Rassifizierung und Vergeschlechtlichung auch die Kategorie der Nation berücksichtigt wird (vgl. Loster-Schneider 2003, 2006; Kord 2007). Gustav/August setzt nämlich seine offensichtliche Unterscheidbarkeit („wie ihr wohl selbst urteilt“) von einem Franzosen – gemeint sein dürfte ein (schweizer)deutsch Akzent im Französischen (vgl. auch Kleist 2013: 240f.) – taktisch ein, um gegenüber den gegnerischen *women of color* angesichts seines unbestreitbaren Kampfes für die Kolonialmacht mildernde Umstände geltend zu machen. Damit wird die Rassifizierung (Gustav/August als ‚Weißer‘) von der sprachlichen Zuordnung zur vermeintlich (vgl. dagegen Fässler 2005; David/Etemad/Schauvelbühl 2005; Purtschert/Lüthi/Falk 2012) nicht in Kolonialismus und Sklaverei verwickelten Schweiz unterschieden. War die Amtssprache der multilingualen Eidgenossenschaft bis zur Helvetischen Revolution 1798 allein Deutsch, so wurde das Französische im Zuge des revolutionären Bündnisses mit Frankreich aufgewertet (vgl. Richter 2005: 264).

Auch der in der neueren Forschung vieldiskutierte und im Text unmotivierte Namenswechsel des Protagonisten von Gustav zu August (vgl. dazu Kleist 2013: 852) spielt auf die Schweiz als mehrsprachiges Land an und lässt damit die schweizerische Hauptfigur zu einem gewissen Grad als Pendant der kulturell mehrdeutigen Figur ‚Mestize‘ Toni erscheinen. Denn der Name Gustav wie dessen unreines Anagramm August, die sich in der gemeinsamen Kurzform Gustl treffen, sind Teil zweier Sprachgruppen: Gustav ist germanischer, August romanischer Herkunft. In der Schweiz existieren beide und diese Tatsache steht um 1800 aufgrund des ersten Versuchs einer schweizerischen Nationsbildung auf mehrsprachiger Basis im Fokus der Aufmerksamkeit.

Zusätzlich wird der Name August im Zusammenhang mit der Verwandtschaftsbezeichnung ‚Vetter‘ als Anrede gebraucht (vgl. Gribnitz 2002: 121), was Gustav/August gleichfalls innerhalb der mehrsprachigen Schweiz positioniert. Als ‚Vetter‘ wird Gustav/August nämlich auch von seinem eigenen Onkel Strömli titulierte (Kleist 2013: 253, 260, vgl. auch 852). Dabei handelt es sich nicht um eine spezifisch Kleist’sche Inkohärenz, sondern ‚Vetter‘ war im Deutschen eine gebräuchliche Bezeichnung für männliche Geschwister der Eltern, und auch Neffen wurden Vettern ihrer Onkel genannt, bevor das Wort ‚Onkel‘ aus dem Französischen einwanderte (Grimm/Grimm 1854ff.). Deutsche und französische Verwandtschaftskategorien werden bei Kleist also ganz im Sinne der Mehrsprachigkeit der Schweiz vermischt. Innerhalb der Figurenkonstellation des Textes sind Gustav/August und Toni Gegenstücke, die beide einer Logik folgen, innerhalb derer Identifikationen mit nationalen oder rassifizierten Gemeinschaften sowie geschlechtliche Subjektivierungen zur Debatte gestellt werden.

3 ‚Hybride‘ und patriarchale Verwandtschaft

Ein grundlegendes Kriterium nationaler Zugehörigkeit ist neben der Sprache die Verwandtschaft. Dies kommt besonders dann zum Tragen, wenn die Staatsbürger_innenschaft in rassistischer Weise über die Abstammung definiert wird, wie im Kern bis heute in Deutschland oder auch der Schweiz (*ius sanguinis*). Die modernen Revolutionen setzen dem exklusiven Konzept des Blutes eine egalitäre und nicht auf die Biologie

begrenzte inklusive Verwandtschaft der Menschheit entgegen. In der Helvetischen Revolution wurde zudem eine deutlich erleichterte Einwanderung wie auch Einbürgerung proklamiert (Böning 1998: 242f.).

Kleists Novelle hingegen geht allen später eingeführten ‚hybriden‘ Figuren⁷ zum Trotz zunächst von einem geradezu ins Hyperbolische gesteigerten Antagonismus – „als die Schwarzen die Weißen ermordeten“ (Kleist 2013: 222) – aus, der Rassifizierung und politische Positionierung miteinander gleichsetzt. Diese Gegenüberstellung innerhalb der Rahmenhandlung der Novelle kulminiert in der Haupthandlung in einem Aufeinandertreffen zweier im konterrevolutionären Krieg gegnerischer Familienverbände.

Die schweizerische Großfamilie besteht aus vierzehn Personen, umfasst neben dem männlichen Oberhaupt Herrn Strömli, seiner Gattin, deren fünf Kindern und Gustav/August ein Gesinde in Gestalt von fünf „Bediente[n] und Mägde[n]“ (Kleist 2013: 227) nebst einem neugeborenen Säugling und wird als patriarchale Großfamilie malerisch in Szene gesetzt.⁸ Die ‚rein‘ schweizerische Familie bildet damit eine Kontrastfolie zur ‚hybriden‘ Familie Tonis, in einer anderen Hinsicht allerdings deren Gegenstück:

„Der Zug bestand aus Herrn Strömli und seiner Gemahlin, welche letztere auf einem Maulesel ritt; fünf Kindern derselben, deren zwei, Adelbert und Gottfried, neben dem Maulesel hergingen; drei Dienern und zwei Mägden, wovon die eine, einen Säugling an der Brust, auf dem andern Maulesel ritt“ (Kleist 2013: 252, vgl. auch 227).

Die ‚Reinheit‘ der patriarchalen Großfamilie wird mit Hybridität kontaminiert, insofern innerhalb von fünf Zeilen ganze drei Mal die sie begleitenden Maulesel erwähnt werden, also die Tiere, welche der Kategorie der ‚Mulattin‘ mutmaßlich ihren Namen gaben. Mittels der Maulesel wird den ‚Mulattinnen‘ und ‚Mestizen‘ zugleich ihre soziale Position unter den ‚weißen‘ Müttern zugewiesen, reiten doch in der Novelle auf ihnen ausschließlich diejenigen unter den Frauen, welche eigene Kinder haben. Letzteres steht in auffälligem Kontrast dazu, dass Maulesel, die Abkömmlinge eines Pferdehengsts und einer Eselstute, in aller Regel nicht fortpflanzungsfähig sind. Die Tiere verweisen also ganz im Gegensatz zur fortpflanzungsfreudigen patriarchalen Großfamilie auf Ideologien der Degeneration.

Doch ist die idyllisierte Großfamilie gleichwohl abhängig von ‚hybriden‘ Tieren wie Menschen. Tragen die fortpflanzungsunfähigen Maulesel die Mütter innerhalb der Strömli-Familie, so rettet die ‚hybride‘ Figur Toni dieser das Leben, was mittels einer Art Spezialeffekt chiffriert wird: Die gesundheitlich angeschlagene Frau Strömli fällt in dem Moment, in dem sie von der Bedrohung ihres Neffen durch *people of color* hört, ohnmächtig vom Maulesel. Dies ist im Übrigen das einzige, was es von ihr in der Novelle außer der Tatsache ihrer Reproduktionsfähigkeit zu berichten gibt, sehr

7 ‚Hybrid‘ ist hier grundsätzlich als historische Kategorie zu verstehen, die ihren Sinn im Rekurs auf die oben diskutierten Rassifizierungskategorien gewinnt. Vgl. dazu ausführlich Loster-Schneider (2003, 2006).

8 Für einen die Familie idealisierenden Effekt dieser genauen Auflistung der ansonsten im Verlauf der Handlung bemerkenswert überflüssigen Familienangehörigen Strömlis spricht, dass es für Söldner alles andere als selbstverständlich war, ihren gesamten Haushalt mit sich zu führen. Vorbild einer solchen Darstellung könnte die international höchst erfolgreiche Defoe-Adaption *Der Schweizerische Robinson* gewesen sein, die zwar erst 1812 erschien, aber bereits in den 1790er-Jahren vom Pfarrer Johann David Wyss (1743–1818) verfasst und erzählt wurde.

im Kontrast zur entschlossenen Tatkraft ihres Gatten: Ohne lange zu fackeln, „hob er seine Frau [...] wieder auf das Maultier [...]; und nachdem er noch Toni [...] über die Stärke der Neger [...] ausgefragt [...] hatte [...]: stellte er sich mutig [...] an die Spitze seines kleinen Haufens“ (Kleist 2013: 253f.). Ob der Fall vom Maulesel nun irritierend oder belustigend wirkt, in jedem Fall chiffriert er neben der patriarchalen Verfasstheit der schweizerischen Großfamilie deren Abhängigkeit von ‚hybriden‘ Tieren und Menschen.

Konträr zur Familie Strömli ist der Haushalt Tonis durch eine geschwächte Position des Vaters gekennzeichnet. Denn das (abwesende) männliche Oberhaupt Congo Hoango ist nicht Tonis legitimer Vater. Der offensichtlich verwitwete Hoango lebt mit Tonis Mutter Babekan unverheiratet zusammen (Kleist 2013: 222) und hat mit anderen Frauen, in der Diktion des zeitgenössischen Hybriditätsdiskurses, „Bastardkinder“ (Kleist 2013: 254): Seppy ist wahrscheinlich der Sohn von Hoangos früherer Ehefrau, dessen Halbbruder „Nanky, den Hoango auf unehelichem Wege mit einer Negerin gezeugt hatte“ (Kleist 2013: 225), der einer weiteren Frau.

Umgekehrt ist Toni nicht die biologische Tochter Hoangos, sondern des französischen Kaufmanns und Diplomaten Bertrand, der sie juristisch ausdrücklich nicht als solche anerkannte (Kleist 2013: 232), woraufhin sie von Komar, dem späteren Gatten ihrer Mutter, adoptiert wurde. Nichtsdestotrotz fungiert zum erzählten Zeitpunkt, obgleich er nicht mit dem Namen des Vaters bezeichnet wird, als sozialer Vater Tonis offensichtlich der neue Lebensgefährte der Mutter, Congo Hoango. Toni hat also patriarchalen Narrativen schroff entgegengesetzt drei Väter. Impliziert Vaterschaft grundsätzlich und anders als Mutterschaft noch in der heutigen deutschen Rechtspraxis (BGB §§ 1591 u. 1592) eine biologische, eine juristische und eine soziale Bedeutung, so wird bei Kleist die mögliche Aufteilung dieser Funktionen auf unterschiedliche Personen aufgezeigt. Der biologische und der juristische sowie der soziale Vater werden an zwei Enden des Spektrums der Kolonialgesellschaft rassifiziert und positioniert, was Tonis prekären Status als ‚Mestize‘ und verstoßene uneheliche Tochter weiter verschärft. Doch eröffnet sich durch ihren wohlhabenden ‚weißen‘ biologischen Vater auch eine Perspektive auf Regeneration bzw. Reintegration in die Gruppe der ‚Weißen‘.

Gewiss legt vor dem Hintergrund vergeschlechtlichter, bürgerlicher und rassifizierter Familienbilder um 1800 die Unterscheidung der intakten patriarchalen Großfamilie aus der Schweiz und der (in heutiger Diktion) Patchworkfamilie der *people of color* nahe, die letztere als Ausdruck angeblicher ‚schwarzer‘ Polygamie und ‚Unzivilisiertheit‘ zu begreifen. Ebenso gewiss werden die Familienverhältnisse im Hause Congo Hoangos aber als Effekt einer rassistischen und sexistischen Gewaltgeschichte unter kolonialem Regiment gezeichnet: Babekan ist die verstoßene Mätresse eines reichen Mannes mit weißer Hautfarbe, der das gemeinsame Kind vor Gericht unter Eid verleugnet und sie zur Strafe auspeitschen lässt. Allein schon aufgrund ihres Status‘ als ‚Mulattin‘ ist es nicht unwahrscheinlich, dass sie selbst bereits einer ähnlich gewaltvollen Verbindung entsprungen ist, waren ‚Mulattinnen‘ doch in der kolonialen Gesellschaft häufig rechtlose Konkubinen ‚weißer‘ Männer. Das uneheliche Kind Toni wäre damit einer Geschichte kolonialer und sexistischer Gewalt entsprungen, die sich mit Gustav/August erneut wiederholt, insofern dieser sie am Ende tötet.

Insofern sind Tonis Verwandtschaftsbeziehungen Produkt einer kolonialen und rassistischen Gesellschaft. Daneben verweist ihre Familie aber auch auf die Etablierung neuer Beziehungsweisen während der revolutionären Umwälzung. Die patriarchale Position des Familienoberhaupts Congo Hoango ist im revolutionären Haushalt geschwächt. Seine Vaterschaft und mit ihr die Beziehungsweisen innerhalb seines Haushalts sind in erster Linie durch die soziale Praxis und weniger durch juristische Legalität oder biologische Herkunft definiert. Kinder müssen weder einer Ehe noch dem Zeugungsakt ihres sozialen Vaters entstammen, um anerkannte Mitglieder des revolutionären Patchwork-Haushalts zu sein.

Zwar entsprangen solche Beziehungsweisen vor der Revolution teils rassistischer und sexistischer Diskriminierung wie etwa erzwungener Ehelosigkeit. In der revolutionären Situation vermögen sie jedoch eine neue Praxis der Verwandtschaft zu begründen, die in Umkehrung ihrer Genealogie gegen patriarchale Herrschaft gerichtet ist. Wird die Position des revolutionären Vaters Hoango im Vergleich mit dem konterrevolutionären Familienoberhaupt Strömli juristisch und biologisch verflüssigt, so ist die Stellung der weiblichen Familienmitglieder stärker als die der Frauen im schweizerischen Großfamilienverband. Zwar bleiben sie dem Kommando des sozialen Vaters unterworfen, insofern dieser die Frauen als Lockvögel für ‚Weiße‘ und somit als Instrumente revolutionärer Rache gebraucht (vgl. Gribnitz 2002: 66; Byrd 2017: 235), auch wenn sie diese während seiner Abwesenheit souverän selbst einfädeln. Doch entzieht sich die ‚hybride‘ Stieftochter Toni Congo Hoangos Gewalt zunehmend, etwa, wenn sie seinem biologischen Sohn Nanky Befehle erteilt, die Gustavs/Augusts und nicht seinem Interesse entsprechen (Kleist 2013: 246).

Von einer feministischen oder queeren Umwälzung der vergeschlechtlichten Herrschaftsverhältnisse insgesamt kann allerdings allein schon aufgrund des Wechsels vom Vater zum Verlobten als bestimmender Instanz von Tonis Handeln (Gribnitz 2002: 76, 95; Loster-Schneider 2006: 244) nicht gesprochen werden. Und obgleich Babekan den männlichen Namen einer Figur aus Christoph Martin Wielands Verserzählung *Oberon* (1780) trägt, während Toni geschlechtlich zweideutig benannt ist (Toni kann eine Kurzform für Anton wie für Antonia sein), scheinen mir doch weitere Hinweise zu fehlen, die motivieren würden, die „androgyn bestimmte [...] Mestize, die das Kind einer mit männlichem Eigennamen versehenen Mulattin und eines Franzosen sein soll“ (Reuß 2010: 299; vgl. auch Detering 2002: 147ff.; Gribnitz 2002: 81f.), zur queeren Figur zu erklären. Tonis Familie ist eher ein Konglomerat von Ansätzen einer revolutionären sozialen Praxis und Rudimenten kolonialer und patriarchaler Herrschaft.

4 Das Recht der Verlobung

Wurden bisher die Vergeschlechtlichung und Rassifizierung der beiden tragenden Figuren und die teils patriarchalen, teils revolutionären Beziehungsweisen innerhalb ihrer jeweiligen Familienverbände betrachtet, so kann als zentrales Moment der Handlungsdynamik von Kleists Novelle der Versuch begriffen werden, mittels der Verlobung eine neue Beziehung *zwischen* den beiden antagonistischen Verwandtschaftszusammenhängen zu begründen. Die Frage der Verlobung muss darum anders als in der Forschung

üblich (vgl. dagegen pointiert Bay 1998: 81) auf den revolutionären Übergangsprozess im Haiti des Jahres 1803 und eben nicht allein auf die kolonialen Herrschaftsverhältnisse bezogen werden. Denn wenn auch die Figuren bei Kleist noch von den Verhältnissen des Kolonialismus geprägt sind, so hat die Revolution bereits Ansätze einer neuen Ordnung hervorgebracht, die wesentlich die verwandtschaftlichen Beziehungsweisen betrifft, besonders die Ehe bzw. Verlobung als Schnittpunkt des Haushalts mit Ökonomie, Staat und Recht.

Somit sind die sozioökonomischen, politischen und rechtlichen Bedingungen einer Verlobung im Haiti des Jahres 1803 zu berücksichtigen⁹, um überhaupt verstehen zu können, warum die Beziehung Tonis und Gustavs/Augusts innerhalb der Figurenkonstellation der Novelle eine tragische Liebeserzählung hervorbringt. Eine Verlobung ist ein öffentliches Versprechen zweier Subjekte, in der Zukunft eine Ehe einzugehen. Sie bewegt sich zwischen einem vertrauensbildenden Sprechakt und einem Rechtsakt und gründet historisch in der ökonomischen Allianz zweier Familienverbände.

Doch von welchem geltenden Recht müssen Toni und Gustav/August ausgehen? Im kolonialen Code Noir wird zwischen der Ehe und dem Konkubinat unterschieden wie noch bei Kleist zwischen der Ehe der Strömlis und der Beziehungen Babekans mit Congo Hoango sowie Bertrand: Die Ehe ist nur katholisch getauften Menschen und Sklav_innen allein mit Erlaubnis ihrer Besitzer_innen erlaubt; im Falle einer durch diese legitimierten Eheschließung mit einem ‚freien‘ Mann aber entkommen Frauen und ihre Kinder der Sklaverei. Das Konkubinat wird im Code Noir hingegen mit Geldstrafe belegt. In der sozialen Praxis war es freilich Ende des 18. Jahrhunderts genau umgekehrt: Ehen mit Sklav_innen waren schlecht angesehen, das Konkubinat insbesondere mit ‚eigenen‘ Sklavinnen aber üblich und bedeutete für *women of color* eine soziale Aufstiegsmöglichkeit.

Doch ist der Code Noir zur Zeit der Erzählung im Jahr 1803 abgeschafft. Bereits eine französische Proklamation vom 11. Juli 1793 erlaubte unter dem Eindruck der Revolution auch im noch unter kolonialer Herrschaft stehenden Teil Haitis die Ehe und mit ihr die Verlobung für Sklavinnen mit freien (und dabei meist ‚weißen‘) Männern ohne Zustimmung ihrer Besitzer_innen (Colwill 2009: 129ff., 143f.). Damit wurde die Ehe zum Mittel der Emanzipation für versklavte *women of color* und gerade auch für ‚Mullattinnen‘, die zuvor als Konkubinen abgewertet wurden: Sie ermöglichte die Befreiung aus der Sklaverei und einen legalen Status als Bürgerinnen für die Frauen sowie deren (auch frühere nichteheliche) Kinder. Kam es also schon zu diesem Zeitpunkt zu einer Änderung der Verwandtschaftsrelationen, so blieb die Befreiung der Frauen doch an ihre legale Beziehung zu sozial höherstehenden ‚weißen‘ Männern geknüpft.

Die Verfassung Haitis (noch als selbstständiger Teil Frankreichs) von 1801 löst die Ehe in den Artikeln 9 und 10 von solch klassistischen, rassistischen und sexistischen Vorgaben, definiert sie aber weiterhin in moralisierender Weise als zivil und religiös besonders schützenswertes Gut und verbietet die Scheidung; erst in der postrevolutionären Verfassung von 1805 (Artikel 14 und 15) wird diese erlaubt und die Ehe allein dem Zivilrecht überantwortet. Rassifizierte Bestimmungen der Eheschließung finden

9 Insofern die Novelle in Haiti spielt, reicht Barbara Gribnitz' Hinweis auf das allgemeine Landrecht für die preußischen Staaten (1794) (Gribnitz 2002: 330) für eine Bestimmung der Rechtsverhältnisse in der Novelle nicht aus.

sich in beiden Verfassungen nicht mehr; vielmehr wird Rassismus rechtlich ausdrücklich abgeschafft.

Es ist nicht abwegig anzunehmen, dass Toni – einerseits – von der zum erzählten Zeitpunkt jedenfalls im Einflussbereich der Revolution, in dem sie lebt, nicht widerrufenen Verfassung von 1801 ausgeht, die ihr als gläubige Katholikin (siehe z. B. Kleist 2013: 247) eine Eheschließung erlaubt. Gustavs/Augusts Eheversprechen nimmt sie wörtlich und sieht ihn aus diesem Grund, wie es die religiös und moralisch gegründete Verfassung von 1801 im Unterschied zu der von 1805 fordert, „vor Gott und ihrem Herzen [...] als ihren Verlobten und Gemahl“ (Kleist 2013: 245) an. Allerdings scheint Toni – andererseits – noch von der Situation von 1793 auszugehen, insofern sie auf sozialen Aufstieg und ‚rassische‘ wie geschlechtliche Regeneration durch Heirat mit einem ‚Weißen‘ hofft. Gustav/August hingegen mag als Söldner des Kolonialismus und einer Wahrnehmung Tonis als ‚tropische Verführerin‘, die am Ende in ihrer Beschimpfung als „Hure“ kulminiert (Kleist 2013: 257), vor dem Hintergrund der alten kolonialen Praxis handeln, die ihm die mächtigere Position garantiert, eine Einlösung seines Versprechens aber nicht fordert, zumal er nach kolonialer Ordnung dadurch sozial absteigen würde.

Die Situation innerhalb der Novelle wird allerdings durch mehrere Faktoren noch weiter kompliziert. Denn Toni und Gustav/August stammen nicht nur aus Kontexten mit unterschiedlichen Rechtsnormen. Sondern die Verlobung, die immer schon einen rechtlich nicht einklagbaren Zwischenzustand bezeichnet, bleibt darüber hinaus in einem besonderen Maße unverbindlich: Anders als üblicherweise für eine rechtsgültige Verlobung gefordert, wird weder die Zustimmung der Eltern eingeholt noch erfolgt eine öffentliche Bekanntgabe. Die Anbahnung der Verlobung bei den Oberhäuptern der Herkunftsfamilien wird vielmehr ersetzt durch eine Verführungsszene, die in einen sexuellen Akt mündet (Kleist 2013: 238).

Nicht nachvollziehbar ist gleichwohl Gustavs/Augusts späte Selbstkritik nach seiner Tötung Tonis: „ich hätte dir nicht mißtrauen dürfen; denn du warst mir durch einen Eidschwur verlobt, obschon wir keine Worte darüber gewechselt hatten!“ (Kleist 2013: 259). Im Handlungsverlauf verhält es sich nämlich umgekehrt. Zwar gibt es keinen expliziten Eidschwur Tonis oder beider, doch wurden sehr wohl Worte über die Verlobung gesprochen. So fragt er sie, „ob sie schon einem Bräutigam verlobt wäre“ (Kleist 2013: 235), betont, „in seinem Vaterlande wäre [...] ein Mädchen von vierzehn Jahren [...] bejaht genug, um zu heiraten“ (Kleist 2013: 235), wohl wissend, dass sie „vor funfzehn Jahren [...] geboren wurde“ (Kleist 2013: 231), stellt zudem in rassistischer und nun auch ausdrücklich klassistischer Weise die rhetorische Frage, ob es ihrem ‚schwarzen‘ Nachbarn Konelly „denn an Vermögen [mangle], um sich häuslich [...] mit dir niederzulassen“, und flüstert „ihr scherzend ins Ohr [...]: ob es vielleicht ein Weißer sein müsse, der ihre Gunst davon tragen solle?“ (Kleist 2013: 236).

Diese Rede muss ihrem illokutionären Gehalt nach von Toni als Versicherung der Heiratswilligkeit verstanden werden, in deren Zuge Gustav/August zudem die eigene soziale Überlegenheit qua Klasse und Rassifizierung ins Feld führt, diese kurze Zeit später noch mit der Versicherung bestärkt, er verfüge über „ein kleines Eigentum, frei und unabhängig [...]; eine Wohnung, bequem und geräumig genug, sie und auch ihre Mutter [...] darin aufzunehmen“ (Kleist 2013: 239), und seinem Eheversprechen zudem explizit und formell Ausdruck verleiht, indem er Toni „das kleine goldene Kreuz, ein

Geschenk der treuen Mariane, seiner abgeschiedenen Braut [...] als ein Brautgeschenk, wie er es nannte, um den Hals [hing]“ (Kleist 2013: 238).

Ist demnach unbestreitbar, dass die Worte und das Geschenk Gustavs/Augusts als Eheversprechen gedeutet werden können, so ist damit weder gesagt, dass er dieses einzulösen beabsichtigt, noch, dass es juristisch gültig ist, vermeidet er doch tunlichst, die Zustimmung der Eltern Tonis einzuholen und die Verlobung öffentlich bekanntzugeben, sondern bringt Toni nach dem Sex schnellstmöglich in ihr Zimmer, „drückte einen Kuss auf ihre Wange, und eilte in sein Zimmer zurück“ (Kleist 2013: 239). Die väterliche Zustimmung betreffend käme in diesem Fall das Problem hinzu, welcher der drei Väter Tonis sie hätte geben können: Ist ihr sozialer Vater Congo Hoango juristisch nicht als solcher legitimiert und ihr biologischer Vater Bertrand weder abkömmlich noch bereit, sie als Tochter anzuerkennen, so wäre der Adoptivvater Komar, der Ex-Gatte ihrer Mutter, vielleicht dazu befugt, spielt in der Novelle aber keinerlei Rolle, sodass nicht einmal bekannt ist, ob er noch lebt; eine Scheidung Babekans von ihm hätte jedenfalls die Verfassung von 1801 noch verboten.

Aus einer intersektionalen Perspektive kommt dem unverbindlichen Verlobungsversprechen im Zusammenhang eines vorehelichen sexuellen Akts im erzählerischen Verlauf gleichwohl eine präzise Funktion zu: die Herrschaft des ‚weißen‘ und bürgerlichen Mannes Gustav/August über Toni, die innerhalb der revolutionären Situation und auf für ihn feindlichem Terrain gefährdet war, ein Stück weit zu rekonstruieren. Denn das Mädchen hat das ihr auferlegte Verbot vorehelichen Sexes mit dem Feind durchbrochen und die Möglichkeit eines nun in dritter Generation unehelichen Kindes in Kauf genommen. Insofern muss sie darauf vertrauen, dass Gustav/August sein Eheversprechen einlöst und „sie als sein treues Weib mit sich nach Europa führen möchte“ (Kleist 2013: 248). Deshalb ist seine dem Sexualakt auf dem Fuß folgende Annahme konsequent, „daß er gerettet, und [...] von dem Mädchen nichts zu befürchten war“ (Kleist 2013: 238).

Diese verbesserte Lage des Protagonisten im Gefüge der Figuren steht in einem paradox anmutenden Gegensatz zur Tatsache, dass er im weiteren Verlauf der Erzählung in seinem Handeln durch zunehmende Passivität tendenziell feminisiert wird (Gribnitz 2002: 127). Handlungsmacht geht vielmehr in der zweiten Hälfte der Novelle zunächst von Toni und im entscheidenden Moment dann von Strömli aus. Tonis Taktik, bei der zufälligen Rückkehr Congo Hoangos (Kleist 2013: 248) Gustav/August ans Bett zu fesseln, hat im sprichwörtlichen Sinn wie auch im Handlungskontext noch eine andere Funktion als dem sozialen Vater gegenüber Loyalität zu simulieren. Sie ist Garant dafür, unabhängig von Gustavs/Augusts Zustimmung die Verlobung öffentlich vor seinem und ihrem Familienverband proklamieren zu können: „ich habe euch nicht verraten; ich bin eine Weiße, und dem Jüngling, den ihr gefangen haltet, verlobt“ (Kleist 2013: 256). Die Verkündung der Verlobung soll selbst noch den Verrat gegenüber dem revolutionären Haushalt legitimieren, insofern sie Toni dem künftigen Ehemann statt ihrer bisherigen Familie verwandtschaftlich verpflichtet und damit zugleich ihre Regeneration als ‚Weiße‘ sowie sozialen Aufstieg reklamiert.

Entstammen all diese Handlungsoptionen (familiäre Legitimität, ‚rassische‘ Regeneration und sozialer Aufstieg) auch einem rassistischen, klassistischen und sexistischen System, so befindet sich dieses bei Kleist im Zustand seiner revolutionären Auflösung.

In dieser prekären Lage versucht Toni, innerhalb eines heteronomen Rahmens autonom zu agieren. Doch scheitert ihr Versuch, weibliche Handlungsmacht zu entfalten: Zwar könnte sich Gustav/August der Ehe mit ihr nach der Bekanntgabe der Verlobung vor den beiden Familienverbänden kaum mehr entziehen. Nur vollzieht Toni den Akt fatalerweise außer seiner Hörweite, sodass er an einen simplen Verrat glaubt und sie sowie, mit der Wahrheit konfrontiert, sich selbst erschießt. Ausgerechnet im Moment des absehbaren Sieges der Revolution, die entgegen den rassistischen und sexistischen Verhältnissen des Kolonialismus neuen verwandtschaftlichen Beziehungsweisen Raum zu geben beginnt, potenziert sich das Misstrauen unterschiedlich vergeschlechtlichter und rassifizierter Subjekte angesichts der rechtlich unklaren Situation noch einmal. Darin liegt die Tragik der Novelle wie der Revolution der Verwandtschaft, von der sie erzählt.

Literaturverzeichnis

- Adamczak, Bini (2017). *Beziehungsweise Revolution. 1917, 1968 und kommende*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Bay, Hansjörg (1998). „Als die Schwarzen die Weißen ermordeten“. Nachbeben einer Erschütterung des europäischen Diskurses in Kleists ‚Verlobung in St. Domingo‘. *Kleist-Jahrbuch*, 80–108. https://doi.org/10.1007/978-3-476-03755-8_5
- Bernoulli, Fernando (1934). *Die helvetischen Halbbrigaden im Dienste Frankreichs, 1798–1805*. Frauenfeld: Huber.
- Böning, Holger (1998). *Der Traum von Freiheit und Gleichheit. Helvetische Revolution und Republik (1798–1803) – Die Schweiz auf dem Weg zur bürgerlichen Demokratie*. Zürich: Orell Füssli Verlag.
- Brittnacher, Hans Richard (1994). Das Opfer der Anmut. Die Schöne Seele und das Erhabene in Kleists „Die Verlobung in St. Domingo“. *Aurora. Jahrbuch der Eichendorff-Gesellschaft für die Klassisch-Romantische Zeit*, 54, 167–189.
- Bundesministerium der Justiz und für Verbraucherschutz (2018). *Bürgerliches Gesetzbuch*. Zugriff am 6. November 2018 unter <https://www.gesetze-im-internet.de/bgb/index.html>.
- Büttner, Birthe K. (2013). Die Entdeckung Saint Domingues in der Schweiz. Einflüsse von Kleists Zeit in der Schweiz auf ‚Die Verlobung in St. Domingo‘. In Reinhart Blänkner (Hrsg.), *Heinrich von Kleists Novelle ‚Die Verlobung in St. Domingo‘. Literatur und Politik im globalen Kontext um 1800* (S. 107–139). Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Byrd, Vance (2017). Family, Intercategorical Complexity, and Kleist’s *Die Verlobung in St. Domingo*. *The Germanic Review: Literature, Culture, Theory*, 92(3), 223–244. <https://doi.org/10.1080/00168890.2017.1329702>
- Charbon, Rémy (1996). Der „weiße“ Blick. Über Kleists ‚Verlobung in St. Domingo‘. *Kleist-Jahrbuch*, 77–91. https://doi.org/10.1007/978-3-476-03652-0_7
- Christophe, Henri et al. (1805). *Constitution D’Hayti*. Zugriff am 6. November 2018 unter <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k316887c/f5.image>.
- Colwill, Elizabeth (2009). „Fêtes de l’hymen, fêtes de la liberté“: Marriage, Manhood, and Emancipation in Revolutionary St. Domingue. In David Patrick Geggus & Norman Fiering (Hrsg.), *The World of the Haitian Revolution* (S. 125–155). Bloomington: Indiana University Press.
- Daut, Marlene L. (2015). *Tropics of Haiti. Race and the Literary History of the Haitian Revolution in the Atlantic World, 1789–1865*. Liverpool: Liverpool University Press. <https://doi.org/10.5949/liverpool/9781781381847.001.0001>

- David, Thomas; Etemad, Bouda & Schaufelbühl, Janick Marina (2005). *Schwarze Geschäfte. Die Beteiligung von Schweizern an Sklaverei und Sklavenhandel im 18. und 19. Jahrhundert*. Zürich: Limmat.
- Detering, Heinrich (2002). *Das offene Geheimnis. Zur literarischen Produktivität eines Tabus von Winckelmann bis zu Thomas Mann. Durchgesehene und mit einer Nachbemerkung versehene Studienausgabe*. Göttingen: Wallstein.
- Die Insel Porto Rico (1811). *Minerva – ein Journal historischen und politischen Inhalts*, (2), 224–250.
- Fässler, Hans (2005). *Reise in Schwarz-Weiß. Schweizer Ortstermine in Sachen Sklaverei*. Zürich: Rotpunktverlag.
- Fischer, Sibylle (2005). *Modernity Disavowed. Haiti and the Cultures of Slavery in the Age of Revolution*. Durham: Duke University Press. <https://doi.org/10.1215/9780822385509>
- Gribnitz, Barbara (2002). *Schwarzes Mädchen, weisser Fremder: Studien zur Konstruktion von ‚Rasse‘ und Geschlecht in Heinrich von Kleists Erzählung Die Verlobung in St. Domingo*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Grimm, Jacob & Grimm, Wilhelm (Hrsg.). (1854ff.). *Deutsches Wörterbuch*. 16 Bde. in 32 Teilbänden. Leipzig: S. Hirzel. Zugriff am 5. November 2018 unter http://woerterbuchnetz.de/cgi-bin/WBNetz/wbgui_py?sigle=DWB&mode=Vernetzung&lemid=GV07065#XGV07065.
- Kaminski, Nicola (2011). Zeitschriftenpublikation als ästhetisches Versuchsfeld oder Ist Kleists „Verlobung“ eine Mestize? *Zeitschrift für deutsche Philologie*, 130, 569–597.
- Kappeler, Florian (2013). Herr Strömli in St. Domingo – die Schweiz und die haitianische Revolution. *DU – das Kulturmagazin*, 838(8), 80–87.
- Kleist, Heinrich von (2013). *Sämtliche Erzählungen, Anekdoten, Gedichte, Schriften*. Frankfurt/Main: Deutscher Klassiker Verlag.
- Kord, Susanne (2007). The Pre-Colonial Imagination: Race and Revolution in Literature of the Napoleonic Period. In Mary Fulbrook (Hrsg.), *Un-Civilizing Processes? Excess and Transgression in German Society and Culture: Perspectives Debating with Norbert Elias* (S. 85–115). Amsterdam, New York: Rodopi. https://doi.org/10.1163/9789004333062_006
- Loster-Schneider, Gudrun (2003). Von Amphibien und Zwittern, Mannweibern und Mauleseln: Nationalkulturelle und sexuelle Hybridität in Heinrich von Kleists Die Verlobung in St. Domingo. In Gudrun Loster-Schneider (Hrsg.), *Geschlecht – Literatur – Geschichte II. Nation und Geschlecht* (S. 53–77). St. Ingbert: Röhrig.
- Loster-Schneider, Gudrun (2006). Toni, Babekan und Homi Bhabha? Zu Problemen kultureller und ästhetischer Hybridisierung in Heinrich von Kleists Die Verlobung in St. Domingo. In Hans-Jürgen Lüsebrink (Hrsg.), *Das Europa der Aufklärung und die außereuropäische koloniale Welt* (S. 228–249). Göttingen: Wallstein.
- Moreau de Saint-Méry, Médéric Louis Élie (1802). Ueber den Zustand der Kolonie St. Domingo, kurz vor dem Ausbruche der französischen Revolution (Fragmente aus einem groessern Werke). *Frankreich im Jahre 1802. Aus den Briefen deutscher Männer in Paris*, (2), 124–157, 195–216.
- Purtschert, Patricia; Lüthi, Barbara & Falk, Francesca (2012). *Postkoloniale Schweiz. Formen und Folgen eines Kolonialismus ohne Kolonien*. Bielefeld: transcript. <https://doi.org/10.14361/transcript.9783839417997>
- Redecker, Eva von (2018). *Praxis und Revolution. Eine Sozialtheorie radikalen Wandels*. Frankfurt/Main: Campus.
- Reuß, Roland (2010). „Im Freien“? *Kleist-Versuche*. Frankfurt/Main: Stroemfeld.
- Richter, Dagmar (2005). *Sprachenordnung und Minderheitenschutz im schweizerischen Bundesstaat. Relativität des Sprachenrechts und Sicherung des Sprachfriedens*. Heidelberg: Springer. <https://doi.org/10.1007/978-3-540-26542-9>

- The Code Noir (The Black Code) (1687). *Liberty, Equality, Fraternity*. Zugriff am 6. November 2018 unter <http://chnm.gmu.edu/revolution/d/335>.
- The Louverture Project (2007). *Constitution de 1801*. Zugriff am 6. November 2018 unter [https://thelouvertureproject.org/index.php?title=Haitian_Constitution_of_1801_\(French\)](https://thelouvertureproject.org/index.php?title=Haitian_Constitution_of_1801_(French)).
- Uerlings, Herbert (1997). *Poetiken der Interkulturalität. Haiti bei Kleist, Seghers, Müller, Buch und Fichte*. Tübingen: de Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110936469>
- Willer, Stefan; Parnes, Ohad & Vedder, Ulrike (2008). *Das Konzept der Generation. Eine Wissenschafts- und Kulturgeschichte*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Zur Person

Florian Kappeler, Dr., Seminar für Deutsche Philologie, Georg-August-Universität Göttingen. Arbeitsschwerpunkte: Moderne Literatur und Revolution, Postkoloniale Studien, Genderforschung, Intersektionalität, Wissen, Literatur, Narratologie.

Kontakt: Georg-August-Universität Göttingen, Seminar für Deutsche Philologie, Jacob-Grimm-Haus, Käte-Hamburger-Weg 3, 37073 Göttingen

E-Mail: f.kappeler@gmx