

Fleur Weibel

DIE PRAXIS DES HEIRATENS

Über die Anerkennung verbindlicher
Liebesbekenntnisse

[transcript] GenderStudies

Fleur Weibel
Die Praxis des Heiratens

Fleur Weibel, geb. 1983, ist wissenschaftliche Mitarbeiterin und Lehrbeauftragte am Zentrum Gender Studies der Universität Basel, wo sie 2022 in Soziologie promovierte. Ihre Forschungsschwerpunkte sind Heiratspraktiken, queer-feministische Materialitäts- und Affekttheorien sowie Wissenschaft und Geschlechterverhältnisse.

Fleur Weibel

Die Praxis des Heiratens

Über die Anerkennung verbindlicher Liebesbekenntnisse

[transcript]

Dissertation an der Universität Basel.

Die Open-Access-Ausgabe wird publiziert mit Unterstützung des Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs 4.0 Lizenz (BY-NC-ND). Diese Lizenz erlaubt die private Nutzung, gestattet aber keine Bearbeitung und keine kommerzielle Nutzung.

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

Um Genehmigungen für Adaptionen, Übersetzungen, Derivate oder Wiederverwendung zu kommerziellen Zwecken einzuholen, wenden Sie sich bitte an rights@transcript-publishing.com. Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

Erschienen 2024 im transcript Verlag, Bielefeld

© Fleur Weibel

Umschlaggestaltung: Jan Gerbach, Bielefeld

Umschlagabbildung: Jürg Weibel, Basel, 2023

Korrektur: Anette Nagel, Osnabrück

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

<https://doi.org/10.14361/9783839471524>

Print-ISBN: 978-3-8376-7152-0

PDF-ISBN: 978-3-8394-7152-4

Buchreihen-ISSN: 2625-0128

Buchreihen-eISSN: 2703-0482

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Inhalt

Dank	7
1 Einleitung	9
1.1 Ausgangspunkte: Spannungsreiche Verhältnisse rund um die Heirat	11
1.2 Fragestellung und Vorgehen: Eine Entselbstverständlichung der Praxis des Heiratens	23
1.3 Aufbau des Buchs	34
Vignette 1 »Ein Zeichen der Liebe«: Die Heirat im Schweizer Fernsehen	37
2 Das Allerpersönlichste und das Überpersönliche: Historische und soziologische Studien zur Ehe	39
2.1 Die Ehe um 1900: Institutionalisierung der bürgerlichen Liebeshehe	41
2.2 Die Ehe nach 1945: Eine verbindliche Norm, die zunehmend in Frage gestellt wird	50
2.3 Die Ehe um die Jahrtausendwende: Nicht einfach eine Option unter anderen	59
Vignette 2 »Ehe für alle«: Der parlamentarische Prozess	70
3 Theorie und Methode: Eine soziologisch-geschlechtertheoretische Analyse	73
3.1 Theoretischer Hintergrund: Liebe zwischen Einzigartigkeit und Konformität	76
3.2 Forschungsdesign: Eine ethnografisch-mikrosoziologische Untersuchung	87
Vignette 3 »Invest in Love«: Besuch einer Hochzeitsmesse	105
4 »Willst du mich heiraten?«: Der Entschluss zur Heirat und die Bedeutung der Antragsstellung	107
4.1 Der romantische Antrag: Eine einseitige Praktik	111
4.2 Kein vorgängiger Konsens: Die einseitige Macht, dennoch einen Antrag zu stellen	119
4.3 Eine gemeinsame Praxis: Zwei Anträge oder beidseitiger Verzicht	124
Vignette 4 »Es ist euer Tag«: Hochzeitsvorbereitungen	130
5 »Heiraten? Warum nicht?«: Die Heirat als Absicherung, Bestätigung und Anerkennung	133
5.1 Die zivile Trauung/Partnerschaftseintragung: Eine rechtliche Absicherung	136
5.2 Die Trauerzeremonie: Eine paarinterne Bestätigung	146

5.3 Das Hochzeitsfest: Eine feierliche Anerkennung durch das soziale Umfeld	154
Vignette 5 »Mit Cinderella-Kutsche«: Eine Traumhochzeit wie im Märchen	162
6 »Der schönste Tag«: Die theatrale Praxis der Hochzeit	165
6.1 Erzeugung von Gefühlen: Der besondere Tag muss perfekt sein	168
6.2 Schöne Frauen und galante Männer: Die Geschlechterordnung der Hochzeit	194
Vignette 6 »Du bist für immer«: Ein Trauversprechen in der Kirche	215
7 »Die Heirat gibt natürlich keine Sicherheit«: Hohe Scheidungsrate und hoffnungsvolle Versprechen	217
7.1 Die Scheidungsrate: Wie die heute heiratenden Personen sie einschätzen	220
7.2 Ein Versprechen von ewiger Liebe?: Wie die Brautleute die Heirat verstehen	229
Vignette 7 »Schöne Emotionen«: Rührung auf dem Zivilstandsamt	246
8 »Eine einfache und klare Regelung«: Auswirkungen des Eherechts auf die Namenswahl	249
8.1 Das Schweizer Namensrecht: Der lange Weg zur Gleichstellung	251
8.2 Die Namenswahl der Paare: Zwischen Identität und Zusammengehörigkeit	261
Vignette 8 »Ich bin, wie ich bin«: Ein etwas anderes Hochzeitsfest	283
9 Fazit	285
9.1 Regierte Gefühle: Die Heirat ist zivilrechtlicher Akt und Hochzeitszeremonie	287
9.2 Abhängigkeit und Freiheit: Die Heiratspraktiken hetero- und homosexueller Paare	294
9.3 Flexible Normalisierung: Die Liberalisierung immunisiert die Ehe gegen Kritik	302
Anhang	309
Glossar	309
Interviewleitfaden	314
Sample	316
Ethnografischer Materialkorpus	318
Quellen und Materialien	321
Zeitungsartikel, Radio- und Fernsehsendungen	321
Parlamentsdebatten, Kommissionsberichte und Stellungnahmen	323
Gesetzestexte	324
Demografische Berichte und Statistiken	324
Literatur	327

Dank

Ohne die vielfältige Unterstützung und Begleitung meines Forschungs- und Schreibprozesses wäre das vorliegende Buch nicht möglich gewesen. Mein herzlicher Dank geht an

die Studienteilnehmer:innen, die mich an ihrer Heirat teilnehmen ließen, vertrauensvoll mit mir über diesen bedeutenden Schritt in ihrem Leben gesprochen haben und dadurch mein Verständnis des Heiratens maßgeblich erweitert und verändert haben;

Andrea Maihofer und Christoph Maeder für die konstruktive und anregende Betreuung meines Dissertationsprojektes. Andrea Maihofer danke ich zudem für die Möglichkeit, mein Forschungsprojekt beim Schweizerischen Nationalfonds einzureichen;

Caroline Arni, die als meine Trägerin im Graduiertenkolleg in vielerlei Hinsicht eine Inspiration war und mein Nachdenken über die Institution Ehe mit ihrer historischen Analyse prägte und bereicherte;

meine Mitkollegiat:innen im Graduiertenkolleg Geschlechterforschung der Universität Basel für den produktiven und stets wertschätzenden Austausch. Besonderer Dank geht an Stefanie Schälín, Rebecca Mörge n und Seline Kunz für die vielen gemeinsamen Auswertungssitzungen sowie an Stephanie Bethmann, Nina Wehner und Diana Baumgarten für die hilfreichen Methodenkurse;

die Graduate School for Social Science der Universität Basel für die Unterstützung. Mein Dank geht insbesondere an Julia Büchele und Michelle Engeler für den wichtigen Austausch, den sie im Abschlussprozess ermöglicht haben;

die AG Affects der Schweizerischen Gesellschaft für Geschlechterforschung für den inspirierenden Austausch zu Gefühlen, Emotionen und Affekten;

Helen Ramseier und Alex Aronsky für die Transkription der Interviews sowie an Helen Ramseier für das sorgfältige Lektorat der Dissertation;

Deborah Oliveira für das kompetente Feedback zu meiner Arbeit und die wertvolle Begleitung des Abschlussprozesses. Ebenfalls herzlicher Dank geht an Elijah Strub, Maria Dätwyler, Julia Büchele, Matthias Luterbach, Rebecca Mörge n, Yv Nay, Melanie Nussbaumer und Andrea Zimmermann fürs Gegenlesen und Kommentieren von einzelnen Kapiteln;

Nathalie Amstutz, Christa Binswanger, Sabine Kradolfer und Katrin Meyer für die Unterstützung und die Möglichkeit, mir für die Fertigstellung der Dissertation zwei Monate freizunehmen;

meine Eltern Jürg Weibel und Ursula Henke und meine Großmütter Elisabeth Henke-Stangl und Nelly Weibel-Schneeberger, für alles, was sie mir mitgegeben und ermöglicht haben;

meine Schwester Anouk Weibel für den bedingungslosen Rückhalt und die Unterstützung in allen Lebenslagen;

Olivia Kaufmann, Julia Pfisterer, Elijah Strub, Regula Kolar, Yv Nay, Mira Pfeffel, Gianna a Marca, Isa Linsenmann, Anna Storchenegger, Karo Heckemeyer, Monika Hofmann, Florian Trenz und Sina Schneider, für die beständige Freundschaft und Liebe, für die Begleitung, das Mitdenken und die Anregungen sowie für die vielen weiteren Formen der Unterstützung;

Imelda Jeker, die sich mit mir für die Verbindlichkeit entschieden hat und zu meiner Lebensgefährtin geworden ist. Ihr ist dieses Buch gewidmet.

Das Buch ist die überarbeitete Fassung meiner Dissertation »Wir heiraten!«. Eine soziologisch-geschlechtertheoretische Analyse von Heiratspraktiken«, mit der ich 2022 im Fach Soziologie an der Universität Basel unter der Begutachtung von Prof. Dr. em. Andrea Maihofer und Prof. Dr. em. Christoph Maeder die Doktorinnenwürde (Prädikat *summa cum laude*) erlangt habe. Die dieser Publikation zugrundeliegende Forschung wurde durch den Schweizerischen Nationalfonds und durch die Universität Basel finanziell gefördert. Für die Finanzierung der Publikation bedanke ich mich beim Schweizerischen Nationalfonds.

1 Einleitung

Angestoßen wurde die diesem Buch zugrundeliegende soziologisch-geschlechtertheoretische Analyse der Praxis des Heiratens durch ein Gespräch, das im Frühling 2012 stattgefunden hat. Maria, eine Studienfreundin, war bei mir zu Besuch. Wir waren beide um die dreißig und damit in einem Alter, in dem die meisten Menschen in der Schweiz (zum ersten Mal) heiraten (vgl. BFS 2019c). Das zeigte sich daran, dass Maria zu jener Zeit in kurzer Folge zu mehreren Hochzeiten eingeladen war. An diesem Nachmittag erzählte sie mir davon und brachte ihr Erstaunen und mitunter auch ihr Unverständnis darüber zum Ausdruck, wie überhöht und klischiert diese Zeremonien zum Teil seien. Sie wunderte sich über die sehr emotionalen, öffentlichen Versprechen von ewiger Liebe ebenso wie über die stereotypen Darstellungen von Weiblichkeit und Männlichkeit während der Feierlichkeiten. Obwohl es ihr persönlich schwerfiel, einen Zugang zu diesen Hochzeiten zu finden, konnte sie zugleich auch nicht *nicht* daran teilnehmen, handelte es sich dabei doch offensichtlich um wichtige Herzensangelegenheiten der befreundeten Personen.

Ich hörte fasziniert zu, denn ich selbst war bis dahin nur zu den zwei Hochzeiten meiner Tanten in den 1990er Jahren eingeladen gewesen. Zwar erlaubte die Schweiz seit 2007 Partnerschaftseintragungen für homosexuelle Paare, in dem sozialen Umfeld, in dem ich mich damals hauptsächlich bewegte, wurde von dieser Möglichkeit aber (noch) kein Gebrauch gemacht. Heiraten war schlicht kein Thema. Entsprechend kannte ich solche klassischen, »weißen Hochzeiten«, wie sie Maria beschrieb, nur aus dem Fernsehen und das steigerte mein Interesse zusätzlich. Wie, so fragte ich mich, ist dieses Phänomen zu verstehen? Was geht da bei diesen Hochzeiten genau vor sich? Und wie kommt es, dass diese aufwendigen, vergeschlechtlichten Inszenierungen von Hochzeiten offenbar für viele Paare attraktiv sind, auch zunehmend für homosexuelle Paare? Ich stellte fest, dass ich durch mein Studium viel von der Dekonstruktion von Geschlecht und der Kritik der herrschenden Geschlechterverhältnisse verstand, aber keine Antworten auf diese für viele offenbar so selbstverständliche Praxis des Heiratens und Hochzeitfeierns hatte. Wenn ich überhaupt über die Ehe nachgedacht hatte, dann verstand ich sie im Anschluss an Michel Foucault als biopolitische Regierungstechnologie zur Steuerung der Bevölkerung und im Anschluss an feministische Kritiken als patriarchale Institution, die bis vor kurzem noch der expliziten Unterordnung der Frau unter den Mann diente, inklusive des Rechts des Ehemannes, über ihren Körper und ihre Arbeitskraft nach eigenem Gutdün-

ken zu verfügen. Wie war vor diesem Hintergrund zu verstehen, dass Heiratspraktiken wie die väterliche Übergabe der Braut an den Bräutigam offenbar für viele Paare attraktiv waren? Und abgesehen von solch heteropatriarchalen Bräuchen, die an den Hochzeiten teilweise praktiziert werden: Wie kommen heute heiratende Paare dazu, sich im Rahmen einer emotional aufgeladenen Trauzeremonie lebenslange Liebe und Treue zu versprechen, trotz der hohen Scheidungsrate und der weitverbreiteten Einsicht, dass es keine Garantien für immer gibt, schon gar nicht in der Liebe?

Nach dem Gespräch mit Maria wollte ich genauer verstehen, worum es bei diesen Hochzeitszeremonien und Heiratsversprechen genau ging, und beschloss, dies zum Gegenstand meines soziologischen Dissertationsprojektes zu machen. Mittels einer Kombination von teilnehmender Beobachtung von Hochzeiten von hetero- und homosexuellen Paaren und anschließenden Einzelinterviews mit den frisch verheirateten Personen wollte ich herausfinden, was es mit dem erstaunlich persistenten ›Willen zu heiraten‹ trotz Pluralisierung der Lebensformen und Krise der bürgerlichen Institution Ehe auf sich hat, wie der Schritt der rechtlichen Formalisierung der Partnerschaft durch Heiratspraktiken inszeniert wird und wie dadurch Liebes- und Geschlechterbeziehungen zum Ausdruck gebracht und hergestellt werden. Im Frühling 2013 reichte ich dieses Forschungsvorhaben unter der Leitung meiner Professorin Andrea Maihofer beim Schweizerischen Nationalfonds ein und erhielt im Herbst die Zusage für die Finanzierung des Forschungsprojektes. Seither habe ich mich mit der Praxis des Heiratens auseinandergesetzt: anhand von soziologischen, kulturalanthropologischen und einigen historischen Studien sowie den Gesetzestexten des Schweizer Ehe- und Partnerschaftsrechts; durch das Mitverfolgen des jahrelangen politischen Ringens um die Öffnung der Ehe für homosexuelle Paare, das in der Schweiz fast ebenso lang dauerte wie mein Dissertationsprojekt; vor allem aber durch die ethnografisch-mikrosoziologische Datenerhebung und geschlechtertheoretische Analyse der Heiratspraktiken von zehn heterosexuellen und vier homosexuellen Paaren, die im Zeitraum von 2013 bis 2017 in der deutschsprachigen Schweiz geheiratet haben.

Die Antworten, die ich auf meine Fragen gefunden habe und in den folgenden Kapiteln präsentiere, möchte ich mit einem Filmzitat beginnen, das ich im Rahmen meiner Feldforschung von einer reformierten Pfarrerin erhalten habe. Sie gibt dieses jeweils den Brautpaaren mit, die zum Vorbereitungsgespräch ihres Traugottesdienstes kommen:

»Why is it, do you think, that people get married? [...] Because we need a witness to our life. There's a billion people on the planet. I mean what does any one life really mean. But in a marriage you're promising to care about everything. The good things, the bad things, the terrible things, the mundane things. All of it, all the time, every day. You're saying: Your life will not go unnoticed, because I will notice it. Your life will not go unwitnessed, because I will be your witness.« (Susan Sarandon in »Shall we dance?«, USA 2004)

Diese Begründung der Heirat mit der Schaffung einer wechselseitigen Anerkennung und Bezeugung der Wichtigkeit der Existenz der anderen Person gibt eine mögliche Richtung für die Interpretation des Heiratens vor. Sie spricht einen Aspekt des Heiratens an, der für viele Paare auf einer emotionalen Ebene sehr wesentlich ist und der zudem in

der medialen Repräsentation des Heiratens meist im Fokus steht. Sie gibt aber keine Anhaltspunkte dazu, warum für die gegenseitige Bezeugung des Lebens der:des Anderen geheiratet werden muss oder warum diese Anerkennung in einer paarförmigen Dyade stattfinden sollte. Auch wird nicht erklärt, warum die Heirat staatlich organisiert ist, einen unumkehrbaren Zivilstandswechsel bedeutet und in der Schweiz nicht allen offensteht. Oder warum die Heirat oftmals mit einer theatralen Inszenierung von Geschlechterdifferenz einhergeht und rund 70 Prozent der heute heiratenden Frauen den Namen ihres Ehemannes übernehmen. Diesen verschiedenen Aspekten gehe ich in diesem Buch nach.

Einleitend werde ich in einem ersten Schritt drei Spannungsverhältnisse rund um die Ehe skizzieren, die meine Überlegungen prägten und wesentlich sind für das Verständnis und die Einordnung der aktuell vorherrschenden Praxis des Heiratens in der Schweiz (Kapitel 1.1). In einem zweiten Schritt stelle ich meine Fragestellung, das methodische Vorgehen und das Anliegen meiner Analyse vor und beschreibe drei Forschungsdesiderate der soziologischen Forschung zur Ehe, denen ich mit meiner Untersuchung begegne (Kapitel 1.2). Schließlich stelle ich den Aufbau des Buches, die Funktion der ethnografischen Vignetten sowie die Inhalte der einzelnen Kapitel vor (Kapitel 1.3).

1.1 Ausgangspunkte: Spannungsreiche Verhältnisse rund um die Heirat

Die Heirat gilt gemeinhin als individueller »Höhepunkt des romantischen Erlebens« (Hahn 2008: 46) – heute bemerkenswerterweise nicht mehr nur von heterosexuellen, sondern zunehmend auch von homosexuellen Paaren. Das Erreichen dieses Höhepunkts der Liebe hat für viele Menschen einen ausgesprochen hohen persönlichen Stellenwert. Entsprechend wird die Ehe denn auch kulturell als das Ideal eines glücklichen Lebens, wenn nicht gar als *das Leben selbst* [life itself] (vgl. Love 2007: 54) vorgestellt. Statt, wie in den 1970/1980er Jahren, als einengende, bürgerliche Institution (vgl. Burkart/Kohli 1992: 14) und heteropatriarchale Norm, wird die Ehe dabei primär als eine von normativen Zwängen befreite, von zwei sich liebenden Personen selbstbestimmt gewählte Option der Verbindlichkeit verstanden. Zugleich scheint das Erreichen des Ideals einer glücklichen Ehe jedoch kompliziert bis unwahrscheinlich geworden zu sein. Indem sich die Möglichkeiten, die Liebe zu suchen und zu finden, durch die Digitalisierung und eine globale Mobilität vervielfacht haben, fällt das Treffen der richtigen Wahl, das verbindliche Festlegen auf eine Person und nicht zuletzt das dauerhafte Festhalten an einer einmal gewählten Option zunehmend schwer. Das ständige Abwägenmüssen und Vergleichenkönnen dämpfe, so Eva Illouz, starke Gefühle, führe zu einer »kühlen Distanz« (Illouz 2008: 213) und letztlich zu einer »Entzauberung« jener romantischen Liebe, die »überwältigend und ewig, einzigartig und total« gewesen sei (ebd.: 214). Zum Ausdruck zu kommen scheint diese *entzauberte*, von »Ironie, Bindungsangst, Ambivalenz, Enttäuschung« gekennzeichnete Liebe (Illouz 2011: 435) in der Hochkonjunktur unverbindlicher Tinder-Dates und wechselnder Lebensabschnittspartnerschaften, im Rückgang der Heiratsneigung sowie der Normalisierung der Scheidung in den Gesellschaften des Globalen Nordens. Angesichts dieser wachsenden Unwahrscheinlichkeit einer glücklichen, lebenslangen Liebe erscheint das Glück, das der romantischen Lie-

besheirat zugeschrieben wird, wiederum umso besonderer und akzentuierter. Dies suggerieren zumindest die aufwendig gefeierten Traumphochzeiten »mit ihrem Versprechen der märchenhaften Verzauberung« (Schäffler 2012: 36), die im Widerspruch zu Illouz' Beobachtung einer *Entzauberung* der Liebe stehen. Offensichtlich bewegt sich die Heirat derzeit in einem ambivalenten Spannungsverhältnis, zwischen äußerst romantischen Hochzeitsinszenierungen und hohen Glückserwartungen an die Heirat auf der einen Seite und gedämpften Gefühlen, Unverbindlichkeit und hohen Scheidungszahlen auf der anderen Seite. Diese scheinbar paradoxe Gleichzeitigkeit einer Krisenstimmung bei der Ehe und einer Hochkonjunktur bei der Hochzeit zeichne ich im Folgenden nach (Kapitel 1.1.1). Danach gehe ich auf zwei weitere Spannungsverhältnisse rund um die Heirat ein: zunächst auf das politische Ringen um die ›richtige‹ Definition und Auslegung der Institution der Ehe zu Beginn des 21. Jahrhunderts am Beispiel der Schweiz (1.1.2) und daran anschließend auf die soziologisch unvergleichbare Struktur der Ehe, die grundlegend ist für meine Analyse der Praxis des Heiratens (Kapitel 1.1.3).

1.1.1 Paradoxe Gleichzeitigkeit: Harte Zeiten für die Ehe und Hochkonjunktur bei den Hochzeiten

In der Schweiz hat sich die zusammengefasste Erstheiratsziffer in den letzten Jahren auf rund 50 Prozent abgesenkt (vgl. BFS 2020b). Die zusammengefasste Scheidungsziffer liegt derweil relativ konstant bei rund 40 Prozent (vgl. BFS 2021c).¹ In absoluten Zahlen bedeutet dies jährlich durchschnittlich 40.000 Eheschließungen und 17.000 Scheidungen. Mit Blick auf dieses statistisch erfasste Heirats- und Scheidungsverhalten der Schweizer Bevölkerung in den ersten zwei Jahrzehnten des 21. Jahrhunderts prognostiziert das Bundesamt für Statistik, dass zukünftig »zwei von fünf Ehen eines Tages mit einer Scheidung enden« und der »geschätzte Anteil der Männer und Frauen, die eines Tages heiraten werden«, weiter abnehmen wird (BFS 2019d). Neben diesen Berechnungen des Bundesamtes werden in den Boulevardzeitungen der Schweiz regelmäßig die »in die Brüche« gehenden Ehen und Beziehungen von prominenten Paaren präsentiert und angesichts von deren Häufigkeit konstatiert, dass die Zeiten für Romantiker:innen, die sich nach der immerwährenden Liebe mit der einen richtigen Person sehnen, »hart« seien (Lienhard 2015).

Vor diesem Hintergrund scheint es so, als wäre die Liebe in der von Anthony Giddens Ende des 20. Jahrhunderts diagnostizierten »Trennungs- und Scheidungsgesellschaft« tatsächlich nicht mehr »vereinbar mit romantischen Formulierungen wie ›für immer‹ oder ›der oder die einzige‹« (Giddens 1993: 73). Mit eben jenen romantischen Formulierungen also, die seit der *Erfindung* der Liebesheirat (vgl. Habermas 2001) im 19. Jahrhundert zunehmend mit der Ehe zusammenfallen und spätestens seit Mitte des 20. Jahr-

1 Die zusammengefasste Erstheiratsziffer »weist den durchschnittlichen Prozentanteil der ledigen Personen aus, die vor dem Erreichen des 50. Altersjahres zum ersten Mal heiraten. [...] Noch in der Mitte des 20. Jahrhunderts konnte erwartet werden, dass fast alle ledigen Personen mindestens einmal in ihrem Leben heiraten. Gegenwärtig sind es weniger als zwei Drittel« (BFS 2020b). Die zusammengefasste Scheidungsziffer bezeichnet »den Prozentanteil der Ehen, die im Laufe der Zeit geschieden würden, wenn sich das ehedauerspezifische Scheidungsverhalten eines bestimmten Kalenderjahres künftig nicht mehr ändern würde« (BFS 2009: 26).

hunderts, als die Ehe im sogenannten *Golden Age of Marriage* ihre »stärkste Verbreitung« fand (Nave-Herz 2006: 56; vgl. auch Smart 2007a: 16; Gerhard 2005: 450), untrennbar mit der Ehe verwoben sind. Von der damals vorherrschenden *marriage culture*, in der das Heiraten für alle eine Selbstverständlichkeit dargestellt habe, die Ehe als ewiger Bund und die Scheidung als letzter Ausweg betrachtet worden sei, hat sich gemäß Karla Hackstaff ein qualitativer Wandel hin zu einer *divorce culture* vollzogen (vgl. Hackstaff 1999: 1). In dieser inzwischen vorherrschenden *Scheidungskultur* seien die kulturellen Grundüberzeugungen gegenüber der Ehe und der Scheidung dahingehend umgedeutet worden, dass die Heirat nun als Option, die Ehe als kontingent und die Scheidung als Durchgang [gateway] gelte (ebd.: 2). Entsprechend werden seit den 1970er Jahren in den Ländern des Globalen Nordens sinkende Heiratsziffern, ein Anstieg nichtehelicher Geburten sowie exponentiell steigende Scheidungsraten verzeichnet.

Im Zuge dieses Wandels von einer Ehe- zu einer Scheidungskultur ist der für die bürgerliche Gesellschaft konstitutive Verweisungszusammenhang von Liebe und Ehe, von Sexualität und Ehe und von Elternschaft und Ehe aufgebrochen. Weder aufgrund von Liebe noch aufgrund von Schwangerschaft wird heute selbstverständlich oder gar zwingend geheiratet, geschweige denn die Ehe bis ans Lebensende aufrechterhalten. Die Soziologie beschrieb diese »teilweise dramatisch zu nennende[n]« Entwicklungen in den Statistiken zum Zusammenleben der Bevölkerung als Prozess der Deinstitutionalisierung der Ehe (Tyrell 1988: 145; vgl. auch Cherlin 2004). Die vielfach konstatierte Pluralisierung der Lebensformen, die seit den 1980er Jahren »ein Faktum« darstellt und zum »weitgehend selbstverständlichen Merkmal des Alltags in einer entwickelten Industriegesellschaft gehört« (Wehrspau 1988: 157), wurde als Prozess der Individualisierung gedeutet, nun nicht mehr nur der Männer, sondern auch der Frauen (vgl. Beck-Gernsheim 1990b: 85). Diese neue Freiheit und Eigenständigkeit *beider* Geschlechter warf für Elisabeth Beck-Gernsheim die Frage auf, ob »es Liebe nach der Emanzipation« noch geben kann (ebd.: 90), wobei sie Liebe als das Bedürfnis von Frauen und Männern nach *dauerhafter* Nähe zueinander verstand. Damit bezog Beck-Gernsheim die »wachsende Sehnsucht« nach Liebe ebenso wie ihr »häufige[s] Scheitern« (ebd.: 73) weiterhin auf das romantische Ideal der »ewigen Liebe« (ebd.: 65). Demgegenüber deutete Giddens die gleichen Prozesse als »tiefgreifende Neustrukturierung der Intimität« (Giddens 1993: 69) und als Ausdruck eines grundlegenden Wandels in den »emotionale[n] Ordnungen« (ebd.: 9) der Geschlechter, von der romantischen Liebesehe mit ihrem asymmetrischen Geschlechterverhältnis hin zur partnerschaftlichen, kontingenten Liebesbeziehung (ebd.: 73), die eine »Gleichberechtigung im emotionalen Geben und Nehmen« verlangt (ebd.). Giddens betrachtete diese von der Frauen- ebenso wie den Schwulen- und Lesbenbewegungen angestoßenen, emanzipatorischen Entwicklungen als »durchgreifende Demokratisierung der zwischenmenschlichen Sphäre«, was wiederum »einen subversiven Einfluss auf die Gesamtheit der modernen Institutionen ausüben« könnte (ebd.: 11). Eben diese subversiven Einflüsse der sich wandelnden Lebens- und Liebespraktiken galten anderen Beobachter:innen als sogenannte »Krise des Ehepaares« und damit, wie Caroline Arni hervorhebt, als Krise einer »hegemonialen und dauerhaften Institution« (Arni 2004: 4). Die Institution Ehe habe in ihrer traditionellen Form zwar »wenig Freiraum [...] für persönliche Wünsche« gelassen, dafür aber »ein Mindestmaß an Verlässlichkeit, Stabilität [und] Halt« geboten (Beck-Gernsheim 1990a: 107). Ange-

sichts dieses Verlusts an stabiler Verlässlichkeit herrschte Ende des 20. Jahrhunderts, wie Jane Lewis zeigt, eine »*fin de siècle* anxiety about the future of marriage« (Lewis 2001: 3, Herv. i. O.) und damit im Wesentlichen auch, wie Andrea Maihofer betont, eine Angst um die Zukunft der »heteropatriarchalen Gesellschafts- und Geschlechterordnung mit [...] ihren »natürlichen« Geschlechterdifferenzen« (Maihofer 2018b: 134), deren zentraler Reproduktionsmechanismus die dauerhafte Liebesehe des heterosexuellen Paares ist (vgl. Gerhard 2010; O'Donovan 1993).

Ein gänzlich anderes Bild der gegenwärtigen Verfasstheit der Liebesehe präsentiert sich allerdings, wenn der Blick statt auf die hohen Scheidungszahlen auf die aufwendig gefeierten Hochzeiten gerichtet wird: Zur gleichen Zeit nämlich, als die Ehe aufgrund ihres statistisch beobachtbaren Bedeutungsverlusts im öffentlichen Diskurs als »Auslaufmodell« bezeichnet (Nave-Herz 1994: 8; vgl. auch Nave-Herz 2006: 58) und die heterosexuelle Liebe aufgrund des »Tempos des Wandels« hin zu »trauscheinlosen Ehen« (Beck 1990: 25) von Beck und Beck-Gernsheim als *Chaos* beschrieben wurde, lief im deutschen Fernsehen die äußerst erfolgreiche Sendung »Traumhochzeit« (vgl. Iványi/Reichertz 2002). Millionen von Zuschauer:innen verfolgten in den 1990er Jahren die als Überraschung inszenierten Heiratsanträge und die am Schluss der Sendung vollzogene standesamtliche Trauung von einem der heterosexuellen Brautpaare. Wie Nathalie Iványi in ihrer Analyse der TV-Show zeigt, erinnerte die »mit einer Vielzahl zeremonieller Praktiken und Requisiten« (Iványi 2002b: 255) überhöhte zivile Trauung – von dem weißen Brautkleid über die sich beim Einzug des Paares erhebende Hochzeitsgesellschaft bis zum Auffliegen der weißen Tauben nach Ringtausch und Kuss des Paares (vgl. ebd.: 256) – an das amerikanische Skript der *weißen Traumhochzeit*² (vgl. Freeman 2002; Otnes/Pleck 2003; Ingraham 2008; Halberstam 2012: 122f.). Wer diese Traumhochzeiten im Fernsehen verfolgte, kam kaum auf die Idee, dass die Institution Ehe ein *Auslaufmodell* sein könnte. Tatsächlich zeigten sich in den 1990er Jahren auch verschiedene Soziolog:innen skeptisch gegenüber den allzu »linearen Trendhypothesen« (Huinink 1995: 356) der Individualisierungs- und Modernisierungstheorien. Wie etwa Johannes Huinink betonte, sei »gar nicht eindeutig [...], welches Schicksal die Institution der Ehe ereilen wird« (ebd.). Auch Hartmann Tyrell verstand die Deinstitutionalisierung der Ehe, die »mancherorts als Krise von Ehe und Familie wahrgenommen« (Tyrell 1988: 148) werde, zwar als »Prozeß der *Reduktion* (aber durchaus nicht: des Verschwindens) der institutionellen Qualität von Ehe und Familie« (ebd.: 145, Herv. i. O.). So sei die Ehe zwar keine zwingende Norm mehr; gerade dadurch könnte aber der symbolische und

2 Die Spezifizierung der Hochzeit als *weiße* Hochzeit bezieht sich in der Studie von Chrys Ingraham zur Repräsentation von Hochzeiten in der US-amerikanischen Populärkultur nicht nur auf das weiße Brautkleid, die weißen Blumen, Tischtücher und Torten, sondern auch auf die weiße Hautfarbe des Brautpaares und insbesondere der Braut. Wie die Analyse der Darstellung von Bräuten in Brautmagazinen zeigt, hat der Anteil von »black brides« and »women of color models« seit 2000 zwar zugenommen (in den 1990er Jahren lag der Anteil Schwarzer Bräute bei 3 Prozent), gleichwohl fungiert die *weiße* Braut mit blondem Haar weiterhin als »dominant icon of beauty« (Ingraham 2008: 137). Ingrahams Einsicht, dass »the wedding industry is racially structured« und dass die kulturelle Repräsentation von Hochzeiten zur »production of white heterosexual privilege« beiträgt (ebd.: 140), lässt sich auch für den Schweizer Kontext feststellen (vgl. Vignetten 1 und 3).

emotionale Wert der Heirat, insbesondere das ihr inhärente Versprechen von dauerhafter Liebe, das durch die Inszenierung der Hochzeit öffentlich zum Ausdruck gebracht und gefeiert wird, an Bedeutung gewinnen (vgl. auch Nave-Herz 1994, 1997; Matthias-Bleck 1997).

Eben diese emotionale Dimension der Heirat lässt sich an der erwähnten Fernseh- sendung unmissverständlich ablesen. Inzwischen zeigt sich diese große Beliebtheit romantischer Hochzeitsinszenierungen nach dem Skript der weißen Traumhochzeit nicht nur durch eine unübersichtlich gewordene Menge medialer Darstellungen von Hochzeiten im Fernsehen und in Zeitschriften, oder anhand der gigantischen Medienspektakel anlässlich der märchenhaften Hochzeiten von englischen oder schwedischen Prinzen und Prinzessinnen (vgl. Adeniji 2014), sondern auch durch die öffentliche Inszenierung von Heiratsanträgen, Verlobungsfotos und Dokumentationen der eigenen Hochzeit in den sozialen Medien und auf Hochzeitsplattformen im Internet (vgl. Mangione 2014). Neben der öffentlichen wie privaten Hochzeitskultur lässt sich die Attraktivität der Hochzeit zudem an einer wachsenden Hochzeitsindustrie ablesen (vgl. Ingraham 2008: 41). Wie eine Studie aus den USA zeigt, haben sich die Kosten für eine Hochzeit verglichen mit den 1980er Jahren mehr als verfünffacht (vgl. Otnes/Pleck 2003: 2). Zwar liegen für die Hochzeitsmärkte der deutschsprachigen Länder keine Zahlen vor, die zunehmende Vermarktung von Hochzeiten kommt aber durch neuere Phänomene wie die professionelle Hochzeitsplanung oder kommerzielle Hochzeitsmessen zum Ausdruck (vgl. Schäffler 2012: 9). Hochzeitsmessen finden heute in zahlreichen Städten der Schweiz statt und versprechen den mehreren tausend Besucher:innen »alles für den schönsten Tag«, ob »trendig oder zeitlos, schlicht oder ausgefallen«³. Die Traumhochzeit, die eine ausgesprochen romantische, geradezu märchenhafte Liebe anruft und feiert, hat ihre Attraktivität zu Beginn des 21. Jahrhunderts offenbar keineswegs verloren. Vielmehr scheint sie unberührt von den *harten Zeiten* für die Liebesehe einen enormen Stellenwert im »realen Leben« (Reichertz 2009: 259) der Menschen einzunehmen.

1.1.2 Politisches Ringen: Soll die Ehe für homosexuelle Paare geöffnet werden?

Neben dieser paradox anmutenden Gleichzeitigkeit von boomenden Traumhochzeiten und krisenhaften, ja *entzauberten* Zeiten für die romantische Liebesehe wirkt sich eine weitere Entwicklung ambivalent auf die Institution Ehe und die mit ihr verbundene Geschlechterordnung aus. Konnten in den 1990er Jahren höchstens symbolische Hochzeiten von schwulen und lesbischen Paaren stattfinden (vgl. Smart 2007b: 673, 2008: 764; Freeman 2002), wurden um die Jahrtausendwende in vielen Staaten verschiedene Formen von Partnerschaftsgesetzen für homosexuelle Paare eingeführt. In der Schweiz wurde das Partnerschaftsgesetz (PartG 2004) im Rahmen einer Volksabstimmung 2005 angenommen und trat am 1. Januar 2007 in Kraft. Seitdem feiern neben den rund 40.000 heterosexuellen Brautpaaren (vgl. BFS 2021c) jährlich auch rund 700 homosexuelle Brautpaare (vgl. BFS 2021a) Hochzeiten auf den Zivilstandsämtern und in

3 Das Zitat stammt aus den Feldnotizen, die ich während des Besuchs von zwei Hochzeitsmessen 2014 erstellt habe. Vgl. hierzu die Beschreibung des ethnografischen Materialkorpus in Kapitel 3.2.2.

reformierten Kirchen der Schweiz. Inzwischen sind lesbische und schwule Paare auch zu einer (kleinen) Konsument:innengruppe der wachsenden Hochzeitsindustrie geworden, welche von der märchenhaften Traumhochzeit bis zur Trauung unter Wasser oder auf der einsamen Bergspitze unzählige Gestaltungsvariationen für die außeralltägliche Feier des »happiest day« (Ahmed 2010b: 29) anbietet. Dass sich die heteronormative Praxis der Hochzeit, die wesentlich auf Geschlechterdifferenz und -komplementarität beruht, zu Beginn des 21. Jahrhunderts auf diese Weise zu vervielfältigen beginnt, verweist zunächst auf grundlegende Verschiebungen in der »landscape of heteronormativity« (Roseneil et al. 2013: 165).

Mit der staatlichen Anerkennung homosexueller Paarbeziehungen ist, wie Antke Engel konstatiert, die »rigide Normativität, die Heterosexualität absolut setzt und alles Weitere nur als minderwertige Abweichung von dieser Norm fassen kann«, dem Prinzip der »flexiblen Normalisierung« gewichen (Engel 2005: 136). Durch die eingetragene Partnerschaft, die der Ehe zwar ähnlich ist, in ihrer konkreten Ausgestaltung aber zugleich explizit von ihr abweicht, vollzieht sich eine »hierarchisch differenzierte Integration« von »unterschiedlichen sexuellen Subjektivitäten« (ebd.). Insofern erweist sich die Normalisierung als äußerst ambivalent, wie Sushila Mesquita im Anschluss an Engel aufzeigt. Zwar werden bestimmte (paarförmige, dauerhafte und verbindliche) homosexuelle Beziehungen durch das Institut der eingetragenen Partnerschaft rechtlich abgesichert und staatlich anerkannt, also »in den Bereich des Normalen eingegliedert« (Mesquita 2011: 151). Dies geschieht aber nicht im gleichen Maße wie bei heterosexuellen Paaren, deren im Familienrecht des Schweizerischen Zivilgesetzbuches (ZGB 1907) geregelte Eheschließung weiterhin die gesellschaftliche Norm darstellt und rechtlich privilegiert wird. Vielmehr wurde für homosexuelle Paare mit der in einem separaten Partnerschaftsgesetz geregelten eingetragenen Partnerschaft eine von der Ehe explizit abgegrenzte »Homo-Norm« (Mesquita 2011: 157) definiert. Neben Unterschieden bei der Regelung des Eigentums, der Namenswahl, der Einbürgerung und beim zivilstandsamtlichen Verfahren (vgl. Cottier 2005: 184) lässt sich die wesentlichste Differenz zwischen der Ehe und der eingetragenen Partnerschaft gut an der Ehedefinition der Familiensoziologin Rosemarie Nave-Herz veranschaulichen: Zum einen ist die eingetragene Partnerschaft der Ehe nachempfunden, indem auch sie eine »durch Sitte und/oder Gesetz anerkannte, auf Dauer angelegte Form [...] sexueller Partnerschaft« zwischen zwei Personen ist (Nave-Herz 2006: 24). Zum anderen weicht sie grundlegend von der Ehe ab, da sie im Gegensatz zu dieser gerade nicht »über das Paarverhältnis auf Familie hinausweist« (ebd.). Durch den Ausschluss von »Regelungen für Familiengründungen« (Nay 2017: 70) im Partnerschaftsgesetz wurde den Paaren in eingetragener Partnerschaft die Familiengründung durch Reproduktionstechnologien oder gemeinsame Adoption bewusst verwehrt.⁴ Indem das Recht mit der eingetragenen Partnerschaft eine spezifische

4 Gemäß Art. 28 PartG sind Paare in eingetragener Partnerschaft im Unterschied zu Ehepaaren weder zur gemeinschaftlichen Adoption noch zu fortpflanzungsmedizinischen Verfahren zugelassen. Seit 2018 ist es jedoch möglich, das Kind der Partnerin zu adoptieren. Im Rahmen der Revision des Adoptionsrechts 2017 wurde auch Paaren in eingetragenen Partnerschaften und faktischen Lebensgemeinschaften die Stiefkindadoption gemäß Art. 264c ZGB erlaubt.

Homo-Norm definiert, die lesbischen und schwulen Paaren insbesondere Kinderlosigkeit zuschreibt, wird zugleich die Ehe als »die Beziehungs- und Familiennorm« (ebd.) bestätigt und gefestigt. In der Praxis kommt diese Ungleichbehandlung etwa dadurch zum Ausdruck, dass heterosexuelle Paare, unabhängig davon, ob sie Kinder wollen oder nicht, bei der Heirat einen Familienausweis erhalten. Homosexuelle Paare hingegen erhalten einen Partnerschaftsausweis, auch dann, wenn das Paar für Kinder sorgt und als Familie zusammenlebt. In der Familien- und Paarsoziologie wird diese *Homo-Norm*, die das Recht den homosexuellen Paaren zuweist, dann als »besondere Lebensform« (Nave-Herz 2006: 118) beschrieben und reproduziert. Insofern hat diese hierarchisch differenzierte Integration von schwulen und lesbischen Paaren, wie Mesquita in ihrer Analyse des Schweizer Partnerschaftsgesetzes zeigen konnte, »gerade in Zeiten eines eklatanten Bedeutungsverlusts der Ehe« den paradoxen Effekt, die eheliche Kleinfamilie symbolisch aufzuwerten (Mesquita 2011: 156).

Zur Beseitigung der gesellschaftlichen, rechtlichen und symbolischen Hierarchisierung zwischen homo- und heterosexuellen Paaren und der damit einhergehenden Ungleichbehandlung wurde in der Schweiz⁵ 2013 die parlamentarische Initiative »Ehe für alle« (Bundesversammlung 2013) eingereicht. Die Initiative forderte den Gesetzgeber auf, »alle rechtlich geregelten Lebensgemeinschaften für alle Paare zu öffnen, ungeachtet ihres Geschlechts oder ihrer sexuellen Orientierung. Auch gleichgeschlechtliche Paare sollten heiraten können« (ebd.). Diese Forderung hat eine vehemente Gegenwehr christlich-konservativer und rechter Parteien ausgelöst, die die privilegierte Stellung der Ehe als *natürliche* Basis der Familie und der heteronormativen Geschlechterordnung schützen wollten. Demgegenüber kämpften LGBT+-Organisationen, unterstützt von liberalen und linken Parteien – unter anderem mit dem eingängigen Slogan »*same love, same rights*« der Zürich Pride 2018 – gegen die bestehende Ungleichbehandlung und betonten, »dass die Ehe für alle das nächste große, politische Ziel für die LGBT+-Community ist« (Gay.ch 2018). Nachdem die parlamentarische Bearbeitung der Initiative immer wieder verzögert wurde, weil insbesondere die Frage nach dem Zugang von homosexuellen Paaren zu Adoption und Fortpflanzungsmedizin äußerst umstritten war, stimmten die eidgenössischen Räte der Öffnung der Ehe für homosexuelle Paare 2020 zu und sprachen sich auch für die gemeinschaftliche Adoption sowie den Zugang zu Samenspenden für lesbische Paare aus. Nach einem Referendum einer rechtskonservativ-christlichen Allianz aus der Schweizerischen Volkspartei SVP und der Eidgenössisch-Demokratischen Union EDU (vgl. Abstimmungskomitee ›Nein zur Ehe

5 Andernorts wurde die Forderung nach der Öffnung der Ehe für homosexuelle Paare schon sehr viel früher gestellt (vgl. Chambers 2019: 11). So war die Ehe für homosexuelle Paare in den Niederlanden, Belgien, Spanien, Kanada und Südafrika bereits geöffnet, als in der Schweiz 2007 die ersten Partnerschaftseintragungen gefeiert werden konnten. Inzwischen sind es weltweit rund dreißig Staaten, die wie 2017 Deutschland und 2019 Österreich in unterschiedlichen politischen und juristischen Verfahren die Ehe geöffnet haben. In Irland erfolgte die Öffnung der Ehe per Volksentscheid, in Österreich durch den Verfassungsgerichtshof und in den anderen europäischen Ländern meist per Parlamentsbeschluss, manchmal auch gegen den vehementen Widerstand von Teilen der Bevölkerung, wie etwa in Frankreich (vgl. Butler 2009).

für alle« 2021) kam es im September 2021 zur Volksabstimmung und zu einer deutlichen Annahme⁶ durch die stimmberechtigte Bevölkerung (vgl. Vignette 2).⁷

Dieser politisch umkämpfte Prozess der Öffnung der Ehe (und damit auch der Familie) für homosexuelle Paare lässt den Beginn des 21. Jahrhunderts – ebenso wie die erstaunliche Koexistenz einer vielfach beschworenen Krise der Ehe und der zugleich boomenden romantischen Traumhochzeiten von hetero- *und* homosexuellen Paaren – als eine historische Phase erscheinen, die in Bezug auf die Ehe von einem »Ringens um Macht« (Engel 2003: 224f.) gekennzeichnet ist. Wie ich im Folgenden aus einer geschlechtertheoretischen Perspektive aufzeige, geht es bei diesem Ringen um die Ehe um nichts Geringeres als um die Frage der Restabilisierung oder der grundlegenden Transformation der »herrschenden heteronormativen Zwei-Geschlechter-Ordnung(en)« (Maihofer 2007: 297). Wesentlich ist hierfür zunächst die »soziologisch unvergleichbare Struktur« (Simmel 1992: 109) der bürgerlichen Liebeshe zu verstehen, die in der Schweiz 1907 im Zivilgesetzbuch verankert wurde. Denn während die bürgerliche Gesellschaftsordnung zu jener Zeit konstitutiv durch die Trennung von öffentlicher Sphäre und Privatraum strukturiert wurde, liegt die Spezifik der Liebeshe gerade darin, eine emotionale Beziehung und *zugleich* eine rechtliche Institution zu sein.⁸

1.1.3 Paarbeziehung und Institution: Die soziologisch unvergleichbare Struktur der Liebeshe

Die Ehe und die durch sie begründete bürgerliche Kleinfamilie gelten als »die ›Keimzellen‹ einer wohl geordneten Gesellschaft« (Arni 2004: 25; vgl. auch Maihofer 2018b) und sind, wie Michel Foucault in seiner Rekonstruktion der Gouvernamentalität gezeigt hat, seit dem 18. Jahrhundert »privilegiertes Instrument für die Regierung der Bevölkerung«⁹ (Foucault 2000: 60). Entsprechend wichtig ist den modernen Nationalstaaten

6 Dieses klare Resultat bestätigte, dass die parlamentarische Diskussion der Stimmung in der Bevölkerung hinterherhinkte. Bereits 2015 wies eine Umfrage darauf hin, dass eine Mehrheit die Öffnung der Ehe unterstützen würde (vgl. Abele 2015).

7 Ich reichte meine Dissertation im Frühling 2022 ein, drei Monate bevor die Gesetzesänderung am 1. Juli 2022 in Kraft trat. In der zweiten Jahreshälfte 2022 heirateten 355 lesbische und 394 schwule Paare, und 2234 Paare ließen ihre eingetragenen Partnerschaften in Ehen umwandeln (vgl. SRF 2023). Ende 2022 gab es in der Schweiz somit fast 3000 homosexuelle Ehepaare.

8 Wie Arni zeigt, wurde die Ehe um 1900, im Gegensatz zum allgemeinen Wandel der bürgerlichen Gesellschaft »from status to contract« (Arni 2004: 45), nicht etwa als privatrechtlicher Vertrag, sondern als Institution verfasst. Aufgrund dieser institutionellen Verfasstheit der Ehe im ZGB impliziert die Eheschließung bis heute einen Statuswechsel zwischen den verschiedenen Zivilständen und ist kein privatrechtlicher, »dem freien Willen der Ehepartner« (Gerhard 2010: 205) unterliegender Vertrag. Nicht zuletzt diese Statusabhängigkeit des Familien- und Eherechts ist aus feministischer Perspektive immer wieder kritisiert worden (vgl. Burgsmüller et al. 1991; Schwenzer 2013; Büchler 2014; Chambers 2019).

9 Diente die Familie in den feudalen Gesellschaften noch als Modell »einer guten Regierung des Staates« (Foucault 2000: 49) durch den Souverän, der den Staat führen soll wie »ein Vater seine Familie«, kommt es mit der Frage nach der guten Regierung der Bevölkerung, die durch den Einsatz von Statistiken zutage tritt, zu einer »Verschiebung der Familie von der Ebene des Modells zur Ebene der Instrumentalisierung« (ebd.: 61). Diese Verschiebung ist, wie Foucault betont, »absolut

denn auch die Hoheit über die normative Auslegung und Definition der ehelichen Kleinfamilie, »weil man«, wie Foucault fortführt, »sobald man bei der Bevölkerung hinsichtlich des Sexualverhaltens, der Demografie, der Kinderzahl oder des Konsums etwas erreichen will, über die Familie vorgehen muss« (ebd.: 61). Denn das wesentliche Merkmal gesellschaftlicher Institutionen wie der Ehe ist, dass diese als gesellschaftliche Regelkomplexe sowohl der Orientierung der Einzelnen als auch dem Funktionieren der Gesellschaft als Ganzes dienen (vgl. Nave-Herz 2006: 138). So organisiert die Institution Ehe mittels Rechtsnormen die intimen Beziehungen von Männern und Frauen und weist den Eheleuten »geschlechtsspezifische Positionen und Handlungsressourcen« zu (Arni 2004: 6). Damit verfasst die Ehe »die Geschlechterbeziehung in einer hoch kodifizierten normativen Form, und darin ist sie die verbindlichste überpersönliche, historisch-soziale Instanz, mit der jedes Paar als Ehepaar« konfrontiert ist (ebd.: 7). Die Ehe ist aber eben nicht nur eine Institution, oder, wie es Arni formuliert, die »Ehe als Institution aber spaziert nicht auf der Strasse [...], auf der Strasse spazieren die Ehepaare« (ebd.). Die Ehe meint somit immer auch – und heute mehr denn je – die konkreten Beziehungen, wie sie von den Paaren alltäglich gelebt und als einzigartig erfahren werden. Insofern ist die eheliche Beziehung nicht nur konkret, »sondern auch persönlich, ja sie akzentuiert sich in der Moderne als die – idealiter – persönlichste Beziehung überhaupt« (ebd.). Eben diese »eigentümliche Verschlingung des subjektiven und objektiven Charakters, des Persönlichen und des Überpersönlich-Generellen« (Simmel 1993: 353) beschrieb Georg Simmel als *soziologisch unvergleichbare Struktur* der Ehe. Unvergleichbar ist sie, weil die »allerpersönlichste Beziehung« des Paares zugleich »von schlechthin überpersönlichen, geschichtlich-sozialen Instanzen aufgenommen und gelenkt« wird (Simmel 1992: 109). Denn »so unermesslich verschieden der Charakter und Wert der Ehe auch sei [...] so hat doch schließlich kein Paar sich die Eheform erfunden« (ebd.: 108).

Diese spezifische Ordnung der Liebeseheliche ist grundlegend für das Verständnis ihrer Bedeutung und ihres Funktionierens. Denn aufgrund der *Verschlingung* von *allerpersönlichster*, gelebter Beziehung und *überpersönlicher*, normativer Institution ist die Liebeseheliche sowohl privilegiertes Instrument einer gouvernementalen Regierung der Bevölkerung als auch der zentrale Ort für die alltägliche Herstellung und Reproduktion der Geschlechterordnung. Dabei war und ist die Institution Ehe, wie Arni betont, zu jeder Zeit ein Produkt gesellschaftlicher Aushandlungs- und Legitimationsprozesse, in denen »sich bestimmte Deutungen von Geschlechterdifferenz, Geschlechteridentität und Geschlechterverhältnis gegen andere durchsetzen und im Gesetz zu Normen höchster Verbindlichkeit gerinnen« (Arni 2004: 6). Als solch politisches Produkt ist die Ehe immer wieder umkämpfter Gegenstand zwischen Kritik und Idealisierung, Anfechtung und Verteidigung, Anpassung und Bestätigung – und es gibt, wie Arni feststellt, »kaum Zeiten, in denen nicht über die Ehe nachgedacht worden wäre, weil Gesellschaft stets dynamisch ist und sich in einem ständigen Prozess neu erfindet oder aber sich ihrer tradierten Ordnungen vergewissert« (ebd.). Gleichwohl steht die Ehe in unterschiedlichen historischen Phasen unterschiedlich stark zur Disposition: Befand sich die Ehe um 1900 in einer Krise, so zeichnet sich die Institution Ehe Mitte des 20. Jahrhunderts durch eine breite ge-

fundamental«, denn nun tritt die Familie als »schlechthin privilegiertes Segment« innerhalb der Bevölkerung auf (ebd.).

sellschaftliche Legitimierung und eine vergleichsweise marginale »Abweichung und Bestreitung« (Tyrell 1988: 148) aus, weswegen diese relativ kurze Phase rückblickend auch als das *goldene Zeitalter der Ehe* bezeichnet wird.¹⁰ Durch die weitgehende »Geltendmachung von Sinn für die ›Richtigkeit‹ und das ›Gesolltsein‹« des ehelichen Zusammenlebens und durch die Sanktionierung abweichender Verhaltensweisen hatte die Ehe zu jener Zeit »die Aura etwa des Natürlichen und Unantastbaren« (ebd., Herv. i. O.). Bereits ab den 1970er Jahren wurde diese Aura des Unantastbaren und Natürlichen der Ehe allerdings wieder durch das einsetzende *Liebeschaos* (vgl. Beck/Beck-Gernsheim 1990) des heterosexuellen Ehepaares erschüttert und die bürgerlich-patriarchale Institution der Ehe als einzig legitime Form von Sexualität und Elternschaft auf vielfältige Weisen umgangen, überschritten und verändert. Außer-, vor- und naheheliche Formen von persönlichen Arrangements nahmen zu und die Gesetzgebung passte sich durch den Abbau von Vorschriften und Sanktionen an diese neuen gesellschaftlichen Realitäten an. Beck und Beck-Gernsheim fassen diesen Prozess als einen Wandel der Ehe von einer »individuumüberhobene[n] Institution sui generis« (Beck/Beck-Gernsheim 1994: 21), die mittels Handlungsbeschränkungen das Verhalten der Bevölkerung lenkte, hin zu einem »individualisierten Programm«, einem »amtlich [verordneten] Individual-Code der Ehe«, dessen »Was, Wie, Wie lange [...] nun ganz in die Hände und Herzen der in ihr Verbundenen gelegt« wurde (ebd.: 25). Damit wird die zentrale Funktion der Institution Ehe, das normalerweise lebenslange und solidarische Zusammenleben der Menschen im Dienste einer stabilen Gesellschafts- und Geschlechterordnung zu regulieren und zu organisieren, signifikant eingeschränkt und »alltagspraktisch überholt« (Maihofer 2018b: 124, Herv. i. O.).

Wie sich mit Blick auf das 20. Jahrhundert konstatieren lässt, ist die *wohlgeordnete* bürgerlich-patriarchale Gesellschaft mit ihren heteronormativen Geschlechterverhältnissen zu Beginn des 21. Jahrhunderts in beträchtliche Unordnung geraten. Zugleich ist die Bedeutung der Ehe aber nicht in dem Maße zurückgegangen, wie das angesichts des teilweise als *dramatisch* wahrgenommenen Wandels im intimen Zusammenleben (vgl. Tyrell 1988), insbesondere aufgrund des Anstiegs der Scheidungsrate und der außerehelichen Geburten, angenommen wurde. Vielmehr bilden Paarbeziehungen »trotz der gestiegenen Trennungs- bzw. Scheidungswahrscheinlichkeit« (Maier 2008: 9) und der *harten Zeiten* für die romantische Liebe und die Ehe nach wie vor »den Prototyp der Vergemeinschaftung« (Lenz 2009b: 10). Wie Eleanor Wilkinson anhand ihrer empirischen Studie zur anhaltenden Paarnormativität und entsprechenden Stigmatisierung bestimmter Formen des Single-Seins konstatiert: »the boundaries and markers of romantic love [...] have shifted considerably in recent decades« (Wilkinson 2012: 130). Allerdings erweise sich das mit der Liebesehe verschränkte Ideal der romantischen Liebe zugleich als äußerst persistent (ebd.). Dies bestätigt auch die generationenvergleichende Studie von Holger Herma: »[D]ie romantische Liebe [scheint] trotz des Strukturwandels in den Mustern persönlicher, intimer Beziehungen in ihrer Grundfigur relativ persistent zu sein« (Herma 2009: 49). Paradigmatisch zum Ausdruck kommt diese Persistenz der romantischen Liebe in der kulturellen Omnipräsenz von Traumhochzeiten und in den aufwendigen Heiratspraktiken der heute heiratenden Paare. Zudem weisen auch verschie-

10 Vgl. zur historischen Entwicklung der Ehe im 20. Jahrhundert Kapitel 2.

dene statistische Analysen darauf hin, dass die Ehe als vorherrschende Beziehungsform durch die Individualisierungs- und Pluralisierungsprozesse in den westlichen »Multi-optionsgesellschaften« (Gross 1994) nicht in dem Maße verdrängt worden ist, wie Ende des 20. Jahrhunderts befürchtet (vgl. Vaskovics 2001; Wagner/Franzmann/Stauder 2001). Nach wie vor heirate eine »weit überwiegende Mehrzahl der Menschen« mindestens einmal im Leben (Schneider/Rüger 2007: 133), und im Familienbericht des Schweizer Bundesrates von 2017 ist zu lesen, dass die Ehe in der Schweiz weiterhin »stark verbreitet« und »bloss ein bescheidener Trend zur Pluralisierung festzustellen« sei (Bundesrat 2017: 12, 54). Hat die Bedeutung der Ehe als das vorherrschende Modell der Vergemeinschaftung also gar nicht so *dramatisch* abgenommen? Werden die Pluralisierung, Optionalisierung und Individualisierung der Lebensformen überbewertet? Oder wie ist es zu interpretieren, dass heute nicht nur weiterhin eine Mehrheit der heterosexuellen Paare, sondern zunehmend auch homosexuelle Paare dem »path most traveled« (Lauer/Yodanis 2010: 66) folgen und heiraten?

Diese scheinbar widersprüchliche Situation der gesellschaftlichen Ordnung und Praxis des Heiratens kann im Anschluss an Andrea Maihofers Überlegungen zu den derzeitigen Geschlechterverhältnissen als paradoxe »*Gleichzeitigkeit von gesellschaftlichem Wandel und Kontinuität/Persistenz*« gedeutet werden (Maihofer 2007: 297, Herv. i. O.). Anhand dieser Gleichzeitigkeit lasse sich zum einen zwar feststellen, wie sehr zentrale »Reproduktionsbedingungen der westlichen kapitalistischen Gesellschaften und der mit ihr konstitutiv verbundenen bürgerlich patriarchalen (Zwei)Geschlechterordnung erodiert und damit in die Krise geraten sind« (Maihofer 2014a: 331). Dabei sei, wie Maihofer betont, aber »noch nicht ausgemacht«, ob es sich bei den Veränderungen im intimen Zusammenleben der Geschlechter lediglich um eine »Reformierung oder Neujustierung« der herrschenden heteronormativen Gesellschafts- und Geschlechterordnung handelt oder aber um ein »bedeutsames Movens zu deren fundamentaler Transformation« (ebd.). Besonders deutlich lässt sich diese derzeit offene Frage anhand der zuvor skizzierten Debatte um die *Ehe für alle* ablesen: Verglichen mit der rigiden Normativität des *goldenen Zeitalters* der Ehe Mitte des 20. Jahrhunderts (vgl. Kapitel 2.2.1), als jegliche Abweichung von der Norm des heteropatriarchalen, lebenslang verheirateten Ehepaares mit Kindern als minderwertig sanktioniert wurde und Homosexuelle, wenn sie überhaupt in Erscheinung traten, als abnormal, pervers und krank galten, sind die heutigen Hochzeiten von homosexuellen Paaren Ausdruck eines grundlegenden Wandels. Fand ab den 1970er Jahren ein Wandel von der *patriarchal-hierarchischen* Geschlechterdifferenz von Ehemann und Ehefrau hin zu einer *partnerschaftlichen* Geschlechterdifferenz des Ehepaares statt, lässt sich mit der aktuellen Öffnung der Ehe für gleichgeschlechtliche Paare in weltweit rund dreißig Ländern eine noch tiefgreifendere Veränderung des Konzepts der Ehe, das seit jeher in der *Differenz* von Mann und Frau gründet, beobachten. Gleichzeitig sind jedoch die Forderung nach der *Ehe für alle*¹¹ sowie der Umstand, dass

11 Die Formulierung *Ehe für alle*, die sich als Bezeichnung für die Öffnung der Ehe für homosexuelle Paare durchgesetzt hat und den Diskurs dominiert, ist im Übrigen missverständlich. Auch nach der Öffnung der Ehe für homosexuelle Paare steht die Ehe keineswegs *allen* offen (vgl. Chambers 2019: 66). Weiterhin gilt die Ehe nur für paarförmige, dauerhafte (hetero- oder homo)sexuelle Be-

Traumhochzeiten heute von hetero- und homosexuellen Paaren gefeiert werden, Zeichen einer erstaunlichen Kontinuität und Persistenz. Denn nicht nur hat die Institution Ehe die vieldiskutierte *Krise des Ehepaares* Ende des 20. Jahrhunderts überstanden. Mehr noch erinnert die Formulierung *Ehe für alle* beinahe an das *goldene Zeitalter der Ehe*, als die Ehe eine für alle verbindliche Norm war. Mit einer solchen Entwicklung dürften in den 1980er Jahren weder die Soziolog:innen gerechnet haben, die den Bedeutungsrückgang der Institution Ehe für heterosexuelle Paare beschrieben haben, noch die Lesben und Schwulen, die eheähnliche Institute als eine »Normierung homosexueller Beziehungen nach heterosexuellem Muster« abgelehnt haben (Caprez/Nay 2008: 243).

Entsprechend dieser paradoxen Gleichzeitigkeit von Wandel und Persistenz fallen auch die Deutungen der Situation der Ehe Anfang des 21. Jahrhunderts paradox aus: Während konservative Kreise in der Öffnung der Ehe für homosexuelle Paare eine weitere Destabilisierung der Ehe sehen und der amerikanische Familiensoziologe Cherlin dies als weiteres Zeichen ihrer Deinstitutionalisierung beschreibt (vgl. Cherlin 2004: 850), verstehen andere die aktuelle politische Strategie der »Heteronormalisierung ehemals devianter Sexualitäten« (Ludwig 2016: 35) als eine bedeutungsvolle Stabilisierung der Ehe. Wie Gundula Ludwig argumentiert, hat das Insistieren von Lesben- und Schwulensorganisationen auf einer *same love* und auf *gleich* »normalen« und »richtigen« sexuellen Praxen« (ebd.) den Effekt, »das Bestehende in seinem alleinigen Wahrheitsanspruch« zu bestätigen (ebd.: 39) und damit letztlich die Ehe zu stärken (vgl. Lauer/Yodanis 2010). Diese unterschiedlichen gesellschaftstheoretischen Interpretationen führen zu der bemerkenswerten Situation, dass die Öffnung der Ehe auf politischer Ebene nicht nur von konservativ-christlichen Gruppierungen bekämpft wird, die darin eine Zerstörung von Ehe und Familie und damit der *natürlichen* Geschlechter- und Gesellschaftsordnung sehen. Auch von queer-feministischer Seite wird die Forderung nach der Ehe für homosexuelle Paare kritisch hinterfragt und mitunter als Ausdruck eines »gay conservatism« (Richardson/Seidman 2002: 8) verstanden. Anstelle einer Öffnung der Ehe wird von dieser Seite eine »radikale Reform des Familienrechts« (Mesquita 2011: 237) in Richtung einer »Entprivilegierung und/oder Abschaffung« der Ehe gefordert (ebd.: 267; vgl. auch Chambers 2019). Für die Schweiz wurde eine solche rechtliche Entprivilegierung der Ehe von Ingeborg Schwenzer in einem juristischen Gutachten im Auftrag des Bundesrates ausformuliert. Ein »zeitgemässes Familienrecht ist statusunabhängig anzuknüpfen« (Schwenzer 2013: 47), damit die rechtliche Gleichbehandlung aller Lebens- und Liebesformen – ausgehend von deren gelebter Praxis statt deren zivilrechtlichem Status – gewährleistet werden kann. Dieser keineswegs neue Vorschlag (vgl. Burgsmüller et al. 1991) wurde vom Bundesrat aber als eine zu *radikale* Reform des Ehe- und Familienrechts (vgl. Bundesrat 2017: 54) verworfen, da er »das Institut der Ehe sehr kritisch hinterfragt« und damit »kaum mehrheitsfähig« sei (ebd.: 50). Tatsächlich löste der Vorschlag einer Entprivilegierung verheirateter Paare gegenüber anderen Lebens- und Liebesformen in der Schweiz äußerst polemische Widerreden aus. Erneut wurden mit der Rede vom »Auslaufmodell« Ehe (SRF 2014) Szenarien des Untergangs – der Ehe, damit implizit aber auch einer stabilen, klar strukturierten gesellschaftlichen Geschlechterordnung

ziehungen zwischen nicht verwandten Erwachsenen, die im Falle einer Binationalität des Paares zudem beweisen müssen, dass es sich um eine *echte* Liebesbeziehung handelt (vgl. Lavanchy 2014).

– bemüht. So heißt es auf der Titelseite vom Beobachter: »Geht die Ehe unter? Das Konkubinat soll der Ehe gleichgestellt werden, fordern Reformer. Konservative sind entsetzt« (Krättli/Vetterli 2014). Wie deutlich wird, ist zu Beginn des 21. Jahrhunderts nicht nur die Traumhochzeit hoch im Kurs. Auch der Diskurs um das *Auslaufmodell* Ehe und ihren potenziellen Untergang weist eine gewisse Persistenz auf.

1.2 Fragestellung und Vorgehen: Eine Entselbstverständlichung der Praxis des Heiratens

Die Beobachtung dieser paradoxen Gleichzeitigkeiten und ambivalenten Entwicklungen ebenso wie die konträren Einschätzungen und Deutungen dieser Prozesse rund um den Komplex der Heirat warfen eine Reihe von Fragen auf: Wie sind die ausufernden Repräsentationen der *Traumhochzeiten* von heterosexuellen und zunehmend auch homosexuellen Brautpaaren vor dem Hintergrund der *harten Zeiten* für die romantische Liebe und der *Deinstitutionalisierung* der Institution Ehe als verbindlicher Norm des intimen, dauerhaften Zusammenlebens von Frau und Mann in der gegenwärtigen *Scheidungskultur* zu interpretieren? Trifft es tatsächlich zu, wie Illouz mit Blick auf das Liebesleben von heterosexuellen Frauen und Männern vermutet, dass deren »Wille und Begehren, zuvor auf die Entwicklung fester Bindungen gerichtet«, auf »die Entwicklung einer coolen Individualität umgepolt« worden ist (Illouz 2011: 435), wobei Illouz unter *cooler* Individualität eine Tendenz zur Unverbindlichkeit versteht? Oder trifft vielmehr die Annahme von Engel zu, dass wir es in neoliberalen Zeiten mit einer paradoxen Verbindung von »Unabhängigkeit und Verantwortung«, mit einem »Konterkarieren von Autonomie und Bindung« zu tun haben, indem »parallel zur Forderung nach sexueller Selbstbestimmung [...] Ideale der Treue, der Verbundenheit, der Sorge [...] aktiviert« werden (Engel 2005: 137)? Denn wie sonst wäre angesichts der von Illouz diagnostizierten *Entzauberung* der romantischen Liebe (Illouz 2008: 218) das anhaltende, möglicherweise gar zunehmende Begehren nach der Herstellung einer romantischen »Unendlichkeitsfiktion« (Huinink 1995: 106) und dem Erleben einer besonderen Emotionalität durch die Inszenierung von Hochzeiten zu erklären? Wobei: Handelt es sich bei Hochzeiten heute überhaupt noch um Unendlichkeitsfiktionen nach der märchenhaften Formel *and they lived happily ever after*? Oder anders gefragt: Ist die normal gewordene Scheidung vielleicht gar eine wesentliche Voraussetzung dafür, dass die *coolen* Individuen überhaupt noch heiraten? Wie genau lassen sich also die einzelnen Elemente Hochzeit, Ehe und Scheidung sowie deren Zusammenhänge verstehen? Und welche Rolle spielen die gegenwärtigen Heiratspraktiken für die emotionalen und – wie ich anfügen möchte – normativen Liebesordnungen der Geschlechter?

Diese Fragen bildeten den Ausgangspunkt meiner Analyse der gegenwärtigen Praxis des Heiratens in der Schweiz. Wie der Blick in den soziologischen Forschungsstand zum Heiraten zeigt, befasste sich die Soziologie vor dem Hintergrund der einflussreichen Individualisierungs- und Modernisierungstheorien um die Jahrhundertwende hauptsächlich mit der statistisch beobachtbaren Bedeutungsrückgang der Institution Ehe. Dieser Fokus auf den Wandel im intimen Zusammenleben der Menschen (vgl. Giddens 1993) und auf die sogenannte *Scheidungskultur*, in der die Ehe *optional* geworden sei (vgl. Hack-

staff 1999), stellte die Familien- und Ehesoziologie sowohl in den USA wie auch in Europa vor ein *Rätsel*, wie es Cherlin (2004: 853) formulierte. Warum, so wurde gefragt, heiratet nach wie vor eine Mehrheit der Menschen mindestens einmal im Leben, wenn doch die Ehe keine normative Voraussetzung mehr ist für Liebe, Sexualität und Elternschaft (vgl. Schneider/Rüger 2007)? Oder wie es Maximilian Probst formuliert: Warum gehen die Menschen die Verbindlichkeit der Ehe ein und pfeifen damit auf die vielen anderen Optionen (vgl. Probst 2017: 115)? Wie bei genauerer Betrachtung deutlich wird, liegt diesem *Rätsel* vor allem ein alter Streit zwischen mikro- und makrosoziologischen Perspektiven auf das Soziale zugrunde. Wie Carol Smart betont, haben in der Ehe- und Familiensoziologie groß angelegte Erhebungen und Sozialstatistiken immer einen größeren Stellenwert gehabt, während qualitative Untersuchungen mit ihrem partikularen, interpretativen Blick auf die facettenreiche Ausgestaltung des konkreten Zusammenlebens selten einen Einfluss auf die großen soziologischen Theorien gehabt hätten (vgl. Smart 2007a: 8). Dabei liege, wie Smart betont, die Problematik einer einseitigen Perspektive auf quantitative Daten auf der Hand: »[W]ith survey data the researcher often has to impute or guess the reasons for visible trends, while the qualitative researcher is more able to include the complex, contradictory and changing reasons that people have for behaving as they do« (ebd.: 15). Demgegenüber ist im Anschluss an die interpretative Soziologie davon auszugehen, dass die statistisch abgebildete »soziale Ordnung« des Heiratens »nur erklärbar« ist, wenn »zunächst die vielfältigen, subjektiven Perspektiven« und Praktiken der Heiratenden nachvollzogen werden (Bethmann 2013: 68). Eine mikrosoziologische Rekonstruktion ist folglich unerlässlich, um zu verstehen, wie genau die statistischen Zahlen zum Heiratsverhalten auf der Ebene der Individuen konkret zustande kommen und welche Bedeutung der Heirat im jeweiligen Beziehungsarrangement zugeschrieben wird. Anders gesagt muss die Frage, inwiefern die Praxis des Heiratens derzeit von einer Gleichzeitigkeit von Wandel und Persistenz gekennzeichnet ist und was das für die Ordnung des Heiratens und damit für die heteronormative Geschlechterordnung bedeutet, durch die vielfältigen Perspektiven und Praktiken der Heiratenden nachvollzogen werden. An diesem Punkt setzt meine Untersuchung an, die sich dafür interessiert, wie sich die politisch umkämpfte und makrosoziologisch schwierig zu deutende Verfasstheit der Institution Ehe auf der Ebene der »Praxis der Liebe« (Burkart 1998: 38) der Hochzeit feiernden Paare manifestiert und sich auf diese auswirkt: Was wollen und erhoffen sich die Paare, die heute durch die Praktiken und Symboliken der Hochzeit vor allen anderen, aber ausschließlich zueinander verbindlich Ja sagen und dadurch zu staatlich anerkannten, auf Dauer ausgerichteten Liebespaaren werden? Wie kommt es zu diesem Schritt und wie positionieren die Paare ihre Heirat gegenüber der nicht unwahrscheinlichen Möglichkeit einer zukünftigen Scheidung? Wie wirkt sich dabei die in der Schweiz zum Zeitpunkt der Forschung hierarchisch differenzierte gesellschaftliche Ordnung des Heiratens auf die konkreten Situationen der heiratenden hetero- und homosexuellen Paare aus? Wie also wird das Heiraten aus deren subjektiver Perspektive gedeutet und wie wird die gesellschaftliche Bedeutung des Heiratens durch die jeweiligen Heiratspraktiken reproduziert, aber auch verändert?

Um diesen Fragen nachzugehen, habe ich an den Hochzeiten von zehn heterosexuellen und vier homosexuellen Paaren teilgenommen, die zwischen 2013 und 2017 in der Deutschschweiz eine Ehe geschlossen bzw. eine Partnerschaft haben eintragen lassen.

Im Anschluss an diese Beobachtungen der Hochzeiten habe ich die frisch verheirateten Personen zu ihrer Heirat, den damit verbundenen emotionalen Bedürfnissen und subjektiven Deutungen sowie den konkreten Praktiken des Heiratsantrags, der Hochzeit, des Heiratsversprechens und der Namenswahl interviewt. Durch diese Kombination der zwei qualitativen Datengewinnungsmethoden der teilnehmenden Beobachtung (vgl. u.a. Dellwing/Prus 2012; Gobo 2008) und des leitfadengestützten Interviews (vgl. Kruse 2014; Helfferich 2011) konnte ich rekonstruieren, wie durch die Praktiken des Hochzeitfeierns ebenso wie in den Heiratserzählungen der frisch verheirateten Personen Liebe und Geschlecht performativ hergestellt und zum Ausdruck gebracht werden. Die allgemeine Forschungsfrage meiner Untersuchung lautete: In welcher gesellschaftlichen und individuellen Situation, mit welchen Vorstellungen, Hoffnungen und Erwartungen formalisieren hetero- und homosexuelle Paare heute ihre Liebesbeziehung und was wird durch die konkrete Praxis des Heiratens für das Paar und für die Gesellschaft hergestellt? Mit diesem Forschungsdesign betrachte ich die individuelle, *allerpersönlichste* Ebene der liebenden und hochzeitfeiernden hetero- und homosexuellen Paare in der Verschränkung mit der *überpersönlichen* Ebene der Ehe, die in den Gesetzen, Normen und Statistiken der Schweiz zum Ausdruck kommt.¹² Durch diese Perspektive nimmt meine Studie, im Kontrast zu dem die Soziologie dominierenden Fokus auf den Wandel der Liebe (vgl. Bethmann 2013) und dem vielfach beschriebenen Bedeutungsrückgang der Institution Ehe, zugleich auch die erstaunliche Kontinuität des Heiratens und die Persistenzen einer heteronormativen Geschlechterordnung in den Blick, die nicht zuletzt in den aufwendigen Inszenierungen romantischer Traumphochzeiten zum Ausdruck kommen. Denn um die aktuelle Verfasstheit der Ehe zwischen Wandel und Kontinuität zu verstehen, so meine These, müssen neben der statistisch beschriebenen *Krise des heterosexuellen Ehepaares* zugleich auch die Praktiken des Heiratens und insbesondere die emotional aufgeladenen *Hochzeiten* von hetero- und homosexuellen Paaren in den Blick genommen werden. Dabei verstehe ich die Praktiken der Paare – im Anschluss an die von Andreas Reckwitz (2003) skizzierten praxistheoretischen Ansätze im Feld der Sozialtheorien – als unterschiedlich situierte Manifestationen und wissensbasierte Interpretationen der gesellschaftlichen Verhältnisse und Normen, die als *allerpersönlichste* Angelegenheiten nicht losgelöst von diesem *überpersönlichen* Kontext verstanden werden können (vgl. ebd.: 289). Mit diesem Fokus auf die konkreten Praktiken der einzelnen Paare, die den Statistiken zum Heiraten in der Schweiz zugrunde liegen und die sich auf je eigene Art zu der hierarchisch differenzierten Ordnung des Heiratens gemäß ZGB und PartG verhalten, begegnet meine Studie gleich mehreren Desideraten der soziologischen Forschung zur Ehe, die dem erwähnten *Rätsel* angesichts der anhaltenden Attraktivität des Heiratens zugrunde liegen: erstens dem weitgehenden Fehlen qualitativer Studien, die sich neben Untersuchungen zu quantitativ erfassbaren Heiratsmotiven auch mit der *emotionalen Dimension* des Heiratens beschäftigen (Kapitel 1.2.1), zweitens dem Fehlen einer eingehenden soziologischen und geschlechtertheoretischen Analyse der Praxis der *Hochzeit* sowie drittens der fehlenden Berücksichtigung des Umstands, dass Hochzeiten heute von hetero- und homosexuellen Paaren inszeniert

12 Vgl. Glossar zu den Begriffen der *Praxis des Heiratens* im Anhang.

und gefeiert werden (Kapitel 1.2.2). Wie ich schließlich in Kapitel 1.2.3 ausführe, verfolge ich mit diesem spezifischen Forschungsdesign, das die emotionalisierten Praktiken des Heiratens und Hochzeitfeierns von hetero- und homosexuellen Paaren (auf der *allerpersönlichsten* Ebene) in der Verschränkung mit der normativen, hierarchisch differenzierten Ordnung des Heiratens (auf der *überpersönlichen* Ebene) in der Schweiz in den Blick nimmt, das Anliegen einer »Entselbstverständlichung« (Kruse 2014: 28, Herv. i. O.) dessen, was in der Gesellschaft und nicht selten auch in der soziologischen Forschung als Normalität gilt.

1.2.1 Ein erstes Desiderat: Die Berücksichtigung von Gefühlen in der soziologischen Analyse

Neben der die soziologische und damit auch die gesellschaftspolitische Auseinandersetzung mit der Ehe dominierenden »Fülle statistisch-demographischer Analysen« (Burkart 1998: 27) zum Heirats- und Scheidungsverhalten der Bevölkerung ermöglicht meine Untersuchung einen mikrosoziologischen Blick *in* die Heiratsstatistiken der Schweiz. Statt »die Repräsentativität der ›grossen Zahl‹ anzustreben (Arni 2004: 19), geht es mir im Anschluss an Arnis historische Betrachtung der Ehe darum, durch die Analyse von Einzelfällen »im Besonderen das Allgemeine aufzuspüren« und dabei »die Dialektik von Singulärem und Generellem ernst zu nehmen« (ebd.: 18). Dieser Blick auf die Verschränkung des Besonderen und des Allgemeinen drängt sich bei der Ehe nicht zuletzt deshalb auf, weil in ihr, wie zuvor ausgeführt, das *Allerpersönlichste* und *Überpersönlichste* zusammenfallen und sie deshalb als »ein dynamisches Relais von Geschlechterpolitik und Geschlechterbeziehung, als ein politisches Problem und als eine biographische Erfahrung« (ebd.: 9) zu verstehen ist. Statt allerdings dieses dynamische Relais in den Blick zu nehmen, hat sich die soziologische Forschung bislang hauptsächlich mit dem *politischen Problem* der Ehe beschäftigt und die biografische Erfahrung der Einzelnen, also die *Praxis der Liebe*, weitgehend vernachlässigt. So sei die Erforschung der Praktiken und Bedeutungen von konkret gelebten Intimbeziehungen meist zu kurz gekommen, wie Günter Burkart Ende des 20. Jahrhunderts kritisiert (vgl. Burkart 1998: 27). Statt sich mit den Wechselwirkungen zwischen »Liebe und Macht, Öffentlichkeit und Intimität« auseinanderzusetzen und zu fragen, »was mit dem Paar und seiner Liebe [passiert], wenn öffentliche Regulative und Strukturen in die Privatsphäre hineinwirken« (Burkart/Koppetsch 2001: 434, 447), und wie umgekehrt diese Strukturen von den Einzelnen wiederum unterschiedlich interpretiert werden, wurde das Liebespaar als »haven in a heartless world« (ebd.: 448) außerhalb gesellschaftlicher Strukturen und damit außerhalb des soziologischen Interesses verortet (vgl. Arni 2006: 327). Angesichts dieser Marginalisierung der als *Privatsache* geltenden ehelichen Paarbeziehungen und der scheinbar irrationalen (vgl. Bardill Arn 2011: 11) – und zudem weiblich konnotierten – Liebesgefühle konstatiert Smart: »If sociology has been cool towards emotions in general, then its approach to love can only be described as frosty« (Smart 2007a: 54). Zwar wird die Liebe in der soziologischen Forschung entsprechend dem hegemonialen Ideal der Liebesese als selbstverständliche Voraussetzung für die Heirat vorgestellt: »Emotionen sind unabdingbar im Prozess der ›rationalen‹ Entscheidung« (Matthias-Bleck 1997: 123). Da Liebe aber nicht »allein ausschlaggebend« sei für die Entscheidung, sondern erst geheiratet

werde, »wenn die Beteiligten den Eindruck haben, dadurch sehr konkrete Vorteile zu erlangen« (Schneider/Rüger 2007: 149), beschäftigt sich die Forschung hauptsächlich mit den rationalen Motiven der Eheschließung. Weitgehend offen bleibt dabei, was es mit der selbstverständlichen Voraussetzung der Liebe auf sich hat und wie sich diese emotionale Dimension der Liebe, die gemäß Beck-Gernsheim »wichtiger denn je« geworden sei (Beck-Gernsheim 1990b: 66), zu dem rational sinkenden »Nutzen« (Schneider/Rüger 2007: 133) der Heirat verhält. Durch die bislang dominierende Frage nach dem Nutzen des Heiratens ist die Liebe paradoxerweise aus dem Blick der Soziologie geraten. Dies ist mehr als erstaunlich, wird die Hochzeit doch mit dem Slogan »Invest in Love!« und nicht etwa »Invest in Marriage!« beworben (vgl. Vignette 3). Obwohl die Ehe derart explizit im Zeichen der Liebe steht, habe die soziologische Forschung im 20. Jahrhundert »fast immer so getan, als hätten Ehe und Familie nichts mit Liebe zu tun; [...] als sei die Eheschließung lediglich das Ergebnis entweder instrumenteller Gründe oder einer Schwangerschaft« (Burkart 1998: 27). Auch Bethmann weist in ihrer empirischen Untersuchung der sozialen Bedeutung von Liebe kritisch darauf hin, dass die Liebe in der Soziologie, nicht zuletzt unter dem Einfluss der Individualisierungsthese, hauptsächlich als Privatsache des Individuums oder der Zweierbeziehung konzipiert und die zutiefst soziale Strukturierung der Liebe kaum in den Blick genommen wurde (vgl. Bethmann 2013: 38).

Diese lange Zeit übliche soziologische Tradition, »Gefühle zu ignorieren« (Hochschild 2006: 157) und die Liebe der Psychologie zu überlassen, wurde von feministischen Soziologinnen wie Arlie Russell Hochschild mit dem Verweis auf die immer schon »gesellschaftliche Natur« (ebd.: 177, Herv. i. O.) von Gefühlen bereits in den 1980er Jahren kritisiert. In ihrer bahnbrechenden Studie *The Managed Heart* zeigt Hochschild auf, wie Menschen bei der Beschreibung ihrer Gefühle oft vom Versuch sprechen, dieses oder jenes zu fühlen, und wie sie bei diesen »Versuchen zu fühlen latente Gefühlsnormen anwenden« (ebd.: 40f.). Folglich sei das, »was wir für den Kern des Fühlens und Empfindens halten, immer schon in soziale Formen gegossen und öffentlichem Gebrauch nutzbar gemacht« (ebd.: 41) und damit auch von soziologischem Interesse. In den 1990er Jahren macht Illouz in ihrer Studie zur wechselseitigen Durchdringung von Kapitalismus und Liebe im 20. Jahrhundert deutlich, dass die romantische Liebe »alles andere als ein vor dem Marktplatz sicherer ›Hafen‹, sondern vielmehr eine Praxis ist, die aufs Engste mit der politischen Ökonomie des Spätkapitalismus verbunden ist« (Illouz 2007: 51). In ihrer darauf folgenden Untersuchung des Leids der Liebe betont Illouz, dass die Soziologie, will sie »für die modernen Gesellschaften relevant bleiben«, sich zwingend mit den Gefühlen beschäftigen muss, »in denen sich die Verletzlichkeit des Selbst unter den Bedingungen der Spätmoderne spiegelt, eine Verletzlichkeit, die zugleich institutioneller wie emotionaler Natur ist« (Illouz 2011: 34). Gefühle wie etwa jener der verletzten Liebe versteht Illouz als »das komplexe Zusammenspiel von physiologischer Erregung, Wahrnehmungsmechanismen und Interpretationsprozessen« und verortet sie an »der Schwelle, wo das Nicht-Kulturelle in der Kultur verschlüsselt ist, wo Körper, Kognition und Kultur konvergieren und verschmelzen« (Illouz 2007: 26f.).

Zeitgleich zu Illouz' soziologischer Beschäftigung mit Gefühlen und Emotionen formiert sich um die Jahrtausendwende das zunächst kulturwissenschaftlich bzw. psychobiologisch geprägte Feld der Affect Studies (vgl. Baier et al. 2014: 14). In diesem Feld eta-

bliert sich die Metapher der »in-between-ness« (Gregg/Seigworth 2010: 2), um den Fokus auf den »Übergang« und die »Dynamik« zwischen öffentlichen Verhältnissen und privaten Gefühlen, Selbst und Anderen, Rationalität und Emotionalität¹³ zu legen (Baier et al. 2014: 17). So versteht Sara Ahmed Emotionen nicht als *innere* »psychologische Dispositionen« (Ahmed 2014a: 186), sondern als eine »Bewegung« innerhalb der »Verflechtungen von persönlichen, kulturellen und sozialen Dimensionen« (ebd.: 189), als eine Bewegung, die *etwas tut* (vgl. ebd.: 186). Wie Ahmed betont, beschäftige sie weniger die Frage »What are emotions?« als vielmehr die Frage »What do emotions do?« (Ahmed 2014b: 4). Durch diese Verschiebung der Perspektive vom Sein auf das Tun von Gefühlen erweitert Ahmed die soziologischen Emotionsansätze. Diese hätten zwar zu der wichtigen Einsicht beigetragen, dass Emotionen individuell *und* kollektiv seien (vgl. ebd.: 10). Darüber hinaus ist es für Ahmed aber noch zentraler zu zeigen, »dass es die Bewegung der Emotionen ist, welche die Unterscheidung zwischen innen und außen oder Individuum und Sozialem überhaupt erst bewirkt« (Ahmed 2014a: 189).

Diese affekttheoretische Erweiterung der soziologisch-feministischen Kritiken von Hochschild und Illouz an der gesellschaftlichen, von der Soziologie weitgehend reproduzierten Privatisierung von Gefühlen bildet eine von zwei wichtigen theoretischen Rahmungen für meine Auseinandersetzung mit der Praxis des Heiratens und für mein Anliegen, die darin wesentlich involvierten Gefühle in der Verschränkung von Individuellem und Gesellschaftlichem zu verstehen. Dabei verstehe ich die Heiratspraktiken vor dem Hintergrund der verschiedenen poststrukturalistischen, materialitäts- und affekttheoretischen Ansätze als soziale Praktiken (vgl. Reckwitz 2003; Hillebrandt 2014), die in der Wechselwirkung mit den sie umgebenden Räumen und materiellen Anordnungen, eingebettet in kulturell-historisch spezifische, gesellschaftliche Verhältnisse, unter Einsatz kultureller Techniken, Objekte und Artefakte bestimmte Bedeutungen, Gefühle und Subjekte performativ hervorbringen.¹⁴ Aufgrund dieses Verständnisses ist es denn auch produktiv, die Praxis des Heiratens nicht nur in Form von Interviews zu erfassen,

13 Das affekttheoretische Anliegen, Gefühle als relationale Praktiken im dynamischen Übergang zwischen Subjekt und sozialer Ordnung, Natur und Kultur, Körper und Geist zu konzeptualisieren, teilt der *affective turn* (Clough/Halley 2007) mit dem »material turn« (Alaimo/Hekman 2008: 6; vgl. auch Barad 2007) sowie mit den frühen Arbeiten von Butler zu den vergeschlechtlichten Körpern von Gewicht (1993) und von Maihofer zu Geschlecht als Existenzweise (1995). Allen diesen Ansätzen ist gemein, dass sie nach dem poststrukturalistischen *linguistic turn* Ende des 20. Jahrhunderts die traditionell weiblich konnotierten und naturalisierten Gegenstände Körper, Geschlecht, Materie und Emotionen »wieder ins Zentrum des Erkenntnisinteresses [...] rücken, um das komplexe Verhältnis menschlicher Daseinsbedingungen, einschließlich politisch-gesellschaftlicher [...] Machtverhältnisse sowie materiell-körperlicher Aspekte, kritisch auszuloten« (Baier et al. 2014: 13f.). Dabei handelt es sich keinesfalls um eine »Abkehr« von, sondern vielmehr um eine »Erweiterung« der »poststrukturalistisch und dekonstruktivistisch geprägten Diskussionen« (ebd.: 14). Insofern ist das Sprechen von *turns* letztlich missverständlich, da die Vorstellung einer Wende die Kontinuitäten, Weiterentwicklungen und Rückgriffe innerhalb feministischer Theoriebildungen ausblende. So wird in der ersten deutschsprachigen Anthologie zu den Affect Studies denn auch betont, dass ihr Verständnis von Gefühlen als zugleich »intime und unpersönliche Phänomene« (ebd.: 20) im unmittelbaren Rückgriff auf den feministischen Slogan, *das Private ist politisch*, der 1970er Jahre stehe (vgl. ebd.: 21).

14 Vgl. hierzu ausführlich Kapitel 3.1.

sondern als Forscherin selbst an den Hochzeiten teilzunehmen und die beobachteten Situationen durch die für die Ethnografie typische Frage »Was geht hier eigentlich vor?« (Goffman 1977: 16) auf allen Ebenen zu beschreiben und damit zur Sprache zu bringen (vgl. Reckwitz 2003: 298).¹⁵

1.2.2 Zwei weitere Desiderate: Die Hochzeiten von hetero- und homosexuellen Paaren

Mit diesem Fokus auf die Praxis des Heiratens von hetero- und homosexuellen Paaren begegne ich einem zweiten Forschungsdesiderat. Denn nicht nur die Liebesgefühle und die emotionale Dimension des Heiratens, sondern auch die *konkreten Praktiken des Hochzeitfeierns* stellen in der soziologischen Auseinandersetzung mit der Ehe und ihrem Wandel zu Beginn des 21. Jahrhunderts eine Forschungslücke dar (vgl. Bethmann 2013: 208; Bührmann/Schaff/Kortendiek 2014: 7f.). Trotz ihrer kulturellen Omnipräsenz und zunehmenden ökonomischen Relevanz ist die Hochzeit von der Soziologie bislang nur marginal behandelt worden, was Chrys Ingraham so interpretiert, dass die Hochzeit vielen Soziolog:innen derart selbstverständlich oder aber derart unwichtig vorkommt, dass ihre Untersuchung keine relevanten Erkenntnisse zu versprechen scheint (vgl. Ingraham 2008: 3). Während Hochzeitsrituale von Anthropolog:innen in zahlreichen »nicht-westlichen« Gesellschaften analysiert wurden, blieb die Hochzeit als kulturelle Selbstverständlichkeit »westlicher« Gesellschaften weitgehend unerforscht (vgl. Schneider/Rüger 2007), obwohl nicht nur in den USA, sondern auch in europäischen Ländern die Mehrheit der Eheschließungen mit großen Hochzeitsfesten verbunden ist (vgl. Kalmijn 2004). In der deutschsprachigen Soziologie lag Ende des 20. Jahrhunderts lediglich eine empirische Studie von Nave-Herz (1997) vor, die sich mit der Hochzeit und den unterschiedlichen Sinnzuschreibungen seitens der heiratenden Paare befasst. Einige Jahre später publizieren Iványi und Reichertz ihre Studie *Liebe (wie) im Fernsehen* (2002), die sich neben dem breit gefassten Fokus auf die kulturelle (Re-)Präsentation von Liebe auch mit den verschiedenen Praktiken des Heiratens beschäftigt, insbesondere mit der romantischen Inszenierung von Heiratsanträgen und der Veränderung der zivilstandsamtlichen Trauung durch die Fernsehsendung *Traumhochzeit*. Während diese Studien wichtige Erkenntnisse zur Bedeutung und Veränderung von Heiratspraktiken liefern, haben sie die Vergeschlechtlichung der Hochzeit und damit »die offensichtliche Reproduktion von Geschlechterverhältnissen« durch die Praxis des Heiratens kaum thematisiert (Bethmann 2013: 208). Dies ist erstaunlich, denn die Inszenierungen intimer Paarbeziehungen durch die theatralen Praktiken der Hochzeit haben nicht nur den wesentlichen Effekt, allen zu zeigen, »was es bedeutet, jemanden zu lieben« (Reichertz 2009: 247), sondern auch die Funktion, »to socialize the bride and the groom into their new roles as married persons« (Kalmijn 2004: 582) und für alle sichtbar zu machen, »was *man* und *frau* also tut und sagt, wenn sie einander lieben« (Reichertz 2009: 247, Herv. FW). Dieser soziologischen Nichtberücksichtigung der heteronormativen Vergeschlechtlichung der Hochzeit begegnet zunächst die sozial- und kulturalanthropologische

15 Vgl. hierzu ausführlich Kapitel 3.2.

Studie zur Praxis professioneller Hochzeitsplanung in Österreich von Hilde Schäffler (2012). Darin konstatiert sie:

»Das kulturelle Muster der ›weißen Hochzeit‹ artikuliert und festigt auf einer repräsentativen Ebene Geschlechterdifferenzen ebenso wie es die heterosexuelle, monogame Zweierbeziehung nicht nur gegenüber allen anderen Formen von Beziehungen privilegiert, sondern sie auch in eine kosmologische Ordnung einschreibt und naturalisiert.« (Schäffler 2012: 54)

Eine weitere vertiefte Auseinandersetzung mit den Praktiken des Heiratens in der deutschsprachigen Geschlechterforschung stellt der Themenschwerpunkt »Heiraten und Hochzeiten – kulturelle, ästhetische und soziale Praktiken und Praxen« der Zeitschrift GENDER von 2014 dar. Allerdings betonen die Herausgeber:innen, dass das Themenheft den »Facettenreichtum der Praktiken und Praxen rund ums Heiraten im 21. Jahrhundert [...] nur anreißen und damit das Desiderat für eine künftige Forschung identifizieren« kann (Bührmann/Schaff/Kortendiek 2014: 8). Gleichwohl machen diese ersten Untersuchungen nun auch im deutschsprachigen Raum darauf aufmerksam, dass Hochzeiten aufgrund der durch sie stattfindenden öffentlichen Inszenierung von Liebe und heteronormativer Geschlechterdifferenz wesentlich sind für das Verständnis der gegenwärtigen gesellschaftlichen »organization of heterosexuality« (Ingraham 2008: 6). So gehen Andrea Bührmann und Ulrike Thiele-Manjali davon aus, dass die heteronormativen Praktiken und Symbole der Hochzeit – wie der romantische Heiratsantrag des Mannes, die Übergabe der Braut durch den Vater oder der Namenswechsel der Braut – diese zu einem idealen Schauplatz für die Inszenierung und Herstellung »vermeintlich natürlich gegebene[r] Unterschiede zwischen den Geschlechtern« machen (Bührmann/Thiele-Manjali 2014: 10). Bemerkenswert ist diese performative Herstellung von heteronormativer Geschlechterdifferenz durch romantisierte Hochzeitspraktiken gerade angesichts des Wandels der Ehe hin zu einer partnerschaftlichen Beziehung, die den Ehemännern und Ehefrauen seit 1981 formal keine geschlechterdifferenzierten Rollen mehr zuweist. Insofern sind die Praktiken der Hochzeit keineswegs selbstverständlich oder unwichtig und damit soziologisch zu vernachlässigen, erst recht nicht – so ist hinzuzufügen – in einer historischen Situation, in der durch die Hochzeiten von gleichgeschlechtlichen Paaren zunehmend auch Geschlechtergleichheit inszeniert und Homosexualität organisiert wird. Entsprechend habe ich in meine Studie zu den Heiratspraktiken in der Schweiz auch homosexuelle Paare einbezogen, womit ich einem dritten Forschungsdesiderat in der deutschsprachigen Forschung zur Ehe und zu intimen Paarbeziehungen begegne.

Da sich der zivilrechtliche Begriff der Heirat im Zeitraum meiner Datenerhebung in der Schweiz (ebenso wie bis 2019 in Österreich und 2018 in Deutschland) auf die Eheschließung und Trauung von heterosexuellen Paaren bezog, homosexuelle Paare also rechtlich gesehen nicht heiraten konnten, ist deren Berücksichtigung in der Analyse von Heiratspraktiken nicht selbstverständlich. Ich bin damit der alltäglichen Verwendung des Begriffs Heirat in dem von mir untersuchten Feld gefolgt. Diese weicht vom damals geltenden Recht ab, indem auch die homosexuellen Paare auf die Hochzeitseinladungen »Wir heiraten« schreiben und davon sprechen, »geheiratet zu haben«. Statt also die

rechtliche *Besonderung* homosexueller Paare durch die hierarchisch differenzierte Ordnung des Heiratens in der Schweiz in der soziologischen Analyse zu reproduzieren und damit die gesellschaftliche Normativität von Heterosexualität fortzuschreiben, wie dies Maja S. Maier an der deutschsprachigen Paar- und Familiensoziologie kritisiert (vgl. Maier 2008), ist vielmehr eine vergleichende Perspektive auf die Heiratspraktiken von heterosexuellen *und* homosexuellen Paaren aufschlussreich. Wie schon Giddens betont hat, kann der gesellschaftliche Prozess der Individualisierung und De-Traditionalisierung der Liebe ohne das gesellschaftliche »Coming-Out« der Homosexuellen« (Giddens 1993: 23), die er als Pionier:innen im Führen partnerschaftlicher Beziehungen jenseits der Ehe verstand, nicht vollständig nachvollzogen werden. Entsprechend erschien Giddens der weitverbreitete Ausschluss homosexueller Erfahrungen aus der soziologischen Analyse¹⁶ als »äußerst fragwürdig« (ebd.: 22). Zugleich wäre es aber eine unzulässige Verkürzung, homosexuelle Lebensformen aufgrund der Annahme, dass sie sich durch egalitäre und kontingentere Formen des Zusammenlebens auszeichneten, lediglich als subversive Agent:innen des gesellschaftlichen Wandels intimer Beziehungen und damit, wie Giddens, gar als Wegbereiter:innen für heterosexuelle Partnerschaften zu verstehen (vgl. Roseneil 2002: 33). Wie die Forschung zu nicht-heterosexuellen Beziehungen zeigt, können diese genauso »ordinary« sein und müssen sich Schwule und Lesben keineswegs als außergewöhnlich oder als Avantgarde verstehen (Weeks/Heaphy/Donovan 2001: 28). Das Außergewöhnliche und Besondere ihrer Lebensformen ist nicht selten vielmehr eine Zuschreibung von außen. Was also von der Norm der Heterosexualität abweichende Lebensformen außergewöhnlich macht, ist, »that they are often regarded as such by those whose lives are different, and who have the power to define difference as somehow deviant, inferior, less worthy of respect and recognition« (ebd.). Insofern gilt es diese normativen Zuschreibungen des Abweichenden und Besonderen nicht von vornherein in die Forschung hineinzutragen und Differenzkategorien unhinterfragt zu reifizieren (vgl. Buchen/Helfferich/Maier 2004), sondern vielmehr vergleichend zu rekonstruieren, worin die Unterschiede und Gemeinsamkeiten der hetero- und homosexuellen Paare, nicht zuletzt aufgrund von normativen Zuschreibungen einer heteropatriarchalen Gesellschaft, liegen. Durch diesen Blick wird auch deutlicher sichtbar, was die hegemonialen heteronormativen Geschlechterverhältnisse und die darin eingebetteten Praktiken des Heiratens und Hochzeitfeierns im Kern ausmacht.

1.2.3 Anliegen: Eine kritische Infragestellung des scheinbar Selbstverständlichen

Um dieses *Undoing* von normalerweise unhinterfragten Kategorien (vgl. Haraway 2008; Maier 2004; Hirschauer 1994) und scheinbar natürlichen Praktiken der sozialen Welt (vgl. Gobo 2008: 149) vorzunehmen, orientiere ich mich in meiner Analyse zum einen an dem queer-feministischen und geschlechtertheoretischen Anspruch, vorherrschende

16 Ein prominentes Beispiel hierfür ist Beck/Beck-Gernsheims Auseinandersetzung mit der Liebe Ende des 20. Jahrhunderts (1990), die im Unterschied zu Giddens zeitgleich erschienener Studie (1993) die zunehmende gesellschaftliche Sichtbarkeit von homosexuellen Formen des Zusammenlebens und Liebens nicht zur Kenntnis genommen haben (vgl. Smart 2007a: 21).

Normen und gesellschaftliche Macht- und Ungleichheitsverhältnisse kritisch zu betrachten, und zum anderen an der für die interpretative Soziologie und insbesondere Ethnografie typischen methodologischen Frage: Was ist da eigentlich los? (vgl. Kapitel 3). Beiden Herangehensweisen gemein ist die grundsätzliche Haltung der Infragestellung des Normalen, wenngleich sie damit nicht selten unterschiedliche Ansprüche verbinden: Die interpretative Soziologie geht davon aus, dass die »wache[n] und normale[n] Erwachsene[n]« einer Gesellschaft (Schütz/Luckmann 1979: 25) ihre »alltägliche Lebenswelt« gewöhnlich nicht weiter hinterfragen, sondern »as natural, normal, obvious and taken-for-granted« (Gobo 2008: 149) hinnehmen. Weil die Dinge der Alltagswelt immer schon gedeutet und folglich »bereits objektiviert« sind, »längst bevor ich auf der Bühne erschien« (Berger/Luckmann 1969: 24), sei das Bedürfnis, »die Dinge selbst zu definieren«, bei den soziologischen ›Laien‹ »höchst begrenzt« (Abels 2007: 89). Entsprechend ist es die Aufgabe der Soziologie, die »scheinbare Selbstverständlichkeit von sozialer Wirklichkeit [...] als das Resultat komplexer gesellschaftlicher Übereinkünfte« (Kruse 2014: 28) sichtbar zu machen und aufzuzeigen, welche Sinnhaftigkeit dieser immer kontingenten gesellschaftlichen Konstruktion von Wirklichkeit zugrunde liegt (vgl. ebd.: 146). Diese keineswegs normativ zu verstehende Unterstellung von Sinnhaftigkeit, die dem »Aufbau der sozialen Welt« (Abels 2007: 62) und der Institutionalisierung und Legitimierung einer bestimmten sozialen Ordnung zugrunde liegt, gilt es zu *entselbstverständlich*, weil sie eben nicht selbstverständlich ist (vgl. Kruse 2014: 146). Insofern steht für die interpretative Soziologie nicht »die Wirklichkeit in substantieller Hinsicht« im Vordergrund, »sondern ihre praktische bzw. soziale Genese und ihre Funktion (das ›WIE‹ und das ›WOZU‹), welche die konkrete Existenz einer eigentlich kontingenten Wirklichkeit überhaupt erst zu klären vermag« (ebd.: 26). Um diese Analyse der sozialen Wirklichkeit vorzunehmen, orientiert sich die Ethnografie an den Figuren des »Fremden« (Simmel 1992: 764ff.) oder des »Kindes« (Gobo 2008: 152), da beide mit den Selbstverständlichkeiten einer bestimmten Kultur (noch) nicht vertraut sind und dieser deshalb mit grundlegenden Warum-Fragen begegnen (ebd.). Daraus leitet sich die für die Ethnografie typische Methode der »Befremdung der eigenen Kultur« (Hirschauer/Amann 1997) ab, mittels derer versucht wird, die Welt mit anderen Augen zu sehen (vgl. Gobo 2008: 148).

Nun sind wie gesagt auch queer-feministische und viele geschlechtertheoretische Ansätze geprägt von einer Haltung der Entselbstverständlichung. Diese Haltung wird auch als eine Praxis des Wunderns, ein »wondering about wondering« (Giffney/Hird 2008: 1), vorgestellt und verfolgt im Wesentlichen das Ziel, die wirkmächtigen, binär-hierarchisch strukturierten Kategorien eines euro-, andro- und anthropozentrischen Denkens zu dekonstruieren, das die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit dominiert (vgl. Dätwyler/Weibel 2015; Weibel 2013). Aufgrund dessen lassen sich zwei wichtige Unterschiede zwischen den für meine Untersuchung wichtigen theoretischen und methodologischen Zugängen feststellen: *Erstens* gehen queer-feministische Ansätze nicht davon aus, dass die Alltagswelt den Menschen grundsätzlich normal und selbstverständlich erscheint. Dies deshalb, weil queer-feministische Perspektiven nicht selten Akteur:innen im Blick haben, die sich nicht unhinterfragt in die geltende Normalität der Alltagswelt einfügen können und/oder wollen und aufgrund ihrer feministischen Haltung, Herkunft, Hautfarbe, Sexualität und/oder anderer Merkmale von

den *normalen* Erwachsenen einer Kultur abweichen. Diese Personen sind gesellschaftliche Außenseiter:innen, wie es Virginia Woolf (2008) so treffend für die Position der Feministin beschrieben hat, die sie selbst zugleich verkörperte (vgl. Maihofer 2019). Charakteristisch für queer-feministische Ansätze ist also die Figur der Außenseiterin, wenn nicht gar des Cyborgs (vgl. Haraway 1995). Ihnen erscheinen bestimmte soziale Kontexte, kulturelle Praktiken und gesellschaftliche Verhältnisse, in die sich die *normalen Erwachsenen* unhinterfragt einfügen können (vgl. Ahmed 2014b: 147; Castro Varela 2003: 109), keineswegs selbstverständlich. Aufgrund dieser Perspektive der gesellschaftlichen Außenseiterin verfolgen queer-feministische Ansätze *zweitens* auch ein anderes Anliegen: Ihre Auseinandersetzungen mit bestehenden Normalitäten sind explizit mit einer kritischen Haltung gegenüber den herrschenden Normen und Machtverhältnissen verbunden und mit dem Anspruch, durch die kritische Dekonstruktion zur Verschiebung, Veränderung und Überwindung hierarchisierender und diskriminierender Verhältnisse beizutragen (vgl. u.a. Foucault 1992; Butler 2002; Maihofer 2013b, 2019). Gegenüber diesem dezidiert kritischen Anspruch orientierten sich viele soziologische Arbeiten eher an dem Prinzip der »ethnomethodologischen Indifferenz«, was in den 1970er Jahren zu der Forderung einer *kritischen* Ethnomethodologie führte (Abels 2007: 148f.).

Trotz dieser teilweise sehr unterschiedlichen Verhältnisse zur Kritik erweist sich ein ethnografischer Zugang und insbesondere die Goffman'sche Frage, was bei diesen Hochzeiten eigentlich genau los ist, als äußerst produktive Methodologie für mein Anliegen der *kritischen* Entselbstverständlichung der gegenwärtigen Ordnung des Heiratens und den Praktiken des Hochzeitfeierns in der Schweiz. Dabei bin ich mir bewusst, dass in einer Zeit, in der die Heirat vor allem als ein Zeichen verbindlicher Liebesgefühle gedeutet und verstanden wird, eine Kritik des Heiratens dazu tendiert, den Menschen ihre Freude am individuellen Liebesglück zu verderben. Dies betonen auch Jessica Cadwallader und Damien Riggs, die im Anschluss an Foucault darauf hinweisen, dass die Ehe trotz des gegenwärtigen Fokus auf die mit ihr verbundenen Gefühle der Liebe auch ein Mittel »for distributing material rights and responsibilities« geblieben ist (Cadwallader/Riggs 2012): »This turn towards the ›beauty‹ of love often situates critiques of marriage as killing others' joy. As Sara Ahmed has pointed out, however, killjoys remain important in challenging injustice« (ebd.). Im Anschluss daran will meine Analyse von Heiratspraktiken keineswegs die *Schönheit* der Liebesgefühle, die auch mich als teilnehmend beobachtende Forscherin an den Hochzeiten immer wieder berührt haben, gegen die Ungleichheiten aufwiegen, die durch die hierarchisch differenzierte Ordnung des Heiratens in der Schweiz produziert werden. Gleichzeitig ist es aber mein Anliegen, die derzeitige Geltung der Hochzeit als emotionale Privatangelegenheit kritisch zu hinterfragen, um vor lauter »emotion, romance and prettiness« nicht zu vergessen, dass die Praxis des Heiratens weiterhin eine staatliche »technology of biopower« ist (ebd.). Dies erscheint umso wichtiger angesichts der Tendenz zu einer allzu euphorischen oder optimistischen Betonung des Wandels – etwa aufgrund der Öffnung der Ehe für homosexuelle Paare, wodurch leicht aus dem Blick gerät, dass anderen Formen des Zusammenlebens weiterhin der Anschein von etwas Defizitärem oder Illegitimem anhaften kann (vgl. Butler 2009: 173f.). Entsprechend geht es im Folgenden darum, die dominante Geltung der Heirat als Zeichen persönlichen Liebesglücks, das durch die Hochzeit paradigmatisch zum Ausdruck kommt, einer *kritischen* soziologisch-geschlechtertheoretischen Betrachtung

zu unterziehen und eine »neue Verhältnisbestimmung zwischen individuellem Erleben und gesellschaftlichen Machtverhältnissen« (Baier et al. 2014: 14), zwischen privaten »Gefühlsweisen« und gesellschaftlichen »Gefühlsregimen« vorzunehmen (Maihofer 2014b: 269; vgl. auch Maihofer 1995). Durch das Aufzeigen, »dass nichts so sein muss, wie es ist, dass also alles auch anders sein könnte« (Maihofer 2013b: 166), wie es Maihofer im Anschluss an Foucaults Verständnis von Kritik bzw. Aufklärung formuliert, soll »die Möglichkeit« geschaffen werden, »die gegenwärtigen Grenzen des Denkbaren, Wahrnehmbaren und Lebbareren zu überschreiten« (ebd.: 172).

1.3 Aufbau des Buchs

Das Buch gliedert sich neben Einleitung und Fazit in zwei Teile: Im ersten Teil werden in zwei Kapiteln der meiner Untersuchung zugrundeliegende Forschungsstand sowie der theoretische Hintergrund und das methodische Forschungsdesign vorgestellt. Ausgehend von dieser Grundlage werden im zweiten Teil in fünf empirischen Kapiteln die unterschiedlichen Praktiken des Heiratens beleuchtet, wobei ich mich an der zeitlichen Chronologie des Prozesses der Heirat orientiere. Zwischen den einzelnen Kapiteln finden sich sogenannte *Vignetten*. Diese stellen verdichtete Beschreibungen von Beobachtungen und Situationen aus meiner Feldforschung dar und dienen als Einblicke in das Feld der Heiratspraktiken, wie ich es angetroffen und erlebt habe. Werden sie in einem Zug gelesen, verschaffen sie einen Gesamteindruck der heutigen Praxis des Heiratens; werden sie zwischen den jeweiligen Kapiteln gelesen, vertiefen und ergänzen sie diese.

Teil 1 – Grundlagen

In *Kapitel 2* werfe ich einen Blick in historische und soziologische Studien zur Ehe im 20. Jahrhundert. Anhand dieser Studien zeichne ich nach, wie die bürgerliche Liebes- ehe, die um 1900 zur Stabilisierung und Ordnung der als krisenhaft wahrgenommenen Geschlechterbeziehungen institutionalisiert wird, im sogenannten *goldenen Zeitalter* der Ehe nach 1945 zur hegemonialen Norm wird, nur um kurze Zeit später von wieder erstarkenden Emanzipationsbewegungen erneut in Frage gestellt zu werden. Aufgrund des darauffolgenden, statistisch beobachtbaren Bedeutungsrückgangs der Institution setzt in den 1990er Jahren ein neuerlicher Krisendiskurs ein, wenngleich einzelne Studien darauf hinweisen, dass die Ehe für eine Mehrheit der Menschen von hohem Wert bleibt. Durch die Diskussion dieses Forschungsstandes wird deutlich, dass es für das Verständnis der aktuellen Verfasstheit der Ehe einer qualitativen Untersuchung der Praktiken des Heiratens – in der Verschränkung von persönlicher Liebes- und Geschlechterbeziehung und gesellschaftlicher Geschlechterordnung – bedarf.

Auf dieser Grundlage stelle ich in *Kapitel 3* den theoretischen Hintergrund und das methodologische Untersuchungsdesign meiner Studie vor. Zunächst werden die subjekt- und affekttheoretischen Ansätze vorgestellt, die mein Verständnis der Praxis des Heiratens prägen, und aufgezeigt, inwiefern Liebes- und Geschlechterbeziehungen aufgrund ihrer Abhängigkeit von Anerkennung nicht losgelöst von den herrschenden Geschlechternormen und wirkmächtigen Versprechen von individuellem Liebesglück verstanden werden können. Danach beschreibe ich den ethnografisch-mikrosoziologischen

Zugang zur Praxis des Heiratens, das Vorgehen zur Erstellung des Materialkorpus durch eine Kombination von teilnehmender Beobachtung und leitfadengestützten Einzelinterviews sowie das Sample der Studie.

Teil 2 – Empirische Ergebnisse

In *Kapitel 4* untersuche ich zunächst den paarinternen Entschluss zur Heirat und frage nach den Anlässen und Gründen, die heute zur Verlobung führen. Dabei analysiere ich die zentrale Bedeutung der ebenso romantisierten wie vergeschlechtlichten Praktik des überraschenden, einseitig gestellten Heiratsantrags und diskutiere, wie sich der Antrag – je nach individueller Aneignung der Praktik – auf den Prozess der Entscheidungsfindung auswirkt.

In *Kapitel 5* gehe ich der Frage nach, welche Funktionen die Praxis des Heiratens erfüllt und wie sich deren Gewichtung in der jeweiligen Form und Ausgestaltung der Heirat ausdrückt. Anhand der Analyse der Bedürfnisse der Paare, die den Entschluss zur Heirat anleiten, lassen sich drei wesentliche Funktionen der Heirat aufzeigen: rechtliche Absicherung, paarinterne Bestätigung und soziale Anerkennung. Diese sind für hetero- und homosexuelle Paare grundsätzlich gleich wichtig. Aufgrund der besonderen, von der Norm der Ehe abweichenden Positionierung der homosexuellen Paare werden in ihren Fällen die Funktionen der Absicherung und Anerkennung jedoch deutlicher sichtbar, als dies im heute dominierenden Verständnis der Heirat als Zeichen individueller Liebe der Fall ist.

In *Kapitel 6* beleuchte ich die Feier der Heirat durch die Praktiken der Hochzeit, die auch als schönster Tag im Leben (insbesondere von Frauen) bekannt ist. Damit sich das in der Hochzeit liegende Versprechen von größtmöglichem Glück erfüllt, werden besondere Mittel und Objekte eingesetzt, damit die Anwesenden an diesem einzigartigen Tag auf besondere Weise emotional berührt und bewegt werden. Aber nicht nur die Gefühle, auch die Inszenierungen von Weiblichkeit und Männlichkeit und ihres Verhältnisses zueinander sind außeralltäglich. Dabei wird durch die theatrale Praxis der Hochzeit heute nicht mehr nur Geschlechterdifferenz und -komplementarität betont, sondern auch Geschlechtergleichheit dargestellt.

Im Anschluss an die Feier des schönsten Tages dreht sich *Kapitel 7* um die Frage, wie die hohe Scheidungswahrscheinlichkeit von den heute heiratenden Paaren gedeutet wird und wie sie ihre Heirat gegenüber der gesellschaftlich normal gewordenen Scheidung positionieren. Dabei orientieren sich die Heiratenden unterschiedlich stark am Ideal der Dauerhaftigkeit der Ehe: Einige versprechen sich mit der Heirat bewusst lebenslange Liebe und Treue, andere verzichten auf Trauversprechen und legen den Fokus weniger auf die Zukunft als vielmehr auf die Qualität der gemeinsamen Geschichte, auf der ihre Bereitschaft zur Heirat beruht.

In *Kapitel 8* schließlich diskutiere ich am Beispiel des Schweizer Namensrechts, das 2013 im Interesse der Gleichstellung sowie einer möglichst einfachen und klaren Regelung der Namenswahl erlassen wurde, wie sich die Gesetzesnormen des Eherechts auch im Zeitalter neoliberaler Freiheiten weiterhin einschränkend auf die individuellen Praktiken auswirken können. Vor allem aber wird anhand des Namensrechts deutlich, dass eine rechtliche Gleichstellung der Geschlechter ohne die Berücksichtigung der Wirk-

mächtigkeit tief verankerter Geschlechternormen nicht automatisch zu einer gleichberechtigten Praxis der Paare führt.

Schlussfolgerung

Im *Fazit* der Arbeit zeige ich erstens auf, warum die analytische Trennung und gleichzeitige Berücksichtigung des zivilrechtlichen Akts der Eheschließung/Partnerschaftseintragung und des zeremoniellen Akts der Hochzeit in der Analyse der Praxis des Heiratens zentral ist und welche Einsichten sich daraus für das Verständnis der anhaltenden Bedeutung der Heirat gewinnen lassen. Zweitens führe ich aus, inwiefern eine vergleichende Betrachtung der Heiratspraktiken von hetero- und homosexuellen Paare unverzichtbar ist für das Verständnis der hierarchisch differenzierten Ordnung des Heiratens, wie sie zu Beginn des 21. Jahrhunderts vorherrscht. Dabei geht es nicht nur um das Aufzeigen der rechtlichen und gesellschaftlichen Ungleichheiten, die die Situation der homosexuellen Brautpaare prägen, sondern auch um ein Aufzeigen dessen, was die heteronormative Praxis des Heiratens im Kern ausmacht. Damit leistet die vorliegende Analyse nicht zuletzt eine Entselbstverständlichung der dominanten soziologischen und gesellschaftlichen Vorstellungen der Heirat und liefert Anhaltspunkte für eine zukünftige politische Handhabung der Institution Ehe.

Vignette 1 »Ein Zeichen der Liebe«: Die Heirat im Schweizer Fernsehen

Wenige Wochen nach meinem Aufruf an Hochzeitspaare, an meiner Studie teilzunehmen, nahm das Schweizer Fernsehen SRF im Herbst 2013 mit mir Kontakt auf. Sie seien interessiert an einem Bericht zu dem Forschungsprojekt und daran, an der ein oder anderen von mir beobachteten Hochzeit mit der Kamera dabei zu sein. Dies war die erste von zahlreichen Medienanfragen, die ich im Laufe meiner Forschung erhalten sollte; neben Anfragen zu aktuellen Brautmodetrends waren dies vor allem Anfragen dazu, warum weiterhin viele Frauen den Namen des Mannes annehmen (vgl. Riklin 2016; Büchi 2021; Fontana 2021), warum trotz fortschreitender Gleichstellung hauptsächlich Männer einen Heiratsantrag machen (vgl. Fitz 2016), warum mit immer aufwendigeren Hochzeitsfeiern geheiratet werde (vgl. Lang 2016; Dreyfus 2016) und ob homosexuelle Paare gleich oder anders heiraten als heterosexuelle Paare (vgl. Stehle 2016; Neubacher 2017). Während ich viele dieser Anfragen von Fernsehen, Zeitungen und Radio beantwortet habe, lehnte ich die erste Anfrage vom SRF ab, da meine Studienteilnehmer:innen aus Gründen der Anonymisierung nicht gefilmt werden konnten und auch, weil mir der Zeitpunkt für einen Fernsehauftritt mit dem Forschungsprojekt verfrüht erschien. Ich blieb aber mit der Redaktorin in Kontakt und erfuhr deshalb, dass das SRF gerade in einem anderen Sendeformat dabei war, eine sechsteilige Serie zum Heiraten in der Schweiz zu produzieren. Der Produzent stellte mir die DOK-Serie »Ja, ich will. Heiraten in der Schweiz« (SRF 2013) als DVD für meine Analyse zur Verfügung. So erhielt ich zu einem frühen Zeitpunkt in meiner Forschung die Gelegenheit, mir einen Eindruck von der medialen Repräsentation des Heiratens im Schweizer Fernsehen zu verschaffen.

In der SRF-DOK-Serie, die im gleichen Zeitraum ausgestrahlt wurde, als in der Schweizer Politik über Anpassungen im Ehe- und Familienrecht gestritten (vgl. Schwenzer 2013; Krättli/Vetterli 2014) und im SRF Club deshalb über die Ehe als *Auslaufmodell* diskutiert wurde (SRF 2014), wurden die Liebesgeschichten von vier heterosexuellen Paaren porträtiert. Der rote Faden, der die individuellen Geschichten eint: die Heirat als »eines der grössten Abenteuer des Lebens« (SRF 2013). Dieses Abenteuer beginnt, ganz nach dem Vorbild der TV-Show *Traumhochzeit* (vgl. Iványi 2002a), mit einem spektakulären Heiratsantrag: Manuela wird vom Bruder ihres Partners zu einem Rundflug eingeladen. Christian gibt vor, durch einen dringenden Arbeitsauftrag verhindert zu sein. Tatsächlich aber sitzt er, getarnt als Flughelfer, hinten in dem Helikopter, der Manuela zum Petersgrat in der Nähe des Matterhorns fliegt. Auf dem Schneefeld unter blauem Himmel gibt sich Christian zu erkennen, geht vor der völlig überraschten Manuela auf die Knie und fragt sie mit einem Ring, ob sie seine Frau werden will. Wie auf dem Video des Bruders zu sehen ist, fällt Manuela Christian, weinend und lachend zugleich, um den Hals, und auch beim erneuten Anschauen des Videos ist das Paar sichtlich gerührt. Nach dem Antrag führt das *Abenteuer Heirat* die Paare und die Zuschauenden von den Hochzeitsvorbereitungen und Familientreffen über die rechtlich verbindlichen Jaworte auf dem Zivilstandsamt zum emotionalen Höhepunkt der Heirat – der kirchlichen Trauzeremonie und Feier einer »wahren Märchenhochzeit«, bei der der »Himmel voller Geigen« hängt (SRF 2013).

Mit dieser Darstellung des Heiratens – entlang des kulturellen Skripts der Hochzeit und nicht etwa anhand der zivilrechtlichen Praxis der Eheschließung – vermittelt die

Serie die Vorstellung, dass es beim Heiraten primär und hauptsächlich um die Liebesgefühle der Paare geht. Einzig in Bezug auf das binationale Paar, bei dem der Schweizer Mann dreißig Jahre älter ist als seine (fünfte) Ehefrau aus der Dominikanischen Republik, wird bemerkt, dass »es neben den Gefühlen auch praktische Gründe für eine Heirat gibt« (SRF 2013). Indem dieses Paar aber diametral zu den anderen drei Paaren positioniert wird, deren Eheschließungen »mehr Romantik versprechen« (ebd.), dient ihre Geschichte eher der Abgrenzung als der Identifikation. Durch diese Abweichung wird das romantische Ideal der Liebesheirat zusätzlich gefestigt. Gleichwohl wird zu bedenken gegeben, dass »Heiraten gut überlegt sein« will, da die »Hälfte der Ehen« wieder geschieden werde und unverheiratete Paare zudem »finanziell im Vorteil« seien (ebd.). Im direkten Anschluss kommt aber die Erklärung, warum sich viele Paare in der Schweiz weiterhin das Jawort geben: »Wer sich also trotzdem traut, versteht das auch als symbolischen Akt [und will] dieses Zeichen der Liebe setzen« (ebd.). Indem der rationale Nutzen und die einstige Stabilität der Ehe in Frage gestellt sind, erscheint die Liebe als die treibende Kraft hinter dem Willen der Paare, das Abenteuer Ehe zu wagen: Die Paare, die trotz aller Ungewissheiten dennoch heiraten, setzen ein mutiges *Zeichen der Liebe* und bringen durch den romantischen Antrag ebenso wie die Feier einer *Märchenhochzeit* zum Ausdruck, »dass sie für immer zusammengehören« (ebd.).

Dieser explizite Fokus der Fernsehserie auf die Liebe war für mein Verständnis der gegenwärtigen Praxis des Heiraten ebenso aufschlussreich wie die Darstellungen von Geschlecht. Bemerkenswert ist zunächst, dass trotz der offensichtlich angestrebten Diversität der Paare¹⁷ die Thematisierung von homosexuellen Paaren fehlt, obwohl diese seit dem Inkrafttreten des Partnerschaftsgesetzes 2007 in der Schweiz ebenfalls Hochzeiten feiern. Vielleicht noch auffälliger waren aber die geschlechterstereotypen Darstellungen der heterosexuellen Paare. Besonders vielsagend ist die Kurzbeschreibung der letzten Folge, die den Titel »der schönste Tag« (SRF 2013) trägt: Ueli »ist für einmal sprachlos. Als der Landwirt seine Braut Andrea ganz in Weiss vor sich stehen hat, wird auch der harte Bursche ganz sanft. Stolz führt er sie vor versammelter Hochzeitsgesellschaft zum Traualtar« (ebd.). Diese Beschreibung könnte so interpretiert werden, dass sich *der schönste Tag* vor allem durch eine Transformation von Männlichkeit auszeichnet. Der normalerweise *harte Bursche* wird angesichts seiner Braut *ganz sanft*. Tatsächlich ist in der Folge zu sehen, wie Ueli beim Anblick seiner Braut, die im weißen Kleid aus einem Oldtimerauto steigt, Tränen in den Augen hat und um Fassung ringt. Andrea strahlt und fragt: »Gefällt es dir?« Der schönste Tag zeichnet sich somit nicht nur durch die Schönheit der Braut aus, die im Zentrum der Hochzeit steht, sondern auch durch einen sanften, Gefühle zeigenden Mann, der dadurch aber keineswegs unmännlich wird. Denn er bleibt der Aktive, der die außeralltägliche Schönheit seiner zukünftigen Frau betrachtet und beurteilt und seine Braut alsdann *stolz* zum Traualtar *führt*. Diese stereotype Geschlechterbeziehung, die gemäß der Darstellung des Schweizer Fernsehens den *schönsten Tag* ausmacht, ist wesentlich für das Verständnis heutiger Heiratpraktiken.

17 Neben dem binationalen Paar mit der großen Altersdifferenz wird ein Paar mit Hörbehinderung und ein Paar mit Migrationsgeschichte porträtiert, das eine serbisch-orthodoxe Hochzeit feiert. Das vierte Paar steht für das Leben auf dem Bauernhof und könnte als Symbolisierung des traditionell Schweizerischen gelesen werden.

2 Das Allerpersönlichste und das Überpersönliche: Historische und soziologische Studien zur Ehe

Jedes einzelne Ehepaar ist Teil einer Gemeinschaft von Ehepaaren. Diese Gemeinschaft wird von einer nationalstaatlich verfassten Rechts- und Gesellschaftsordnung ebenso wie von kulturell und historisch spezifischen Geschlechternormen, Liebesidealen und Sexualitätsdispositiven strukturiert und regiert. Zugleich trägt jede einzelne, alltäglich gelebte und individuell erfahrene Ehe ihren Teil zur gesellschaftlichen Realität der Ehe bei. Die Verfasstheit der Ehe ergibt sich also einerseits aus ihrer institutionellen, normativen Bestimmung im staatlichen Recht¹ und andererseits aus den unverwechselbar einzigartigen Eherealitäten und intimen Praktiken der Ehepaare. Darüber hinaus sind diese ineinander *verschlungenen* Dimensionen des *Allerpersönlichsten* und des *Überpersönlichen*, die der Ehe ihre »soziologisch unvergleichbare Struktur« (Simmel 1992: 109) verleihen, geprägt von einem historischen *Gewordensein* der Ehe und Grundlage für das *Werden* der Ehe in der Gegenwart. Dabei ist die Geschichte der Ehe, gerade wegen ihrer unvergleichbaren Struktur, keinesfalls nur von ewiger Stabilität gekennzeichnet, wie das der heutige Rückgriff auf die *traditionelle Ehe* suggeriert (vgl. Smart 2007a: 10). Gleichwohl wird die Imagination einer *guten alten Ehe* immer wieder als Referenzpunkt mobilisiert und zur Legitimierung der Institution Ehe herangezogen (vgl. Tyrell 1988: 148f.). Um diese heutigen Imaginierungs- und Legitimierungsprozesse der Ehe einzuordnen, beginne ich meine Analyse mit einem Kapitel, in dem ich anhand historischer und soziologischer Studien drei Phasen der Ehe nachzeichne, die aus meiner Sicht für das Verständnis der gegenwärtigen Praxis des Heiratens grundlegend sind: die Institutionalisierung der bürgerlichen Liebeshehe um 1900 (Kapitel 2.1), die kritische Infragestellung der verbindlich

1 Ich beschränke mich weitestgehend auf die Analyse der zivilrechtlichen Ehe, wie sie 1907 im Schweizerischen Zivilgesetzbuch verankert wurde, und beziehe religiöse Interpretationen der Ehe nur punktuell ein. Dabei gilt es die für die Ehe relevanten Instanzen Staat und Kirchen nicht als Opposition, sondern gerade mit Blick auf die umkämpfte Entwicklungsgeschichte der Ehe als sich wechselseitig beeinflussende Positionen zu verstehen, wie Christian Grethlein betont: »Bei der Ehe gibt zum einen die staatliche Gesetzgebung die Rahmenbedingungen für kirchliches Handeln vor, zum anderen ist die staatliche Ehenorm christlich geprägt« (Grethlein 2007: 229).

gewordenen Norm der Ehe nach 1945 (Kapitel 2.2) und die paradoxe Bedeutung der Ehe um die Jahrtausendwende (Kapitel 2.3).

Ausgangspunkt für meine Beschäftigung mit der Ehe ist Caroline Arnis Analyse der unkämpften Institutionalisierung der Ehe im Schweizerischen Zivilgesetzbuch (ZGB) um 1900. An den Anfang ihrer Studie stellt Arni folgende Bemerkung: »Dass die heterosexuelle Paarbeziehung in der Geschichte Europas als grundsätzlich dauerhafte Ehe verfasst wird, dass diese Ehe ihrerseits die Familie begründet, ist nicht selbstverständlich« (Arni 2004: 4). Vielmehr sei die Ehe »eine unter anderen möglichen Antworten auf die offene Frage« (ebd.), wie das intime Zusammenleben, die Verwandtschafts- und Besitzverhältnisse sowie die Fortpflanzung der Menschen in einer Gesellschaft organisiert werden soll. Im Unterschied zu der Vorstellung der Ehe als universeller, quasi-natürlicher Tradition zeigt Arni auf, wie sich im Laufe der Geschichte der Ehe Phasen der Stabilität, in denen sich die persönlichen Verhältnisse im Einklang mit der sozialen Ordnung entwickeln, mit Phasen der Reform oder gar Revolution abwechseln (vgl. ebd.). Da die jeweils geltenden Gesetze, die Geschlechternormen und Liebesideale die individuellen Erfahrungen und Gestaltungen der Ehe prägen, sie aber nie vollständig determinieren, gab es immer auch Abweichungen sowie expliziten Widerstand, nicht zuletzt in Form feministischer Kritiken an der patriarchalen Ordnung der Ehe. Diese Deutungskämpfe, aber auch die (un)gewollt abweichenden Lebensweisen sind ausschlaggebend für das wiederkehrende Lamento, die Ehe sei in der Krise (vgl. Habermas 2001; Arni 2004). Wie Ute Gerhard für den Krisendiskurs um die Ehe gegen Ende des 19. Jahrhunderts aufzeigt, war nicht zuletzt eine »restaurative, um die Bewahrung patriarchaler Vorrechte bemühte Familiensoziologie« (Gerhard 2010: 194) maßgeblich an dem Narrativ der Krise beteiligt. Gemäß Rosemarie Nave-Herz kann der familiensoziologische Diskurs gar »mit einem Diskurs über die Krise oder den Zerfall der Familie« und der Ehe gleichgesetzt werden (Nave-Herz 1998: 286). Dabei muss, wie Rebekka Habermas für die bürgerliche Familie feststellt, im 19. Jahrhundert »[s]tatt von einer Auflösung der Familie [vielmehr] von der Erfindung der bürgerlichen Familie« (Habermas 2001: 288) und, damit eng verknüpft, von der Institutionalisierung der Liebesheirat gesprochen werden. Diese historische Einsicht in die Gleichzeitigkeit von *Krisendiskurs* und *Erfindung* einer bestimmten Form von Ehe wirft für heutige Analysen die Frage auf, inwiefern auch der Ende des 20. Jahrhunderts laut werdende Krisendiskurs um die Ehe (vgl. Kapitel 1.1.) auf eine Phase der Neuerfindung verweist. Um also die neuerliche Krise der Ehe und ihre Re-Konzeptualisierung unter dem Titel »Ehe für alle« einordnen zu können, lohnt sich ein Blick auf den Krisendiskurs Ende des 19. Jahrhunderts und die darauffolgende Institutionalisierung der zivilrechtlich geregelten, bürgerlich-patriarchalen Liebesheirat.

Mit diesem Blick in die Geschichte der Ehe wird in diesem Kapitel aufgezeigt, dass die Liebesheirat, wie wir sie heute kennen, aus einem Krisendiskurs des Bürgertums erwächst, der im 19. Jahrhundert »die Bedrohungen der Familie« beschwor (Tyrell 1988: 148). Wie Tyrell analysiert, wurde durch dieses »dramatisierende Krisenbewußtsein« zugleich ein »Legitimationssystem« entwickelt, welches die Ehe und Familie »mit einem ganzen Panorama von [...] Höchstwertformeln« ausstattete (ebd.: 148f). In dieser bürgerlichen Konzeption der Liebesheirat wird die Ehe mit der romantischen Liebe zwischen zwei Menschen gleichgesetzt und die Auffassung vertreten, dass eine Ehe – in Abgrenzung zur arrangierten Ehe oder der aus rein ökonomischen Erwägungen geschlossenen

Ehe – einzig aus dieser Liebe heraus und durch den freien Willen der Liebenden geschlossen werden soll. War die Ehe zuvor »eine Transaktion zwischen Familien«, hat »das persönliche Glück« der Liebenden nun den »Vorrang vor den Forderungen der Gemeinschaft« (Bethmann 2013: 19; vgl. auch Illouz 2007). Mit diesem neuen Ideal der Liebesheirat intensiviert sich das Spannungsverhältnis zwischen der *allerpersönlichsten*, alltäglich gelebten Geschlechterbeziehung und dem institutionell geregelten, *überpersönlichen* Geschlechterverhältnis, das die Ehe strukturiert. Begründet sich darin zum einen die Hegemonie der Liebesheirat, die nach den zwei Weltkriegen Mitte des 20. Jahrhunderts ihren Höhepunkt erreicht, so liegt darin zugleich auch der Anfang eines tiefgreifenden Transformationsprozesses, der gegen Ende des 20. Jahrhunderts in einen weiteren Krisendiskurs mündet. Im Vergleich dieser beiden als Krisen gerahmten Neuerfindungsphasen wird eine grundlegende Verschiebung sichtbar, die für meine weitere Analyse der gegenwärtigen Heiratspraktiken wesentlich ist: Um 1900 versuchten die Schweizer Politik und Gesetzgebung, die *überpersönliche* Ordnung der Ehe vor den individuellen Bedürfnissen der Ehemänner und insbesondere der Ehefrauen (und ihren Emanzipationsansprüchen) durch ein institutionelles, rigides Ehe- und Scheidungsrecht zu schützen.² Demgegenüber wird, wie ich im Folgenden anhand von drei historischen Phasen aufzeige, das intime Zusammenleben der Bevölkerung heute vor allem durch die *allerpersönlichste* Dimension der Ehe, also durch die individuell verantwortete und ausgehandelte eheliche Liebesbeziehung, regiert, während die normativen Vorgaben der *überpersönlichen* Institution Ehe stark gelockert und in den Hintergrund getreten sind.

2.1 Die Ehe um 1900: Institutionalisierung der bürgerlichen Liebesheirat

Wie Michel Foucault zeigt, taucht mit der Gründung der bürgerlich-kapitalistischen Nationalstaaten im 19. Jahrhundert die Bevölkerung als Gegenstand der Regierung auf. Im »Zentrum des ökonomischen und politischen Problems der Bevölkerung« steht dabei die Sexualität (Foucault 1983: 31), die verwaltet und regiert werden muss: »Der Staat muss wissen, wie es um den Sex der Bürger steht und welchen Gebrauch sie davon machen« (ebd.: 32). Entsprechend geht das Eherecht, trotz vehementem Widerstand in katholisch dominierten Gebieten (vgl. Arni 2004: 30), an den Staat über und wird vereinheitlicht. In der Schweiz wird die Ehe mit der Einführung des »Bundesgesetzes betreffend die Beurkundung des Zivilstandes und der Ehe« (ZEG) 1874 dem »Schutz des Bundes« (Arni 2004: 27) unterstellt. Seither ist das Schließen und Scheiden von Ehen in der Schweiz alleiniges Recht des Staates. Mit der »Verallgemeinerung der Institution Ehe« (ebd.: 29) wird die Eheschließung zu einem Recht für alle heterosexuellen Paare, unabhängig von ihrer Konfession und ökonomischen Situierung. Dabei ging es, wie Arni aufzeigt, »nicht nur

2 Ich fokussiere mich in der Nachzeichnung der historischen Phasen der Ehe hauptsächlich, aber nicht ausschließlich auf die Schweiz. In den Nachbarländern vollziehen sich, wenn auch unter anderen nationalstaatlichen Bedingungen, vergleichbare Prozesse. So heißt es etwa auch »im Entwurf für das Bürgerliche Gesetzbuch« des Deutschen Reichs von 1888, »dass im Eherecht nicht das Prinzip der individuellen Freiheit der Ehegatten herrscht, sondern die Ehe als eine von dem Willen der Ehegatten unabhängige sittliche und rechtliche Ordnung anzusehen ist« (Beck/Beck-Gernsheim 1994: 23).

um Rechtsgleichheit, sondern vor allem [...] um die Aufwertung und Verallgemeinerung der Institution Ehe als Antwort auf [...] die als »unmoralische« Regellosigkeit wahrgenommene Praxis heterosexueller Beziehungen in den Unterschichten« (ebd.). Mit der staatlichen Übernahme des Eherechts und der Entwicklung der modernen wissenschaftlichen Disziplinen verschiebt sich zugleich der Fokus von der ehelichen Sexualität hin zu den »peripheren Sexualitäten« der Kinder, der »Irren und Kriminellen« sowie der Homosexuellen (Foucault 1983: 43). Wie Foucault zeigt, geht das »Ehepaar mit seiner ordentlichen Sexualität [...] allmählich dazu über, wie eine Norm zu funktionieren« und entsprechend der bürgerlichen Konzeption von Privatheit einen »Anspruch auf mehr Diskretion« zu besitzen (ebd.).

Eng verknüpft mit dieser »Erfindung des Privaten« der bürgerlichen Familie (Habermas 2001: 291) verbreitet sich im 19. Jahrhundert auch das Ideal der bürgerlichen Liebeshe. Die Ehe wird zum höchsten Glück der Frau erklärt und das Private, »der einzige Ort des Weiblichen«, als »Hort des Gefühles« und als »regelrechte Idylle des Innerhäuslichen« entworfen (ebd.: 294–295). Der »romantische Code«, der »eine absolute Präferenz fürs Lieben« vorgibt (Tyrell 1987: 573) und zunehmend mit der Ehe zusammenfällt, führt aber nicht nur zu harmonischem Familienleben und »häuslichem Glück« (Habermas 2001: 295). Wie Habermas zeigt, nahmen durch das Insistieren – insbesondere der Frauen – auf der »Erfüllung emotionaler Bedürfnisse« (ebd.: 306) auch die »innerhehlichen Konflikte« (ebd.: 307) und Scheidungen zu. Somit brachte das neue Primat der Liebe auch unerwünschte Nebenerscheinungen für die stabil und dauerhaft gedachte Ordnung der Ehe mit sich, was die Zeitgenoss:innen Ende des 19. Jahrhunderts mit der grundlegenden Frage nach »dem Verhältnis von Individuum und Gesellschaft« (Arni 2004: 25) konfrontiert. Diese Frage stellt sich in der Schweiz mit besonderer Dringlichkeit, weil sich das Schweizer ZEG aufgrund seines »vertragstheoretischen Einschlag[s]« (ebd.: 33) als vergleichsweise »scheidungsliberales Recht« (ebd.: 32) präsentiert. So galt die Schweizer Scheidungspraxis dem französischen Soziologen Emile Durkheim als »tolerant bis zum Exzess« (Durkheim 1903, zitiert in ebd.: 24). Entsprechend forderten Politiker und Juristen anlässlich der Ausarbeitung eines Schweizer Zivilgesetzbuches (ZGB) um 1900 die Einführung eines »institutionellen Eheverständnisses« (ebd.: 33). Diese institutionelle Ordnung der Ehe sollte der »Verfügung der Eheleute grundsätzlich entzogen« (ebd.: 23) sein und damit ein »Bollwerk« (ebd.: 37, Herv. i. O.) bilden gegenüber den als krisenhaft wahrgenommenen Erscheinungen der *Moderne* – die wesentlich mit den »Unwägbarkeiten der Gefühlswelten« (ebd.: 67) der einzelnen Frauen und Männer zu tun hatten. Insbesondere sollte die Ehe damit vor den damaligen »ehfeindlichen Bestrebungen« (ebd.: 37) geschützt werden, da diese die »für eine moderne bürgerliche Gesellschaft so grundlegende Konstruktion von familialer Gemeinschaftlichkeit als Garantin sozialen Zusammenhalts und weiblicher Familialität als Garantin solcher Gemeinschaftlichkeit« erschütterten (ebd.: 38). Als *ehfeindlich* betrachtete man zum einen »die feministische Kritik an der Einschliessung der Frauen in Ehe und Familie« (ebd.: 37), was die Frage »nach dem sozialen Ort der Frauen in der Moderne« (ebd.: 25) aufwarf. Auf diese Frage antwortete die »institutionelle Ehemoral« (ebd.: 34), wie in Kapitel 2.1.1 nachgezeichnet wird, mit einer patriarchalen Eheordnung, die die Individualität der Ehefrau zwar anerkannte, zugleich aber bewusst beschränkte. Als ebenfalls ehfeindlich galten zum anderen die vergleichsweise hohen Scheidungszahlen, die in avantgardistischen Kreisen

verbreitete »Rede und Praxis der ›freien Liebe‹« und die »in bürgerlichen Augen ›dysfunktionalen Arbeiterfamilien« (ebd.: 37), welche auf unterschiedliche Weise die bürgerliche Koppelung von Ehe, Liebe und Sexualität durchkreuzten. Derart *individualistische* Erscheinungen, die vom scheidungsliberalen Recht des Schweizer ZEG (vgl. ebd.: 30f) tendenziell noch begünstigt wurden, stellten nicht nur die sittliche eheliche Geschlechterbeziehung, sondern auch die Dauerhaftigkeit der Ehe in Frage. Darauf wurde mit einer Erschwerung der Scheidung reagiert (vgl. Kapitel 2.1.2), was sich ebenfalls »zuungunsten der offensichtlich in der Ehe tendenziell unglücklicheren Frauen« (Arni 2004: 50) auswirkte. Denn wie eine Studie von Durkheim von 1879 zum Zusammenhang von Suizid und ehelichem Glück bzw. Unglück zeigte, begünstigte die Scheidung männlichen Suizid, unglückliche Eheverhältnisse hingegen weiblichen Suizid (vgl. ebd.). Argumentierte die Juristin Anna Mackenroth 1901 folglich, dass »die Ehe ›keine dogmatische, sondern eine an sozialen Bedürfnissen zu orientierende Einrichtung sei«, so sah Durkheim umgekehrt die gesellschaftliche Stabilität »am besten in einer Stärkung der Institution Ehe und einer restriktiven Handhabung der Scheidung gewahrt« (ebd.). Wie Arni anhand dieser beiden zu unterschiedlichen Schlüssen kommenden Positionen zeigt, ist die institutionelle Auslegung der Ehe im ZGB nicht nur ein Fortsetzen patriarchaler Geschlechterverhältnisse in der Familie und entsprechend eine Abwehrreaktion auf die weibliche Emanzipation. Sie ist zudem eine eindeutige Absage an die damit zusammenhängenden *sozialen Bedürfnisse*, die an die emotionale Qualität, sprich an die *allerpersönlichste* Seite der Ehe gestellt wurden.

2.1.1 Eine patriarchale Eheordnung: Gegen die Emanzipation der Ehefrauen

Die institutionelle Auslegung der Ehe im Schweizerischen Zivilgesetzbuch war, wie Arni anhand der damaligen Debatten analysiert, durchaus umstritten, auch wenn sie von dem ausschließlich von Männern besetzten Parlament einstimmig angenommen wurde:

»So eindeutig und selbstverständlich war [...] um 1900 nicht, wie das *Wesen der Ehe* beschaffen sei, wie sich deren Verhältnis zu Staat und Gesellschaft gestalten solle, ja ob es die Ehe überhaupt brauche und wenn ja, wie sie rechtlich zu regeln sei.« (Arni 2004: 24, Herv. i. O.)

Im Gegenteil: Die bürgerliche Verallgemeinerung und sozialpolitische Etablierung der Institution Ehe war direkt mit pointierten feministischen Kritiken an der patriarchalen Verfasstheit der Institution Ehe verwoben und es waren wiederum diese Kritiken, die den besorgten Krisendiskurs und das Bedürfnis nach einem schützenden *Bollwerk* beförderten. Denn auch im 19. Jahrhundert – obwohl von der offiziellen Politik ausgeschlossen – begnügten sich die Frauen sowohl in der Schweiz wie auch anderswo keineswegs damit, »nur ›bei verschlossenen Türen von der Freiheit zu flüstern‹«, wie Ute Gerhard die Zeitzeugin Louise Otto von 1850 zitiert (Gerhard 2010: 194). Vielmehr entwickelte sich im Nachklang der Französischen Revolution eine ebenso breite wie heterogene und durchaus auch laute Frauenbewegung, die rückblickend als erste Welle des Feminismus bezeichnet wird (vgl. Gerhard 2012). Allerdings führte das öffentliche Aufbegehren von Frauen nicht dazu, dass Vertreterinnen der Frauenverbände in die juristische

Ausarbeitung des Eherechts im Schweizerischen Zivilgesetzbuch involviert worden wären (vgl. Arni 2004: 28). Der Ausschluss der Ansichten der Frauen zur Ausgestaltung des Eherechts, das zugleich den Ort definierte, der *ihr höchstes Glück* und *ihren* einzigen, begrenzten Handlungsspielraum darstellen sollte, war keineswegs zufällig. Vielmehr war er notwendig, um die damaligen Forderungen der Frauen nach Gleichberechtigung und gesellschaftlicher Teilhabe erneut einzudämmen. Dies geschah, wie Arni aufzeigt, in der Form einer Definition der »ehelichen Gemeinschaft« (ebd.: 35), von der die Frau zwar ein Teil war, in der sie dem männlichen, erwerbstätigen Familienoberhaupt aber unterstellt und dadurch in ihrer Autonomie eingeschränkt wurde. Mit dieser Auslegung der Ehe als Gemeinschaft unter männlicher Führung wollte man die sich zunehmend artikulierende Individualisierung der Frauen begrenzen. Mehr noch: Die damaligen Emanzipationsbestrebungen der Frauen stellten die »eigentliche Kernproblematik des Eherechts« (ebd.: 36) dar, drohten diese doch dazu zu führen, dass die Ehefrau den Innenraum der Familie ohne die Zustimmung ihres Ehemannes verlassen könnte. Insofern kam die Vorstellung einer Individualisierung der Frauen in der Wahrnehmung damaliger Zeitzeug:innen einem »Auseinanderfallen der Familie« (Riehl 1855, zitiert in Habermas 2001: 287) und damit der bürgerlichen Geschlechterordnung gleich:

»Soll eine weiter fortschreitende Civilisation uns wirklich dahin führen, die Unterordnung der Frau unter den Mann, und somit auch alle Festigkeit des Ehebandes und das wahre Familienleben aufzugeben, [...]. Klar ist wohl fürs Erste, dass wirklich ein dauerndes würdiges, ein friedliches eheliches und Familienleben mit solchen unweiblichen Mannweibern unmöglich wäre, welche den Mann als das Haupt der Familie nicht anerkennen und neben ihm und gegen ihn unmittelbare Stimm- und Entscheidungsrechte über die gemeinschaftlichen gesellschaftlichen Angelegenheiten geltend machen.« (Karl Theodor Welcker 1847, zitiert in Gerhard 2005: 455)

Dieses Auseinanderfallen der patriarchalen Ordnung der Familie und der Geschlechter durch unmittelbar mitbestimmende und selbst entscheidende Frauen galt es zu verhindern und dies geschah, wie Arni zeigt, nicht durch die einfache Fortschreibung der patriarchalen Tradition, sondern durch deren Neuschreibung »auf der Grundlage einer expliziten Berücksichtigung und einer ebenso expliziten Relativierung des Anspruchs auf weibliche Individualität« (Arni 2004: 44).

Die weibliche Individualität wurde nicht zuletzt auch deshalb zum Thema, da entgegen der ansonsten »ausgiebig gepflegten Frauenverachtung« im Ideal der romantischen Liebe eine »Egalität und Autonomie der Frau« vorausgesetzt wird (Tyrell 1987: 582). Indem romantische Liebe auf der »Gleichwertigkeit« und »Gleichindividuietheit« der Frau« basiert, impliziere sie, so Tyrell, »eine prinzipielle Absage an den traditionsreichen Gedanken der Hierarchie der Geschlechter – in Liebessachen« (ebd.). Wie allerdings Bethmann betont, wurde das »literarische Ideal der romantischen Liebe [...] im komplementären Geschlechtermodell der bürgerlichen Ehe keineswegs eingelöst« (Bethmann 2013: 22). Vielmehr sahen sich die Verantwortlichen in der Schweiz um 1900 mit der »paradoxen Aufgabe« (Arni 2004: 38) konfrontiert, aufgrund der Verbreitung des romantischen Liebesideals, das die Individualität von Mann *und* Frau in der Liebe betont, diese *Gleichindividuietheit* beider Geschlechter zu berücksichtigen, sie im Dienste der

Festigkeit der Institution Ehe und der gesellschaftlichen Ordnung aber zugleich zu relativieren. Dazu bemerkte die französische Philosophin Simone de Beauvoir:

»[Die Bourgeoisie war] lebhaft daran interessiert, die Ehe zu verteidigen und zu erhalten, aber die Fortschritte des Individualismus hinderten sie, die Ansprüche der Frauen einfach zu ersticken. [...] sämtliche Romantiker hatten das Recht auf Liebe allzu leidenschaftlich proklamiert. Es stellte sich das Problem, die individuellen Gefühle, die man aus der Ehe ausgeschlossen hatte, nun in die Ehe einzubeziehen.« (Beauvoir 2017: 531)

Dementsprechend wurde eine grundsätzliche Handlungsfähigkeit und Eigenständigkeit der Ehefrau anerkannt. Allerdings sollte die Handlungsfähigkeit der Ehefrau dem Wohl der ehelichen Gemeinschaft dienen (vgl. Arni 2004: 38), und das tat sie nur, wenn sie sich im innerhäuslichen, dem der Frau und ihrem als *natürlich* angesehenen weiblichen Geschlechtscharakter (vgl. Hausen 1976) angestammten Ort entfaltete. Wie der Jurist Eugen Huber, der mit dem Entwurf des Schweizer Eherechts betraut worden war, festhält, soll die Ehefrau »handlungsfähig sein, aber gewisse Handlungen nicht vornehmen dürfen« (Eugen Huber 1911, zitiert in Arni 2004: 42). Dieser paradoxe Umgang mit dem weiblichen Anspruch auf Selbstbestimmung ist charakteristisch für die neue, mehr oder weniger »verhüllte Form« männlicher Eheherrschaft« (ebd.: 43). Diese sah für die Frauen – ganz im Sinne der binären, hierarchischen Geschlechterverhältnisse der bürgerlichen Gesellschaft – eine *besondere* Ordnung vor³, während die Individualität des Mannes als das *Allgemeine* vorgestellt wurde:

»Wird der Mann zum Haupt der Ehe gegen innen und zum Vertreter der Ehe gegen aussen bestimmt, so lässt der Gesetzgeber die Interessen des männlichen Individuums mit denen der Gemeinschaft zusammengehen und hebt beide ineinander auf. Diese Identifizierung der gemeinschaftlichen mit den ehemännlichen Interessen zieht sich durch das ganze Eherecht, wie die Juristin Herta Hermine Meyer in ihrer kritischen Abhandlung von 1937 feststellt: das Gesetz schütze dementsprechend auch zuerst einmal den Ehemann wirksam gegen etwaige Störungen durch die Ehefrau, indem es ihm alle wichtigen Rechte anvertraue.« (Arni 2004: 43)

Es sind, wie Arni deutlich macht, die zunehmenden Individualitätsansprüche von Frauen, die im 19. Jahrhundert mit der im Sinne des Gemeinwohls entworfenen Institution Ehe kollidieren. Allerdings ging es dabei nicht nur um die Forderungen von Frauen nach Gleichberechtigung und politischer Teilhabe. Es ging zugleich auch um die neuen Ansprüche, die von Frauen, aber auch von einigen Männern an die emotionale Qualität der ehelichen Gemeinschaft gerichtet wurden, seit diese nicht mehr nur als Ort der Familie

3 Arni bemerkt dazu: »Was das Eherecht prägnant artikuliert, ist die Identifizierung des Mannes als Mensch mit dem Allgemeinen und die Frau als Frau mit dem Besonderen, welche die Geschlechterordnung der Moderne fundamental prägt. Deshalb [...] kann der Mann zum Garanten der Einheit des Paares werden, während die einzelne Frau, die doch für alles steht, was Traulichkeit ausmacht, nur als Bedrohung für diese Einheit begriffen werden kann« (Arni 2004: 43f.). In diesem Zusammenhang aufschlussreich ist der Vergleich mit der in der Schweiz bis 2022 hierarchisch differenzierten Ordnung des Heiratens, die homosexuelle Paare als das Besondere positioniert, während heterosexuelle Paare als das Allgemeine gelten.

und der Wirtschaftsgemeinschaft, sondern darüber hinaus als romantische und sexuelle Vereinigung der Geschlechter in der Liebe vorgestellt wird.

Die Durchsetzung der romantischen Liebesehe und die Vorstellung einer Individualität – deren persönliches Glück mehr Gewicht haben könnte als die Orientierung am Gemeinwohl und damit an der Dauerhaftigkeit der Institution Ehe – sind also miteinander verknüpft und bedingen sich wechselseitig. Mit der Begründung der Ehe in der Liebe steigt die *individuelle*, emotional begründete Motivation der Einzelnen, mit der:dem unverwechselbaren Anderen alles zu teilen und füreinander zu sorgen, also die *Keimzelle* der bürgerlichen Gesellschaft aus Liebe zueinander zu bilden:

»Denn die Liebe meint in ihrer modernen Codierung ein Gefühl, das auf die Individualität des Gegenübers und auf die Exklusivität des Verhältnisses abstellt: Was man mit dem, der Geliebten teilt, das teilt man mit keinem, mit keiner anderen, und man teilt es mit dieser und diesem, weil sie die sind, die sie sind.« (Arni 2004: 8)

Gleichzeitig steigt durch die Individualisierung der Liebe aber auch die Wahrscheinlichkeit, dass die konkrete Ehe die individuellen Ansprüche an die emotionale Qualität der Liebesbeziehung nicht erfüllt und sich bei den Einzelnen das Bedürfnis einstellt, aufgrund enttäuschter Liebe die eheliche Gemeinschaft vorzeitig aufzulösen. Dass es sich dabei vor allem um die individuellen Wünsche der Frauen handeln musste, die mit der Institution Ehe in Konflikt gerieten, ergibt sich aus der Einsicht, dass sich die Frauen in der bürgerlichen Ehe in einer institutionellen Ordnung befanden, die explizit *gegen* ihre Eigenständigkeit als gleichberechtigte Subjekte entworfen wurde. Die Entfaltung weiblicher Individualität war auf den privaten Innenraum der Ehe beschränkt. In diesem bürgerlichen Innenraum der Familie machten sich die Bedürfnisse der Frauen, »[u]ngeachtet der Tatsache, dass das Hausinnere faktisch rechtlich in weiten Feldern männlicher Herrschaftsraum war« (Habermas 2001: 306), aber durchaus bemerkbar und hatten insofern gesellschaftliches Gewicht, als »zwei Drittel der Scheidungsklagen von Frauen eingereicht« wurden (ebd.: 308). Die Anschauungen der Frauen, die aus der politischen Debatte weitgehend ausgeschlossen waren, flossen in diesem Sinne nicht direkt in die Festlegung des Schweizer Eherechts ein. Sie sorgten aber durch innereheliche Konflikte, daraus resultierende Scheidungsklagen oder gar durch Aufrufe zum Eheboykott⁴ für eine öffentlich wahrnehmbare Erschütterung der Institution Ehe. Somit zeigt sich um 1900, wie Arni resümiert, eine

4 Als um 1900 deutlich wurde, dass die feministische Kritik keinen Eingang in die Formulierung des bürgerlichen Eherechts erhalten würde, rief Anita Augspurg, eine Vertreterin der bürgerlich-radikalen Frauenbewegung, mit folgenden Worten zum Eheboykott auf: »Für eine Frau von Selbstachtung, welche die gesetzlichen Wirkungen der bürgerlichen Eheschließung kennt, ist es nach meiner Überzeugung unmöglich, eine legitime Ehe einzugehen« (Anita Augspurg 1905, zitiert in Gerhard 2009: 460). Im Unterschied zu den bürgerlich-radikalen und sozialistischen Vertreterinnen der Frauenbewegung fühlten sich die bürgerlich-traditionell orientierten Frauen über große Strecken in dieser Auslegung der Ehe vertreten, was Ausdruck des breiten »Spektrum[s] der Ansichten zur Geschlechterordnung« und zur Liebesehe innerhalb der heterogenen europäischen Frauenbewegungen war (Gerhard 2012: 76).

»Dynamik, die im Verlauf des Jahrhunderts und in einem durchaus nicht linearen Prozess in das münden sollte, was heute Deinstitutionalisierung der Ehe genannt wird [...]. Indes stellt sich dieser Befund in der historisch präzisen Rekonstruktion verwickelt dar, geht es doch um 1900 zunächst einmal um eine Etablierung desjenigen Ehemodells, das gegen Ende des 20. Jahrhunderts solchen Prozessen der Deinstitutionalisierung unterliegen sollte.« (Arni 2004: 47)

Das institutionelle Ehemodell, das 1907 in der Schweiz etabliert wurde und sich durch eine *verhüllt patriarchale* Definition der ehelichen Gemeinschaft auszeichnete, war auch der Versuch, die durch die gesteigerten Liebes- und Individualitätsansprüche in Bewegung und Unordnung geratenen Verhältnisse zu festigen. Gefestigt wurden sie insofern, als die durch die Begründung der Ehe in der Liebe erst virulent gewordene Frage nach dem Verhältnis von Gesellschaft und Individuum zugunsten einer stabilen, von Männern geprägten Gesellschaftsordnung entschieden wurde. Dabei stellte, wie im Folgenden gezeigt wird, neben der patriarchalen Neuschreibung der Ehe auch die Erschwerung der Scheidung ein zentrales Mittel für den Schutz der öffentlichen Ordnung dar.

2.1.2 Die Erschwerung der Scheidung: Gegen die Gefühle der Eheleute

Wie Arnis Analyse des eherechtlichen Gesetzgebungsprozesses zeigt, reagierte der Gesetzgeber mit dem institutionellen Ehemodell im ZGB auf die damals weitverbreitete Einsicht, dass die Ehe »just unter den Bedingungen der Liebesehe« zu einem vertiabilen »Hazardspiel« (Arni 2004: 67) und damit zu einer risikoreichen Angelegenheit [»eine ›riskirte‹ Sache« (Hilty 1909, zitiert in Arni 2004: 67)] geworden sei. Durch die erschwerte Scheidung sollte die Ehe mit rechtlichen Mitteln vor den »Unwägbarkeiten« (ebd.) der individuellen Liebesgefühle der Ehefrauen und Ehemänner geschützt werden. Denn die Scheidung stellte um 1900 nicht nur ein persönliches, sondern auch ein dringliches gesellschaftspolitisches Problem dar, war sie doch, wie Arni feststellt, die »Manifestation der Enttäuschung *beider* Sehnsüchte [...], der persönlichen *und* der politischen« (ebd.: 317, Herv. FW). Ein politisches Problem war die Scheidung, weil deren gehäuftes Vorkommen das Prinzip der lebenslangen Dauer der Ehe grundlegend in Frage stellte. Diese Infragestellung der Institution Ehe ließ die Zeitzeug:innen um die Stabilität der bürgerlichen Gesellschafts- und Geschlechterordnung fürchten, und eben diese Furcht liegt der institutionellen Auslegung des Ehe- und Scheidungsrechts im Schweizer Zivilgesetzbuch zugrunde. Dabei stellten sich im Gesetzgebungsprozess eine Reihe von Fragen, die kontrovers diskutiert wurden: Wie sollte damit umgegangen werden, dass nicht nur »das erotische, sondern auch das seelische Fühlen über die Ehe hinauschiessen könnte« und damit die durch die Heirat versprochene »Liebe und Treue in der Ehe vergehen könnten« (ebd.: 67)? Wie darauf reagieren, wenn diese *unwägbar*en Gefühle den einzelnen Eheleuten nicht unbedingt als *unsittliches* Verhalten zum Vorwurf gemacht werden können (vgl. ebd.)? Sollte es für die Gerichte zulässig sein, nicht auf eine Scheidungsklage einzutreten, sondern vielmehr, wie Arni die Forderung eines Zeitzeugen zitiert, die im Herzen entzweiten Eheleute »als ›Heldinnen und Helden‹, die in der Ehe ›trotz schwierigster Umstände tapfer aushalten‹, nach Hause zu schicken« (ebd.: 326)? Was, so lassen sich die Fragen zusammenfassen, sollte also mehr wiegen: die individuelle emotionale Qualität

einer romantischen Ehebeziehung oder die Dauerhaftigkeit und Stabilität der Institution Ehe?

Wie bereits ausgeführt, wurde der Institution Ehe trotz kritischer Gegenstimmen der Vorrang vor den romantischen Gefühlen gegeben. Durch eine rechtliche Erschwerung der Scheidung sollten die vergleichsweise hohen Scheidungszahlen der Schweiz gesenkt werden. Im Konkreten bestand die Erschwerung darin, dass die Möglichkeit der einvernehmlichen Scheidung, die gemäß dem ZEG von 1874 möglich war, nicht ins ZGB übernommen wurde (vgl. Arni 2004: 69). Die Scheidung sollte (im Gegensatz zur Heirat⁵) keine Sache des freien Willens der Eheleute sein. Vielmehr sollten die Gerichte über die Scheidung bestimmen und damit die »schwierige Balance zwischen dem Unglück der Eheleute und dem Interesse der Öffentlichkeit« (ebd.: 74) gewährleisten. Anhand gesetzlich definierter Scheidungsgründe hatten die Richter über die »objektive Berechtigung« (ebd.: 327) einer Scheidungsklage zu befinden. Erst »wenn ein Scheidungsgrund nachgewiesen« war, sollte der Richter »entweder die Scheidung oder die Trennung«⁶ aussprechen (Art. 146 ZGB, i. d. F. v. 1944). Gemäß ZGB durfte der Richter dabei »Tatsachen, die zur Begründung einer Klage auf Scheidung [...] dienen, nur dann als erwiesen annehmen, wenn er sich von deren Vorhandensein überzeugt« (Art. 158 Abs. 1 ZGB, i. d. F. v. 1944) hatte. Erschwert war die Scheidung also, weil es eines gesetzlich anerkannten und nachweisbaren Grundes bedurfte, wobei nur die Person klageberechtigt war, die nicht die (vorwiegende) Schuld an dem Scheidungsgrund trug (vgl. Art. 142 ZGB, i. d. F. v. 1944).⁷ Neben fünf speziellen Scheidungsgründen – namentlich Ehebruch, Nachstellung nach dem Leben, Misshandlung und Ehrenkränkung, Verbrechen und unehrenhafter Lebenswandel, Verlassung und Geisteskrankheit (vgl. Art. 137–141 ZGB, i. d. F. v. 1944) – beinhaltete das Schweizer Eherecht auch einen allgemeiner gefassten Scheidungsgrund, den Arni als »Generalklausel der tiefen Zerrüttung« bezeichnet (Arni 2004: 74). Diese Generalklausel lautete: »Ist eine so tiefe Zerrüttung des ehelichen Verhältnisses eingetreten, dass den Ehegatten die Fortsetzung der ehelichen Gemeinschaft nicht zugemutet werden darf, so kann jeder Ehegatte auf Scheidung klagen« (Art. 142 ZGB, i. d. F. v. 1944).

Mit dieser Generalklausel bot das Recht zwar »eine breitgefächerte Scheidungsmöglichkeit«⁸ (Arni 2004: 74). Zugleich waren, wie Arni betont, die Eheleute mit diesem allge-

-
- 5 Im Rahmen der zivilen Trauung gemäß ZGB fragte der Zivilstandsbeamte (1907 waren das nur Männer) Bräutigam und Braut, »ob sie miteinander die Ehe eingehen wollen« (Art. 117 ZGB, i. d. F. v. 1944). Diese Äußerung des freien Willens reichte für die Heirat, nicht aber für die Scheidung, die nach Gründen, Beweisen und richterlichem Ermessen verlangte.
 - 6 Neben der Scheidung konnte auch auf Trennung der Eheleute geklagt werden. »Damit stellte das Recht auch gläubigen Katholiken eine Möglichkeit zur Verfügung, ein unerträgliches Eheverhältnis zu beenden« (Arni 2004: 73). Außerdem ermöglichte die Klausel dem Gericht, anstelle einer Scheidung eine Trennung auszusprechen, »wenn Aussicht auf die Wiedervereinigung der Ehegatten vorhanden ist« (Art. 146 ZGB, i. d. F. v. 1944).
 - 7 Demnach konnte eine verheiratete Person, die eine außereheliche Liebesbeziehung führte und damit laut Gesetz Ehebruch beging, nicht auf Scheidung der Ehe klagen. Ihre Ehe blieb bestehen, wenn die andere Person an der Ehe festhalten wollte.
 - 8 Etwa die schwere Störung oder Aufhebung der ehelichen Gemeinschaft, die Verletzung der ehelichen Pflichten, der grundlegende Dissens hinsichtlich politischer oder religiöser Einstellungen oder auch eine vegetarische oder abstinente Lebensweise (vgl. Arni 2004: 74f.).

meinen Artikel aber auch »am stärksten vom richterlichen Ermessen abhängig« (ebd.), weil es sich bei der Zerrüttung nicht um einen absoluten Scheidungsgrund handelte. Vielmehr musste erst bewiesen werden, dass das Ausmaß der Zerrüttung tief genug ist, damit die Scheidung gerechtfertigt ist. So mussten sich die Richter davon überzeugen können, »dass bei den Eheleuten eine Empfindung der tiefen Zerrüttung vorhanden ist, die auch nach objektiven moralischen Massstäben gerechtfertigt scheint und die das Gefühl der Unerträglichkeit begründet« (ebd.: 75). Die Generalklausel der tiefen Zerrüttung, auf die mehrheitlich geklagt wurde, verlangte somit eine besonders ausführliche Darstellung der die Scheidungsklage begründenden Tatsachen. Dieser Zwang zu einer *überpersönlich* nachvollziehbaren und überzeugenden Darlegung der *unerträglich* gewordenen Zerrüttung der *allerpersönlichsten* Beziehung sollte, wie Arni anhand eines Kommentars zum damaligen ZGB zeigt, »den Scheidungen auf blosses Begehren und den von scheidungslustigen Ehegatten auf Grund erdichteter Tatbestände gespielten Prozesskomödien« entgegenwirken (Gmür 1914, zitiert in ebd.: 76). Wie hier deutlich wird, wurden die hohen Scheidungszahlen des 19. Jahrhunderts dahingehend interpretiert, dass die Eheleute allzu leichtfertig auf Scheidung klagten, dass die klagenden Ehefrauen und Ehemänner also nicht nur scheidungswillig, sondern gar scheidungslustig seien. Diesen aus dem bloßen *Begehren* der Eheleute entspringenden Scheidungsklagen sollten die Gerichte entgegenwirken, wenn die Richter zu der Überzeugung kamen, dass das von den Eheleuten angeführte Gefühl der Unerträglichkeit nicht nach objektiven Maßstäben gerechtfertigt war. In einem solchen Fall war eine Scheidungsklage im Interesse der Allgemeinheit abzulehnen. Insofern ging, wie Arni bemerkt, »der Gesetzgeber davon aus, dass es ein Mass an Zerrüttung gibt, das den Eheleuten zugemutet werden kann« (ebd.: 75).

Bemerkenswert ist nun, dass die Scheidungsrate in den auf die Einführung des ZGB folgenden Jahrzehnten entgegen der Intention des Gesetzgebers, die Ehe durch eine rechtliche Bestärkung ihrer Dauerhaftigkeit zu stabilisieren, weiter zunahm und immer häufiger auf eine tiefe Zerrüttung⁹ der Ehe geklagt wurde. Wie Arni Analyse zeigt, scheiterte der Versuch des Gesetzgebers nicht zuletzt an den Richtern.¹⁰ Diese kamen in der gerichtlichen »Aushandlung dessen, was als sozial und moralisch valables eheliches Verhältnis gelten kann«, nämlich zu der Überzeugung, dass eine »Ehe, aus der sich eine oder einer von zweien oder aber beide verabschiedet haben«, unzumutbar sei (Arni 2004: 327). Insofern wurde zumindest »an den urbanen und protestantischen Gerichten über den Scheidungsgrund der tiefen Zerrüttung [...] faktisch die einvernehmliche Scheidung praktiziert« (vgl. ebd.: 69). Wie Arni zeigt, griffen die Richter zur Begründung der Unzumutbarkeit einer Ehe in der Urteilsverkündung zu insbesondere zwei »Kategorien der Interpretation, die als eigentliche Passepartouts der Erklärung fungieren« (ebd.:

9 1920 wurden rund 70 Prozent aller Scheidungen aufgrund einer tiefen Zerrüttung ausgesprochen. Dieser Anteil stieg bis 1935 auf 80 Prozent, sank während der Kriegsjahre und des sogenannten goldenen Zeitalters der Ehe wieder auf 70 Prozent und stieg ab 1965 stetig, bis er ab den 1980er Jahren bei gut über 90 Prozent lag. In den 1990er Jahren wurden praktisch alle Ehen aufgrund einer tiefen Zerrüttung geschieden. Vergleiche hierzu die Statistik zur Scheidungshäufigkeit seit 1876 in der Schweiz (vgl. BFS 2019e).

10 Im Untersuchungszeitraum wurden am Berner Amtsgericht nur 3 Prozent der Klagen abgewiesen (vgl. Arni 2004: 69).

327) und die bis heute das Verständnis einer guten Ehe begründen (vgl. Kapitel 7). Da waren zum einen die »Charaktere, die nicht zusammenpassen wollen«, zum anderen die »Liebe, die nicht da war, die verloren ging oder nicht die rechte war« (Arni 2004: 327). Diesen beiden von Arni rekonstruierten Codes der nicht passenden Charaktere und der nicht richtigen Liebe konnte »kein moralischer Imperativ beikommen« (ebd.), weil sich in den »Herzen und Köpfen der Menschen« (ebd.: 317) eben die Idee der Liebesehelie festgesetzt hatte. Gemäß diesem Verständnis der Ehe als Liebesehelie kann eine Ehe nur funktionieren, wenn beide Teile lieben. Im Gegensatz zu dem erschwerten Scheidungsrecht, das am »Primat der Dauer« festhielt, wurde von den Richtern also ein Eheverständnis zum Ausdruck gebracht, in dem »die Qualität« (ebd.) der individuellen Liebesbeziehung an erster Stelle kam. Insofern wogen die nicht (mehr) vorhandenen Liebesgefühle der Eheleute oder deren nicht (mehr) zueinander passenden Charaktere und das daraus folgende *Unglück der Eheleute* vor Gericht schwerer als das *Interesse der Öffentlichkeit* an der Stabilität und Dauerhaftigkeit der Institution Ehe. Damit folgte die richterliche Scheidungspraxis nicht dem politisch-juristischen »Anomiediskurs« (ebd.: 330), sondern einem »ehekritischen Diskurs«, ¹¹ welcher die »prinzipielle Fragilität« von Liebesbeziehungen als »praktisch unvermeidliches und deshalb pragmatisch zu handhabendes soziales Faktum« ansah und dafür plädierte, wie Arni resümiert, »die Dauer der Qualität der Beziehung« nachzuordnen (ebd.: 329f.). Richtig durchsetzen sollte sich dieses Primat der *emotionalen Qualität* der Ehe vor ihrer *institutionellen Dauerhaftigkeit* allerdings erst ab den 1970er Jahren, wie im folgenden Kapitel gezeigt wird.

2.2 Die Ehe nach 1945: Eine verbindliche Norm, die zunehmend in Frage gestellt wird

Das 1907 im ZGB begründete bürgerlich-patriarchale Eherecht antwortete, wie Arnis historische Analyse zeigt, auf zwei als krisenhaft wahrgenommene Erscheinungen des 19. Jahrhunderts: auf die zunehmenden Individualisierungsbestrebungen der Frauen und auf die daraus resultierenden Scheidungen von zerrütteten Liebesehen. Die institutionelle Auslegung der bürgerlichen Liebesehelie vermochte das in ihr konstitutiv angelegte Spannungsverhältnis zwischen *überpersönlichem*, ordnungspolitischem Geschlechterverhältnis und *allerpersönlichster*, konkret gelebter und erfahrener Geschlechterbeziehung allerdings nicht nachhaltig zu stabilisieren. Denn die Liebe, die

11 Diese gegensätzlichen Positionen zu der Frage, welcher Aspekt der Liebesehelie höher zu gewichten sei, die institutionelle Dauerhaftigkeit der Ehe oder die Qualität der intimen Liebesbeziehung, verweisen darauf, dass zu jener Zeit konträre Liebesverständnisse aufeinandertrafen und es um 1900 auch zentral um die Frage ging, »wie mit Liebe umgegangen werden kann, welche »Kultur« der Liebe angestrebt [...] und welche Grenzen [...] in Sachen Beständigkeit und Bestand von Liebe anzuerkennen sind« (ebd.: 63f.). Dabei wurden auch unter Feministinnen unterschiedliche Positionen vertreten. Während die »Neuen Ethikerinnen« in der Institution Ehe eher eine Begrenzung der Frauen sahen und dafür plädierten, den »Primat der Stabilität [...] zugunsten des Primats der Inhalte der Liebesbeziehung« aufzuheben (ebd.: 65), galt die Ehe bürgerlichen Frauenrechtlerinnen vielmehr als »Schutz vor allem der mittellosen Frauen und Mütter gegen pflichtvergessene und in ihren Neigungen volatile Männer« (ebd.: 55).

den Ort der Frau in der bürgerlichen Kernfamilie und ihre Abhängigkeit vom Mann begründen sollte, wirkte sich zugleich destabilisierend auf die Institution Ehe aus. In diesem Sinne steigerte die bürgerliche Verknüpfung von Ehe und romantischer Liebe zwar die Attraktivität der zivilrechtlichen Ehe, indem sie den ökonomischen Bund der Ehe – der lange Zeit »als eine der wichtigsten, wenn nicht gar die wichtigste Finanzoperation des gesamten Lebens galt« (Illouz 2007: 36) – zum persönlichen Lebensglück der Einzelnen erklärte und die säkulare Ehe mit einer *irdischen* Heiligkeit versah (vgl. O'Donovan 1993; Illouz 2007: 34). Andererseits ist es gerade diese überaus romantische Verklärung und Idealisierung der Liebeseheliche, die der institutionellen, ordnungspolitischen Verfasstheit der Ehe zuwiderläuft. Denn wie John Gillis bemerkt: »Promoted to a level once reserved for sacred callings, marriage raises expectations it cannot fulfill« (Gillis 2004: 990). Anders gesagt: Leitet die Liebe in Zeiten der Individualisierung weiterhin das Bedürfnis an, ein Leben lang alles mit einer anderen Person teilen zu wollen und füreinander einzigartig zu sein, so liefert die Liebe zugleich auch die schlagkräftigen und nicht zu relativierenden Gründe, in eben dieser lebenslangen Ehe nicht mehr leben zu wollen. Diese Ambivalenz in der Konzeption der bürgerlichen Liebeseheliche, die François Höpflinger als einen Versuch beschreibt, »»Feuer und Wasser« zu mischen« (Höpflinger 2005), lässt sich anhand ihrer Entwicklung im 20. Jahrhundert gut nachzeichnen: Zum einen wird die Ehe gerade durch die Verbindung von privater Liebesbeziehung und öffentlicher Ordnung der Geschlechter zur hegemonialen, idealisierten Norm des familialen Zusammenlebens heterosexueller Paare (Kapitel 2.2.1). Zum anderen sorgt eben diese Konzeption für die erneute Krise der »grundsätzlich stabil verfassten Institution« Ehe (Arni 2004: 24) gegen Ende des 20. Jahrhunderts (Kapitel 2.2.2).

2.2.1 Das ›goldene Zeitalter‹ der Ehe: Heteropatriarchale Geschlechterhierarchie

Ihre volle Wirkmächtigkeit als für alle unabhängig von Status oder Schicht geltende hegemoniale Norm entfaltete die Liebeseheliche nach dem Zweiten Weltkrieg. Davor stellte, abgesehen von den gesellschaftlichen Ausnahmezuständen der beiden Weltkriege, die »verbreitete wirtschaftliche Armut [...] ein bedeutsames Hindernis in der Entwicklung der Liebeseheliche« dar (Höpflinger 2005). Erst der allgemeine ökonomische Aufschwung in den Industrieländern des Globalen Nordens führte dazu, dass sich die Menschen das bürgerliche Ideal der ehelichen Gemeinschaft, sprich eine nicht erwerbstätige Hausfrau und Mutter, die zusammen mit den Kindern vom männlichen Familienoberhaupt ernährt wird, leisten konnten (vgl. ebd.). Als Folge des relativen Wohlstands kommt es zu einer gut zwei Jahrzehnte dauernden Phase, in der die Institution Ehe und mit ihr die bürgerliche Geschlechter- und Familienordnung praktisch unangefochten vorherrschend sind (vgl. Maihofer 2016: 103). Der ehelichen Kernfamilie kommt eine »*exklusive Monopolstellung*« zu, sie gilt, rechtlich alternativlos, als »alleinseligmachend« (Tyrell 1988: 150, Herv. i. O.), während alles, was davon abweicht, auffällt, negativ besetzt ist und sanktioniert wird. Es ist, wie Ute Gerhard formuliert, »die historische Phase, die in den westlichen Industrieländern allgemein als ›Golden Age of Marriage‹ charakterisiert wird« (Gerhard 2005: 450). Diese vergleichsweise kurze historische Episode des *goldenen Zeitalters* der Ehe, in der nichteheliche Lebensgemeinschaften so gut wie unbekannt waren (vgl. ebd.), dient bis heute als zentraler Referenzpunkt für die *traditionelle* Ehe (vgl.

Smart 2007a: 10). Diese affirmativen Bezugnahmen auf die *gute alte* Ehe betonen deren relativ hohe Stabilität und Verlässlichkeit zu jener Zeit und unterschlagen nicht selten, dass diese *gute alte* Ehe insbesondere den Ehefrauen nur wenig Raum für persönliche Entfaltung ließ. Denn was diese *goldene* Phase der Ehe ebenfalls auszeichnet, sind die normativen Geschlechterrollen von Ernährer/Familienoberhaupt und Hausfrau/Mutter, die für die heterosexuellen Paare zu einer weitgehenden Klarheit bezüglich ihrer persönlichen Lebensgestaltung führten, wie Maihofer beschreibt: »Der Ablauf des Lebensalltags ist allen Beteiligten schon von vornherein mehr oder weniger bekannt. Kaum etwas muss grundsätzlich geklärt, höchstens genauer besprochen und abgestimmt werden« (Maihofer 2016: 103). Wie allerdings Smart anmerkt, bedeutete diese weitgehende normative Klarheit nicht, dass sich alle Paare an dem Ideal der ehelichen Kleinfamilie orientiert hätten. Vielmehr weisen immer mehr empirische Forschungen auf beträchtliche Varianzen hin, was für Smart den Eindruck bestätigt, »that the Golden Age of the family is a cultural myth which is used discursively to criticize various aspects of contemporary life« (Smart 2007a: 16). Gleichwohl legt Smarts Beschreibung vom damaligen Vorkommen von »very irregular marriages« (ebd.) nahe, dass es Mitte des 20. Jahrhunderts eine hegemonial gewordene, eindeutige Norm¹² bezüglich regulärer Ehen gab. Deren zentrale Aspekte waren die Beschränkung der persönlichen Freiheiten in der individuellen Lebens- und Liebesgestaltung der Frauen und in weitaus geringerem Maße auch der Männer sowie die Unterordnung der Ehefrau unter das männliche Familienoberhaupt. In dieser Form galt die eheliche Familie als »das entscheidende soziale Subsystem«, das nicht nur »gesellschaftliche Stabilität und Funktionalität« gewährleistete, sondern als Ort des Zusammenhalts auch »für die ›Normalisierung‹ der Verhältnisse« nach dem Zweiten Weltkrieg eine zentrale Rolle spielte (Gerhard 2010: 195). Vorherrschend war dabei die Vorstellung, dass sich die Frauen (und Männer) aufgrund ihrer romantischen Liebe freiwillig in diese ungleiche Abhängigkeit begaben und sich zudem aus der Liebe der Frauen der für die Gesellschaft so wichtige familiäre Zusammenhalt ergeben würde. Demgegenüber keineswegs selbstverständlich war zu jener Zeit der Gedanke, dass eine Ehe aufgrund schwindender Liebe geschieden werden könnte. Eine Scheidung wurde aufgrund der drohenden gesellschaftlichen Stigmatisierung (vgl. Tyrell 1988: 154) wie insbesondere auch aufgrund der ökonomischen Abhängigkeit der Frauen äußerst selten realisiert (vgl. Coontz 2006).

Diese *natürliche* bürgerliche Liebesordnung der Geschlechter, die Mitte des 20. Jahrhunderts weitverbreitet war und als entscheidende Voraussetzung für das Funktionieren der Gesellschaft galt, bedeutete in den Augen von Feministinnen wie Simone de Beauvoir

12 Wie Maihofer im Anschluss an Gramscis Hegemoniebegriff ausführt, meint hegemonial »dabei mehr als vorherrschend oder dominant. Hegemonial werden gesellschaftliche Normen vor allem über die Herausbildung eines gesellschaftlichen Konsenses [...]. In diesem Sinne sind hegemoniale Geschlechternormen stets fragil, gesellschaftlich umkämpft und im Wandel begriffen. Zugleich sind sie jedoch phasenweise recht stabil, ja geradezu hartnäckig persistent« (Maihofer 2015: 646f.). Eine solche stabile Phase stellt das *goldene Zeitalter* der Ehe für die Norm der ehelichen Kernfamilie dar. Das heißt allerdings auch zu jener Zeit nicht, dass es keine Abweichungen und »individuelle Einzigartigkeit[en]« (ebd.: 649) gegeben hätte. Abweichungen von den Normen wurden aber angesichts drohender Sanktionen möglichst verheimlicht.

oder Iris von Roten vor allem eine fehlende (allgemeine und insbesondere auch sexuelle) Eigenständigkeit *der Frau* (vgl. Maihofer 2009: 122). Für Beauvoir, die ihren Lebensgefährten Sartre nie heiratete, implizierte die bürgerliche Ehe eine ungleiche Abhängigkeit für die komplementär aufeinander bezogenen Geschlechter:

»Die Ehe hat sich dem Mann immer ganz anders dargestellt als der Frau. Beide Geschlechter sind aufeinander angewiesen, aber dieses Angewiesensein hat nie zu einer Wechselseitigkeit geführt. [...] Die jungen Männer *heiraten*, sie *nehmen* eine Frau. Sie suchen in der Ehe eine Erweiterung, eine Bestätigung ihrer Existenz, nicht aber das Recht zu existieren selbst. [...] [Demgegenüber] ist die Eheschließung für das junge Mädchen viel zwingender notwendig [...]. Sie braucht einen Ehering am Finger, um die ganze Würde einer Person mit allen ihren Rechten zu erlangen. [...] Unter den jungen Männern dagegen gibt es keinen, der die Ehe als sein grundlegendes Ziel betrachtet.« (Beauvoir 2017: 517ff.)

Eben diese Ungleichheiten hatte auch von Roten vor Augen, als sie die Ehe als zentralen Bestandteil eines »Apparat[s] der Männerherrschaft« (Roten 1996: 6) kritisierte. Wie von Roten mit Blick auf die Schweiz argumentierte, führten die »Konventionen, Bräuche und bisweilen auch Rechtsvorschriften« in der Liebe mit ihrem ganzen »Drum und Dran« (ebd.: 237) dazu, dass die Männer »ähnlich wie im Berufsleben auch hinsichtlich der erotisch-sexuellen Beziehungen freiere Hand« hätten (ebd.: 262). Diese Ungleichheit zwischen den Geschlechtern zeigte sich nicht zuletzt auch in der finanziellen Abhängigkeit der Frauen, und diese ökonomischen Zwänge wiederum erklären für Stephanie Coontz, warum die Institution Ehe trotz der »Unwägbarkeiten der Gefühlswelten« (Arni 2004: 67) der einzelnen Ehefrauen und Ehemänner eine relativ stabile Gesellschafts- und Geschlechterordnung begründen konnte: »[The] answer is not that people were better partners in the past or better able to balance the search for individual self-fulfillment and the need for stability. The reason is that for the most part they could not yet afford to act on their aspirations for love and personal fulfillment« (Coontz 2006: 8ff.). Letztlich war die weitgehend konforme – »nahezu universelle« – Orientierung der Menschen an der ehelichen Kleinfamilie auch in der »motivationalen Fundierung« der idealisierten Institution Ehe begründet (Tyrell 1988: 152). Wie Tyrell betont, sei Mitte des 20. Jahrhunderts »tendenziell jeder [...] in seinen Aspirationen und Lebensplänen auf Ehe und Elternschaft hin disponiert; die Ehepartner- und Elternrolle sind attraktive Rollen, die im Leben tendenziell von jedermann/jederman »erwünscht« sind« (ebd.). Insofern kann das *goldene Zeitalter* der Ehe neben den rigiden Normen, den ökonomischen Zwängen und daraus erwachsenden Abhängigkeiten auch durch ein hohes Maß an gesellschaftlich verordneter und persönlich erwünschter Konformität verstanden werden.¹³

Wesentlich für die bürgerliche Liebesehe war neben dieser normativen, kaum zur Disposition stehenden Form der ehelichen Kleinfamilie mit ihren polarisierten *Geschlechtscharakteren* (vgl. Hausen 1976) zudem der vorgängige Ausschluss der Homosexualität. Dieser bildet das konstitutive Außen für die Unterscheidung zwischen

13 Vgl. zur Bedeutung des allgemeinen Bedürfnisses nach Konformität Kapitel 3.1.

regulären und irregulären heterosexuellen Ehen, mit Butler gesprochen zwischen dem Legitimen und dem Illegitimen:

»Es gibt außerhalb des Kampfes zwischen dem Legitimen und dem Illegitimen – ein Kampf, der die Umwandlung des Illegitimen in das Legitime zum Ziel hat – ein Feld, das schwerer vorstellbar und aus der Perspektive seiner endgültigen Umwandlung in das Legitime nicht zu erfassen ist. Das ist ein Feld außerhalb der Trennung in Illegitimes und Legitimes, eines, das noch nicht als Domäne, Sphäre oder Feld gedacht ist, etwas, das noch nicht legitim oder illegitim ist, das im expliziten Diskurs der Legitimität noch nicht durchdacht worden ist.« (Butler 2009: 173f.)

Die Kehrseite der normativen Idealisierung der bürgerlichen Ehe und Kernfamilie besteht also nicht nur darin, dass ihr gegenüber »alle anderen Lebensformen [...] als defizitäre, ja widernatürliche Lebensformen« galten (Maihofer 2016: 103). Vielmehr ist ein bestimmter Teil von vornherein konstitutiv ausgeschlossen, wie Butler anhand des *immer schon* heterosexuell gedachten Konzepts der Verwandtschaft zeigt.¹⁴ Während von der »Norm der Kleinfamilie« abweichende Lebensformen wie Alleinerziehende oder nicht-ehelich zusammenlebende, heterosexuelle Paare »eine Schande« darstellten und »stark sanktioniert« wurden (ebd.), war die bloße Existenz von gleichgeschlechtlichen Paaren im öffentlichen Diskurs weitgehend undenkbar und im Falle männlicher Homosexualität in vielen europäischen Ländern kriminalisiert.¹⁵ Wie diese Unterscheidung deutlich macht, stellte die eheliche Kernfamilie im *goldenen Zeitalter* der Ehe das einzig Legitime dar, während »uneheliche« Kinder und nicht verheiratete heterosexuelle Partnerschaften, Scheidungen und Alleinerziehende den Bereich des Illegitimen vielgestaltig bevölkerten. Homosexuelle Paarbeziehungen hingegen wurden im damaligen Diskurs der Legitimität *noch nicht durchdacht*. Erst Ende des 20. Jahrhunderts ist die Existenz homosexueller Liebe so weit öffentlich anerkannt und legitim, dass die Ehe für Homosexuelle zu etwas Illegitimem werden und gleichgeschlechtlichen Paaren in der Schweiz die Ehe mit dem

14 Wie Butler in ihrer kritischen Lesart von Sigmund Freud zeigt, setzt dessen Darstellung des ödipalen Konflikts zwischen Vater, Mutter und (männlichem) Kind voraus, »dass das heterosexuelle Begehren *bereits* ausgebildet ist« (Butler 2001: 127, Herv. i. O.). Das Freudsche Inzestverbot basiert folglich auf der vorgängigen »Durchsetzung eines Verbotes der Homosexualität [...], denn es geht von der Heterosexualisierung des Begehrens aus« (ebd.: 127f.). Insofern ist das vorgelagerte Homosexualitätsverbot konstitutiv für die heteronormative Geschlechterordnung.

15 Während homosexuelle Handlungen zwischen erwachsenen Männern in England bis 1967, in der Bundesrepublik Deutschland bis 1973 kriminalisiert wurden, beschreiben Christina Caprez und Yv Nay die strafrechtliche Regelung in der Schweiz »im Vergleich zum restlichen Europa [als] liberal«. Bereits ab 1942 waren homosexuelle Handlungen zwischen erwachsenen Männern straffrei. Allerdings war dies »nur bedingt auf eine in der Schweiz grössere Akzeptanz von Homosexuellen zurückzuführen [...]. Ein Grund für die Legalisierung war die Angst vor Zuständen wie in Deutschland, wo die Kriminalisierung männlicher Homosexualität zur Formierung einer öffentlich auftretenden Schwulenbewegung geführt hatte«. Dass währenddessen weibliche Homosexualität gar nie kriminalisiert war, begründen die Autor:innen damit, dass eine sexuelle Aktivität von Frauen in der Debatte »ausserhalb der Vorstellung der Parlamentarier« lag, »und somit war auch die Figur des Homosexuellen männlich konnotiert« (Caprez/Nay 2008: 243).

Argument verwehrt werden kann, diese Paare seien *natürlicherweise* nicht auf Kinder ausgerichtet (vgl. Vignette 2). Im *goldenen Zeitalter der Ehe* wäre diese Argumentation nicht verstanden worden, weil homosexuelle (männliche) Lebensformen auf deviante Sexualität reduziert wurden und als solche nicht Teil des Diskurses über legitime und illegitime Familienformen und Liebesbeziehungen waren.

Dies ändert sich mit den sozialen Bewegungen der 1970er und 1980er Jahre (vgl. Gerhard 2010: 196) ebenso grundlegend wie die gesellschaftliche Stellung der Frauen. Neben dem gesellschaftlichen »Coming-Out« der Homosexuellen« (Giddens 1993: 23), die neben den Studentenbewegung für eine Befreiung der Liebe und Sexualität von den Repressionen¹⁶ der bürgerlichen Gesellschaft kämpften, sind es vor allem die Feministinnen der zweiten Frauenbewegung, die mit dem Slogan *Das Private ist politisch* die Formen ehelichen und familiären Zusammenlebens in den Fokus rückten und deren patriarchale Strukturen nachhaltig veränderten. Diese »gesellschaftlichen Umwälzungen und die Forderungen der verschiedenen Bewegungen« schlugen sich, wie Michelle Cottier zeigt, auch in zentralen »rechtlichen Entwicklungen nieder« (Cottier 2009: 27). Die rechtlichen Anpassungen an die konkreten Veränderungen in den Praktiken des familialen und sexuellen Zusammenlebens sind, wie im folgenden Kapitel gezeigt wird, der Beginn eines Wandels der Ehe von einer normativen, heteropatriarchalen Institution hinzu zu einer flexibilisierenden Regierungsweise¹⁷ (vgl. Lorey/Ludwig/Sonderegger 2016).

2.2.2 Erneute Emanzipationsbewegungen: Deinstitutionalisierung der Ehe

Der Wandel in den geschlechtlichen, sexuellen und familialen Existenzweisen (vgl. Maihofer 1995) stellte die heteronormative, patriarchal strukturierte und auf Dauer angelegte bürgerliche Institution Ehe als »die herrschende Norm menschlichen Zusammenlebens« (Maihofer 2014a: 315, Herv. i. O.) ab den 1970er Jahren nachhaltig in Frage. Im Unterschied zur »Vielfalt an Familienformen« (ebd.: 317) in früheren historischen Phasen zeichnet sich diese Phase durch eine Vielfalt an intimen und familialen Arrangements

16 In »Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit« kritisiert Foucault die von ihm als »Repressionshypothese« (Foucault 1983: 17) bezeichnete Vorstellung, dass die Sexualität der Menschen von der bürgerlichen Gesellschaft unterdrückt wurde und nun von dieser repressiven Macht befreit werden müsse. Er bezeichnet die Hypothese nicht als falsch: »ich will also nicht sagen: die Sexualität ist von den kapitalistischen und bürgerlichen Gesellschaften keineswegs unterdrückt worden« (ebd.: 18). Vielmehr zeigt Foucault, dass die Vorstellung von Unterdrückung und Befreiung der Sexualität selbst innerhalb »einer allgemeinen Ökonomie der Diskurse über den Sex anzusiedeln« ist (ebd.), in einem »Sexualitätsdispositiv«, das das »Begehren nach Sex« anleitet: »ihn zu haben, zu ihm Zugang zu haben, ihn zu entdecken, ihn zu befreien, ihn diskursiv zu artikulieren, seine Wahrheit zu formulieren. Das Sexualitätsdispositiv hat ›den Sex‹ als begehrenswert konstituiert. Und dieser ›Begehrens-Wert‹ des Sexes bindet jeden von uns an den Befehl, ihn zu erkennen, sein Gesetz und seine Macht an den Tag zu bringen. Dieser Begehrens-Wert macht uns glauben, dass wir die Rechte unseres Sexes gegen alle Macht behaupten, während er uns in Wirklichkeit an das Sexualitätsdispositiv kettet [...]. Ironie dieses Dispositivs: es macht uns glauben, dass es darin um unsere ›Befreiung‹ geht.« (ebd.: 150ff.)

17 Vgl. zu der Regierungsweise, die nicht mehr über Verbote, sondern primär über Optionen und Anreize die nun (vermeintlich) *befreiten* Subjekte lenkt und ihre Praktiken des intimen Zusammenlebens normalisiert, auch Kapitel 3.1.1.

aus, für die sich die Einzelnen zunehmend frei, das heißt unabhängig von »regionalen oder religiösen Traditionen, konventionellen Zwängen und Normen« (ebd.) entscheiden können. Außerdem handelt es sich bei dieser Vielfalt, wie Maihofer betont, um »tatsächlich *neue* familiäre Lebensformen«, die es in dieser Art »früher nicht gegeben hat, schon gar nicht als (relativ) anerkannte und normale Lebensformen« (ebd.: 318, Herv. i. O.). Begleitet wurde dieser Prozess der Infragestellung der Ehe als allgemeingültiger Norm des intimen Zusammenlebens durch einen erneuten Krisendiskurs rund um die Institution Ehe und ihr drohendes Ende (vgl. Lewis 2001; Nave-Herz 2006: 58). Aufgrund dieser öffentlichen Aufmerksamkeit geriet der Themenkomplex des intimen Lebens und ehelichen Liebens jenseits der Kernfamilie zunehmend in den Fokus der makrosoziologisch orientierten Familiensoziologie (vgl. Lenz 2009b: 13). Was die Soziolog:innen anhand der demografischen Daten zum »ehelich-familialen Verhalten« (Tyrell 1988: 145) der Bevölkerung in den letzten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts feststellten, war, dass die für das Funktionieren der bürgerlichen Gesellschaft als unverzichtbar erachtete Institution der ehelichen Kleinfamilie (vgl. ebd.: 149) in alle Richtungen überschritten, umgangen und verändert wurde und die Ehe ihre »exklusive Monopolstellung« (ebd.: 151; vgl. auch Lenz 2009b: 17) als einzig legitime Beziehungsform verlor. Dieser Prozess, der je nach theoretischer Perspektive und Verortung als Individualisierung, Deinstitutionalisierung¹⁸, Pluralisierung und Ausdifferenzierung oder Detraditionalisierung bzw. Modernisierung beschrieben wird, ließ sich trotz kontextspezifischer Unterschiede sowohl in den USA (vgl. Cherlin 2004) wie auch in vielen europäischen Ländern beobachten und wurde von der Familienforschung als »Annäherung hin zu Vielfalt« beschrieben (Gerhard 2005: 463). Die statistischen Parameter, mit denen die Soziologie diese Vervielfältigung der Lebensformen zu fassen versuchte, waren die markant steigenden Scheidungszahlen, die zugleich sinkenden Heiratsziffern bei höherem Heiratsalter sowie zunehmende außereheliche Geburten.

Die Scheidung als Abweichung von der Norm der prinzipiellen Dauerhaftigkeit der Ehe ist, wie der Blick in die Geschichte gezeigt hat, keinesfalls ein neues Phänomen. Historisch neu war allerdings die massive Zunahme, die die Scheidung von einer Abweichung zu einer Normalität werden ließ. In der Schweiz verdoppelte sich die zusammengefasste Scheidungsziffer von den 1960er bis zu den 1970er Jahren, und in den 1980er Jahren war sie bereits dreimal so hoch (vgl. BFS 2019e). Aufschlussreich ist, wie auch dieser exponentielle Anstieg der Scheidungsrate erneut in ein direktes Verhältnis zu den Emanzipationsbestrebungen der Frauen gesetzt wurde. Für Beck-Gernsheim war der nicht mehr aufzuhaltende Wandel der gesellschaftlichen Stellung der Frau gar das do-

18 Im Gegensatz zu anderen, mehr oder weniger offen normativen Tendenzen in der soziologischen Analyse der bestehenden Verhältnisse und ihrem Wandel ist es Tyrell wichtig zu betonen, dass er mit dem Begriff der Deinstitutionalisierung weder »Assoziationen von ›Pathologie«, ›Anomie« und ›Verfall« des zuvor »wohlinstitutionalisiert[en]« wecken noch eine positive Wertung im Sinne einer »befreienden Individualisierung« implizieren möchte (Tyrell 1988: 146). Vielmehr gehe es ihm um eine deskriptive, in der »institutionentheoretischen Tradition« der Soziologie (insbesondere von Berger/Luckmann 1969) verortete Analyse, wobei er reichlich »Berührungspunkte« mit dem von Beck und Beck-Gernsheim »verfochtenen Individualisierungskonzept« sieht, auch wenn diesem »der allgemeinsoziologisch-theoretische Hintergrund« fehle (ebd.: 148).

minante Erklärungsmuster für den Anstieg der Scheidungen und das alltägliche *Chaos* in den heterosexuellen Liebesbeziehungen:

»Das entscheidend Neue im Feld von Liebe und Ehe ist [...] die Individualisierung des weiblichen Lebenslaufs [...]. Erst jetzt kommt zustande, dass im Augenblick der Liebe zwei Menschen aufeinander treffen, die *beide* den Möglichkeiten und Zwängen einer selbstentworfenen Biographie unterstehen. [...] Es verschwindet [damit] jenes Bindemittel, das früher den Zusammenhalt garantierte: eben die alte Frauenrolle, Selbstzurücknahme um der anderen willen, Bereitschaft zu den ebenso endlosen wie unsichtbaren Anstrengungen, die den Ausgleich im emotionalen Klima schaffen.« (Beck-Gernsheim 1990b: 85, Herv. i. O.)

Mit der zunehmenden Individualisierung, nun auch der Frauen, steigen auch die Erwartungen an die persönliche Erfüllung in der Liebe, wobei Frauen gemäß Beck-Gernsheim überhaupt »höhere Erwartungen an ein gutes, emotional ausfüllendes Zusammenleben« stellen als Männer und deshalb auch eher »mit ihrer Ehe unzufrieden« seien (ebd.: 86). Entsprechend sieht Beck-Gernsheim einen direkten Zusammenhang zwischen dem Wandel der Stellung der Frauen und dem Wandel der Ehe: Im »Enttäuschungsfall gaben früher die Frauen ihre Hoffnungen auf. Heute dagegen halten sie an den Hoffnungen fest – und geben die Ehe auf« (ebd.).

Angesichts der patriarchalen Auslegung der Ehe im ZGB, mit der um 1900 ein *Bollwerk* gegen die Individualisierungsbestrebungen und *Scheidungslust* der Ehefrauen errichtet werden sollte, scheint es tatsächlich nicht abwegig anzunehmen, dass es insbesondere die weiblichen Hoffnungen auf *allerpersönlichste* emotionale Erfüllung waren, die zu einer grundlegenden Transformation der *überpersönlichen* Ordnung der Ehe geführt haben. Offensichtlich wird dieser Zusammenhang, wenn die Auswirkungen der Einführung des Stimm- und Wahlrechts für die Schweizer Frauen 1971 auf die nachfolgenden Reformen im Familien- und Eherecht in die Betrachtung miteinbezogen werden. Während zunächst die Diskriminierung von »unehelich« geborenen Kindern durch die »Reform des Kindesrechts 1976« (Cottier 2009: 27) aufgehoben wurde, war es ab 1988 möglich, das patriarchale Ehemodell, diese »Enklave ungleichen Rechts« (Vogel 1997, zitiert in Gerhard 2005: 454), durch eine partnerschaftliche Definition der Ehe im ZGB zu ersetzen. Diese Annahme des neuen Eherechts war, wie Elisabeth Joris zeigt, ein unmittelbarer Sieg der Frauen, denn »mehr als die Hälfte der votierenden Männer stimmte auch Mitte der achtziger Jahre noch für die Aufrechterhaltung des Ehemanns als Oberhaupt der Familie« (Joris 2020: 21). In einem weiteren Schritt wurde mit dem neuen Sexualstrafrecht von 1992 »nicht mehr die Sittlichkeit, sondern die sexuelle Integrität« geschützt, »was insbesondere in der Abschaffung der Straflosigkeit der Vergewaltigung in der Ehe zum Ausdruck kommt« (Cottier 2009: 27f.). Ganz offensichtlich haben die Schweizer Frauen nach dem Erhalt ihrer politischen Rechte also aufgehört, als der »unbeleckte« soziale Kitt der Moderne zu fungieren (Arni 2004: 38) und ihre Interessen den ehe(männ)lichen Interessen an der ehelichen Gemeinschaft und an der gesellschaftlichen Geschlechterordnung unterzuordnen. Schließlich setzte sich gegen Ende des 20. Jahrhunderts auch die Einsicht durch, die von den Liebesethiker:innen bereits um 1900 (vgl. ebd.) formuliert wurde: dass nämlich die lebenslange Dauer einer Liebesbeziehung

nicht von der Institution Ehe, sondern allein durch die persönlichen Gefühle der einzelnen Ehemänner und Ehefrauen garantiert werden kann und soll (vgl. Weibel 2016). Obwohl das Primat der emotionalen Qualität einer Ehe in der richterlichen Scheidungspraxis schon im 20. Jahrhundert bis zu einem gewissen Grad praktiziert wurde, wurde die Ehe in der Schweiz erst mit dem revidierten Scheidungsrecht von 2000 auch in den Augen des Gesetzgebers zu einem Bund, der »auf gemeinsames Begehren« der Ehepartner:innen hin (Art. 111/112 ZGB) und jenseits der Schuldfrage jederzeit geschieden werden konnte. War die Scheidung im 20. Jahrhundert dem Willen der Einzelnen entzogen und die Interessen der Ehefrau jenen des Ehemannes ungeordnet, um eine stabile Geschlechter- und Gesellschaftsordnung zu gewährleisten, sind die Eheschließung ebenso wie deren Ausgestaltung und Dauer zu Beginn des 21. Jahrhunderts vollständig dem Willen der formal gleichberechtigten Ehepartner:innen unterstellt.

Neben diesen grundlegenden Veränderungen im Eherecht macht Tyrell die Deinstitutionalisierung der bürgerlich-patriarchalen Institution Ehe auch an den sinkenden Erstheiratszahlen und dem steigenden Heiratsalter fest. Im *goldenen Zeitalter* der Ehe lag der Anteil der Verheirateten »deutlich über 90 %« (Tyrell 1988: 151), was nach Tyrell sowohl ein »ungeheurer ›motivationaler‹ Erfolg« (ebd.: 152) wie auch ein Erfolg der sittlichen und rechtlichen »sozialen Kontrollpraxis« (ebd.: 153) der 1950er und 1960er Jahre ist. Demgegenüber ist die zusammengefasste Erstheiratsziffer bei beiden Geschlechtern markant gesunken: In den 1990er Jahren lag sie in der Schweiz noch bei 70 Prozent der Männer und 75 Prozent der Frauen (vgl. BFS 2019c), in den darauffolgenden Jahrzehnten hat sie sich kontinuierlich auf rund 50 Prozent abgesenkt (vgl. BFS 2020b). Die Konsequenz davon, dass heterosexuelle Paare später oder eventuell auch gar nicht heirateten und Ehen zunehmend geschieden wurden, war eine enorme Zunahme von Formen des nichtehelichen Zusammenlebens. Dieses intime Zusammenleben außerhalb der »bürgerlichen Ehe- und Familienordnung« (Tyrell 1988: 154) war Mitte des 20. Jahrhunderts noch stark sanktioniert und in der heutigen Selbstverständlichkeit nicht vorstellbar. Deutlich macht dies der Umstand, dass der Begriff der Beziehung, der aus heutiger Perspektive so selbstverständlich erscheint, von Beck-Gernsheim noch als eines der neuen »Modeworte« vorgestellt wird (Beck-Gernsheim 1990a: 110). Dieses Aufkommen der *Beziehung* war für Giddens Ausdruck des grundlegenden Wandels in den »emotionale[n] Ordnungen« (Giddens 1993: 9) der Geschlechter. Wie für Beck-Gernsheim waren auch für Giddens die »sexuelle Emanzipation und Autonomie« der heterosexuellen Frauen (ebd.: 72) ausschlaggebend für diesen Wandel, während die heterosexuellen Männer »nur die Nachzügler in den jetzigen Veränderungen« (ebd.: 70) seien. Im Unterschied zu Beck-Gernsheim oder auch Tyrell hatte Giddens aber vor allem auch homosexuelle Beziehungen im Blick, die er als Pionier:innen im Führen partnerschaftlicher, egalitärer und fluider Beziehungen jenseits der Ehe und damit auch als Wegbereiter:innen für die heterosexuelle Emanzipation von der Ehe verstand (vgl. ebd.: 22f.; Roseneil 2002: 33). Diese Etablierung von individuell ausgehandelten, heterosexuellen Liebesbeziehungen außerhalb der überpersönlichen Institution Ehe war für Tyrell »eine der erstaunlichsten Entwicklungen im Zuge der Deinstitutionalisierung [...]: was vor 20 Jahren der Anstoßnahme sicher war, regt heute niemanden mehr auf« (Tyrell 1988: 154). Folglich hat die Ehe Ende des 20. Jahrhunderts nicht nur ihre institutionelle Dauerhaftigkeit und patriarchale Ordnung eingebüßt, sondern auch ihre für die bürgerliche Gesellschaft so zentrale Funktion der gesell-

schaftlichen Regulierung von Sexualität und Liebesbeziehungen innerhalb einer rigiden heteronormativen Geschlechterordnung.

Mit dieser Entkoppelung von Ehe, Liebe und Sexualität war, wie Tyrell beschreibt, auch eine Entkoppelung von Ehe, Elternschaft und Familie verbunden: »die ›pure‹ Ehe (ohne Kinder) wird ebenso zur Option wie die ›pure‹ Mutterschaft ohne Ehemann. Unverheiratetes Zusammenleben ist [...] auch mit Kindern zu haben« (Tyrell 1988: 154). Damit verlor auch das »Vollständigkeitsprinzip« (ebd.: 147) seinen Einfluss, das für die bürgerliche Wahrnehmung ebenso wie für die soziologische Definition der ehelichen Kernfamilie so zentral war. Gemäß diesem Prinzip war eine »neue Familie ›vollständig‹ auf den Weg gebracht« (ebd.), wenn Ehe und Filiation gegeben sind: »Mehr braucht es nicht, aber weniger geht auch nicht: die kinderlose Ehe ist keine Familie; vor allem aber: das Nichtbesetztsein einer der beiden Elternpositionen fällt als Mangel mit Zwangsläufigkeit auf, gilt herkömmlich als problematisch« (ebd.). Indem das heterosexuelle Ehepaar und gemeinsame Kinder konstitutive Bestandteile einer Familie sind, verweist eine Ehe immer schon auf eine Familie und setzt eine Familie immer schon eine Ehe voraus (vgl. auch Maihofer 2018b: 119f.). Auch die Lockerung dieses engen Verweisungszusammenhangs von Ehe und Familie gegen Ende des 20. Jahrhunderts war grundlegend für den Wandel im intimen Zusammenleben.¹⁹

2.3 Die Ehe um die Jahrtausendwende: Nicht einfach eine Option unter anderen

Wie die als Prozesse der Deinstitutionalisierung, Pluralisierung und Individualisierung beschriebenen Entwicklungen verdeutlichen, hat sich der um 1900 institutionalisierte, bürgerliche »Sinn- und Verweisungszusammenhang«, der Liebe, Ehe, gemeinsamen Haushalt und Familie »plausibel ›unter einem Dach‹ vereinigt« hat (Tyrell 1988: 154), Ende des 20. Jahrhunderts massiv gelockert:

»Das Paket‹ der alten Institution ist aufgeschnürt, die einzelnen Elemente sind [...] für sich zugänglich, aber auch in verschiedenen Varianten kombinierbar. Auch sind sie sukzessive nacheinander wählbar [...]. Eindeutige normative Regieanweisungen für das Handeln [...] sind entfallen. Dies lässt sich als Freiheitsgewinn reklamieren und auch so erleben. Andererseits entfallen institutionsgestützte Verhaltenssicherheiten und nehmen damit im privaten Bereich Entscheidungslasten und Qualen der Wahl in kaum je gekanntem Maße zu.« (ebd.: 155f.)

Weitgehend offen bleibt in diesen Ansätzen zum Wandel der Institution Ehe, wie sich deren ambivalente Verfasstheit zwischen *Freiheitsgewinnen* und *Qualen der Wahl* angesichts *fehlender normativer Regieanweisungen* auf der Seite der Ehe auswirkt, die Simmel als *allerpersönlichste Beziehung* bezeichnet (vgl. Simmel 1992: 109). Was genau passiert auf der Ebene der alltäglichen Praktiken und der subjektiven Deutungen, also in dieser praktisch

19 Deutlich wird das nicht zuletzt daran, dass sich die deutschsprachige Soziologie überhaupt erst für eheliche Partnerschaften zu interessieren begann, die zuvor mit »der Familie als Forschungsgegenstand [...] hinreichend abgedeckt zu sein« schienen (Lenz 2009b: 13).

und emotional gelebten Dimension der Ehe, die immer schon Teil des Sozialen und Institutionellen ist, aber nicht in der Normativität der gesellschaftlichen Institution aufgeht? Diese Frage erscheint zentral, liegt doch die Vermutung nahe, dass angesichts der Deinstitutionalisierung der gesellschaftlichen Institution Ehe nicht zuletzt in dieser *allerpersönlichsten* Dimension der Ehe die weiterbestehende Wirkmächtigkeit und Persistenz der Liebesehe als ideale Form des Zusammenlebens liegt. Denn wie Tyrell selbst betonte, handelt es sich bei der Deinstitutionalisierung der Ehe keineswegs um ein *Verschwinden* der Ehe (vgl. Tyrell 1988: 145) und es sei nicht zu unterschätzen, »wie sehr die ›bürgerliche Kultur‹ zumal der Frauenseite Liebe, Ehe und Elternschaft nicht nur als natürlich und normal, sondern vor allem als Angelegenheit des persönlichen Lebensglücks ›ans Herz legte‹ und wie sehr »das Nichterreichen [...] als persönliches Scheitern, als Verfehlen des Wichtigsten im Leben zu deuten, es also im Sinne tiefer Enttäuschung zu erleben« sei (ebd.: 152). Diesem zentralen, aber nicht weiter ausgeführten Hinweis von Tyrell werde ich im Folgenden anhand verschiedener soziologischer Studien zu den Motiven der Eheschließung sowie zur Pluralisierung der Lebensformen am Beispiel der Bundesrepublik Deutschland nachgehen und dabei zugleich Perspektivenverengungen und daraus resultierende Desiderate in der soziologischen Forschung zur Ehe aufzeigen (Kapitel 2.3.1). Anschließend werde ich auf die gegenwärtige Bedeutung der Ehe anhand einer politischen Debatte um die Modernisierung des Familienrechts in der Schweiz eingehen (Kapitel 2.3.2).

2.3.1 Eine multifunktionale Institution: Der anhaltend hohe Wert der Ehe

Vor dem Hintergrund der einflussreichen Theorien zum Wandel der Intimität beschäftigten sich um die Jahrtausendwende sowohl die qualitative wie auch die quantitative Forschung zur Ehe mit der Frage, warum trotz der wegfallenden normativen Regieanweisungen und des damit einhergehenden sinkenden »Nutzen[s]« der Ehe »überhaupt noch geheiratet« wird (Nave-Herz 1994: 6). Im Anschluss an Nave-Herz' These der »kindorientierten Eheschließung« (Nave-Herz 1989: 214; vgl. auch Nave-Herz 1984) hat Heike Matthias-Bleck in den 1990er Jahren in einer narrativen Interviewstudie 46 frisch verheiratete Frauen und Männer in der Bundesrepublik Deutschland zum Entscheidungsprozess, der zu ihrer Heirat führte, befragt. Im Anschluss an Tyrells Deinstitutionalisierungsthese ging Matthias-Bleck davon aus, dass die einzelnen Elemente Liebe, Ehe, Zusammenleben, Sexualität und Familienbildung nicht mehr direkt aufeinander verweisen (vgl. Matthias-Bleck 1997: 43), und wollte deshalb die Sinnzuschreibungen spezifizieren, die den Ausschlag dafür geben, dass »emotional kindorientierte Partnerbeziehungen« zu einer Eheschließung führen (ebd.: 41). Wie Matthias-Bleck feststellt, ist der »enge Sinn- und Verweisungszusammenhang zwischen Eheschließung und Familiengründung« (ebd.: 69) weiterhin vorhanden, allerdings habe er sich umgekehrt. Ende des 20. Jahrhunderts sei es »nicht mehr die Eheschließung«, die Kinder »legitimiert«, vielmehr würden umgekehrt Kinder die Ehe legitimieren (Matthias-Bleck 1995: 388). In Zeiten der individualisierten Unsicherheit, wann und ob überhaupt geheiratet werden soll – in einer Heiratsanzeige von 1993 schreibt ein Paar, nach »langer Zeit mit viel Zögern und Warten werden wir nun doch heiraten« (Matthias-Bleck 1997: 123) –, werde die Planung einer Familie zum ausschlaggebenden Motiv. Entsprechend könne die Ehe heute als »verant-

wortete Elternschaft« verstanden werden (Nave-Herz/Matthias-Bleck/Sander 1996: 3), denn obwohl die Familiengründung auch außerhalb der Ehe verwirklicht werden *könnte*, bestehe eine wesentliche Funktion der Ehe weiterhin in der ökonomischen und rechtlichen Absicherung²⁰ der Elternschaft (vgl. Matthias-Bleck 1997: 129). Neben dieser weiterbestehenden wichtigen Funktion der Absicherung konnte Matthias-Bleck zwei weitere Deutungen seitens der Eheschließenden herausarbeiten. Zum einen lasse sich die Ehe in den 1990er Jahren weiterhin als »kulturell-normative Selbstverständlichkeit« (ebd.: 131) beschreiben, zum anderen habe sie aber auch eine eher neue symbolische Funktion, nämlich eine »Dokumentation gegenüber der Öffentlichkeit, im Sinne von ›wir gehören zusammen, jeder soll es sehen« (ebd.). Der Heirat kommt neben der instrumentellen Absicherung also auch die Funktion der *dauerhaften* emotionalen Absicherung der Liebesbeziehung zu (vgl. ebd.: 15). Denn die Ehe unterscheide sich von der nichtehelichen Paarbeziehung nicht nur in der rechtlichen, sondern auch in der zeitlichen Dimension. Während die »Gründung einer nichtehelichen Lebensgemeinschaft« einen gegenwärtigen Charakter habe, »bezieht sich das Eheschließungsritual auf Zukunft« (ebd.: 126). Dabei kommt insbesondere der Hochzeit eine zentrale Bedeutung zu, da damit ein öffentliches Versprechen von dauerhafter Liebe gemacht wird, was »die Hoffnung auf eine emotionale Absicherung der Beziehung« erhöht (ebd.). Insofern legt die Studie von Matthias-Bleck nahe, dass es nicht zuletzt die Hochzeit selbst ist, welche entgegen der Instabilität der Institution Ehe Ende des 20. Jahrhunderts die »Unendlichkeitsfiktion« (Huinink 1995: 106) der romantischen Liebe reproduziert und die Heirat attraktiv macht.

Auch in Norbert Schneiders und Heiko Rügers (2007) standardisierter Befragung von 377 Ehepaaren zu deren Motiven für die Heirat kann eine hohe symbolische Bedeutung der Ehe nachgewiesen werden. Allerdings sehen Schneider/Rüger diese anders als Matthias-Bleck weniger in der romantischen Liebe oder der Kindsorientierung der Paare als vielmehr in der anhaltenden kulturellen Selbstverständlichkeit des bürgerlichen Eheideals begründet:

»Warum in Zeiten sinkenden Nutzens und fortschreitender Deinstitutionalisierung der Ehe weiterhin so häufig geheiratet wird, ist zu einem erheblichen Teil mit der Verbreitung und Relevanz traditioneller Wertorientierungen erklärbar. Die Ehe als Institution, die um ihrer selbst willen eingegangen wird, ist lebendiger als angenommen.« (ebd.: 149)

Zugleich mache die ausgewogene Verteilung der drei Heiratsmotiv-Cluster spontan-emotional (35,4 Prozent), nutzenorientiert (33,2 Prozent) und wertorientiert (31,4 Prozent) (vgl. Schneider/Rüger 2007: 143) deutlich, dass es »gegenwärtig keine dominierenden Heiratsmotive« (ebd.: 146) gebe. Vielmehr sei aufgrund der Antworten der

20 Aufgrund der trotz formaler Gleichberechtigung weiter bestehenden »strukturellen Ungleichheit zwischen den Geschlechtern, gerade nach der Geburt von Kindern« gelangen Nave-Herz, Matthias-Bleck und Sander zu dem Fazit, dass die »Gestaltungsmöglichkeit im Hinblick auf die Wahl von Lebensformen und Lebensweisen [...] in der sozialen Realität für viele Frauen im Hinblick auf die Mutter-Rolle durch strukturelle Zwänge nur Fiktion« sei (Nave-Herz/Matthias-Bleck/Sander 1996: 3). Auch die rechtliche Absicherung von Vaterrechten (und Verpflichtungen) sowie von Erbrechten spiele eine wichtige Rolle (vgl. Matthias-Bleck 1997: 130f.).

befragten Paaren, die zwischen 1999 und 2005 geheiratet haben, von einer Vielzahl von Motiven auszugehen:

»In verschiedenen Varianten und Erscheinungsformen bilden affektive, wertorientierte und zweckrationale Empfindungen und Kalküle die Basis für die Mehrzahl der Eheschließungen. Oftmals entscheiden sich Paare erst dann zur Heirat, wenn sie der Auffassung sind, durch die Heirat Erwartungen auf mehreren Ebenen befriedigen zu können.« (Ebd.)

Entsprechend kommen die Autoren der Studie zu dem Schluss, dass die Ehe »eine multifunktionale Institution« (Schneider/Rüger 2007: 146, Herv. i. O.) geworden ist, die *affektive, wertorientierte und zweckrationale* Bedürfnisse und Sinnzuschreibungen bedienen kann. Damit bestätigen die empirischen Befunde von Schneider/Rüger und von Matthias-Bleck die Prognose, die Johannes Huinink gegenüber den linearen individualisierungstheoretischen Trendhypothesen formuliert hat:

»[D]ie Schlußfolgerung, daß die Ehe ihren symbolischen Wert verliere und wohl nur noch unter instrumentellen Aspekten [...] eingegangen werde, [ist] auf lange Sicht hin gar nicht so selbstverständlich. [...] Es bleiben systematische, vor allem symbolisch begründete Vorteile einer Ehe [...] bestehen, die gerade [...] in einem nicht-traditionellen Regime [...] wieder interessant werden [...] könnten.« (Huinink 1995: 356)

Auch statistische Analysen zu den demografischen Entwicklungen in der Bundesrepublik Deutschland (vgl. Vaskovics 2001; Wagner/Franzmann/Stauder 2001) stützen Ende des 20. Jahrhunderts die Vermutung, dass die Institution Ehe ihre systematischen Vorteile und ihre Attraktivität nicht in dem Ausmaß verloren hat, wie das von den Theoretiker:innen angenommen wurde, die sich primär mit dem Wandel im intimen Zusammenleben befassten (vgl. Beck/Beck-Gernsheim 1990; Giddens 1993; Bauman 2003).

So argumentiert Laszlo Vaskovics ausgehend von seiner Auswertung des ehelichen und familialen Verhaltens der Jahrgänge 1945–1975, dass die gesellschaftliche und rechtliche Legitimierung von neuen »Lebensstiloptionen« (Bethmann 2013: 26) nicht bedeute, dass die Mehrheit der Bevölkerung auch »tatsächlich davon Gebrauch« (Vaskovics 2001: 232) mache. Entstandardisierte, individuell zusammengebastelte Biografien jenseits von Ehe und Kernfamilie seien weder zentrales Orientierungsmuster noch Zeichen »der Modernisierung« (ebd.: 229). Vielmehr würden Optionen wie Singlesein, nichteheliche Lebensgemeinschaften oder Kinderlosigkeit Phasen darstellen, die einander nicht ausschließen oder unvereinbar wären, sondern im Lebensverlauf nacheinander angeordnet und miteinander verbunden werden können (vgl. ebd.: 238). Zwar gebe es dadurch unterschiedliche Pfade familialer Entwicklungsverläufe, von den meisten Menschen werde aber »nach wie vor ein dominanter Weg beschritten, im Sinne einer tradierten, auf Ehe basierenden und in der Mehrzahl nicht durch Ehescheidung aufgelösten Kernfamilie« (ebd.). Angesicht dieser Diskrepanz zwischen prinzipiellen Möglichkeiten und tatsächlich gewählten Optionen sei es wesentlich, neben den »stattgefundenen Veränderungen«, die Vaskovics als »schwach besetzte ›Nebenströme« vorstellt, die

Bedeutsamkeit der »Kontinuitäten« in Form eines nach wie vor existierenden »Hauptstroms« nicht außer Acht zu lassen (ebd.: 241f.).

Indem Vaskovics die Pluralisierung von Lebensformen nur bei einer *Minorität* der Bevölkerung verortet, kann seine Analyse als Beispiel für eine »Sowohl-als-auch-Perspektive« (Wagner/Franzmann/Stauder 2001: 52) verstanden werden, die innerhalb der makrosoziologischen Soziologie zunehmend an Bedeutung gewinnt. Diese Perspektive komme im Gegensatz zu »manche[r] familiensoziologische[n] Zeitdiagnose«, die weiterhin »der Auffassung [ist], die Familie sei in einem dramatischen Umbruch begriffen«, zu einer ausgewogeneren Diagnose der aktuellen Lebensverhältnisse der Menschen (ebd.). Um eine solche Ausgewogenheit sind auch Michael Wagner, Gabriele Franzmann und Johannes Stauder bemüht, die den bisherigen Forschungsstand kritisch kommentieren und anhand neuer Mikrozensusauswertungen der Frage nachgehen, »wie groß die Pluralität der Lebensformen« tatsächlich ist (ebd.: 53). Wurde Pluralisierung von den Individualisierungstheorien allgemein als »Vervielfältigung« verstanden, unterscheiden die Autor:innen dieser Studie zwei Formen der Vielfalt: eine »strukturelle Vielfalt« im Sinne der »tatsächlich existierenden verschiedenen Typen oder Kategorien einer Größe«, und eine »distributive Vielfalt«, die »die Verteilung der Elemente über die Kategorien betrachtet« und damit die Frage beantwortet, wie stark die Dominanz eines jeweiligen Haushaltstyps ist (ebd.: 53f., Herv. i. O.). Erst durch diese Unterscheidung lasse sich statistisch adäquat beantworten, ob, in den Worten Vaskovics', ein Haushaltstyp wie die eheliche Kernfamilie weiterhin als *Hauptstrom* bezeichnet werden kann, trotz der Existenz anderer, *schwach besetzter Nebenströme*, oder ob eventuell mehrere gleich stark besetzte Ströme koexistieren. Neben dieser für die Messung des Ausmaßes und der Stärke der Vervielfältigung von Lebensformen wichtigen Differenzierung kritisieren die Autor:innen auch den kausalen Zusammenhang, der modernisierungstheoretischen Vorstellungen vom Wandel im intimen Zusammenleben zugrunde liegt: »Die Deinstitutionalisierungs- und Individualisierungsthesen behaupten eine abnehmende normative Regulierung gesellschaftlicher Bereiche, damit eine wachsende Optionsvielfalt und damit auch eine wachsende Vielfalt realisierter Handlungen« (ebd.: 56). Diese Kausalität vernachlässige zwei entscheidende Faktoren: Erstens würden »Entscheidungen für oder gegen eine Lebensform nicht nur unter normativen Gesichtspunkten getroffen, sondern es spielen auch Handlungsressourcen und (materielle) Kosten von Lebensformen eine Rolle« (ebd.). Die Wahl von Lebensformen sei folglich nicht so autonom und selbstbestimmt möglich, wie dies das Wegfallen von normativen Vorgaben auf den ersten Blick vermuten lasse, denn die Menschen müssen sich eine bestimmte Lebensform erst einmal leisten können. Damit zusammenhängend besteht der zweite Einwand der Autor:innen darin, »dass der Übergang zwischen Lebensformen keineswegs immer eine ›freie‹ Entscheidung« ist (ebd.). So könne etwa die Scheidung, durch die Personen zu Alleinerziehenden oder Alleinlebenden werden, nicht »als einfache Wahlhandlung begriffen werden« (ebd.).

Zentral ist die Einsicht, dass auch die zunehmend frei und autonom zu treffenden Wahlmöglichkeiten in einem *nicht-traditionellen Regime* wie dem neoliberalen, multioptionalen Spätkapitalismus mit Kosten und Risiken, mit weiterbestehenden normativen Anrufungen und idealisierten Anreizen sowie rechtlichen und ökonomischen Zwängen

verbunden sind.²¹ Zugleich wird am Beispiel der vorgestellten quantitativen Studien deutlich, dass eine Einordnung der gegenwärtigen Pluralität der Lebensformen, die das Resultat komplexer Prozesse auf *überpersönlicher* und *allerpersönlicher* Ebene ist, allein mit quantitativen Mitteln der Sozialstatistik nur bedingt zu leisten ist. Dies möchte ich anhand der Analyse von Mikrozinsen der Jahre 1972, 1996 und 1999 mittels der »Dimensionen *Haushaltsgröße*, *Generationenverhältnis* und *Familienstand*« (Wagner/Franzmann/Stauder 2001: 58, Herv. i. O.) kurz genauer ausführen: Bereits die kategoriale Einteilung der strukturellen Pluralität in neun Lebensformen²² anhand von statistisch (mehr oder weniger gut) identifizierbaren Haushaltstypen bringt Probleme mit sich, etwa bei der »korrekten Identifikation von nichtehelichen Lebensgemeinschaften« (ebd.: 62, Fußnote 3), wie die Autor:innen selbst anmerken. Diese Probleme werden dann identifiziert, wenn es im Haushalt »eine Person mit dem Gegengeschlecht des Haushaltsvorstands gibt« und deren »Altersabstand [...] nicht mehr als 15 Jahre beträgt« (ebd.). Zu den nichtehelichen Lebensgemeinschaften zählen folglich keine Paare mit getrennten Haushalten, keine gleichgeschlechtlichen Paare und auch keine Paare, deren Altersunterschied größer als 15 Jahre ist. Wie dieses Beispiel zeigt, hat die quantitative Analyse konkret gelebter, intimer und familialer Lebensformen immer das Problem, dass sie bereits von vornherein wissen muss, welche Formen des Zusammenlebens es gibt, um sie statistisch erfassen zu können. An dieser Studie wird exemplarisch deutlich, dass dieses Wissen von Bildern strukturiert wird, die zum einen heteronormativ und paarzentriert sind und zum anderen voraussetzen, dass das intime Zusammenleben in einem gemeinsamen Haushalt stattfindet. Kaum berücksichtigt werden in solchen makrosoziologischen Studien die mikrosoziologischen Erkenntnisse dazu, dass familiäre und intime Arrangements weitaus unterschiedlichere Formen annehmen können, als mit neun statistisch messbaren Haushaltsformen ausgedrückt werden kann. Bei den Sozialstatistiken stellt sich also immer die Frage, was überhaupt als familiäre, intime Beziehung und Form des Zusammenlebens erkannt und reproduziert wird und was nicht. Insofern ist eine kritische Hinterfragung der als selbstverständlich vorausgesetzten Kategorien des intimen Zusammenlebens, die zudem fast ausschließlich westlich (vgl. Sanger/Taylor 2013: 1) und von einer bestimmten Vorstellung von Modernisierung geprägt sind (vgl. Bethmann 2013: 55), in der makrosoziologischen Paar- und Familiensoziologie wesentlich. Neben der von der Ehe abgeleiteten Kategorie der nichtehelichen Lebensgemeinschaft, die ebenfalls mit Assoziationen von heteronormativer Geschlechterdifferenz, Liebe und monogamer Sexualität einhergeht, erscheint aus qualitativer Perspektive auch der Begriff *der* Familie aufgrund von deren nachweisbarer Vervielfältigung nicht mehr zeitgemäß. Während Maihofer »den Begriff der familialen Lebensformen oder Arrangements heute für angemessener« hält (Maihofer 2014a: 313),

21 Wie Bethmann in ihrer Analyse betont und ich in Kapitel 3.1 weiter ausführen werde, müssen die Praktiken des Heiratens im 21. Jahrhundert »jenseits der Dichotomie von kollektivem Zwang und individueller Freiheit« (Bethmann 2013: 18, Herv. i. O.) verstanden werden.

22 Diese neun Kategorien bestehen aus vier Eingenerationenhaushalten (kinderlose Ehepaare, kinderlose nichteheliche Lebensgemeinschaften, Einpersonenhaushalte, Wohngemeinschaften) und fünf Zwei- oder Mehrgenerationenhaushalten (Ehepaare mit Kindern, nichteheliche Lebensgemeinschaften mit Kindern, Alleinerziehende, Haushalte mit nicht mehr ledigen Kindern und Mehrgenerationenhaushalte).

verzichtet Smart ganz auf den Terminus der Familie und schlägt den Begriff »personal life« vor, »a term now increasingly applied to include not only families as conventionally conceived, but also newer family forms and relationships, reconfigured kinship networks, and friendships« (Smart 2007a: 27).

Es ist nicht zuletzt diese beträchtliche Diskrepanz zwischen quantitativen und qualitativen Ansätzen, die zu sehr unterschiedlichen Einschätzungen des Ausmaßes der Pluralisierung führt (vgl. Bethmann 2013: 13). Kommen qualitative Arbeiten zum familialen Zusammenleben aufgrund der weiter fortgeschrittenen »Pluralisierung familialer Lebensweisen und Vervielfältigung sexueller und geschlechtlicher Existenzweisen« (Maihöfer 2018b: 133) zu dem Schluss, dass das Modell der bürgerlichen Kleinfamilie »alltagspraktisch überholt« sei (ebd.: 124, Herv. i. O.), ziehen die Autor:innen der soeben genannten quantitativen Studie ein gänzlich anderes Fazit:

»Unsere Ergebnisse lassen zwar deutlich eine rückläufige Bedeutung der traditionellen Familie und eine Zunahme der Einpersonenhaushalte erkennen. Sie stellen jedoch in Frage, ob die nicht endende Debatte um die Pluralisierung der Lebensformen weniger auf insgesamt gestiegene soziale Vielfalt zurückzuführen ist, als vielmehr auf die Verengung der analytischen Perspektive auf [...] Altersgruppen mit relativ hoher Pluralität der Lebensformen.« (Wagner/Franzmann/Stauder 2001: 71f.)

Problematisch scheint mir an den entgegengesetzten induktiven und deduktiven Vorgehensweisen und den entsprechend unterschiedlichen Einschätzungen, dass diese qualitativen und quantitativen Perspektiven oftmals nicht in einem konstruktiven Dialog und Austausch stehen. Vielmehr dominieren statistische Analysen den soziologischen Diskurs um das familiäre und intime Zusammenleben und lassen wenig Interesse an qualitativen Einsichten erkennen. Auf diese Problematik einer einseitigen Dominanz quantitativer Studien bei gleichzeitiger Nichtberücksichtigung qualitativer Einsichten möchte ich im Folgenden anhand des Schweizer Familienberichts von 2017 eingehen. Am Beispiel dieses statistischen Berichts wird deutlich, was die konkreten gesellschaftspolitischen Auswirkungen davon sind, dass quantitative Analysen nur die Lebensformen messen können, die als Konzepte schon vorhanden sind und zugleich als einziger soziologischer Referenzpunkt für die politische Diskussion der Notwendigkeit einer Modernisierung des Schweizer Ehe- und Familienrechts dienen.

2.3.2 Eine Frage der Statistik: Die Ehe als Gegenstand politischer Debatten

Im Familienbericht von 2017 stellte der Bundesrat, »gestützt auf die neuesten Erkenntnisse« aus den »verfügbaren Statistiken zur Situation der Familien in der Schweiz«, seine »aktuellen familienpolitischen Reformvorhaben« vor (Bundesrat 2017: I). Neben einem statistischen Grundlagenbericht (BFS 2017a) enthält der bundesrätliche Bericht auch einen Fachbeitrag des Soziologen François Höpflinger, der aufzeige, »dass der Trend zur Pluralisierung der Lebensformen in der Schweiz moderat ausgefallen ist« (Bundesrat 2017: I). In Abgrenzung zu den *Auflösungsdiskursen* rund um die eheliche Kernfamilie betont Höpflinger zunächst, dass neben »Wandlungen« auch »Kontinuitäten« feststellbar sind und in »einer als unsicher erlebten Welt [...] familiäre Beziehungen« geschätzt wer-

den (ebd.: 8). In Bezug auf die Ehe sei festzustellen, dass die Ehe zwar »ihre Monopolstellung« eingebüßt habe, als »Rechtsform« aber weiterhin »stark verbreitet« sei, »namentlich bei Paaren mit gemeinsamen Kindern« (ebd.: 12). Es zeige sich zwar »ein Trend, dass jüngere Eltern [...] häufiger auf eine Eheschliessung verzichten als dies bei älteren Elterngenerationen der Fall war«, trotzdem habe »die Schweiz immer noch eine der tiefsten Anteile an ausserehelichen Geburten« und seien »Hochzeitsfeste bei jungen Menschen populär« (ebd.). Eine auffällige Veränderung neben der Abnahme von kindorientierten Eheschließungen bei jungen Paaren ist auch der sinkende Anteil von Eheschließungen zwischen Personen mit Schweizer Staatszugehörigkeit: Seit 1970 ist dieser Anteil »von gut 75 Prozent auf 49 Prozent gesunken« (ebd.), während zugleich der Anteil von binationalen Eheschließungen auf gut 35 Prozent stieg (vgl. ebd.: 13). Diesen Wandel führt Höpflinger auf die »erhöhte Globalisierung des Partnerschaftsmarktes« und eine »verstärkte Zuwanderung« zurück (ebd.). Unerwähnt bleibt dabei, dass die *Rechtsform* Ehe für binationale Paare von weitaus größerer praktischer Relevanz sein kann und mitunter zwingend notwendig ist, um durch die Eheschließung das Aufenthaltsrecht der Person ohne Schweizer Pass zu sichern (vgl. Lavanchy 2014; vgl. für Österreich Messinger 2012). Insgesamt kommt Höpflinger, entgegen der »vermutete[n] Ausbreitung von Einelternfamilien und Fortsetzungsfamilien«, zu dem Schluss, dass die »sogenannte ›normale Kernfamilie‹ die vorherrschende Familienform geblieben ist (Bundesrat 2017: 21f.). Die Eindeutigkeit dieser Aussage erstaunt angesichts des zugleich erwähnten Umstands, dass es »aufgrund unterschiedlicher Daten- und Berechnungsgrundlagen« nicht einfach zu untersuchen sei, »ob und in welchem Masse Einelternfamilien oder Fortsetzungsfamilien an Bedeutung gewonnen haben« (ebd.: 21). Hinzu kommt eine Scheidungsrate, die über 40 Prozent liegt und »zeitweise auf gegen 50 Prozent« gestiegen ist (ebd.), was eine Zunahme von neuen, komplex zusammengesetzten familialen Arrangements wahrscheinlich macht (vgl. Maihofer 2014a: 324). Neben der Schwierigkeit, die heterosexuellen *Patchworkfamilien* (vgl. ebd.) statistisch zu erfassen, erweist sich auch die Messung von sogenannten *Regenbogenfamilien* (vgl. Nay 2017) als schwierig. Die offizielle Statistik des Bundesamtes kann nur 500 solcher Familien eindeutig erfassen, dies mit einem »Vertrauensintervall von +/- 20 %« (BFS 2017a: 13). Wie das Bundesamt kommentiert, wird die sexuelle Orientierung von Eltern »nicht explizit erhoben, weshalb es nicht möglich ist, die anderen Arten von ›Regenbogenfamilien‹ zu beziffern« (ebd.). Auffallend ist dabei die Diskrepanz zu einer Schätzung, auf die sich der Bundesrat in seinem Bericht zur Modernisierung des Familienrechts von 2015 bezieht, wonach »in der Schweiz zwischen 6'000 und 30'000 Kinder mit gleichgeschlechtlichen Eltern« aufwachsen (Bundesrat 2015: 7). Trotz all dieser Uneindeutigkeiten, offenen Fragen und Berechnungsschwierigkeiten kommt Höpflinger im Familienbericht des Bundesrates zu einem eindeutigen Fazit:

»Insgesamt betrachtet kann [...] höchstens von einem moderaten Trend zu Pluralisierung von Familienformen ausgegangen werden. Patchworkfamilien, Regenbogenfamilien oder Dreigenerationenfamilien gibt es, aber ihre Verbreitung ist deutlich geringer als viele mediale und politische Diskurse zur Vielfalt modernen Familienlebens andeuten. [...] Alternative Lebensformen jenseits von Paarbeziehung und Kernfamilien [haben sich] in den letzten Jahrzehnten kaum ausgebreitet. [...] Was sich verändert hat,

ist eine erhöhte Toleranz und Akzeptanz in der Bevölkerung gegenüber unterschiedlichen Lebens- und Familienformen. Möglicherweise haben übertriebene mediale Darstellungen alternativer Lebens- und Familienformen dazu beigetragen, dass die Kernfamilie ihre prägende Kraft als Normmodell eingebüsst hat, obwohl die Zweielternfamilie statistisch vorherrschend bleibt.« (Bundesrat 2017: 23)

Auch hier findet sich wieder die klare Absage quantitativer Analysen gegenüber *übertriebenen Darstellungen* von Vielfalt und ein Beharren auf der *statistischen Vorherrschaft des Normmodells* der heterosexuellen Kernfamilie. Abgesehen von der bereits angesprochenen Schwierigkeit, »tatsächlich *neue*« Formen (Maihofer 2014a: 318, Herv. i. O.) des intimen und familialen Zusammenlebens statistisch zu erfassen, scheint hier die Statistik geradezu in Stellung gebracht zu werden gegen die *vielen medialen und politischen Diskurse*, die eine *übertriebene* Verbreitung von Vielfalt suggerieren. Zwar lässt sich die Existenz von unterschiedlichen Lebensformen und eine erhöhte Toleranz ihnen gegenüber feststellen; da sie aber statistisch nicht so verbreitet sind wie das Normmodell, fallen sie nicht ins Gewicht. Deutlich wird dies an den folgenden Ausführungen des Bundesrates:

»In der Familienpolitik sind statistische Grundlagen insofern wichtig, als sie sich nicht an typisierten und idealisierten Familienbildern orientieren soll, sondern Antworten auf die konkreten und vielfältigen Lebenssituationen und Bedürfnisse der Familien zu geben hat. [...] Die familialen Lebensformen sind in den vergangenen Jahrzehnten zwar vielfältiger geworden. Es ist jedoch bloss ein bescheidener Trend zur Pluralisierung festzustellen. [...] Im Familien- und Erbrecht sind folglich keine radikalen Reformen, sondern kontinuierliche, moderate Anpassungen erforderlich.« (Bundesrat 2017: 54)

Den Hintergrund für diese politische Absage an allzu *radikale Reformen* aufgrund *statistischer*, nicht *idealisierter* Abbildungen der *Bedürfnisse der Familien* bildet das 2012 vom Parlament angenommene Postulat einer sozialdemokratischen Nationalrätin, das den Bundesrat beauftragte, eine Anpassung des Schweizer Ehe- und Familienrechts an die heutigen und zukünftigen gesellschaftlichen Lebensverhältnisse zu prüfen (Amtl Bull NR 2012: 2248). Daraufhin gab der Bundesrat drei juristische Gutachten in Auftrag und diskutierte deren Ergebnisse, insbesondere das Gutachten von Ingeborg Schwenzer (2013), im Rahmen der öffentlichen Tagung »Zukunft Familie!« 2014 kontrovers. Aus der Sicht von Schwenzer und weiteren feministischen Juristinnen (vgl. Büchler 2014) wurde argumentiert, dass »ein zeitgemässes Familienrecht [...] statusunabhängig anzuknüpfen« ist (Schwenzer 2013: 47). Das würde unter anderem bedeuten, die unterschiedlichen real existierenden »Lebensgemeinschaften [...] entsprechend der Statusunabhängigkeit gleichzustellen, auch wenn die Ehe beibehalten wird« (ebd.). Letztere sei zudem »auch für gleichgeschlechtliche Personen zu öffnen« (ebd.). Weiter seien »Verheiratete, nicht verheiratete, verschiedengeschlechtliche und gleichgeschlechtliche Paare [...] in puncto Adoption gleichzustellen« und »dritte Personen sollten nach einer gewissen Zeit des Zusammenlebens mit dem Kind elterliche Verantwortung [...] erlangen können« (ebd.: 48f.). Es waren diese Reformvorschläge, die verheiratete und nichtverheiratete, heterosexuelle und homosexuelle sowie paarförmige und nicht paarförmige Lebens- und Familienformen gleichbehandeln wollten, die der Bundesrat als *radikal* bezeichnete.

Diesem je nach Perspektive *zeitgemäßen* oder aber *radikalen* Familienrecht wurde von der konservativen Juristin Regina Aebi-Müller entgegengehalten, dass die Ehe als einzig »optimales Familienmodell« von »gestern, heute und morgen« anzusehen sei (Aebi-Müller 2014: 819). Aebi-Müller bezog sich in ihrem Votum gegen eine rechtliche Gleichbehandlung von Ehepaaren und faktischen Lebensgemeinschaften mit und ohne Kinder auf eine Unterscheidung, die sich auch in soziologischen Definitionen finden lässt: In diesen zeichnen sich nichteheliche Lebensgemeinschaften dadurch aus, dass es sich bei deren Gründung um »schleichende Prozesse« ohne klare Entscheidungen handle (Vaskovics/Rupp 1995, zitiert in Schneider/Rüger 2007: 136), also um Beziehungen, in die die Menschen »hineinschlittern« würden (Aebi-Müller 2014: 821). Entsprechend unterschiedlich zu den ehelichen Beziehungen, an deren Anfang ein bewusstes und verbindliches Ja stehen würde, seien diese *schleichenden* und *schlitternden* nichtehelichen Beziehungen denn auch zu behandeln.

Angesichts dieser sehr kontroversen, allerdings keinesfalls neuen Diskussionen²³ einer möglichen Modernisierung des Familien- und Eherechts, die »in hohem Mass von gesellschaftlichen Wertungen« abhängen (Bundesrat 2015: 6), verzichtete der Bundesrat zwei Jahre später darauf, »dem Parlament weitreichende Reformvorschläge im Familienrecht zu unterbreiten«, die »das Institut der Ehe sehr kritisch« hinterfragen würden (Bundesrat 2017: 50). Schließlich hätten die mitunter polemischen öffentlichen Reaktionen auf das Gutachten Schwenzer doch gezeigt, dass derart »weitgehende familienrechtliche Reformen kaum mehrheitsfähig sind« (ebd.). Diese Orientierung des Bundesrates an den vermuteten politischen Mehrheitsverhältnissen in der Stimmbevölkerung statt an der rechtlichen Gleichstellung von vielfältigen, real gelebten, wenn auch verglichen zum *Normmodell* der Ehe statistisch weniger *gewichtigen* Lebensformen ist bemerkenswert. Für den Moment bleibt in Bezug auf die große Bedeutung, die statistischen Befunden seitens der Politik zugeschrieben wird, folgender Zusammenhang festzuhalten: Wenig statistisches Gewicht führt zu wenig rechtlichen Reformen (vgl. auch Lewis 2001: 11). Umgekehrt führen fehlende Reformen, wie in den folgenden Kapiteln gezeigt wird, wiederum zu wenig statistischem Gewicht, da die Kosten der individuellen Umsetzung alternativer Lebensformen nicht zuletzt angesichts fehlender Rechtssicherheit hoch sind.

Indem sich der Familienbericht des Bundesrates *ausschließlich* auf makrosoziologische Daten stützt, bleibt nicht zuletzt auch die Frage offen, ob die Institution Ehe heute

23 Bereits im Rahmen der Debatte »Frauen für eine neue Verfassung« (Burgsmüller et al. 1991: 3) wurde in der Bundesrepublik Deutschland mit dem Argument, die Ehe sei »eine private Angelegenheit«, dafür plädiert, den »besonderen Schutz des Staates« für die Ehe aufzuheben und Familien vielmehr »ungeachtet des Familienstands ihrer Mitglieder zu schützen und zu fördern« (Limbach 1991: 51). Die Elternschaft fordere »den staatlichen Beistand«, nicht »allein der Tatbestand, dass zwei Menschen gemeinsam den Weg zum Standesamt gefunden haben« (ebd.). Dieser feministische Vorschlag eines »verfassungsrechtliche[n] Abschied[s] von der Ehe« (ebd.) wurde als wesentlich erachtet, weil die Verfassung »die gesellschaftliche Realität [...] bis in die banalsten Momente des Alltags« präge und die darin verankerte »Bevorzugung von Ehe und Familie«, ebenso wie »das traditionelle (bestenfalls partnerschaftliche) Geschlechterrollenverständnis und die konventionellen Sexualitäts- und Beziehungsvorstellungen« der Realisierung alternativer Lebensentwürfe jenseits der herkömmlichen, bürgerlichen und heteronormativen Geschlechterordnung im Wege stünden (Maihofer 1991: 39).

einfach eine sehr beliebte Option für die persönliche Lebensgestaltung darstellt oder ob sie angesichts ihrer rechtlichen Exklusivstellung vielmehr als eine Option ohne gleichwertige Alternativen fungiert (vgl. Weibel 2018a). Dies unterstreicht die Notwendigkeit, die gelebten Praktiken der Menschen nicht nur statistisch zu erfassen, sondern *auch* mikrosoziologisch zu betrachten und die Frage von Wandel und Kontinuität im intimen Zusammenleben mit qualitativen Methoden zu untersuchen. Denn der wichtige makrosoziologische Hinweis, dass die Vervielfältigung von Lebensformen im Zuge der Deinstitutionalisierung der Ehe nur bedingt zu einem Dominanzverlust des *Normmodells* der ehelichen Kernfamilie geführt hat, kann nicht allein durch den Verweis auf ihre statistische Häufigkeit verstanden werden. Vielmehr bedarf es, wie Gillis betont, einer qualitativen Einordnung und Interpretation der subjektiven Bedeutungszuschreibungen an die Ehe:

»[In] contemporary Europe and North America, we now have two family systems: one that we live with, and one that we live by (Gillis, 1996). The first of these is captured by behaviorist measures deployed by demographers [...]. The second requires a different kind of research, associated with [...] the symbolic interactionist school of sociology that explores mental images, rituals, and the stories that we tell about family.« (Gillis 2004: 989)

Die Praxis des Heiratens ist also nicht allein durch Statistiken und quantitative Studien zu verstehen, sondern verlangt auch nach einer qualitativen Analyse der kulturellen Repräsentationen, also der gesellschaftlich vorherrschenden idealisierten Bilder, der Emotionen und Rituale sowie der romantischen Erzählungen und konkreten Heiratspraktiken. Zudem stellt sich, wie ich durch meinen subjekt- und affekttheoretischen Zugang zeigen werde, mit dem Heiraten und der Ehe immer auch die Frage nach der Regierung der Bevölkerung und damit nach den herrschenden Machtverhältnissen, wobei diese beiden Dimensionen nicht getrennt, sondern in engem Zusammenhang und Wechselwirkung miteinander zu verstehen sind.

Vignette 2 »Ehe für alle«: Der parlamentarische Prozess

Soll die Ehe für homosexuelle Paare auch in der Schweiz geöffnet werden? Oder soll für diese Paare das 2007 in Kraft gesetzte, von der Ehe insbesondere in Sachen Familie klar abgegrenzte Rechtsinstitut der eingetragenen Partnerschaft beibehalten werden? Sollen also homo- und heterosexuelle Lebensformen im Schweizer Ehe- und Familienrecht gleich oder weiterhin ungleich behandelt werden? Diese Fragen beschäftigten die Schweizer Politik und Öffentlichkeit, spätestens seit Kathrin Bertschy, Nationalrätin der grünliberalen Partei GLP, 2013 die parlamentarische Initiative »Ehe für alle« einreichte (vgl. Bundesversammlung 2013). 2015 prüften die Kommissionen für Rechtsfragen die Initiative und beschlossen jeweils mit knapper Mehrheit, der Initiative Folge zu geben. Auf diesen ersten politischen Erfolg der Initiative folgten juristische Abklärungen und Gutachten sowie ein Antrag zur Fristverlängerung bis 2019. Im Rahmen dieser Abklärungen wurden zwei wichtige Grundsatzentscheide gefällt: Erstens sollte die Öffnung der Ehe auf dem Weg der Gesetzesänderung statt der Verfassungsänderung vollzogen werden (entgegen der Position christlich-konservativer Vertreter:innen). Zweitens sollte die Frage der Öffnung der Ehe von der Frage des Zugangs lesbischer Ehepaare zur Fortpflanzungsmedizin getrennt behandelt werden (entgegen dem Anliegen linker und liberaler Vertreter:innen sowie der LGBTIQ-Organisationen). Nach der Vernehmlassung unterbreitete die Kommission dem Bundesrat im August 2019 einen Entwurf zu einer entsprechenden Änderung des Zivilgesetzbuches. Der Bundesrat empfahl dem Parlament daraufhin, dem Entwurf zur Gesetzesänderung zuzustimmen. Dabei war auch er der Ansicht, dass die Öffnung der Ehe für Paare unabhängig von ihrem Geschlecht losgelöst von der weitaus umstritteneren Frage des Zugangs zur Reproduktionsmedizin zu diskutieren sei.

Nach diesem siebenjährigen Prozess wurde die Vorlage im Juni 2020 dem Nationalrat vorgelegt, zusammen mit den Minderheitenanträgen Nidegger (Schweizerische Volkspartei SVP) und Flach (GLP). Ersterer forderte weiterhin eine Klärung des Ehebegriffs auf Verfassungsebene mit dem Ziel, den Ehebegriff in der Bundesverfassung nur auf Verbindungen von Mann und Frau auszulegen. Zweiterer forderte eine Ergänzung der Kernvorlage um die Artikel, die den Zugang zur Samenspende im Fortpflanzungsgesetz regelten, um verheirateten Frauenpaaren eine originäre Elternschaft zu ermöglichen. Damit trafen in der Parlamentsdebatte zwei antagonistische Positionen aufeinander. Deren Streit verdeutlichte, dass es bei der Öffnung der Ehe weniger um die Ehe als vielmehr um die eng mit ihr verknüpfte Familie ging. So stellt Yves Nidegger zu Recht fest, dass es eigentlich um eine Öffnung der Familie gehe insofern, als der wesentliche Unterschied zwischen der Ehe und der eingetragenen Partnerschaft im Zugang zu Adoption und Fortpflanzungsmedizin liege:

»Le mariage pour tous existe en droit suisse depuis 2007, sous le nom de partenariat enregistré, [...]. Si vous [...] faites une analyse au microscope électronique, vous n'y trouverez pas de différence ou alors des différences minimales. [...]. Pourquoi donc se bat-on pour ce mot? Evidemment pas pour les droits, qui sont déjà là, mais pour autre chose. C'est parce que ce mot est une clé qui ouvrira la porte d'autres corps de loi, dont la filiation, en particulier, ce qui a été évoqué jusqu'ici.« (Amtl Bull NR 2020b: 614)

Eben diese Ehe als *Schlüssel zur Familie* und insbesondere zur originären Elternschaft, die die Ehe seit ihrer Begründung im Zivilgesetzbuch 1907 für den Ehemann der Mutter vorzieht, soll den lesbischen Paaren aus christlich-rechtskonservativer Sicht verwehrt bleiben. Denn dadurch würden die »Rechte der Väter« eingeschränkt, wie Pirmin Schwander (SVP) erläuterte. Diese Interpretationen, dass die Ehe für alle bereits in Form der eingetragenen Partnerschaft existiere und dass es sich bei *Samenspendern* von lesbischen Elternpaaren um diskriminierte *Väter* handle, konnten sich im Verlauf der Debatte nicht durchsetzen. Auch der Versuch, die Öffnung der Ehe durch eine Verfassungsdebatte weiter zu verzögern und letztlich zu verhindern, war im Nationalrat chancenlos.²⁴ Durchsetzen konnte sich stattdessen nicht nur die Kernvorlage, für die sich der Bundesrat und eine Mehrheit der Kommission eingesetzt hatten, sondern auch der Minderheitenantrag Flach (vgl. Amtl Bull NR 2020b: 896). Dies, weil nicht nur die Sozialdemokratische Partei SP, die Grünen und die GLP, sondern auch die Liberalen FDP großmehrheitlich und die Mitte (ehemals Christlichdemokratische Volkspartei CVP) zu fast einem Drittel davon überzeugt waren, dass es an der Zeit war, hetero- und homosexuelle Paare in Bezug auf Ehe *und* Familie gleichzustellen. Auf den Punkt bringt diese Sichtweise Kathrin Bertschy, die den Prozess 2013 angestoßen hat:

»Die Vorlage trägt den Namen »Ehe für alle«. Es geht aber um weit mehr [...] als ums Heiraten. Es geht darum, ob die Grundrechte der Verfassung, die eigentlichen Menschenrechte, Gültigkeit haben [...]. In der Schweizer Bundesverfassung steht: »Das Recht auf Ehe und Familie ist gewährleistet«. Und es steht dort auch: »Alle Menschen sind vor dem Gesetz gleich« – und nicht, die einen sind ein bisschen ungleicher. Diese Grundrechte sind heute nicht erfüllt. Das muss korrigiert werden [...]. Die Vorlage liess lange auf sich warten [...]. Wir haben im Rat aber heute die Chance, es wenigstens gleich richtig zu tun, indem wir nämlich die gesamten Rechte der Ehe öffnen. [...] Dazu gehört der Zugang zu einem streng geregelten Adoptionsverfahren, genauso wie auch der Zugang zur Samenspende. Diese ist heute schon für alle Frauen erlaubt, die mit einem Mann verheiratet sind, und sie soll auch für Frauen, die mit einer Frau verheiratet sind, möglich sein.« (Amtl Bull NR 2020b: 616)

Mit der Zustimmung zum Minderheitenantrag Flach hat der Nationalrat die Chance ergriffen, es aus Bertschys Sicht *gleich richtig zu tun* und nicht nur die hierarchische Ordnung des Heiratens durch die beiden ungleichen Rechtsinstitute abzuschaffen, sondern hetero- und homosexuelle Paare auch in Bezug auf Familie weitgehend²⁵ gleichzustellen. Der Ständerat folgte dem Nationalrat im Dezember 2020. Damit war die Gleichstellung

24 Im konservativ dominierten Ständerat wurde im Dezember 2020 noch einmal versucht, eine Verfassungsdebatte zu erwirken, was mit 20 gegen 22 Stimmen bei 2 Enthaltungen nur sehr knapp nicht gelang (vgl. Amtl Bull SR 2020: 1111).

25 Wie Tamara Funciello (SP) in der Schlussdebatte im Nationalrat kritisierte, werde durch die Beschränkung der Anerkennung der originären Elternschaft auf diejenigen Frauenpaare, die mittels einer Samenspende einer Schweizer Samenbank ein Kind zeugen, die Realität vieler lesbischer Paare ausgeklammert. Dadurch würden die Kinder aus privater oder ausländischer Samenspende »nicht gleich gut rechtlich abgesichert. [...] Die Vorlage verfehlt so eigentlich das Ziel der Gleichstellung, das wir uns gesetzt haben – denn knapp daneben ist eben auch vorbei.« (Amtl Bull NR 2020a: 2413)

von hetero- und homosexuellen Lebensformen in der Schweiz aber noch nicht beschlossen, da rechtskonservativ-christliche Kreise das Referendum ergriffen und im April 2021 die dafür benötigten 50.000 Unterschriften einreichten. Darauf folgte ein äußerst wüster Abstimmungskampf und am 26. September 2021 dann die Volksabstimmung: Bei einer hohen Stimmbeteiligung von 52,6 Prozent wurde die Ehe für alle mit 64,1 Prozent deutlich angenommen. Bemerkenswert war zudem, dass die Vorlage in allen Kantonen angenommen wurde. Am 1. Juli 2022 trat die Gesetzesänderung schließlich in Kraft, und Ende 2022 zählte das Bundesamt für Statistik schon fast 3000 lesbische und schwule Ehepaare in der Schweiz (vgl. SRF 2023).

3 Theorie und Methode: Eine soziologisch-geschlechtertheoretische Analyse

Aufgrund der einflussreichen soziologischen Theorien des Wandels, welche Ende des 20. Jahrhunderts eine Deinstitutionalisierung und Detraditionalisierung der bürgerlichen Ehe und eine Individualisierung und Modernisierung der Intimität beschrieben haben, könnte die Heirat heute für »einen antiquierten Spezialfall der Liebe« gehalten werden (Bethmann 2013: 207). Insbesondere Giddens (vgl. Giddens 1993) ging aufgrund des Aufkommens *partnerschaftlicher* und *kontingenter* Liebesbeziehungen und des zunehmenden Sichtbarwerdens homosexueller Lebens- und Liebesformen jenseits der Ehe von einem grundlegenden Wandel im intimen Zusammenleben aus und davon, dass die heteronormativen Ideale der romantischen Liebe überholt seien. Demgegenüber wiesen Beck und Beck-Gernsheim darauf hin, dass der Wandel in den *alltäglichen Praktiken* keineswegs auch einen Wandel der *Ideale* der romantischen Liebe bedeuten müsse. In ihrer Analyse individualisierter Liebesbeziehungen betonten sie vor allem eine Ambivalenz von Freiheit und Verunsicherung, die durch das Wegfallen von normativen Selbstverständlichkeiten entstehe. So folgerte Beck-Gernsheim, dass die Auflösung traditioneller Bindungen ein »Doppelgesicht« habe (Beck-Gernsheim 1990b: 66) und das romantische Ideal einer dauerhaften Liebe gerade aufgrund der Enttraditionalisierung der Ehe attraktiver werde. Mit Blick auf den US-amerikanischen Kontext vermutete auch Cherlin, dass die Ehe durch das Schwinden ihrer Normativität und praktischen Notwendigkeit an neuer, symbolischer Bedeutung gewinnen könnte:

»Marriage is at once less dominant and more distinctive than it was. It has evolved from a marker of conformity to a marker of prestige. [...] It is something to be achieved through one's own efforts rather than something to which one routinely accedes.« (Cherlin 2004: 855)

Insofern geht Cherlin davon aus, dass die Ehe, »transformed and deinstitutionalized, but recognizable nevertheless« (ebd.: 859), auch im 21. Jahrhundert charakteristisch für das Zusammenleben der Menschen bleiben wird. Denn zum einen sei da das hohe gesellschaftliche Prestige, das durch eine Heirat für die individuelle Paarbeziehung erreicht werden könne, indem die Ehe nicht einfach eine familiale Beziehung unter vie-

len sei, sondern vielmehr »the most prestigious form« (ebd.: 857f.). Zum anderen biete die Heirat, die nach wie vor ein öffentliches Bekenntnis zu einer dauerhaften Lebensgemeinschaft impliziere, eine stabilere paarinterne Vertrauensbasis sowie eine sozial abgestützte und rechtlich geschützte Verbindlichkeit. Dies stehe gerade im Unterschied zu den von Giddens beschriebenen fluiden, *reinen Beziehungen*, die sich einzig an den Gefühlen und am individuellen Wohlbefinden der Einzelnen orientierten (vgl. Giddens 1993: 69). Entsprechend kann sich Cherlin deren Verbreitung höchstens für eine gut ausgebildete, kinderlose Mittelschicht vorstellen, »where commitment does not matter« (Cherlin 2004: 858). Zu diesem Schluss kommt auch Bethmann, die in ihrer Studie zur Bedeutung der Liebe in Deutschland zu Beginn des 21. Jahrhunderts konstatiert, dass die modernisierungstheoretische Vermutung des Veraltens der Ehe nicht zutrifft: »[T]atsächlich ist weder die Ehe in den letzten Jahrzehnten aus der Mode gekommen noch die romantische Inszenierung des Heiratens« (Bethmann 2013: 207). Vielmehr komme gerade der außeralltäglichen Inszenierung von Liebe durch das kulturelle Skript der *weißen Hochzeit* ein großer Stellenwert zu.

Dieser »lack of congruence« (Smart 2007a: 17) zwischen den Befunden empirischer Studien und den einflussreichen Gesellschaftstheorien des Wandels resultiere, wie Bethmann vermutet, nicht zuletzt in einem für viele Studien typischen »Mittelschichtsbias« (Bethmann 2013: 220). Einen solchen Bias stellt Bethmann sowohl in Giddens' These zum Wandel der Intimität als auch in Illouz' Thesen zur *Entzauberung* der Romantik (2008) und zum *modernen Liebesleid* (2011) fest. Wie Bethmann kritisiert, fokussierten sich beide auf ein intellektuelles Milieu (vgl. Bethmann 2013: 30) und eine urbane Mittelschicht (vgl. ebd.: 55), wodurch diese hochindividualisierte, autonome und einem egalitären Partnerschaftsdiskurs verpflichtete Mittelschicht zum »Gradmesser von Modernität« (ebd.: 15) werde. Reproduziert werde so eine »klassische Modernisierungserzählung« (ebd.: 15), der zufolge die Liebe in einem linearen Prozess immer individualisierter und autonomer werde, je mehr die Akteur:innen aus traditionellen Strukturen wie der Ehe befreit und aus ihrem sozialen Netz freigesetzt würden (vgl. ebd.: 13). Insbesondere Giddens habe mit der Konzeption der egalitären Partnerschaft zudem eher »ein normatives Modell« propagiert, als dass er ein »empirisches Phänomen« beschrieben hätte (ebd.: 26; vgl. auch Herma 2009: 52). Entsprechend weisen milieuvergleichende Studien wie die von Koppetsch und Burkart (1999) auf Abweichungen von diesem normativen Ideal hin und zeigen etwa, dass sich Personen eines »traditionales Milieus« modernen Egalitätsidealen nicht verpflichtet fühlen und stattdessen »Grenzen zwischen der weiblichen und der männlichen Sphäre« verteidigen (Bethmann 2013: 31). Mit Blick auf diese milieuspezifischen Differenzen gebe es wenig Anlass, so Bethmann, »in der egalitären, partnerschaftlichen Liebe das moderne Modell zu sehen, denn offenbar existieren gleichzeitig sehr unterschiedliche Vorstellungen von Liebe« (ebd.: 36).

Diese koexistierenden, voneinander abweichenden bis konträren Liebesideale stehen auch im Kontrast zu Illouz' (2011) Beschreibung einer zur Unverbindlichkeit tendierenden heterosexuellen und insbesondere männlichen Mittelschicht. So sei in den von Bethmann ausgewerteten Gruppendiskussionen weder der »Topos des bindungsunwilligen Mannes« (2013: 49) zu finden, noch konnte sie »eine Tabuisierung der romantischen Formel ›Ich liebe dich‹ oder anderer Liebesgeständnisse beobachten, wie Illouz sie eindringlich beschreibt« (ebd.). Zwar sei die Figur des *bindungsunwilligen Mannes* aus »Fil-

men, Ratgeberliteratur und Zeitschriften« (ebd.) bekannt, diese Position werde von den Studienteilnehmer:innen aber nicht vertreten:

»Durchweg sind in meinen Daten Bekenntnisse zu verbindlichen und dauerhaften Bindungen zu verzeichnen, ganz ungeachtet des Geschlechts oder anderer Strukturmerkmale. Distanzierungen gegenüber Verbindlichkeit sind in allen Gruppen legitimierungspflichtig und verstoßen offenbar gegen die Normalitätserwartung.« (Ebd.)

Bethmanns empirische Rekonstruktion einer »hohe[n] biographische[n] Bedeutung von Liebesbeziehungen« sowie die gleichzeitig tendenziell »negativen Darstellungen von Singles« (ebd.) werden durch Eleanor Wilkinsons (2012) Befund einer weiterhin stark ausgeprägten Paarnormativität bestätigt. Somit haben sich verglichen mit dem *goldenen Zeitalter der Ehe* zwar grundlegende Dinge in der Art und Weise des intimen Zusammenlebens der Menschen verändert, wie etwa die rigide Normativität der Ehe oder die heteropatriarchalen Geschlechterverhältnisse. Zugleich verweisen die empirischen Studien aber auf eine bemerkenswerte kulturelle Kontinuität und Konformität im Bereich von Liebe und Intimität (vgl. ebd.: 133) und verdeutlichen damit, dass die Individualisierungs- und Modernisierungstheorien aufgrund ihres Fokus auf den Wandel zu wenig Aufmerksamkeit für die gleichzeitig beobachtbaren Persistenzen und Kontinuitäten im Liebesleben der vielfältig positionierten Menschen der sogenannten *Moderne* hatten.¹ Entsprechend dem neoliberalen »cultural Zeitgeist« (Smart 2007a: 23) sei, wie Carole Smart kritisiert, die gesellschaftlich vorherrschende Vorstellung von individueller Wahl und autonomer Handlungsfähigkeit in den soziologischen Theorien reproduziert und überbetont worden (vgl. auch Gross 2005). Demgegenüber bemerken Sean Lauer und Carrie Yodanis in ihrer Kritik der Deinstitutionalisierungsthese der Ehe: »[E]ven when given choices, and possibly particularly when faced with increased options, actors may fall back on what is known and understood to reduce the risk and uncertainty of new paths« (Lauer/Yodanis 2010: 67). Dieses trotz oder gerade wegen der gesteigerten Wahlmöglichkeiten ausgeprägte Begehren nach dem Bekannten, nach dem »what is known and understood« (ebd.: 66), verweist auf das von Maihofer beschriebene Bedürfnis, die unabsehbaren Risiken gesellschaftlicher Ablehnung und Nichtanerkennung in Zeiten der neoliberalen Selbstverantwortung durch Konformität zu reduzieren (vgl. Maihofer 2015: 649). Wie Maihofer betont, finden die »Aushandlungen und Entscheidungen«, die in Bezug auf Liebes- und Familienbeziehungen getroffen werden und heute allein auf die einzelnen Individuen verweisen, weiterhin »innerhalb bestimmter struktureller und institutioneller Rahmenbedingungen« statt (Maihofer 2014a: 317). Entsprechend leite, wie Maihofer an anderer Stelle hervorhebt, eine neoliberale Regierung durch »Techniken des Selbst« keinesfalls nur »individuelle Einzigartigkeit« und damit Wandel an, sondern auch ein ausgeprägtes »Begehren nach Konformität und Zugehörigkeit« (Maihofer

1 Wie Karl Lenz aufzeigt, ist diese soziologische Fokussierung auf den Wandel auch darin begründet, dass sich die Soziologie erst aufgrund des exponentiellen Anstiegens der Scheidungsraten und des gesellschaftlichen Krisendiskurses rund um die Ehe für das Thema zu interessieren begann (vgl. Lenz 2009b: 13) und sich dann vor allem auf die in *Unordnung* geratene ehelichen Lebensverhältnisse heterosexueller Paare konzentrierte.

2015: 649) und damit soziale Reproduktion. In diesem Zusammenhang spielen, wie Deborah Gould zeigt, nicht zuletzt Emotionen eine wesentliche Rolle. Denn »affective states – a desire to feel reciprocity and a sense of belonging, for example – can generate attachments to normativity and current social arrangements« (Gould 2010: 32).

Dieser Gleichzeitigkeit von Individualisierung und Optionalisierung auf der einen Seite und von Konformität und Reproduktion auf der anderen Seite gehe ich in Kapitel 3.1 anhand von subjekt- und affekttheoretischen Ansätzen nach. In Kapitel 3.1.1 zeige ich, ausgehend von dem »konstitutive[n] Zusammenhang« (Maihofer 2013b: 175, Herv. i. O.) von produktiver Macht und performativer Subjektivierung, inwiefern das Handeln der vermeintlich autonomen Individuen nicht nur von persönlicher Freiheit, sondern immer auch von einer grundlegenden Abhängigkeit von gesellschaftlicher – und im Falle der Heirat zudem staatlicher – Anerkennung bedingt wird. In Kapitel 3.1.2 fokussiere ich die Verschränkung von *Allerpersönlichem* und *Überpersönlichem*, von Liebesgefühlen und Gesetzesnormen in der *Praxis des Heiratens* und erläutere anhand von Ahmeds (2010b) Analyse von kollektiven Glücksversprechen, wie heute durch Gefühle regiert wird. Im Anschluss an diese theoretischen Überlegungen, die für mein Nachdenken über die Praxis des Heiratens wegweisend sind, stelle ich in Kapitel 3.2 mein ethnografisch-mikrosoziologisches Forschungsdesign vor, durch das ich die gegenwärtige Praxis des Heiratens im Kontext der Schweiz untersucht habe. Dabei verstehe ich die konkreten Praktiken und die subjektiven Deutungen des Heiratens in der Verschränkung mit vorherrschenden Geschlechter- und Liebesnormen sowie gesellschaftlichen Machtverhältnissen, die wiederum die Möglichkeiten der sozialen Anerkennung der Paare und ihrer Heirat bedingen.

3.1 Theoretischer Hintergrund: Liebe zwischen Einzigartigkeit und Konformität

Das Feld der Liebe und Sexualität wird im 21. Jahrhundert nach der Devise regiert, »du darfst so leben, wie du willst, wenn du damit erfolgreich bist und selbst dafür die Verantwortung übernimmst« (Woltersdorff 2004: 146). Damit ist die normative Anforderung, ein erfolgreich liebendes und sexuell begehrendes Subjekt zu sein, heute stärker als je zuvor: »It may not matter so much who we love, only that we love« (Wilkinson 2012: 130). Die aus dieser Verschiebung resultierenden Freiheiten, aber auch Ungewissheiten – mit wem, wie lange, in welcher Form soll ich zusammenleben? – haben die gesellschaftliche Bedeutung der Heirat verändert. Statt als zwingende Norm erscheint sie nun als selbstgewählte, persönliches Glück versprechende Option. Dabei hat sich, wie Maihofer zeigt, der Neoliberalismus den Begriff der Freiheit auf eine sehr spezifische Weise angeeignet:

»Freiheit wird fast ausschließlich als *negative* Freiheit gefasst, als Freiheit *von* staatlichen Regulierungen [...]. Freiheit *zu* und damit *positive* Freiheit im Sinne von Handlungsfähigkeit wird dagegen gänzlich an die Individuen und deren Eigenverantwortung delegiert. Auch wird sie vor allem als Freedom of Choice [...] verstanden. Den Individuen [...] steht gemäß dieser Rhetorik so gut wie alles offen. Ob und welche vor-handenen Optionen sie ergreifen und wie sie ihr Leben gestalten, liegt allein in ihrer

Entscheidung. [...] Zunehmend werden die Individuen im Neoliberalismus durch das Versprechen auf Freiheit oder durch ›Freiheit regiert‹.« (Maihofer 2018a: 33, Herv. i. O.)

Indem die Individuen heute weniger »durch repressiven gesellschaftlichen Druck, Zwang oder Gewalt« und vielmehr durch die Anforderung regiert werden, durch »Selbstaktivierung« optimal auf sich und ihre Lebens- und Liebesgestaltung einzuwirken, stellt sich das »Selbstverständnis« ein, »dies individuell und aus freier Entscheidung zu tun« (ebd.: 35). Die »Raffinesse« (Engel 2003: 226) einer solchen neoliberalen Regierung durch Freiheit liegt also darin, dass die Abhängigkeit des Subjekts von den herrschenden Geschlechter-, Sexualitäts- und Liebesnormen hinter dem Eindruck freier Entscheidungen zurücktritt. Anders gesagt: Indem die Heirat heute primär als selbstgewähltes, *allerpersönlichstes* Liebesgeständnis verstanden wird, verweist sie unmittelbar auf die Intimität der Liebesbeziehung, während die *überpersönliche* Dimension der Heirat, die von gesellschaftlichen Normen, staatlichen Regulierungen, ökonomischen Anreizen und kulturellen Repräsentationen strukturiert wird, kaum in den Blick gerät. Diese Verschleierung des gesellschaftlichen Charakters der Heirat entspricht der aktuellen neoliberalen Verschärfung des bürgerlichen »Topos des autonomen oder souveränen Subjekts« (Maihofer 2018a: 33) sowie der damit verbundenen Vorstellung, persönliche Beziehungen und Gefühle seien privat (vgl. Smart 2007a: 27). Kaum wahrgenommen wird dabei, wie sehr die vermeintlich autonomen Subjekte weiterhin abhängig sind von gesellschaftlicher Anerkennung im Rahmen der herrschenden Normen, um ihre Liebesbeziehungen (vermeintlich) frei gestalten zu können (vgl. Kapitel 3.1.1), und wie die Menschen bei der individuellen Gestaltung ihrer intimen Beziehungen durch die normative Anforderung regiert werden, ein erfolgreiches und glückliches Liebessubjekt zu sein (vgl. Kapitel 3.1.2).

3.1.1 Freiheit und Abhängigkeit: Bedingungen der Anerkennung von Liebesbeziehungen

Die Geschlechterforschung geht im Anschluss an Michel Foucaults Überlegungen zur Produktivität der Macht (vgl. Foucault 1983) und zur gouvernementalen Regierung (vgl. Foucault 2000, 2004b), verstanden als eine »Führung« im Doppelsinn des »Anführens« anderer« und des »Sich-Verhaltens« (Foucault 1994: 255, Herv. i. O.), davon aus, dass »Herrschaftstechniken« heute »zunehmend als Selbstregulierungs- und Selbstführungstechniken funktionieren« (Maihofer 2018a: 35). Die Individuen werden mittels historisch spezifischer, produktiver »Wissens- und Machtdispositive« wie des Dispositivs der Sexualität² (Foucault 1983: 103) angeleitet, auf eine bestimmte Art und Weise

2 Foucault definiert Macht-Wissens-Dispositive wie jenes der Sexualität, das sich im Prozess der Entstehung der bürgerlichen Gesellschaften zwischen die Individuen schaltet und deren Sexualität hervorbringt, namentlich durch die Hysterisierung des weiblichen Körpers, die Pädagogisierung des kindlichen Sexes, die Sozialisierung des Fortpflanzungsverhaltens und die Psychiatrisierung der »perversen« Lust (vgl. Foucault 1983: 105), als »ein entschieden heterogenes Ensemble, das Diskurse, Institutionen, architektonische Einrichtungen, reglementierende Entscheidungen, Gesetze, administrative Maßnahmen, wissenschaftliche Aussagen, philosophische, moralische oder philanthropische Lehrsätze, kurz: Gesagtes ebenso wohl wie Ungesagtes umfasst. Soweit die Ele-

selbst auf sich einzuwirken und in diesem »Prozess des Unterworfenwerdens durch Macht« zum Subjekt zu werden (Butler 2001: 8). Im Anschluss an dieses Verständnis von Subjektivierung als zugleich Unterwerfung und Hervorbringung des Subjekts durch die Macht ist das Subjekt, wie Andrea Zimmermann formuliert, »sowohl Effekt als auch Bedingung von Macht« (Zimmermann 2017: 110). Bedingung ist das Subjekt, weil die Ausübung von Macht im Unterschied zur Gewalt freie Subjekte voraussetzt, die eine Reihe von Möglichkeiten haben, sich zur Macht zu verhalten: »Macht und Freiheit stehen sich also nicht in einem Ausschließungsverhältnis gegenüber«, vielmehr ist das grundsätzlich freie Subjekt »Existenzbedingung der Macht« (Foucault 1994: 256). Effekt ist das Subjekt, weil es sich eben den bestehenden Machtverhältnissen permanent unterwerfen muss, um als konkret gelebte und verkörperte Existenzweise mit entsprechenden Denk-, Gefühls-, Wahrnehmungs- und Verhaltensweisen (vgl. Maihofer 1995: 125) intelligibel, das heißt sozial erkenn- und anerkennbar, und damit handlungsfähig zu werden. Insofern sind auch die vermeintlich *autonomen* Subjekte, ihre Körper und Emotionen, abhängig von der Anerkennung durch die Normen der Macht, durch die sie hervorgebracht werden. Wie Judith Butler formuliert, ist Anerkennbarkeit zwingende Voraussetzung für eine lebbare Existenz: »Um zu sein, können wir sagen, müssen wir anerkennbar sein« (Butler 2003: 64). Dieser Prozess der Subjektivierung durch bestehende Normen beinhaltet aber nicht nur eine Unterwerfung. Denn in der Unterwerfung unter die Macht findet zugleich eine zitathafte Anrufung und somit individuelle Aktualisierung der herrschenden Normen durch die Subjekte statt. Dabei zentral ist, wie Zimmermann im Rückgriff auf Butlers Verständnis der Performativität von Geschlecht betont, dass die durch das Zitieren von Normen performativ hergestellte Subjektposition »immer nur als individuelle Abweichung aktualisiert werden kann« (Zimmermann 2017: 82), da »zum einen keine Wiederholung identisch ist mit einer anderen und zum anderen ›das Original‹ selbst nicht festzumachen ist« (ebd.: 84). Insofern verweist das Subjekt als Effekt und Bedingung der Macht einerseits auf »normierende Machtverhältnisse«, andererseits aber auf »individuelle Spielräume« (ebd.: 83). Im Prozess der performativen Subjektwerdung liegt folglich die Abhängigkeit des Subjekts von den es normierenden und damit hervorbringenden Machtverhältnissen ebenso begründet wie zugleich die Möglichkeit, Machtverhältnisse aufgrund von deren Angewiesenheit auf Wiederholung und Bestätigung subversiv zu unterlaufen (vgl. ebd.: 84f.). Wie allerdings Maihofer mit Blick auf die Sozialisationsprozesse bemerkt, bewegt ein ausgeprägtes Begehren nach sozialer Anerkennung sowie die Angst vor Ablehnung eine Mehrheit der Individuen dazu, »in der Regel derart auf sich einzuwirken, wie es normativ von ihnen erwartet wird« (Maihofer 2015: 649). Diese Koppelung von Gefühlen und Normen im Begehren nach Konformität, auf die ich in Kapitel 3.1.2 genauer eingehen werde, ist

mente des Dispositivs. Das Dispositiv selbst ist das Netz, das zwischen diesen Elementen geknüpft werden kann. Zweitens möchte ich in dem Dispositiv gerade die Natur der Verbindung deutlich machen, die zwischen diesen heterogenen Elementen sich herstellen kann. [...] Drittens verstehe ich unter Dispositiv eine Art von – sagen wir – Formation, deren Hauptfunktion zu einem gegebenen historischen Zeitpunkt darin bestanden hat, auf einen Notstand (urgence) zu antworten« (Foucault 1978: 119).

bedeutsam für die Produktivität einer gouvernementalen Regierung der Bevölkerung durch Führung zur Selbst-Führung.

Die Einsicht, dass das Subjekt – entgegen der neoliberalen Maxime der Autonomie und Unabhängigkeit – auf Anerkennung existenziell angewiesen ist, verändert das Nachdenken über die heutige Geltung der Heirat als *frei wählbarer Option*. Für intime Paarbeziehungen stellt die Heirat *die* Form gesellschaftlicher und staatlicher Anerkennung par excellence dar. Diese Anerkennung beruht jedoch, insbesondere im Falle der staatlichen Anerkennung, auf einer Reihe von Bedingungen, die im Folgenden in den Blick genommen werden. Die *erste, grundlegende Bedingung* der Anerkennung von Liebesbeziehungen ist deren *Sicht- und Erkennbarkeit*. Um also die Bedingungen für die soziale Anerkennung von Liebe zu schaffen, muss diese Liebe zunächst auf eine Art und Weise gezeigt und sichtbar gemacht werden, die sie für die anderen – die geliebte Person, die Familie, das soziale Umfeld oder den Staat – als Liebe erkennbar macht. Auf diese Notwendigkeit der Inszenierung – im Anschluss an Goffman keineswegs verstanden als Vortäuschung, sondern als »unverzichtbare Form des menschlichen Ausdrucks« (Reichertz 2009: 252) – von Intimität weisen verschiedene soziologische Studien zur Liebe und zu intimen Paarbeziehungen hin (vgl. Schwietring 2009: 276; Bethmann 2013: 202). Wie Bethmann bemerkt: »Damit Liebe soziale Wirklichkeit wird, muss sie erkennbar und verstehbar sein, zum einen für die Liebenden selbst, zum zweiten aber auch für andere, die mit ihnen interagieren« (2013: 12). Um Liebesbeziehungen öffentlich sichtbar zu machen und ihnen eine Bedeutung zuzuschreiben, hat sich im 20. Jahrhundert mit der »kulturellen Institution des Rendezvous« neben der Ehe ein zweites, ebenso »einflussreiches Repertoire« herausgebildet (Illouz 2007: 30). Während das Rendezvous gemäß Illouz Anziehung und romantische Gefühle ausdrückt, repräsentiert die staatlich organisierte Institution der Ehe Verbindlichkeit, Stabilität und Dauerhaftigkeit einer Liebesbeziehung (vgl. ebd.). Indem Liebende auf »unterschiedlichen Bühnen« (Reichertz 2009: 251) – im alltäglichen Beziehungsleben (vgl. Lenz 2009a), im luxuriösen oder exotischen, auf jeden Fall außeralltäglichen Setting des Restaurantbesuchs oder Urlaubs (vgl. Illouz 2007: 167ff.) und in der außergewöhnlichen Situation der Hochzeit (vgl. Iványi/Reichertz 2002) – sowie mittels unterschiedlicher Ritualisierungen, Zeichen und Requisiten Liebe aufführen und zum Ausdruck bringen, repräsentieren sie zugleich, »was für eine bestimmte Gesellschaft als ›Liebe‹ gilt« (Reichertz 2009: 247). Zusammengefasst gehen diese soziologischen Ansätze also davon aus, dass Liebende durch das Aufgreifen und die Neuinszenierung von »kulturellen Praktiken der Liebesdarstellung [...] immer auch die ›Liebeskultur einer Gesellschaft‹ (re)präsentieren (Reichertz 2009: 247, Herv. i. O.). Was in den soziologischen Studien zur individuellen Inszenierung und kulturellen (Re-)Präsentation von (implizit heterosexueller) Liebe selten explizit thematisiert wird, ist die Frage nach den normativen Machtverhältnissen der jeweiligen Gesellschafts- und Geschlechterordnung, die darüber bestimmen, welche Liebe überhaupt die Möglichkeit hat, sicht- und verstehbar zu werden. Denn nicht alle Liebenden können gleich selbstverständlich repräsentieren, was gesellschaftlich als Liebe gilt, wenn sie es überhaupt können. Genau an diesem Punkt kommt die Frage der Anerkennung ins Spiel: Welche Inszenierung von Liebe wird auch als Repräsentation dessen, was in der Gesellschaft als Liebe gilt, anerkannt und welche nicht? Ohne die

Begriffe der Macht, der Normen oder des Subjekts ins Spiel zu bringen, weist Reichertz auf eine weitere Bedingung der Anerkennung hin:

»Identitäten, aber auch [...] Gefühle müssen, sollen sie von den Gesellschaftsmitgliedern als solche erkannt werden, vor dem Hintergrund und mit den Mitteln gesellschaftlicher Darstellungsformen in Szene gesetzt werden. Bedient man sich [...] nicht aus dem Fundus gesellschaftlich bereitgestellter Darstellungsformen, dann können sie nicht erkannt werden, können also auch nicht wirken.« (ebd.: 252)

Auch Bethmann macht in ihrer soziologischen Betrachtung von Liebe und Intimitätsinszenierungen implizit auf diese Notwendigkeit der Anerkennung aufmerksam, wenn sie konstatiert: »Um ein Paar zu sein, muss man als Paar behandelt werden« (Bethmann 2013: 12). Und diese Behandlung als Paar erhalten und erfahren heterosexuelle Paare, entsprechend der von Butler beschriebenen heteronormativen »Matrix der Intelligibilität« (Butler 1991: 39), sehr viel selbstverständlicher als homosexuelle Paare oder polyamore Konstellationen, weswegen Ersteren die Abhängigkeit ihrer Liebe von gesellschaftlicher Anerkennung oftmals weitaus weniger bewusst wird als Letzteren.

Die *zweite Bedingung für die Anerkennung von Liebe* liegt also in den vorherrschenden Normen, die das Zeigen und Sichtbarmachen von Liebesbeziehungen erst ermöglichen, erschweren oder gar verunmöglichen. Wie Butler verdeutlicht, bedingen die Normen die soziale Intelligibilität, also die Sicht- und Erkennbarkeit: »The norm governs intelligibility, allows for certain kinds of practices and action to become recognizable as such, imposing a grid of legibility on the social and defining parameters of what will and will not appear within the domain of the social« (Butler 2004: 42). In einer heteronormativen Gesellschafts- und Geschlechterordnung sind die Individuen und ihre Praktiken, die die Normen von Männlichkeit bzw. Weiblichkeit eindeutig verkörpern und als derart intelligible Frauen und Männer mit dem jeweils anderen Geschlecht heterosexuelle Paarbeziehungen eingehen, *selbstverständlich* erkenn- und damit anerkenntbar (vgl. ebd.; Butler 1991). Wie Sara Ahmed ergänzt, müssen diese heterosexuellen Paare, um unhinterfragt anerkenntbar zu sein, zudem hinsichtlich rassifizierender und klassifizierender Kategorisierungen »a good match« darstellen (Ahmed 2014b: 149) und idealerweise eine ehelich geregelte, biologisch begründete Elternschaft anstreben. Erfüllen Paare diese Kriterien, dann ist für sie die zuvor beschriebene, grundlegende Abhängigkeit von Anerkennung meist nicht spürbar, weil Anerkennung immer schon da ist, wenn sie ihre Liebesbeziehung in der Öffentlichkeit zeigen. Ahmed beschreibt die Möglichkeit, sich weitgehend in die Norm einfügen zu können, als »comfort« (ebd.: 147), als Gefühl der Behaglichkeit und Geborgenheit also, wie es in dem von ihr verwendeten Bild des Sinkens eines Körpers in einen bequemen Sessel plastisch wird. In dieser Situation verschwinden die Grenzen zwischen dem Körper und dem die Norm repräsentierenden Sessel und es stellt sich ein Gefühl des nahtlosen Einfügens der Identität in die Norm ein (vgl. ebd.: 148). Durch diese Nahtlosigkeit können sich die weitgehend *richtig* passenden Subjekte mit ihren Liebesbeziehungen »in der Normalität entspannen und sich wohlfühlen in ihrer unhinterfragten Zugehörigkeit« (Castro Varela 2003: 109). Darüber hinaus legt ihnen das behagliche Gefühl der Zugehörigkeit zur Normalität die Vorstellung nahe, als autonomes Subjekt das eigene Leben, die eigene Sexualität und Liebe losgelöst von Normen, sozialen

Strukturen und historisch-kulturellen Machtverhältnissen frei und selbstbestimmt gestalten zu können. Demgegenüber wird die Abhängigkeit von Anerkennung umso deutlicher von denjenigen Subjekten wahrgenommen, die sich mit ihren geschlechtlichen und sexuellen Lebens- und Liebesweisen an den Rändern der heteronormativen Normalität bewegen und folglich nicht die komfortable Möglichkeit haben, »[to] ›sink into‹ a space that has already taken [their] shape« (Ahmed 2014b: 148). Diese queeren Subjekte fühlen sich gegenüber den herrschenden Normen der Heterosexualität meist unbehaglich und nicht geborgen. Ihre queeren Existenzen und Liebesbeziehungen bleiben gesellschaftlich nicht unhinterfragt und werden nicht, oder nur teilweise, anerkannt und rechtlich geschützt, wenn sie überhaupt sozial existent werden (vgl. Butler 2003). Auch am Beispiel dieser Nichtzugehörigkeit und dem daraus folgenden Unbehagen, das Ahmed als »feeling queer« (Ahmed 2014b: 146) bezeichnet, wird die enge Koppelung von Gefühlen und Normen plastisch:

»Discomfort is a feeling of disorientation: one's body feels out of place, awkward, unsettled. [...] the sense of out-of-place-ness and estrangement involves an acute awareness of the surface of one's body, which appears *as* surface, when one cannot inhabit the social skin, which is shaped by some bodies, and not others.« (ebd.: 148)

Wie diese affekttheoretische Betrachtung Ahmeds verdeutlicht, liegt der Unterschied zwischen den mehr oder weniger optimal *passenden* Subjekten und ihren Liebesbeziehungen nicht darin, dass sie mehr oder weniger abhängig wären von Anerkennung. Unterschiedlich ist vielmehr, wie stark sie diese Abhängigkeit wahrnehmen, je nachdem wie selbstverständlich ihre Formen und Praktiken des Liebens und Lebens in Erscheinung treten können und ob und von wem sie in der Folge als *normal*, *legitim* und damit *schützenswert* anerkannt werden.

Besonders deutlich und offensichtlich zum Ausdruck kommt der Umstand, dass die normativen Verhältnisse einer heterosexuellen Welt (vgl. Ahmed 2014b: 147) bestimmte Existenzweisen und Formen des Zusammenlebens und Liebens besser *beherbergen* als andere, denen gegenüber die Welt vielmehr als *widerständig* erscheint (vgl. Ahmed 2010b: 12), wenn es um die Anerkennung von Liebe durch den Staat geht. Im Unterschied zu der sozialen Anerkennung von Liebe (vgl. Illouz 2009), die durch die vielfältigen Formen von Rendezvous und Dates unverheirateter Paare ausgedrückt wird (vgl. Illouz 2007), ist beim öffentlichen Sichtbarwerden von Liebe durch den performativen Akt der Heirat primär der Staat der *Andere*, der die Liebe anerkennen muss. Insofern präsentiert sich, wenn es um das Heiraten geht, eine *dritte Bedingung der Anerkennung* von Liebe, nämlich die rechtlichen Zugangsbedingungen zu der staatlichen Institution Ehe. Denn auch wenn Paare mittels der theatralen Praktiken der Hochzeit (vgl. Reichertz 2009: 252; Iványi 2002c: 199) oder mittels religiöser Rituale ihre Liebe zueinander und gegenüber ihrem sozialen Umfeld inszenieren (vgl. Smart 2007b: 673, 2008: 764), ihre Paarbeziehung in der Folge als Ehe verstehen und sich gegenseitig als Ehepaar behandeln würden: Ohne staatliche Anerkennung findet in der Schweiz keine Heirat statt und werden die Personen nicht zum Ehepaar. Um heiraten zu können, muss die Liebe für den Staat intelligibel sein, und intelligibel wird Liebe für den Schweizer Staat nur dann, wenn ein Paar auf einem Zivilstandsamt erscheint und die Partner:innen hinsichtlich ihrer nationa-

len Zugehörigkeiten und weiterer persönlicher Merkmale einen glaubhaften *good match* darstellen (vgl. Ahmed 2014b: 149; Lavanchy 2014). Wird ein Paar durch die Erfüllung dieser Bedingungen für den Staat als Liebespaar sicht- und erkennbar und äußern beide Partner:innen während des zivilrechtlichen Akts auf dem Standesamt ihren Willen zur Eheschließung oder Partnerschaftsbeurkundung³, dann – und nur dann – wird die Liebe durch den Staat anerkannt und auch für ihn zur »sozialen Wirklichkeit« (Bethmann 2013: 12). Staatliche Anerkennung gibt es also nur für bestimmte Formen von persönlichen Beziehungen, und dies auch nur in bestimmten gesetzlich festgelegten Formen. Anders formuliert: Abgesehen von hetero- und homosexuellen Liebespaaren anerkennt und schützt der Schweizer Staat keine weiteren Lebensformen. Insofern haben wir es bei der Heirat, die heute als frei wählbares Zeichen der Liebe gehandelt wird, immer auch mit einer normativen Regierungstechnologie eines regulierenden Staates zu tun. In dieser regulierenden Funktion fördert und begünstigt der Staat bestimmte geschlechtliche und sexuelle Lebens- und Liebesweisen mehr (Ehe) oder weniger (eingetragene Partnerschaft).⁴ Gleichzeitig erschwert er andere Lebens- und Liebesweisen (etwa nicht-paarförmige Beziehungen oder die Elternschaft von mehr als zwei Personen) durch die rechtliche Verunmöglichung ihrer Anerkennung und macht sie damit gerade auch in institutioneller Hinsicht unsichtbar.

Diese Abhängigkeit von staatlicher Anerkennung und Legitimation verdeutlicht, dass die eheliche Gemeinschaft auch im 21. Jahrhundert nicht allein im subjektiven Ermessen und innerhalb der individuellen Handlungsmöglichkeiten der Paare liegt und der neoliberale »Diskurs der Selbstbestimmung« hinsichtlich der Praxis des Heiratens keinesfalls als »Rückzug des Staates« (Engel 2003: 232) zu verstehen ist. Vielmehr wird die Präsenz des Staates in der *soziologisch unvergleichbaren Struktur* der Ehe (vgl. Simmel 1992: 109) auf besondere Weise manifest. Denn auch wenn die eheliche Beziehung in erster Linie das individuelle Paar etwas angeht, indem sie konkret und alltäglich von diesem hergestellt und gelebt wird, ist sie den Einzelnen insofern zugleich entzogen, als die Ehe bzw. eingetragene Partnerschaft eine Sache der gesellschaftlichen Normen und staatlichen Gesetze ist. Aufgrund dieser Verschränkung von Liebe und Recht, von *allerpersönlichster* Geschlechterbeziehung und *überpersönlicher* Geschlechterordnung

-
- 3 Der zivilrechtliche Akt der Heirat ist damit ein klassischer performativer Sprechakt. Damit dieser performative Akt gelingt, damit also das Paar zum Ehepaar bzw. zur eingetragenen Partnerschaft wird, bedarf es, wie Zimmermann im Rückgriff auf John L. Austins Sprechakttheorie formuliert, »ein übliches konventionelles Verfahren«, in dessen Verlauf »bestimmte Personen unter bestimmten Umständen bestimmte Worte äußern« (Zimmermann 2017: 76). Dabei ist für Zimmermann im Anschluss an Derrida »zentral, dass jeder Sprechakt einerseits als konventionell wiedererkennbares Muster funktionieren muss, um lesbar zu sein, andererseits in seiner konkreten kontextgebundenen und damit räumlich und zeitlich gebundenen Aktualisierung einzigartig ist« (ebd.: 81). Für eine genaue Betrachtung des performativen Akts der Heirat zwischen konventionellem Muster und einzigartiger Aktualisierung und der Differenz zwischen den performativen Akten der Eheschließung und Partnerschaftsbeurkundung auf den Schweizer Zivilstandsämtern vgl. Weibel (2016) und Lavanchy (2014).
- 4 Ich beschreibe diese unterschiedlichen Formen der Förderung und Begünstigung durch den Staat im Anschluss an Engel (2005), Mesquita (2011) und Nay (2017) als hierarchisch differenzierte Ordnung des Heiratens in der Schweiz. Vgl. dazu ausführlich Kapitel 1.1.2 und Kapitel 5.

(vgl. Simmel 1992), ist die Liebeshe nach wie vor als zentrales Scharnier der heute vorherrschenden gouvernementalen »Regierungskunst« (Foucault 2000: 60) zu verstehen. Anders gesagt: Durch die enge Koppelung von Gefühlen und Gesetzesnormen in der Ehe werden die Geschlechterverhältnisse auf individueller wie gesellschaftlicher Ebene hervorgebracht, reguliert, stabilisiert und normiert. Dabei spielt, wie ich im folgenden Kapitel ausführen werde, das kollektive Versprechen von individuellem Liebesglück eine zentrale Rolle.

3.1.2 Regierte Gefühle: Die Heirat als Versprechen von persönlichem Liebesglück

Eine produktive Ergänzung zu der zuvor skizzierten Perspektive auf das *dynamische Relais* (vgl. Arni 2004: 9) Ehe und die durch sie regulierten Geschlechter- und Sexualitätsbeziehungen im Anschluss an die macht- und subjekttheoretischen Überlegungen von Foucault, Butler und Maihofer bilden affekt- und emotionstheoretische Ansätze. Die *Affect Studies*⁵ verstehen Gefühle als Bewegungen in der unauflösbaren Verschränkung der Dimensionen »des Gesellschaftlichen und Politischen« und des »Persönlichen und Individuellen« (Baier et al. 2014: 20) und haben dafür die Metapher der »in-between-ness« (Gregg/Seigworth 2010: 2) geprägt. Die Autor:innen des Sammelbandes *Affekt und Geschlecht* führen dieses affekttheoretische Denken eines *Dazwischenseins* von Gefühlen am Beispiel von Ahmeds (vgl. 2014a) Verständnis von Emotionen als einem Tun wie folgt aus:

»Menschen sind [...] nicht im Besitz ihrer Gefühle, sondern diese prägen die Art und Weise, wie sich ein Selbst zu Anderen in Beziehung zu setzen vermag, wobei sich das Innere dieses Selbst erst aufgrund des Austauschs von Gefühlen mit der umgebenden sozialen Umwelt herstellt [...]. Die mittels Emotionen vorgenommenen Grenzziehungen zwischen Selbst und Anderen nehmen wiederum einen öffentlichen Charakter an, sodass das Zirkulieren von Emotionen soziale Ordnungen hervorzubringen, zu stabilisieren und auch zu erschüttern vermag. Emotionen sind nach Ahmed also zentraler Motor von Ein- und Ausschlussprozessen in einem sozialen Umfeld. Sie können in Bewegung versetzen oder lähmend wirken, Körper aufeinander zu oder voneinander weg bewegen.« (Baier et al. 2014: 17f.)

Mit dem Verweis auf das *Dazwischensein* von Emotionen wird der Fokus auf den »Übergang«, auf die »Dynamik« zwischen öffentlichen Verhältnissen und privaten Gefühlen, Selbst und Anderen, Rationalität und Emotionalität gelegt (ebd.: 17). Damit bieten die *Affect Studies* die zweite wesentliche Theoriegrundlage für meine Auseinandersetzung mit der *allerpersönlichsten* und *überpersönlichen* Praxis des Heiratens. Wichtig für mein

5 Es gibt in dem breiten Feld der *Affect Studies* keine einheitliche Verwendung der Begriffe Affekte, Emotionen oder Gefühle (die im Übrigen auch nicht direkt mit den englischen Begriffen affects, emotions und feelings gleichgesetzt werden können). Während die einen zwischen »unbewussten Affekten« und »Emotionen als bewusst wahrgenommenen Zuständen« unterscheiden (Baier et al. 2014: 15), verzichten andere »auf eine strikte Unterscheidung zwischen beiden Begriffen« und verweisen auf deren »Verschränkung« (ebd.: 17). Ich verwende hauptsächlich den Begriff der Gefühle und verstehe darunter die Verschränkung eines affektiven, »somatischen und sinnesbezogenen Charakter[s]« (ebd.) mit bewussten Wahrnehmungen, kognitiven Gefühlszuschreibungen und Deutungspraktiken im Rahmen kultureller Konzepte.

Verständnis der derzeitigen Verschränkung von Regierung und Gefühlen ist insbesondere Ahmeds Konzeption von *happiness* (vgl. Ahmed 2008, 2010a, 2010b). Ahmed fasst *happiness* als Lebensglück und rekonstruiert in ihrer Analyse den mächtigen Einfluss, den der allgemeine Konsens, dass alle ein glückliches Leben führen wollen, auf die Lebensführung der Individuen hat: »Happiness is consistently described as the object of human desire, as being what we aim for, as being what gives purpose, meaning and order to human life« (Ahmed 2010b: 1). Das Glück, mit dem sich Ahmed beschäftigt, wird also gemeinhin als »a good thing« (ebd.: 13) vorgestellt und entsprechend mit positiven Gefühlen assoziiert. Auf den ersten Blick scheint es deshalb so, als würde sich Ahmeds Auseinandersetzung mit dem Glück von der in den Affect Studies dominierenden Perspektive auf »bad feelings« (ebd.) unterscheiden. Diese Fokussierung, etwa des US-amerikanischen *Public Feelings Project* (vgl. Cvetkovich 2007), auf negativ konnotierte Gefühle wie Depression, Ärger, Scham oder Melancholie ergibt sich aus dem theoretischen und politischen Anliegen »to depathologize negative affects so that they can be seen as a possible resource for political action rather than as its antithesis« (ebd.: 460). Durch diesen Fokus auf alltägliche, scheinbar negative Gefühle setzen sich die Affect Studies in unmittelbarem Anschluss an die Queer Studies hauptsächlich mit nicht-normativen Lebensweisen auseinander (vgl. ebd.: 461), da negative Gefühle häufig dort anzutreffen sind, wo Menschen aufgrund der vorherrschenden Normen und gesellschaftlichen Ungleichheitsverhältnisse nur bedingt Anerkennung, Wertschätzung und Schutz erfahren. Dieses vordergründig individuelle Unbehagen, sich schlecht, fremd oder queer zu fühlen (vgl. Ahmed 2014b: 144ff.) angesichts hierarchisierender und ausschließender Gesellschaftsverhältnisse, wird damit zum Ausgangspunkt für Kritik und Transformation ebendieser normierenden, rassifizierenden und klassifizierenden Geschlechter- und Sexualitätsordnungen. Dabei wird insbesondere die gegenwärtige politische Fokussierung auf die Selbstverantwortung der Individuen für das eigene Wohlergehen in Frage gestellt und mit dem Begriff der *public feelings* aufgezeigt, »how global politics and history manifest themselves at the level of lived affective experience« (Cvetkovich 2007: 461). Ein ähnliches Anliegen der Entpathologisierung vermeintlich individueller, negativer Gefühle liegt auch Illouz' soziologischer Auseinandersetzung mit dem Leiden an der Liebe zugrunde (vgl. Illouz 2011). Dabei beschäftigt sich Illouz aber gerade *nicht* mit nicht-normativen Liebesweisen, sondern mit dem kulturell vielfach repräsentierten Liebesleid heterosexueller Frauen der Mittelschicht (vgl. ebd.: 426f.), das aus der heteronormativ strukturierten »emotionale[n] Ungleichheit von Männern und Frauen« resultiere (ebd.: 436). Wie Illouz betont, sei dieses »romantische Leid keine Marginalie«, sondern ein ebenso drängendes Problem unserer Zeit »wie andere Formen sozialer Demütigung« (ebd.: 39f.). Denn die »Qualen der Liebe«, obwohl weiterhin »durch institutionelle Ordnungen geprägt«, verwiesen heute »nur noch auf das Selbst, auf seine private Geschichte und seine Fähigkeit, sich selbst zu gestalten« (ebd.: 14). Entsprechend stehe in der Liebe »das Selbst – seine Definition und sein Selbstwertgefühl – unmittelbar auf dem Spiel« (ebd.: 36) und sei die Liebe »das primäre und wichtigste Terrain der Anerkennung« (Illouz 2009: 67).

Ist für Illouz deshalb eine soziologische, entindividualisierende Einordnung des Liebesleids notwendig, bemerkt sie an anderer Stelle, dass das Glück der Liebe »sehr gut ohne die Bemühungen der Wissenschaft auskommt« (Illouz 2011: 426). Diese Abgrenzung

zwischen Liebesleid und Liebesglück und die damit einhergehende Unterscheidung zwischen positiven oder negativen Gefühlen ist vor dem Hintergrund von Ahmeds affekttheoretischen Überlegungen allerdings nicht aufrechtzuerhalten (vgl. Ahmed 2010b: 14). Dies schon allein deshalb nicht, weil sich, wie Ahmed in ihrer Betrachtung des Glücks zeigt, aus der Idealisierung des heteronormativen Liebes- und Familienglücks zugleich die Grundlage für das Unglück queerer Lebens- und Liebesweisen speist oder speisen kann. Insofern beginnt Ahmed ihre Auseinandersetzung mit dem Glück – das individuell wie kollektiv versprochen und begehrt wird und nicht zuletzt in der Praktik der Traumphochzeit einen paradigmatischen Ausdruck findet – damit, dass sie die allgemeine Vorstellung, »that happiness is a good thing«, suspendiert (Ahmed 2010b: 13) und ausgehend von ihrem eigenen Unbehagen mit den vorherrschenden normativen Vorstellungen von Glück vielmehr zeigt, »how happiness *participates* in making things good« (ebd., Herv. i. O.). Ahmed interessiert sich also weniger dafür, ob Menschen tatsächlich glücklich werden wollen oder nicht, sondern wie genau Menschen zu sein, zu leben und zu lieben haben, damit sie als glückliche Subjekte anerkannt werden: »I am interested in how happiness is associated with some life choices and not others, how happiness is imagined as being what follows being a certain kind of being« (ebd.: 2). Entscheidend am Glück ist für Ahmed damit *erstens*, dass es mit gewissen Lebens- und Liebesweisen mehr verbunden wird als mit anderen und damit den Einzelnen eine bestimmte Orientierung gibt. So gilt neben der Kleinfamilie (vgl. Nay 2017) auch die Ehe weiterhin als »the best of all possible worlds« as it maximizes happiness« (Ahmed 2010b: 6), wie Ahmed anhand populärer Glücksforschungen zeigt. Aufschlussreich an diesen Studien ist, dass ein glücklicher Ort zu einem solchen wird, indem er als glücklich machend gemessen, beschrieben und empfohlen werden kann:

»The argument is simple: if you are married, then we can predict that you are more likely to be happier than if you are not married. The finding is also a recommendation: get married and you will be happier! This intimacy of measurement and prediction is powerful. The science of happiness could be described as performative: by finding happiness in certain places, it generates those places as being good, as being what should be promoted *as goods*.« (ebd.: 6, Herv. i. O.)

Indem die Ehe als das, »what causes happiness« gemessen und prognostiziert wird, gilt sie als »the primary ›happiness indicator« (Ahmed 2010b: 7) und wird folglich weiterhin als ideales, ja eigentlich selbstverständliches Ziel eines glücklichen Lebens vorgestellt und den Einzelnen von Gesellschaft, Kultur und Ökonomie auf vielfältige Weise nahelegt. Auf diese Weise werden »happiness-causes« (ebd.: 10) wie die Ehe oder die Familie zu kollektiven Orientierungspunkten für das persönliche Lebensglück: »Happiness becomes a form of being directed or oriented, of following ›the right way«. [...] Attributions of happiness might be how social norms and ideals become affective, as if relative proximity to those norms and ideals creates happiness« (ebd.: 11). Der Umstand etwa, dass verheiratete heterosexuelle Paare mit Kindern gemeinhin als glücklicher gelten als nicht verheiratete, homosexuelle oder alleinerziehende Eltern oder als verheiratete Paare ohne Kinder, verweist darauf, dass das persönliche Lebens- und Liebesglück immer schon gesellschaftlich hierarchisiert ist und dass diese »[h]ierarchies of happiness may corre-

spond to social hierarchies that are already given« (ebd.: 12). Insofern bedingt und beeinflusst die *Hierarchisierung* von dem, was in einer Kultur als Glück vorgestellt wird und folglich den Einzelnen eine Orientierung gibt, das individuelle Glücksempfinden.

Darüber hinaus ist neben dem engen Zusammenhang von Versprechen und Orientierung am gesellschaftlich normierten Glück *zweitens* wichtig zu verstehen, dass das persönliche Glücklicherweise in direktem Zusammenhang mit dem Glück des Kollektivs – der Familie, der Gemeinschaft, der Gesellschaft – steht und dieses fördert oder aber zerstört. Insofern müssen die Menschen nicht nur für sich, sondern immer auch für andere glücklich werden: »We have a responsibility for our own happiness insofar as promoting our own happiness is what enables us to increase other people's happiness« (ebd.: 9). Dass das Glück der Einzelnen auf diese Art und Weise relational ist, zeigt Ahmed an den Figuren der *feminist killjoy*, des *queer child* und der *melancholic migrant*. Sie alle gelten »as deprived, as unsociable and neurotic« und entsprechend als »unhappy people« (ebd.), die das Glück und die Freude der anderen bedrohen. Das queere Kind etwa verursacht ein Unglücklichsein seiner Eltern, wenn es sich gegen den heteronormativen Lebensglück versprechenden Weg der monogamen, heterosexuellen Paarbeziehung mit ihrem romantischen Höhepunkt der Hochzeit entscheidet und auf die Gründung einer ehelichen Kleinfamilie verzichtet (vgl. ebd.: 90ff.; auch Nay 2017). Wie diese *Bedingtheit* [conditionality] des Glücks (vgl. Ahmed 2010b: 56) deutlich macht, impliziert Lebensglück nicht nur eine individuelle, sondern auch eine kollektive Orientierung an dem, was Glück verspricht und damit von sozialem Wert ist. Dabei ist das Ausmaß der Abhängigkeit des eigenen Glücks vom Glück anderer entsprechend den bestehenden Machtverhältnissen ungleich verteilt:

»If certain people come first – we might say those who are already in place (such as parents, hosts, or citizens) – then their happiness comes first. For those who are positioned as coming after, happiness means following somebody else's goods.« (Ebd.)

Aufgrund dieser zwei Modalitäten des Lebensglücks – seiner sozialen Hierarchisierung und relationalen Bedingtheit – kann das Versprechen von und die Orientierung an *happiness* als eine wirkmächtige Regierungstechnologie der Selbstführung – im Sinne eines individuellen Strebens nach kollektiv festgelegtem Glück – verstanden werden. Wie Ahmed zeigt, ist gemäß dem neoliberalen Prinzip der Selbstoptimierung derart auf sich und seine Gefühle einzuwirken, dass eine:n die *richtigen* Dinge *richtig* glücklich machen. Vor diesem Hintergrund stellen sich für die Analyse von Heiratspraktiken zwei Fragen: Was bedeutet es, wenn Hochzeit, Ehe und Familie einerseits als *allerpersönlichste* Privatangelegenheiten gelten und andererseits zugleich als *kollektiv* und damit *überpersönlich* glücklich machende *happy objects* (vgl. Ahmed 2010a, 2010b) funktionieren? Welche Auswirkungen hat es auf die Praxis des Heiratens, wenn gesellschaftliche Ideale den Einzelnen nicht in der Form rigider Normen vorgeschrieben, aber als Versprechen persönlichen Lebensglücks *ans Herz* gelegt werden? Wie Maihofer mit Blick auf die derzeitigen Entwicklungen im Bereich der Familie vermutet, haben wir es hierbei mit »der Entstehung einer neuen normativen Grammatik« zu tun, indem die Regierungstechnologie nicht mehr über eine »normativ vorgegebene Form«, sondern durch ein »spezifisches Gefühlsregime« funktioniert (Maihofer 2018b: 132, Herv. i. O.):

»[Ä]hnlich und in engem Zusammenhang mit dem jeweils hegemonialen *epistemischen Regime*, also den vorherrschenden Wahrnehmungs-, Denk- und Erkenntnisweisen, muss meines Erachtens auch von einem jeweils hegemonialen Gefühlsregime ausgegangen werden. In ihm ist vorgegeben, was, wie und wo gefühlt wird, welche Assoziationen und Bedeutungsketten, welche (gemeinsame) innere Logik mit den verschiedenen Gefühlsweisen verbunden sind, und nicht zuletzt, welche Gefühle zugelassen, intelligibel und lebbar sind und für wen.« (Maihofer 2014b: 269f., Herv. i. O.)

Dieses derzeit hegemoniale Gefühlsregime, das Maihofer als »zentrales Element (Motor wie Effekt) der herrschenden Gesellschafts- und Geschlechterordnung« (ebd.: 255) versteht und welches mit Ahmed auch als ein Regime des Glücks (vgl. Ahmed 2010b) verstanden werden kann, untersuche ich anhand der sozialen Praktiken des Heiratens (vgl. Reckwitz 2003). Vor dem Hintergrund poststrukturalistischer subjekt-, praxis- und affekttheoretischer Überlegungen verstehe ich soziale Praktiken als wissensbasierte, in einen bestimmten gesellschaftlichen und historischen Kontext sinnhaft eingebettete, körperliche Aktivitäten (vgl. ebd.: 289f.), die durch ihre Verflochtenheit und Verkettung die *Praxis des Heiratens* als »Vollzugswirklichkeit« (Hillebrandt 2014: 58) und äußerst produktives »zeitgenössische[s] Feld der Macht« (Butler 1991: 20) hervorbringen. Durch die Verschränkung von *Allerpersönlichem* und *Überpersönlichem* in den sozialen Praktiken wird darin emotional und normativ (vgl. Ahmed 2010b) hergestellt und sozial verstehbar (vgl. Reckwitz 2003: 289) zum Ausdruck gebracht, was in unserer Gesellschaft als glückliche und folglich schützenswerte Liebe gilt. Mithilfe eines ethnografisch-mikrosoziologischen Forschungsdesigns, das ich im folgenden Kapitel vorstelle, untersuche ich, was die einzelne Heirat, die in der Statistik als eine von vielen Eheschließungen oder Partnerschaftseintragungen erscheint, für die hetero- und homosexuellen Paare konkret bedeutet, und leiste damit einen Beitrag für ein vertiefteres Verständnis der derzeitigen *normativen Grammatik* des Heiratens.

3.2 Forschungsdesign: Eine ethnografisch-mikrosoziologische Untersuchung

Unter dem Begriff *Praxis des Heiratens* fasse ich einerseits die konkreten Praktiken der Eheschließung/Partnerschaftseintragung und des Hochzeitfeierns anlässlich der rechtlichen Formalisierung der Paarbeziehung sowie andererseits die Praktiken des Sichtbarmachens, Dokumentierens und Erzählens des Ereignisses – im Vorfeld, währenddessen und im Nachhinein. In der Analyse der *Praxis des Heiratens* fallen dabei mit dem zivilrechtlichen Akt der *Trauung/Beurkundung* und dem symbolischen Akt der *Hochzeit* zwei Dinge zusammen, die auf sehr unterschiedliche Bedürfnisse verweisen können, wie Elizabeth Freeman zu Recht betont: »The desire for the symbolic apparatus that is the wedding and the legal apparatus that is marriage cannot be reduced to one another« (Freeman 2002: 5). Eine symbolische Hochzeit kann in der Schweiz durchaus ohne den zivilrechtlichen Akt und damit ohne die institutionellen Wirkungen der Ehe oder eingetragenen Partnerschaft gefeiert werden, allerdings nur in Form einer *freien Trau-*

*ungszeremonie.*⁶ Umgekehrt ist es möglich und gebräuchlich, auf dem Zivilstandsamt eine Ehe zu schließen/eine Partnerschaft einzutragen, ohne diesen rechtlichen Akt durch eine zusätzliche Hochzeitszeremonie feierlich zu rahmen. Nicht alle, die eine Ehe schließen/eine Partnerschaft eintragen, feiern eine Hochzeit und nicht alle, die eine Hochzeit feiern, tun dies mit staatlicher Anerkennung und einem zivilrechtlichen Statuswechsel. Die *gesellschaftlich vorherrschende Praxis des Heiratens* besteht aber, wie zumindest die medialen Repräsentationen, die wachsenden Hochzeitsindustrien und die wenigen statistischen Zahlen zu Hochzeiten in Europa (vgl. Kalmijn 2004; Schäffler 2012) nahelegen, in der Verbindung des *zivilrechtlichen Akts der Trauung/Beurkundung* mit einem nachfolgenden *symbolischen Akt der Hochzeitszeremonie*.

Neben dem Fokus auf diese Verbindung von Recht und Symbolik in der *Praxis des Heiratens*⁷ war es mir zudem ein Anliegen, auch homosexuelle Paare in die Untersuchung einzubeziehen, obwohl (und gerade weil) sich der zivilrechtliche Begriff der Heirat im Zeitraum der Untersuchung in der Schweiz ausschließlich auf die Eheschließung und die Trauung von heterosexuellen Paaren (ZGB 1907) bezog. Statt die rechtliche *Besonderung* homosexueller Paare durch das vom Ehe- und Familienrecht abgegrenzte Partnerschaftsgesetz (PartG 2004) in der soziologischen Analyse zu reproduzieren, orientierte ich mich damit am alltäglichen Gebrauch des Begriffs der Heirat, der in dem von mir untersuchten Feld vom geltenden Recht abweicht. Denn auch lesbische und schwule Paare schreiben »Wir heiraten« auf die Hochzeitseinladung und sprechen davon, »geheiratet zu haben«, wenn sie vom zivilrechtlichen Akt der Beurkundung ihrer Partnerschaft und der Feier ihrer Hochzeit erzählen. Da auf dieser subjektiven Ebene der *allerpersönlichsten* Liebesbeziehung die Beurkundung ebenso wie die Trauung als Heirat benannt wird und ich unter der *Praxis des Heiratens* die zivilrechtliche Formalisierung und symbolische Feier der Beziehung verstehe, verwende ich den Begriff der Heirat für hetero- und homosexuelle Paare. Weil die normative Ordnung des Heiratens in der Schweiz zum Zeitpunkt meiner Untersuchung aber durch eine hierarchisch differenzierte Integration von hetero- und homosexuellen Paaren gekennzeichnet war (vgl. Engel 2005; Mesquita 2011), unterscheide ich auf dieser *überpersönlichen* Ebene des Gesetzes zwischen den Institutionen Ehe und eingetragene Partnerschaft, wenn deren Unterscheidung relevant ist.

Mit dieser möglichst offenen Definition der *Praxis des Heiratens* begegne ich nicht zuletzt einer methodologischen Herausforderung der empirischen Geschlechterforschung, die als Problem der Reifizierung von Differenzkategorien (vgl. Buchen/Helfferich/Maier 2004) wie Geschlecht oder Sexualität beschrieben wird: Indem die Geschlechterforschung die Relevanz solcher Kategorien »überhaupt erst ins Bewusstsein« bestehender Forschungstraditionen wie der Familien- und Paarsoziologie rücken müsse (Buchen 2004: 16), trage sie tendenziell zu einer wissenschaftlichen »Bestätigung und Fortschreibung« dieser Kategorien bei (ebd.: 12). Dies steht im Widerspruch zu dem geschlechter- und queertheoretischen Anliegen, multidimensionale Kategorien wie Geschlecht und Sexualität einer kritischen Dekonstruktion zu unterziehen (vgl.

6 Vgl. zu den Begriffen des Heiratens das Glossar im Anhang.

7 Diese vorherrschende Verbindung verweist darauf, dass das Heiraten gegenwärtig von verschiedenen, miteinander einhergehenden Bedürfnissen angeleitet wird und diese bedient. Vgl. hierzu ausführlich Kapitel 5 und Kapitel 9.1.

Maihofer 2007). Für diese empirische Gratwanderung – eine »Reifizierung von Geschlecht zu vermeiden, ohne die Relevanz von Geschlecht zu ignorieren« – gibt es keine einfache Lösung (Buchen 2004: 18). Trotzdem gilt es den Versuch zu unternehmen, »das gesellschaftliche Differenz-Dominanzsystem am konkreten Untersuchungsgegenstand aufzudecken« und gleichzeitig »Abweichungen« vom Tradierten sichtbar zu machen, »die sich in Widersprüchen, Inkongruenzen, Nichtthematisierungen« manifestieren (ebd.: 15), um damit zu einer Entselbstverständlichung der herrschenden Verhältnisse beizutragen. In der soziologischen Beschreibung der *Praxis des Heiratens* ist eine Reifizierung von Geschlecht und Sexualität unvermeidlich, da die rechtliche Ordnung des Heiratens in der Schweiz auf den binären Kategorien Frau/Mann und Hetero-/Homosexualität aufbaut und wesentlich zu deren Verfestigung beiträgt. Wenn ich in dieser Studie von homo- und heterosexuellen Paaren spreche, dann bezieht sich diese Zuschreibung auf die rechtliche Anerkennung der Paare durch den Staat, die wiederum aufgrund von deren gleich- bzw. verschiedengeschlechtlichen Konstellationen erfolgt. Diese Unterscheidung orientiert sich folglich nicht daran, wie eindeutig heterosexuell oder homosexuell sich die Personen selbst verstehen und definieren. Die Orientierung an den rechtlich verankerten Differenzkategorien statt an den individuellen Selbstverständnissen von Geschlecht und Sexualität dient mir dazu, einerseits die ungleichen Positionierungen der Paare in der hierarchisch differenzierten Ordnung des Heiratens der Schweiz zu beschreiben und die damit einhergehenden, ungleichen Rechte und Normalitäten zu benennen. Andererseits können durch den gleichzeitigen Fokus auf die rechtlich und gesellschaftlich unterschiedlich positionierten homo- und heterosexuellen Paare die Gemeinsamkeiten der Hochzeitspaare herausgearbeitet und Unterschiede jenseits der Differenzkategorie Sexualität aufgezeigt werden. Das gleiche Anliegen verfolgte ich in der Analyse der subjektiven Sichtweisen und Praktiken der geschlechtlich unterschiedlich positionierten Brautleute. Auch hier werden Gemeinsamkeiten und Unterschiede jenseits der tradierten geschlechtsspezifischen Figuren des Bräutigams und der Braut untersucht und zugleich die Relevanz von Geschlecht – für die hetero- und homosexuellen Paare – sichtbar gemacht. Diese forschungspraktische Strategie kann im Anschluss an Stefan Hirschauer und Maja Maier als *undoing* von Geschlecht und Sexualität bezeichnet werden (vgl. Maier 2004: 261). Hirschauer hat das »*undoing gender*« als situative »Neutralisierung der Geschlechterdifferenz« definiert, als »ein praktiziertes ›Absehen‹ von ihr, eine Art *soziales* Vergessen, durch die sich die Charakterisierung von Geschlecht als ›seen but unnoticed feature‹ von Situationen verschiebt« (Hirschauer 1994: 678, Herv. i. O.). Durch das bewusste vorübergehende *Absehen* von den – rechtlich abgesicherten – Differenzkategorien Geschlecht und Sexualität im soziologischen Forschungsprozess, was Hirschauer als erforderliche »Distanznahmen von der Alltagserfahrung« versteht (ebd.: 690), können »Unterschiede und Gemeinsamkeiten zwischen homosexuellen und heterosexuellen Paaren« erfasst werden, ohne diese Differenz von vornherein in die Untersuchung zu tragen (Maier 2004: 261). Dadurch lassen sich »bereits während der Erhebung wichtige Erkenntnisse zur sozialen Wirksamkeit der Differenzierung von Homosexualität und Heterosexualität« (ebd.) gewinnen.⁸ Zugleich

8 So stellte Maier bei der Durchführung ihrer vergleichenden Studie zu hetero- und homosexuellen Paarbeziehungen in Deutschland fest, dass sich durch die allgemeine Formulierung »Paare für

wird in der Auseinandersetzung mit den verschiedenen Positionierungen deutlich, dass die Gemeinsamkeiten und Differenzen der Paare keinesfalls selbstverständlich entlang der Kategorien Geschlecht und Sexualität vorausgesetzt werden können. Umso mehr ist es für meine Auseinandersetzung wesentlich, die Ordnung und Praxis des Heiratens im Anschluss an die interpretative Soziologie mittels der Strategie der »Befremdung der eigenen Kultur« (Hirschauer/Amann 1997) zu betrachten und deren normalerweise unhinterfragt vorausgesetzte soziale Wirklichkeiten einer »Entselbstverständlichung« (Kruse 2014: 28, Herv. i. O.) zu unterziehen.⁹

3.2.1 Qualitative Datengewinnung: Eine Kombination von Beschreibung und Aufzeichnung

Für die empirische Untersuchung der *Praxis des Heiratens* habe ich die zwei qualitativen Datengewinnungsmethoden der Beobachtung und des Interviews kombiniert. Auch wenn diese beiden Zugänge aus unterschiedlichen Schulen der interpretativen Soziologie stammen und sich teilweise skeptisch begegnen, sind sie sich doch näher, als auf den ersten Blick zu vermuten wäre. Deutlich machen dies Aglaia Przyborski und Monika Wohlrab-Sahr, wenn sie nicht nur die teilnehmende Beobachtung, sondern auch die Interviewforschung als »Feldforschung« verstehen und diesen Begriff »als umfassender Rahmen« für qualitative Forschung verstehen (Przyborski/Wohlrab-Sahr 2014: 39). Zugleich ist, wie Jörg Strübing betont, nicht nur das die Soziologie lange dominierende Interview, sondern auch die teilnehmende Beobachtung als »kommunikative Leistung« zu verstehen (Strübing 2013: 80). Aufgrund der verschiedenen Schwerpunkte der beiden methodischen Zugänge – einmal der *Beschreibung* von beobachteten Situationen und einmal der *Aufzeichnung* von sprachlichen Äußerungen in der Interviewsituation (vgl. Hirschauer 2001) – hat deren Kombination¹⁰ den Vorteil, dass unterschiedliche Daten

Interviews gesucht« keine homosexuellen Paare rekrutieren ließen (Maier 2004: 261). Erst durch die gezielte Ansprache fanden sich homosexuelle Paare, die sich dann aber »in erster Linie als Repräsentanten der ›Gruppe der Homosexuellen« verstanden, während die Motivation zur Studienteilnahme bei den heterosexuellen Paaren »in der Regel darin lag, ihre eigene Paarbeziehung als besondere hervorstellen« (ebd.: 262). Diese unterschiedlichen Bezüge der hetero- und homosexuellen Paare zur heteronormativen, hierarchisch differenzierten Ordnung des Heiratens und zu den daraus erwachsenden unterschiedlichen Bedürfnissen nach sozialer Distinktion durch die Betonung des Besonderen (vgl. Schäffler 2012; Horn 2021) oder aber nach Normalität und unhinterfragter Zugehörigkeit lassen sich auch in meiner Studie rekonstruieren (vgl. Weibel 2021).

- 9 Wie in Kapitel 1.2.3 aufgeführt, sehe ich meine Position als Forscherin in dem Feld dabei weniger durch die ethnografische Figur des »Fremden« (vgl. Simmel 1992: 764ff.) als vielmehr durch die queer-feministische Figur der Außenseiterin (vgl. Woolf 2008; Maihofer 2019) charakterisiert.
- 10 Wie Uwe Flick aufzeigt, ist Triangulation, sprich »die Betrachtung eines Forschungsgegenstandes von (mindestens) zwei Punkten aus« (Flick 2004: 309), durch die Kombination von verschiedenen Datengewinnungsmethoden in der Ethnografie implizit immer gegeben. »Explizite Triangulation« hingegen finde statt, »wenn ethnographische Methoden der längeren Teilnahme und Beobachtung in einem Feld ausdrücklich mit dem Einsatz von [...] Interviews mit den einzelnen Akteuren an gesondert vereinbarten Terminen kombiniert werden« (ebd.: 314, Herv. i. O.). Triangulation wird dabei weniger »als Strategie der Validierung« aufgefasst, sondern als »Weg zu einem tieferen Verständnis des untersuchten Gegenstandes« (ebd.: 311).

gewonnen werden können, die sich in einem facettenreichen Korpus wechselseitig ergänzen.

Einerseits kann durch eine ethnografische Erweiterung von reinen Interviewstudien »der Begrenztheit von Methoden, die auf Explikationen und Selbstbeschreibungen der untersuchten Akteure setzen«, begegnet werden (Willems 2004: 43f.). Indem in der Beschreibung »etwas zur Sprache gebracht wird, das vorher nicht Sprache war«, bietet sie nicht zuletzt auch einen Zugang zu den vielfältigen Formen der »Schweigsamkeit des Sozialen« (Hirschauer 2001: 430). Diese *Schweigsamkeit des Sozialen* hat, wie Hirschauer zeigt, viele Formen: Da ist das Unaussprechliche, das, »worüber man nicht spricht« (ebd.: 439), da sind aber auch all die Selbstverständlichkeiten einer Situation, die für die Akteur:innen nicht der Rede wert sind (vgl. ebd.: 444), und da ist schließlich das Stumme, der »silent discourse« (Tilley 2001, zitiert in ebd.: 445) von Gegenständen, räumlichen Anordnungen oder Kleidung. Aufgrund der Möglichkeit der Verbalisierung dieser verschiedenen Arten der *Schweigsamkeit des Sozialen* ist die ethnografische Beschreibung zu einer wichtigen Methode des *practical turn* (vgl. Schatzki/Knorrr Cetina/Savigny 2001) wie auch des *material turn* (vgl. Alaimo/Hekman 2008; Barad 2007: 223ff.) geworden. Für die Beschreibung von materiell-diskursiv gedachten Phänomenen muss die Soziologie, wie bereits Bruno Latour betont hat, »das von sozialen Erklärungen vorgeschlagene Repertoire erweitern« (Latour 2010: 426). Für diese Erweiterung des soziologischen Repertoires über das menschliche Subjekt hinaus bietet die ethnografische Beschreibung auch deshalb einen produktiven Zugang, weil es im Anschluss an Goffman darin nicht so sehr »um Menschen und ihre Situationen, sondern eher um Situationen und ihre Menschen« geht (Goffman 1986: 9). Goffman meint damit die Perspektivenverschiebung weg vom einzelnen »Individuum und seine[r] Psychologie« hin zu den »Beziehungen zwischen den Handlungen«, zu den »natürlichen Verhaltenssequenzen, die sich immer dann entfalten, wenn Leute unmittelbar zusammenkommen« (ebd.: 8). Gobo versteht diese Goffman'sche Dezentrierung der Beobachtung von den Menschen hin zu den Situationen auch dahingehend, dass »we will start to notice furniture, artifacts, technologies and many other objects we previously neglected« (Gobo 2008: 187). Eine solche Erweiterung der Beobachtung ist produktiv für die Beschreibung des praktischen, körperlichen Vollzugs (vgl. Reckwitz 2003: 290) der Hochzeitsinszenierungen mit ihren situativen Interaktionsordnungen (vgl. Goffman 2001), aber auch für die Beschreibung ihrer Materialitäten und affektiven Atmosphären (vgl. Ahmed 2010b: 40f.), also dem, was in der Situation zwar wahrnehmbar, manchmal aber eher spürbar ist, sodass es kaum von den Akteur:innen in Worte gefasst wird. Entsprechend bietet es sich an, die *Praxis des Heiratens*, verstanden als eine »sozial geteilte und durch ein implizites methodisches und interpretatives Wissen zusammengehaltene« körperliche¹¹ Praxis (Reckwitz 2003: 289), nicht nur in Form von Interviews zu erfassen, sondern als Forscherin selbst daran teilzunehmen und die beobachteten Situationen durch die ethnografische Frage »Was geht hier eigent-

11 Eine Praxistheorie im Anschluss an Andreas Reckwitz betont im Unterschied zu vielen soziologischen Handlungstheorien »die Körperlichkeit der Praktiken«, wobei diese Materialität von sozialen Praktiken immer »die beiden Aspekte der ›Inkorporiertheit‹ von Wissen und der ›Performativität‹ des Handelns« umfasst (Reckwitz 2003: 290).

lich vor?« (Goffman 1977: 16) auf allen Ebenen zu beschreiben und damit zur Sprache zu bringen.

Andererseits soll neben der klassischen ethnografischen Beschreibung keineswegs auf die Explikationen und die Selbstbeschreibungen der Akteur:innen verzichtet werden, weswegen ich nach der Teilnahme an den Hochzeiten auch Interviews mit den frisch verheirateten Einzelpersonen¹² geführt habe. Das Interview hat den Vorteil, die »Bewusstseinsinhalte der Akteure im Feld« erfassen und ein Wissen darüber generieren zu können, was die Akteur:innen »wohl ›dabei gedacht haben« (Strübing 2013: 82). Dabei sind die situativen Darstellungen »als eine retrospektive Neukonfiguration der erinnerten Ereignisse« zu verstehen, denn die interviewte Person erschafft »im Moment des Interviews eine neue Version der stattgehabten Ereignisse« (ebd.), die sich an den speziellen Gegebenheiten der Interviewsituation – eine Forscherin befragt mich zu meiner Heirat – orientiert. Durch die Interviews wollte ich zudem Darstellungen der Erwartungen, Hoffnungen und eventuell auch Ambivalenzen gewinnen, die die einzelnen Personen mit der Heirat verbinden, und herausfinden, was sich durch die feierliche Formalisierung der Beziehung aus ihrer Sicht verändert hat. Um diese verschiedenen Aspekte des Heiratens thematisieren zu können, wählte ich die Form des offen strukturierten, leitfadengestützten Interviews (vgl. Helfferich 2011; Kruse 2014). Dieses Interview zielt nicht auf die Erhebung von »hard facts«, sondern in Anlehnung an das narrative Interview auf die Gewinnung komplexer Informationen in Form von »Argumentationsmustern, Beschreibungen, Einschätzungen und Erzählungen« (Strübing 2013: 86). Hierfür werden möglichst offene Fragen formuliert, die zum Erzählen und Erläutern auffordern (vgl. ebd.: 87). Diese Offenheit soll Raum schaffen für die »eigensinnigen« Relevanzsetzungen« (Kruse 2014: 218, Herv. i. O.) der Interviewten in der Darstellung dessen, »[w]er sie sind und was die Welt für sie ist« (Strübing 2013: 86, Herv. i. O.). Im Unterschied zur völligen Offenheit des narrativen Interviews hat die Strukturierung durch einen »vorgegebenen Themenweg« den Vorteil, »etwas Bestimmtes« in Erfahrung bringen und mit anderen Interviews vergleichen zu können (Kruse 2014: 213).¹³

12 Die Entscheidung, die Brautleute einzeln statt als Paar zu interviewen, war Resultat einer längeren Abwägung, da beide Varianten Vorteile haben (vgl. Przyborski/Wohlrab-Sahar 2014: 7). Ich entschied mich schließlich für Einzelinterviews, weil die Heirat ein Schritt ist, der sich je nach Biografie und Lebensentwurf eines Individuums sehr verschieden in das Leben der Einzelnen einordnet. Außerdem konnte durch die Hinwendung zu den Einzelpersonen ein Kontrast zu der Paardynamik geschaffen werden, die während der teilnehmenden Beobachtung der Hochzeiten im Fokus stand. Schließlich waren die Einzelinterviews auch deshalb produktiv, weil sie einen Vergleich der Darstellungen der beiden Partner:innen ermöglichten.

13 Um mit dieser Strukturierung nicht dem Prinzip der Offenheit qualitativer Forschung zu widersprechen, wurde der Interviewleitfaden durch das SPSS-Verfahren (Sammeln, Prüfen, Sortieren und Subsumieren von Fragen) entwickelt (vgl. Helfferich 2011: 178ff.; Kruse 2014: 234ff.). Nach Cornelia Helfferich dient dieses Vorgehen in vier Schritten »gleichzeitig der Vergegenwärtigung und dem Explizieren des eigenen theoretischen Vorwissens und der impliziten Erwartungen« der forschenden Person (Helfferich 2011: 182). Durch die Anordnung der Fragen in Themenblöcken kann der Leitfaden in der Interviewsituation flexibel eingesetzt werden. Neben möglichst offen formulierten Erzählaufforderungen, die als Einstieg in die jeweiligen Themen dienen, gliedern sich die Themenblöcke neben den »Aufrechterhaltungsfragen« in konkrete inhaltliche Nachfragen, die »stärker strukturieren und steuern«, um spezifische Unterthemen zu vertiefen, die noch nicht oder

Durch diese Kombination von Beschreibung und Aufzeichnung konnten die Praktiken des Heiratens aus verschiedenen Blickwinkeln erfasst und vielfältiges Material gewonnen werden. Die Voraussetzung für die Teilnahme an der Studie war die Bereitschaft der Paare, ihren Hochzeitstag beobachten zu lassen. Dies erschwerte die Rekrutierung und es stellte sich heraus, dass sogenannte Bürg:innen (vgl. Dellwing/Prus 2012: 92) zentral waren für den Zugang. Als Bürg:innen fungierten Personen, die mir privat, beruflich oder aufgrund ihrer Teilnahme an der Studie bekannt waren und Personen kannten, die heiraten wollten. Ohne diese »Vertrauensbeziehungen« (ebd.) über die Bürg:innen ließen sich kaum Paare für die teilnehmende Beobachtung rekrutieren. Entsprechend habe ich die Ausschreibungen in Zivilstandsämtern, an einer Hochzeitsmesse, über die Kanäle von Schwulen- und Lesbenorganisationen und auf Internetplattformen mit dem Schneeballverfahren kombiniert (vgl. Przyborski/Wohlrab-Sahr 2014: 184). Dieser aufgrund der *Privatheit* des Gegenstandes Hochzeit notwendige Feldzugang über mir bekannte Personen hatte eine tendenzielle Häufung von Paaren aus einem bildungsnahen Schweizer Mittelschichtsmilieu zur Folge.¹⁴ Ein Vorteil war, dass typische Verbindungen und Kontraste zwischen den Hochzeiten untersucht werden konnten, die das Feld strukturieren (vgl. ebd.: 185). Im Verlauf der Datengewinnungs- und Auswertungsphase wurden anhand der ersten Fälle und in Anlehnung an das theoretische Sampling der *Grounded Theory* gezielt weitere Fälle rekrutiert, die das Sample hinsichtlich der sozialen Situierung der Paare, ihrer Einstellung gegenüber der Heirat und der Form der Hochzeit erweiterten (vgl. ebd.: 181). Insgesamt konnten durch dieses Vorgehen 14 Paare bzw. 28 Personen¹⁵ rekrutiert werden, die zwischen 2013 und 2017 in der Deutschschweiz geheiratet haben (vgl. Kapitel 3.2.3). Bei elf der vierzehn Paare¹⁶ konnte ich verschiedene Teile der Heirat (Vorbereitung, Zivilstandsamt, Zeremonie mit Apéro, Hochzeitsfest) teil-

nicht ausreichend ausgeführt wurden (Kruse 2014: 217f.). Mit den flexibel handhabbaren Themenblöcken soll nicht zuletzt verhindert werden, dass »der Leitfaden von einem Mittel der Informationsgewinnung zu einem Mittel der Blockierung von Informationen wird«, was nach Christel Hopf dann geschieht, wenn die Relevanzsetzungen der Interviewten nicht aufgegriffen, sondern »tendenziell als »irrelevant« [...] ignoriert werden«, um nicht vom eigenen Leitfaden abzuweichen (Hopf 1978: 102; vgl. auch Kruse 2014: 214ff.). Letztlich lässt sich der grundlegende Widerspruch zwischen Offenheit und Strukturierung im Leitfadeninterview nicht auflösen.

14 Vgl. detailliertes Sample im Anhang.

15 Wie erwähnt sprach ich auch mit weiteren Personen über ihre Heirat oder bekam Geschichten von Hochzeiten erzählt. Auch diese Informationen sind in meine Arbeit eingeflossen. Zudem war ich während der Datengewinnungsphase privat zu einer Hochzeit eingeladen. Auch Beobachtungen von diesem Tag haben zu weiterem Wissen über Hochzeitspraktiken beigetragen. Schließlich führte ich mit einem Paar ein Gespräch über dessen Heirat, die aufgrund der Aufenthaltsbewilligung der einen Person stattfand. Aufgrund der Prekarität dieser Heirat verwende ich diesen Fall nur indirekt, wenn es um die Restriktionen im Eherecht für binationale Paare geht (vgl. Cottier 2005; Lavanchy 2014; Messinger 2012).

16 Bei drei Paaren konnte ich nicht an der Hochzeit teilnehmen, weil die Paare ihre Hochzeitszeremonie zu persönlich fanden, um sie für die Wissenschaft zur Verfügung zu stellen, oder weil die Hochzeit bereits stattgefunden hatte, als ich das Paar kennenlernte. Diese drei Paare wurden in einer späteren Phase der Datengewinnung dennoch für leitfadengestützte Einzelinterviews ins Sample aufgenommen, weil ihre Fälle aufgrund ihrer soziodemografischen Positionierung und der Form der Hochzeit zur Erweiterung der Varianz des Samples und zur Kontrastierung bereits gewonnener Daten beitrugen.

nehmend beobachten, und mit 24 der frisch verheirateten Einzelpersonen¹⁷ habe ich ein leitfadengestütztes Interview geführt.¹⁸ Die konkreten Aufenthalte im Feld, das heißt die Teilnahme an den Hochzeiten, die Erstellung von Beschreibungen und die leitfadengestützten Interviews mit den frisch Verheirateten, gestalteten sich dabei von Paar zu Paar unterschiedlich, erfolgten in der Regel aber in drei Schritten, die ich im Folgenden skizziere.

3.2.2 Methodisches Vorgehen: Erstellung des Materialkorpus

Vorbesprechung und teilnehmende Beobachtung an der Hochzeit

Nach der Zusage der Paare vereinbarte ich ein Treffen mit den Brautleuten bei ihnen zu Hause, um mein Projekt vorzustellen, die konkrete Teilnahme am Hochzeitstag zu besprechen (an welchen Teilen konnte ich teilnehmen und in welcher Rolle sollte ich dies tun?) und einen ersten Eindruck von dem Paar, den geplanten Heiratspraktiken und deren Vorbereitung zu gewinnen.¹⁹ Im Anschluss erstellte ich Beschreibungen dieser Treffen und notierte erste Erkenntnisse sowie Besonderheiten, die mir wichtig erschienen (vgl. Emerson/Fretz/Shaw 2001). Ich legte ein Dossier mit den Eckdaten zum Paar und zu deren Heirat an und studierte das Einladungskärtchen sowie, wenn vorhanden, die Hochzeitswebsite. In der Phase der Rekrutierung besuchte ich zudem zwei Hochzeitsmessen und gewann so einen Eindruck von der ökonomischen Dimension der *Praxis des Heiratens* in der Schweiz (vgl. Vignette 3). Neben der Anfertigung von Beschreibungen dieser Hochzeitsmessen und der Sammlung von zahlreichen Hochglanzmagazinen und Werbebroschüren von Hochzeitsdienstleister:innen nahm ich auch eine Analyse ausgewählter Repräsentationen von Hochzeiten in den Schweizer Medien²⁰ vor. Diese Sammlung von medialen Dokumenten sowie von den sich in den unterschiedlichsten Situationen immer wieder ereignenden »kleinen Erzählungen« (Maeder 1996: 125) über Hochzeiterlebnisse von mir mehr oder weniger bekannten Personen begleitete den gesamten

17 Ein Paar habe ich nicht interviewt, weil eine Analyse der Interviews aufgrund meiner beruflichen Verbindung zu der einen Person schwierig gewesen wäre, und mit einem Paar habe ich statt der leitfadengestützten Einzelinterviews zwei Gespräche vor und nach der Hochzeit geführt, weil zu diesem Zeitpunkt die Interviewphase schon abgeschlossen war. Ich habe diese Hochzeit dennoch ins Sample aufgenommen, weil die Form und Ausgestaltung nochmal stark von den anderen Fällen abwich und deshalb für die Kontrastierung und Erweiterung des Samples produktiv war.

18 Vgl. hierzu den ethnografischen Materialkorpus im Anhang.

19 In einigen Fällen beschränkte sich die Vorbesprechung auf ein Telefonat oder einige E-Mails oder die Kommunikation lief nur über die Bürgin, die selbst an der Hochzeit teilnahm und mir den Kontakt und Zugang zu dem Paar vermittelt hatte. Ein Paar bot mir an, sie während der gesamten Vorbereitungszeit zu begleiten. So konnte ich mit zur Besichtigung der Lokalität, die für das Hochzeitsfest gebucht war, nahm an der Besprechung mit dem Catering-Verantwortlichen teil, hatte Einblick in den Hochzeitsordner des Paares und durfte am Polterabend der Braut teilnehmen (vgl. Vignette 4).

20 Unerwartet für mich war, dass ich schnell selbst Teil dieses medialen Diskurses wurde, indem ich regelmäßig von Zeitungen, Radio und Fernsehen als Expertin angefragt wurde (vgl. Vignette 1). Diese Anfragen von Journalist:innen waren für mich wiederum aufschlussreich für mein Verständnis des medialen Interesses an der *Praxis des Heiratens*.

Forschungsprozess. Diese für die Ethnografie typische »Vielfalt an Materialien« (Knoblauch 2001: 16) floss zusammen mit den Zahlen des Bundesamtes für Statistik und den Rechtsartikeln aus Zivilgesetzbuch und Partnerschaftsgesetz in meine Auseinandersetzung mit der *Praxis des Heiratens* ein und diente dazu, »alternative und komplementäre Gegenstandszugänge und Vergleichsmöglichkeiten zu gewinnen« (Willems 2004: 43).

Die teilnehmenden Beobachtungen der Hochzeiten gestalteten sich sehr unterschiedlich. Je nach Anordnung von Zivilstandsamt und zusätzlichen Trauzeremonien sowie der Gestaltung des Festes umfasst die Heirat nicht selten zwei bis drei Tage, wobei meine Beobachtungen primär am Tag der zivilen, kirchlichen oder freien Zeremonien mit anschließendem Hochzeitsfest stattfanden. Bei fünf der elf von mir beobachteten Hochzeiten²¹ beschränkte sich meine Teilnahme auf den *offiziellen Teil*, das heißt, ich konnte zusammen mit den *Apéro-Gästen* bei der Trauzeremonie und beim anschließenden Apéro dabei sein. Bei der anderen Hälfte²² war ich zusammen mit den *Hochzeitsgästen* auch zum *Fest am Abend* eingeladen. Bei fünf Paaren²³ hatte ich zudem die Gelegenheit, an den Trauungen bzw. Beurkundungen auf dem Zivilstandsamt teilzunehmen. An den meisten Hochzeiten nahm ich in der Rolle der Forscherin teil. Bei einigen Hochzeiten wussten hingegen nur die Paare und teilweise die Bürger:innen von meiner Studie, während ich den Gästen als Bekannte des Paares oder der Bürgerin vorgestellt wurde. Diese unterschiedlichen Formen von offener oder verdeckter Beobachtung hatten Vor- und Nachteile (vgl. Hammersley/Atkinson 2007). Die Rolle der Forscherin verwickelte mich meistens in Gespräche über mein Forschungsprojekt. Diese Gespräche oder eben *kleinen Erzählungen*, wie Christoph Maeder sie nennt, waren oft sehr erkenntnisreich, denn »wo immer Menschen miteinander umgehen, verdeutlichen und verdichten sie ihr Wissen in der kommunikativen Form der Geschichte«, und diese Geschichten als »Kontrollen dritter Ordnung [enthalten] Aussagen darüber, was in der Organisation als »natürlich« und »gegeben« betrachtet wird« (Maeder 1996: 128). Sie kreierte aber eine besondere Situation, indem über die Hochzeit reflektiert statt einfach an ihr teilgenommen wurde. Diesen Effekt wollten einige Paare vermeiden und bestanden deshalb auf einer verdeckten Beobachtung. Dies hatte für mich den Vorteil,

-
- 21 Vgl. Hochzeiten H02/B; H03/R; H06/J; H07/C; H13/S. Eine detaillierte Übersicht über das Sample, den Materialkorporus und die Regeln der Anonymisierung findet sich im Anhang. Zur Kennzeichnung der einzelnen Fälle wurden allen Hochzeiten eine Nummer und ein Buchstabe zugewiesen. Daraus ergeben sich die Kürzel H01/L, H04/K ... für die Paare und ihre Hochzeiten. Die Buchstaben verweisen auf die Anfangsbuchstaben der fiktiven Vornamen, die den Einzelpersonen zugewiesen wurden. Mit den fiktiven Vornamen werden die zitierten Passagen aus den Interviewtranskripten markiert, die Nachnamen der Interviewten sind mit [Name Lena] anonymisiert. Mit den Kürzeln H01/L ... werden die Beschreibungen aus den teilnehmenden Beobachtungen der Hochzeiten, Ziviltrauungen oder kirchlichen Zeremonien gekennzeichnet.
- 22 Vgl. Hochzeiten H01/L; H04/K; H05/F; H08/T; H12/A; H14/M. Bei Lena und Lukas fand das zunächst geplante kleine Fest nach der zivilen Trauung nicht statt, da der erste Termin der zivilen Trauung aufgrund der Schwangerschaftskomplikationen von Lena verschoben werden musste und das Paar beim Verschiebungstermin dann gleich ganz auf eine festliche Rahmung ihrer Heirat verzichtete und nur mit den Trauzeug:innen und mir aufs Zivilstandsamt ging.
- 23 Vgl. Hochzeiten H01/L; H04/K; H08/T; H13/S; H14/M. Bei drei Paaren fand der zivilrechtliche Akt am Tag der Hochzeit statt, zwei Paare haben mich auch zur vorgängig stattfindenden zivilen Trauung eingeladen (H01/L; H04/K).

dass ich mehr oder weniger ungestört am Geschehen der Hochzeit teilnehmen und mich auf die Beobachtung der Interaktionen konzentrieren konnte.

Erstellung und Auswertung des ethnografischen Materialkorpus

Auch die Art und Weise der Erstellung von Notizen im Feld gestaltete sich je nach Form und Ablauf der Hochzeiten sowie der Länge meines Aufenthaltes unterschiedlich. In jedem Fall folgte auf den Aufenthalt und die Sammlung vielfältiger Materialien im Feld eine Phase der Beschreibung der Beobachtungen und Eindrücke anhand meiner Notizen und gesammelten Gegenstände am Schreibtisch (vgl. Emerson/Fretz/Shaw 2001). Für die detaillierte Beschreibung von Kleidung, Artefakten und räumlichen Anordnungen nutzte ich die von den Paaren im Anschluss an die Hochzeit verschickten Dankeskärtchen sowie die offiziellen, von den Paaren auf internen Plattformen zur Verfügung gestellten Hochzeitsfotos der Fotograf:innen und in wenigen Fällen auch Videos der Hochzeiten. Als Ergänzung zu den Beschreibungen erstellte ich zudem eigene Zeichnungen, um Räume, Abläufe und Anordnungen besser visualisieren zu können. Auch nahm ich die Trauungen/Beurkundungen auf den Zivilstandsämtern und die Trau-/Segnungsgottesdienste in den Kirchen auf Tonband auf und ließ mir die Manuskripte der Ritualgestalter:innen der freien Trauzeremonien aushändigen, um die Sprechakte für die Beschreibung und Interpretation zugänglich zu machen. Diese durch die Beobachtung der Hochzeiten gewonnenen Beschreibungen und Aufzeichnungen der »Aktivitäten, mit denen die Mitglieder ihre Welt *machen*« (Dellwing/Prus 2012: 159, Herv. i. O.), sowie das weitere im Feld gesammelte und verschriftlichte Material flossen in die Analyse der situativen Hochzeitspraktiken ein und wurden hinsichtlich »gemeinsamer Züge« sowie »wichtiger Unterschiede« (Willems 2004: 47) ausgewertet. Die von mir erstellten Textdokumente dienten einerseits zum Vergleich der von mir beobachteten und interpretierten Heiratspraktiken mit den erzählerischen Darstellungen dieser Praktiken in den anschließenden Interviews, so beispielsweise für den Vergleich der von mir beobachteten Eheversprechen und deren Interpretationen durch die frisch verheirateten Einzelpersonen. Andererseits habe ich die Texte mithilfe der Software MAXQDA hinsichtlich der in die *Praxis des Heiratens* involvierten Personen, Objekte, Aktivitäten und Räume codiert und darüber die typischen Abläufe und Inventare der Hochzeiten herausgearbeitet. Die transkribierten Aufzeichnungen der Sprechhandlungen der Beamt:innen auf den Zivilstandsämtern habe ich, ähnlich wie die Interviewtranskripte, einer sequenzanalytischen Interpretation (vgl. Bethmann 2013: 74f.) unterzogen und rekonstruiert, wie die Staatsangestellten die Paare in diesen standardisierten Situationen adressieren und darüber »Orientierungen hinsichtlich Liebe und Ehe zum Ausdruck bringen« (Weibel 2016: 46).

Leitfadengestützte Interviews mit den Einzelpersonen

Einige Wochen oder Monate nach dem Hochzeitsfest traf ich die frisch verheirateten Personen einzeln und wenn immer möglich bei ihnen zu Hause. Dies sorgte zum einen für eine den Personen vertraute Umgebung, in der sie die Rolle der Gastgeber:innen übernehmen konnten (vgl. Strübing 2013: 91), und zum anderen erhielt ich einen Eindruck von der Wohnsituation der nun verheirateten Paare. Beispielsweise konnte ich bereits anhand der bzw. des Namens auf dem Briefkasten ablesen, wie das Paar seine Heirat

und Zusammengehörigkeit nach außen kenntlich macht. Vorteilhaft war weiter, dass die Personen die Fotoalben, Dankeskärtchen und Hochzeitsgeschenke schnell zur Hand hatten, wenn sie mir diese im Verlauf des Interviews zeigen wollten. Das Zeigen und Kommentieren von Fotos während der Interviews spielte vor allem bei den Interviewpartner:innen eine Rolle, an deren Hochzeiten ich nicht teilnehmen konnte²⁴ oder wo ich nur beim *offiziellen Teil* dabei war. Der Leitfaden der durchschnittlich zweistündigen Interviews gliederte sich in drei große Themenblöcke (vgl. Kruse 2014: 217), die sich an der Chronologie der Heirat und deren Einbettung in der individuellen Paargeschichte orientierten.²⁵

Bei der Entwicklung des Leitfadens wurden die Formulierungen bei bestimmten Fragen (etwa bei den Fragen nach der Kleidung oder dem Gefühl, nun *die Frau von* bzw. *der Mann von* zu sein) nach Geschlecht und Beziehungsform differenziert, sodass es schließlich je einen Interviewleitfaden gab für heterosexuelle Frauen, für heterosexuelle Männer, für lesbische Frauen und für schwule Männer. Dabei war mir in der Vorbereitung nicht klar, inwiefern die für heterosexuelle Hochzeiten üblichen Begriffe – wie Heirat, Bräutigam/Braut, weißes Brautkleid, Trauung, Trauzeug:innen, mein Mann, meine Frau oder Eheringe – den Selbstdarstellungen und Verständnissen der homosexuellen Interviewpartner:innen entsprachen. Mit welchen Begriffen sprechen sie über die Beurkundung ihrer Partnerschaft? Haben sie Trauzeug:innen, auch wenn für die zivilrechtliche Beurkundung keine Zeug:innen vorgesehen sind? Und sind die Ringe an ihren Händen Partnerschaftsringe oder Eheringe? Bereits diese begrifflichen Unklarheiten und die Anpassungen der Fragen nach den ersten Interviews erwiesen sich als äußerst aufschlussreich für das Verständnis meines Forschungsfeldes und es wurde auch im weiteren Verlauf meiner Feldforschung deutlich, dass es derzeit eine beträchtliche Begriffsvielfalt und begriffliche Unklarheiten im Feld der Heiratspraktiken gibt.²⁶

Die Interviews, die auf Wunsch der Interviewten entweder auf Schweizerdeutsch oder Deutsch geführt wurden, habe ich auf Tonband aufgenommen und anschließend

24 Vgl. Hochzeiten H09/E; H10/G; H11/D. Im Nachhinein befand Ewa, dass ich gern bei der Hochzeit hätte dabei sein können und es ihr fast etwas leidtue, dass ich ihre Hochzeit nicht mit eigenen Augen habe sehen können. Im Vorfeld der Hochzeit sei es ihr aber zu persönlich vorgekommen, eine Forscherin bei diesem persönlichen Schritt dabeizuhaben.

25 Im ersten Themenblock fragte ich nach dem Kennenlernen des Paares, nach dem Prozess, wie es zu der Heirat gekommen ist, und nach der Positionierung der Einzelnen gegenüber der Heirat. Der zweite Themenblock drehte sich um die Hochzeit, um deren konkrete Gestaltung und das subjektive Erleben des Tages bzw. der Tage. Im dritten Themenblock wollte ich schließlich wissen, was sich durch die Heirat für die einzelne Person und das Paar verändert hat, wobei insbesondere die Positionierung der Personen gegenüber der Scheidung und deren Bedeutungszuschreibungen an den Schritt der Heirat sowie die Namenswahl zentrale Themen waren. Vgl. Leitfaden im Anhang.

26 Das Fehlen einer »adäquaten Begrifflichkeit« (Müller Jahn 2017: 305), die die Theologin Müller Jahn für die reformierten Trau- bzw. Segnungsgottesdienste konstatiert, resultiert dabei nicht nur aus den Differenzen zwischen *überpersönlicher* und *allerpersönlicher* Begriffsverwendung, sondern auch aus der verschlungenen historischen Entwicklung der heutigen Heiratsverfahren und nicht zuletzt dem Hinzukommen der zivilrechtlichen Beurkundung der eingetragenen Partnerschaft. Zur Systematisierung der Begriffe des Heiratens sowie zur Herleitung meiner Verwendung der Begriffe in der vorliegenden Arbeit siehe das Glossar im Anhang.

nach den von Kruse vorgeschlagenen Grundregeln (vgl. Kruse 2014: 358f.) transkribiert oder transkribieren lassen.²⁷ Die Interpretation der Interviews orientierte sich an dem »integrativen Basisverfahren«, welches »den so weit wie möglich offen-rekonstruktiven Zugang zu den (textuellen) Daten einerseits auf der Basis eines (mikro-)sprachlich-deskriptiven Analyseansatzes und andererseits durch die *Integration* verschiedener spezieller forschungsgegenständlicher und methodischer Analyseheuristiken« versucht (ebd.: 475, Herv. i. O.). Da dieses offene Interpretationsverfahren immer wieder einer Kontrolle der eigenen Deutungsprozesse bedarf (vgl. ebd.: 568ff.), war der Austausch in verschiedenen Interpretationsgruppen sehr wichtig. In zahlreichen Analysetreffen wurden die Besonderheiten der jeweiligen Einzelfälle rekonstruiert und ausgewählte Passagen feinanalytisch interpretiert. Diese Ergebnisse habe ich in fallspezifischen Dossiers festgehalten und die erarbeiteten Kategorien zur Auswertung weiterer Interviews benutzt. Aufgrund der spezifischen Struktur der Ehe bot sich für die sequenzielle Interpretation ausgewählter Passagen insbesondere die Positioninganalyse an, welche Sprechhandlungen in einem spezifischen Kontext als beziehungsformige »*Inszenierung des Sozialen*« (ebd.: 511, Herv. i. O.) versteht. Neill Korobov bezeichnet diese Perspektive als »performative orientation«, die darauf fokussiert, »how the narrative is linguistically performed and what this performance means in terms of establishing the narrator's perspective« (Korobov 2001: Absatz 24). Die durch die Sprechhandlungen vollzogenen Positionierungsaktivitäten »rekurrieren auf historische und faktenbezogene Wissensbestände, institutionelle Konventionen und kulturelle Gepflogenheiten« und können »über ihre lokale Bedeutung innerhalb der aktuellen Interaktion auch einen Ansatzpunkt für weit reichende Einsichten über Weltansicht, normative Orientierungen und Erfahrungshorizonte einer Person bilden« (Lucius-Hoene/Deppermann 2004: 172). Mit ihrem Fokus auf den Gebrauch der Sprache ist die Positioninganalyse zwischen der interaktiven Konversations- und einer übergeordneten Diskursanalyse angesiedelt und betont als Mittelperspektive die Wechselwirkung der beiden Ebenen (vgl. Kruse 2014: 510f.; Bethmann 2013: 75).

27 Die Transkripte wurden von mir anonymisiert und die Tonbandaufnahmen verschlüsselt abgespeichert. Um die Daten möglichst lange in ihrer ursprünglichen Formulierung zu belassen, wurden die Interviews in der jeweils geführten Sprache transkribiert und analysiert. Erst die für die Publikation ausgewählten Interviewpassagen wurden von mir auf Deutsch übersetzt und für die einfache Lesbarkeit von den Transkriptionszeichen bereinigt und verschriftlicht.

3.2.3 Das Sample: 28 Einzelpersonen bzw. 14 Paare

Die Beschreibung des Samples meiner Untersuchung gliedert sich in zwei Teile: Im ersten Teil ordne ich die 28 Studienteilnehmer:innen als Einzelpersonen soziodemografisch ein, wobei die Differenzkategorien Geschlecht und sexuelle Orientierung, Alter, Migration und Nationalität, Bildungsabschlüsse und sozioökonomische Situierung sowie Religions- und Kulturzugehörigkeit im Vordergrund stehen. Anschließend werden die 14 Paare zunächst hinsichtlich ihrer paarinternen soziodemografischen Konstellationen und weiter anhand der Beziehungsdauer, Lebens- und Wohnform sowie der Praktiken und Kosten des Heiratens charakterisiert.

Die 28 frisch verheirateten Einzelpersonen

An der Studie nahmen zehn Ehefrauen und zehn Ehemänner sowie sechs Frauen und zwei Männer in eingetragenen Partnerschaften teil. Keine der Personen identifizierte sich als trans oder non-binär, sodass das Sample aus 16 cisgeschlechtlichen Frauen und 12 cisgeschlechtlichen Männern besteht.²⁸ Inwiefern die zwanzig Personen, die eine Ehe geschlossen haben, sich als ausschließlich und eindeutig heterosexuell identifizieren, wurde nicht erfragt. Auch die zwei Männer und sechs Frauen in den eingetragenen Partnerschaften wurden nicht danach gefragt, allerdings führten die Interviewfragen zum Thema Heirat bei ihnen unweigerlich zu Erklärungen und Ausführungen über ihre sexuelle Orientierung. Dabei zeigen sich Unterschiede dahingehend, zu welchem Zeitpunkt im Leben die Personen ihr Coming-out hatten, wie offen und selbstbewusst sie ihre Homosexualität leben und wie eindeutig diese für sie ist. Während sich die beiden Männer und zwei der Frauen seit ihrer frühen Jugend als schwul oder lesbisch verstehen, lassen sich die anderen vier Frauen weniger eindeutig entlang der Differenz hetero/homosexuell verorten. Sie verweisen vielmehr auf ein vielfältiges Spektrum der Bisexualität, indem sie vor ihrem Coming-out in heterosexuellen Beziehungen oder in einer Ehe lebten und weil für sie teilweise auch offen war, ob sie später wieder heterosexuelle Beziehungen eingehen werden. Die in der Studie vorgenommene Unterscheidung orientiert sich folglich nicht daran, wie eindeutig heterosexuell oder homosexuell sich die Personen selbst verstehen, sondern an deren rechtlicher Anerkennung als gleich- oder gegengeschlechtliches Paar durch den Staat.²⁹

Fast alle Personen sind vor der Heirat ledig, für fast alle handelt es sich also um eine Erstheirat. Eine Frau hatte vor der Partnerschaftseintragung bereits einmal eine Ehe

28 Auch sind alle Studienteilnehmer:innen *weiß* und nicht von körperlichen Behinderungen betroffen. Eine Person verweist im Interview auf eine chronische psychische Erkrankung, ansonsten kommen keine gesundheitlichen Probleme zur Sprache.

29 Für weitere Forschungsarbeiten wäre es aufschlussreich, diesem Verhältnis zwischen staatlich anerkannten Beziehungen aufgrund von binären Sexualitäts- und Geschlechtszuweisungen und den teilweise weitaus fluideren Verständnissen der Personen über ihre eigene Sexualität und Geschlechtsidentität nachzugehen. Dadurch ließe sich aufzeigen, dass auch trans, inter und non-binäre Personen sowie bisexuell, asexuell und polyamor lebende Menschen auf die Institutionen Ehe und eingetragene Partnerschaft zurückgreifen (müssen), um sich und ihr intimes und familiales Zusammenleben rechtlich abzusichern, dass sie dafür aber eine Vereindeutigung oder Nicht- bzw. Falschanerkennung ihrer vielfältigen Selbstpositionierungen in Kauf nehmen (müssen).

geschlossen. Bezüglich des Alters zum Zeitpunkt der Heirat lassen sich die Studienteilnehmer:innen gleichmäßig in drei Alterskategorien einteilen:

Alter zum Zeitpunkt der Heirat	Unter dreißig (26-29 Jahre)	Anfang dreißig (30-34 Jahre)	Ende dreißig (35-ü40 ³⁰ Jahre)
Insgesamt	9	10	9
Ehemänner	3	5	2
Ehefrauen	5	3	2
Eing. Partner:innen	1 (w)	2 (w)	5 (3 w/2 m)

An dieser Altersverteilung fällt auf, dass eine Mehrheit der homosexuellen Personen in meinem Sample zum Zeitpunkt der Heirat Ende dreißig ist, während die heterosexuellen Personen mehrheitlich um die dreißig (die Frauen in der Tendenz unter dreißig, die Männer Anfang dreißig) sind. Diese Verteilung passt zu den Durchschnittswerten des Bundesamtes für Statistik, wonach das durchschnittliche Heiratsalter der Ehemänner bei 32 und der Ehefrauen bei 30 Jahren liegt (vgl. BFS 2019c) und bei den Männern und Frauen in den eingetragenen Partnerschaften bei über 40 Jahren³¹ (vgl. BFS 2019b).

Ein Großteil der Studienteilnehmer:innen hat die Schweizer Staatsbürgerschaft. Die vier Personen ohne Schweizer Pass leben und arbeiten als deutsche Staatsbürger:innen in der Schweiz. Von den 24 Personen mit Schweizer Pass sind vier Doppelbürger:innen. Ihre Eltern sind aus Italien, Kroatien, Deutschland oder Serbien in die Schweiz eingewandert. Alle vier Personen sind mehrheitlich in der Schweiz zur Schule gegangen und verstehen sich als Schweizer:innen, betonen aber zugleich den kulturellen Bezug zu den Herkunftsländern ihrer Eltern, der nicht zuletzt in ihren Nachnamen³² (vor der Heirat) zum Ausdruck kommt. Aufgrund der Bildungsabschlüsse und sozioökonomischen Situation lassen sich die Studienteilnehmer:innen alle im breiten Spektrum des Mittelstands verorten, auch wenn ihre Eltern teilweise noch zur Arbeiter:innenschicht zählen.

30 Ein Mann in eingetragener Partnerschaft ist zum Zeitpunkt der Heirat 46 Jahre alt.

31 Eine Interpretation dieser Altersdifferenz bei Eheschließungen und Partnerschaftseintragungen dürfte angesichts der unterschiedlichen Datenmengen schwierig sein. Ein wesentlicher Grund liegt aber sicherlich in der späten Einführung der eingetragenen Partnerschaft 2007. Aufgrund dessen konnten sich zahlreiche homosexuelle Paare, die teilweise seit Jahrzehnten zusammenlebten, erst im fortgeschrittenen Alter rechtlich absichern. Berühmtes Beispiel dafür sind Röbi Rapp und Ernst Ostertag, die seit den 1950er Jahren ein Paar waren und sich erst 2003, zunächst auf kantonaler Ebene in Zürich, und dann 2007 auf nationaler Ebene eintragen lassen konnten. Zu diesem Zeitpunkt waren beide 1930 geborenen Männer bereits über 70 Jahre alt (vgl. Bosshard 2012). Ein zweiter Grund dürfte darin liegen, dass die Ehe auf die Gründung einer Familie ausgerichtet ist, während die eingetragene Partnerschaft vom Gesetzgeber auf kinderlose Paare zugeschnitten worden ist, die sich und ihren Besitz im Hinblick aufs Älter- und Krankwerden absichern wollen.

32 Zwei Frauen erwähnen in den Interviews Diskriminierungserfahrungen, die sie nicht zuletzt aufgrund ihres serbischen bzw. kroatischen Familiennamens in der Schweiz gemacht haben (vgl. Kapitel 8).

Elf Personen haben handwerkliche, kaufmännische oder pflegerische Berufslehren absolviert, davon haben sich fünf Personen mit eidgenössischen Diplomen und Führungsausweisen weiterqualifiziert. Zwei Personen haben Bachelorstudiengänge, fünf Personen haben Masterstudiengänge an Fachhochschulen oder pädagogischen Hochschulen absolviert. Zehn Personen haben ein Universitätsstudium abgeschlossen, davon haben drei Personen anschließend promoviert. Gefragt nach der Religionszugehörigkeit bezeichnen sich die Studienteilnehmer:innen zu je einem Drittel als konfessionslos, katholisch und reformiert. Keine Person gibt einen muslimischen, jüdischen oder sonstigen religiösen Bezug an, eine Person bezeichnet sich als christlich-orthodox. Drei Katholik:innen und eine reformierte Person geben an, keinen Bezug zu ihrer Religion zu haben und nur auf dem Papier einer Konfession anzugehören. Bezüglich ihrer Wertorientierungen und Lebenseinstellungen weisen die Personen ein breites Spektrum auf, das nur schwer kategorial zu fassen ist und jeweils kontextspezifisch in ihrem Sprechen über das Heiraten und ihren Vorstellungen von Liebe und Geschlecht rekonstruierbar wird.

Die 14 Paare und ihre Heiratspraktiken

Diese 28 Einzelpersonen bilden zehn heterosexuelle Paare, ein schwules Paar und drei lesbische Paare, die im Zeitraum von 2014 bis 2017 in Deutschschweizer Kantonen geheiratet haben.³³ Vor dem Hintergrund der zuvor beschriebenen soziodemografischen Differenzkategorien fällt in Bezug auf die Paarkonstellationen zunächst auf, dass diese weitgehend »bildungshomogam« sind (Bethmann 2013: 192). Während also nicht über die Bildungsschichten hinweg geheiratet wurde, sind aber die Religionszugehörigkeiten bei acht Paaren unterschiedlich. Damit unterstreicht das Sample zum einen, dass sich Bildungsschichten und damit »Klassenverhältnisse« trotz freier Partner:innenwahl oftmals reproduzieren (vgl. ebd.: 13). Andererseits wird deutlich, dass bi-konfessionelle Ehen zwischen Reformierten und Katholik:innen im Unterschied zu früheren Zeiten, als der Einfluss der christlichen Kirchen und der Familien auf die Praxis des Heiratens noch weitaus einflussreicher waren, heute kaum mehr der Rede wert sind. Auch bezüglich der Nationalität sind die Paare im Sample relativ homogen; lediglich bei zwei Paaren handelt es sich um binationale Eheschließungen bzw. Partnerschaftseintragungen.³⁴ Drei wei-

33 Diese Auswahl an Paaren ist in zweierlei Hinsicht nicht statistisch repräsentativ. Zum einen bildet das Verhältnis von vier homosexuellen Paaren zu zehn heterosexuellen Paaren natürlich nicht das Verhältnis zwischen den rund 40.000 jährlichen Eheschließungen und den durchschnittlich 700 Partnerschaftseintragungen ab. Zum anderen lassen bislang weitaus mehr schwule Paare ihre Partnerschaften eintragen, als dies lesbische Paare tun. Waren es in den ersten Jahren fast dreimal so viele schwule wie lesbische Paare, sind es in den letzten Jahren noch etwa doppelt so viele (vgl. BFS 2021a).

34 Auch in diesem Punkt ist das Sample statistisch nicht repräsentativ. In den letzten Jahrzehnten ist der Anteil von Eheschließungen zwischen Schweizer:innen auf unter 50 Prozent gesunken, während der Anteil der binationalen Ehen auf über 35 Prozent gestiegen ist (vgl. Bundesrat 2017: 12f.). Dies wird im Familienbericht des Bundesrates von Höpflinger zwar beschrieben, allerdings nicht weiter hinsichtlich der Bedeutung dieser Verschiebung für die Institution Ehe reflektiert (vgl. Kapitel 3.2.3). Dies ist erstaunlich, geben diese Verteilungen doch wichtige Anhaltspunkte zu den Motiven, die einer Heirat zugrunde liegen. Deutlich wird insbesondere, dass neben der Gründung einer Familie und der Absicherung als Paar im Alter auch der Erwerb einer Aufenthaltsbewilligung für ausländische Partner:innen einen zentralen Grund für eine Heirat darstellen kann (vgl. Lavan-

tere Paare (HO7/C; HO9/E; H11/D) vereinen aufgrund des Migrationshintergrunds von jeweils einer Person verschiedene kulturelle Einflüsse in sich und ein Paar (HO3/R) hat über die Sprachgrenzen der Schweiz hinweg geheiratet. Im Kontrast dazu stehen vier Paare (HO2/B; HO4/K; HO5/F; HO6/J), bei denen die Partner:innen in den gleichen regionalen Kontexten aufgewachsen sind und sie sich in drei Fällen seit ihrer Jugend aus der Schule bzw. einem Verein kennen. Mit Blick auf die Kategorie Alter lässt sich bemerken, dass die Partner:innen mehrheitlich ähnlich alt sind, das heißt die Altersdifferenz maximal fünf Jahre beträgt. Bei drei Paaren (einem heterosexuellen, einem lesbischen und dem schwulen Paar) ist die Altersdifferenz mit sieben bis acht Jahren etwas größer. Bei sechs der zehn heterosexuellen Paare sind die Männer einige Jahre älter.

Allen Paaren gemeinsam ist, dass sie vor der Heirat, in vielen Fällen seit mehreren Jahren, in einer gemeinsamen Wohnung leben. Von den vierzehn Paaren leben acht in größeren Städten, sechs Paare wohnen auf dem Land oder zogen anlässlich der Heirat in ein neues Haus auf dem Land. Bezüglich der Dauer der Paarbeziehung vor der Heirat lassen sich die Paare gleichmäßig in drei Kategorien einteilen:

Dauer Paarbeziehung bis zur Heirat	Bis 5 Jahre	6 bis 8 Jahre	10 Jahre und mehr
Insgesamt	4	5	5
Heterosexuelle Paare	3	2	5
Homosexuelle Paare	1	3	

Beim Vergleich der Tabellen zum Alter der Personen und der Beziehungsdauer der Paare fällt auf, dass die homosexuellen Personen zwar mehrheitlich Ende dreißig sind, zugleich aber nicht zu dem Drittel der Paare gehören, die bei der Heirat schon seit mindestens zehn Jahren zusammen sind. Vielmehr handelt es sich bei diesem letzten Drittel mehrheitlich um heterosexuelle Personen, die unter oder Anfang dreißig sind. Dies verdeutlicht, dass sich über die Hälfte der heterosexuellen Paare in meinem Sample an folgendem biografischem Modell orientieren: Noch in der Phase der Adoleszenz wird, eventuell nach ein bis zwei unverbindlichen jugendlichen Beziehungserfahrungen, eine nichteheliche Lebensgemeinschaft mit mehr oder weniger konkreten späteren Heiratsabsichten eingegangen. Diese führt nach mehreren Jahren des Zusammenlebens und Absolvierens der Ausbildungen sowie Berufseinstiegen um die dreißig zu einer Heirat und anschließenden Familiengründung (vgl. Lenz 2009b: 19ff.). Von den homosexuellen Paaren weist nur eine der lesbischen Paarbeziehungen (H11/D) einen vergleichbaren Verlauf auf. Die Biografien der anderen drei homosexuellen Paare sowie von drei heterosexuellen Paaren (HO1/L; HO3/R; HO8/T) zeichnen sich durch mehrere Beziehungswechsel sowie eine mehrheitlich ambivalente bis ablehnende Haltung gegenüber der Vorstellung einer Heirat und dem Konzept Ehe aus. Während die meisten Paare noch kinderlos

chy 2014 für die Schweiz und Messinger 2012 für Österreich). In meinem Sample spielt die Absicherung der binationalen Partnerschaft in einem Fall eine primäre Rolle (vgl. Kapitel 5.1).

sind, sind zwei Frauen (HO1/L; HO8/T) zum Zeitpunkt der Heirat seit mehreren Monaten schwanger. Eine dieser Frauen hat bereits ein zweijähriges Kind mit ihrem Partner. Ein weiteres Paar (HO2/B) hat zum Zeitpunkt der Hochzeitsfeier ein einjähriges Kind, das kurz nach der zivilen Eheschließung ein Jahr vor der Hochzeit zur Welt kam, und die Frau (H13/S), die vor der Partnerschaftseintragung bereits einmal verheiratet war, hat Kinder aus dieser früheren Ehe. In der Regel sind die Paare zum Zeitpunkt der Heirat kinderlos. Zugleich bestätigte eine Kontaktaufnahme mit den Paaren einige Jahre nach der Datenerhebung, dass bei einer Mehrheit der Paare die Heirat mit der Gründung einer Familie verbunden war: Sieben Ehepaare und ein lesbisches Paar hatten inzwischen Kinder und einige Paare haben zudem Häuser gebaut. Zudem erfuhr ich bei dieser Gelegenheit, dass zwei Paare bereits wieder geschieden sind.³⁵

Nicht zuletzt lassen sich die vierzehn Paare auch anhand ihrer Heiratspraktiken³⁶ charakterisieren. Kurz eingehen möchte ich an dieser Stelle auf die verschiedenen Ausgestaltungen des Heiratens, also darauf, wie die Paare den zivilrechtlich vorgeschriebenen Akt der Eheschließung bzw. Partnerschaftseintragung zeremoniell rahmen und feiern: Vier Paare (HO1/L; HO8/T; H11/D; H14/M) verzichten auf zusätzliche kirchliche oder freie Zeremonien, wobei zwei Paare (H11/D; H14/M) ihre Partnerschaftseintragungen auf dem Zivilstandsamt mit zeremoniellen Elementen erweitern. Diese beiden Paare feiern ihre Hochzeit mit Apéro und Fest direkt im Anschluss an das Zivilstandsamt, ein drittes Paar (HO8/T) rahmt die zivile Trauung mit anschließenden persönlichen Darbietungen und einem Apéro im kleinen familiären Kreis und feiert einen Monat später ein großes Hochzeitsfest. Das vierte Paar (HO1/L) hatte nach der zivilen Trauung ein Anstoßen und Kuchenessen im kleinen Kreis bei sich zu Hause geplant, musste die Trauung aber aufgrund von Schwangerschaftskomplikationen verschieben und verzichtete beim zweiten Termin abgesehen von den Trauzeug:innen ganz auf Gäste und Feierlichkeiten. Die anderen zehn Paare ergänzten den zivilrechtlichen Akt der Trauung oder Beurkundung mit einer kirchlichen Trauzeremonie in Form einer katholischen Trauung (HO4/K; HO6/J), eines reformierten (HO5/F; H12/A; H13/S) oder ökumenischen (HO2/B; HO7/C) Trau-/Segnungsgottesdienstes; drei Paare wählten statt eines kirchlichen Gottesdienstes eine freie Trauzeremonie (HO3/R; HO9/E; H10/G). Diese zusätzlichen Zeremonien bildeten jeweils den Auftakt des Hochzeitstages, wobei sich der Hochzeitstag in der Regel in einen

35 Dieser Einblick in den weiteren Verlauf der Paarbeziehungen nach der Heirat war aufschlussreich, zeigte er doch, wie es nach einer Heirat *normalerweise* (im Sinne von mehrheitlich) weitergeht. Es wäre interessant, die Studienteilnehmer:innen in Abständen von zehn Jahren wieder zu interviewen und so die *Praxis des Heiratens* um den Verlauf der ehelichen Lebensgemeinschaften zu erweitern.

36 Eine wesentlich mit der Heirat verbundene Praktik ist die Namenswahl, die ich vor dem Hintergrund des Inkrafttretens des neuen Schweizer Namensrechts 2013 diskutiere. Angesichts der rund 70 Prozent Frauen, die mit der Heirat den Namen ihres Mannes annehmen (BFS 2019f), sind die Praktiken der Namenswahl in meinem Sample nicht repräsentativ, da nur vier Ehefrauen (HO2/B; HO6/J; HO7/C; H10/G) den Namen gewechselt haben. Dies dürfte auch an der Häufung von Personen mit hohen Bildungsabschlüssen liegen. Die sechs Ehefrauen, die ihre Namen behalten haben, haben Universitätsabschlüsse und auch schon unter ihrem Namen publiziert. Von den zehn Ehemännern hat keiner den Namen gewechselt, was wiederum der Statistik entspricht. Bei den vier homosexuellen Paaren haben zwei Frauen die Namen ihrer Partnerin angenommen.

Apéro für alle Gäste am Nachmittag und ein anschließendes Fest am Abend mit geladenen Gästen unterteilte. Mit einer Ausnahme fanden die zivilrechtlichen Trauungen bzw. Beurkundungen bei diesen Paaren nicht am gleichen Tag, sondern einen Tag, eine Woche, mehrere Monate oder auch ein Jahr früher statt. Zum Fest waren unterschiedlich viele Gäste eingeladen: Es gab eher kleine Abendgesellschaften mit 50 bis 60 Personen, eine Mehrheit an mittelgroßen Festen mit 70 bis 100 Gästen und ein großes Fest mit 190 Gästen. Entsprechend den unterschiedlichen Ausgestaltungen, Größen und Lokalitäten der Hochzeiten variierten die Kosten zwischen 15.000 und 45.000 Franken. Eine Mehrheit von neun Hochzeiten kostete um die 20.000 Franken.

Anhand dieses Samples, bestehend aus 28 frisch verheirateten Personen bzw. 14 Paaren und ihren Heiratspraktiken, wird in den folgenden fünf empirischen Kapiteln rekonstruiert, wie und aus welchem Anlass es heute zur Entscheidung für eine Heirat kommt (Kapitel 4); welche Funktionen die Praxis des Heiratens für die Paare erfüllt (Kapitel 5); wie die Paare ihren Hochzeitstag gestalten und dadurch ihre Liebes- und Geschlechterbeziehung sowie ihr soziales Eingebundensein zum Ausdruck bringen (Kapitel 6); welche Versprechen sich die Paare mit der Heirat machen und was sie sich von ihrer Ehe erhoffen (Kapitel 7); und welche konkreten Auswirkungen das Eherecht auf die Praktiken der Brautpaare haben kann (Kapitel 8).

Vignette 3 »Invest in Love«: Besuch einer Hochzeitsmesse

Die Hochzeitsmesse zu finden ist nicht schwer. Seit ich aus der Straßenbahn gestiegen bin, kommen mir zahlreiche Menschen entgegen, hauptsächlich heterosexuelle Paare und kleinere Gruppen von Frauen, die alle auffällige pinke Tüten tragen. Ich folge diesen pinken Tüten in entgegengesetzter Richtung und betrete bald darauf das Foyer der Messe. Dort stehen eine Kutsche und ein mit Blumen geschmückter Oldtimer, daneben spielt eine Band. Im oberen Bereich der großen Halle reihen sich in weiß gehaltene Messestände aneinander – eine unübersichtliche Mischung aus Stylist:innen, Reiseagenturen, Fotograf:innen, Catering-Services und Hotels, Brautmodegeschäften, kirchlichen Organisationen, Versicherungsgesellschaften, Erotik-Expert:innen, Konditoreien, Schmuckgeschäften, Ritualanbieter:innen und Hochzeitsmagazinen. Auf der einen Seite der Halle befindet sich der Laufsteg für die mehrmals täglich stattfindenden Brautmodeshows, am entgegengesetzten Ende der Halle steht ein Infotisch von Pinkcross, der Dachorganisation der schwulen und bisexuellen Männer, der über die rechtlichen Möglichkeiten der Absicherung von homosexuellen Paarbeziehungen informiert. Es ist das Frühjahr 2014 und die Öffnung der Ehe für homosexuelle Paare ist noch in weiter Ferne, die Forderung steht aber bereits im Raum, wie die Präsenz von Pinkcross bei der Hochzeitsmesse verdeutlicht (vgl. auch Vignette 2). Die Paare, die zwischen den Ständen zirkulieren, werden durch die ausgestellten Produkte und Dienstleistungen darüber informiert, was sie für ihren »schönsten Tag« brauchen. Unmissverständlich und, wie mir scheint, ein passender Leitspruch für die gesamte Veranstaltung ist der Werbeslogan eines Anbieters von Eheringen: »Invest in Love!«

Vor einem anderen Stand, der »Schmuck für Traumpaare« anbietet, beobachte ich, wie mehrere Paare anstehen. Im Innern sind alle Tischchen besetzt. Die Paare lassen sich von den Angestellten das Ringsortiment zeigen und beraten, welche ihre »einzigartigen Trau(m)ringe« werden sollen. Ich denke über das eigenartige Verhältnis nach, das zwischen dem Versprechen von Einzigartigkeit und der zeitgleichen Massenabfertigung der Paare in dem Messestand besteht. Die heterosexuellen Paare werden als einzigartige Traumpaare angerufen; zugleich sind sie eine Gemeinschaft von Traumpaaren – vereint in ihrer Suche nach den Ringen, die fortan ausdrücken sollen, dass »unsere Liebe ewig währt«, wie es ein weiterer Werbeslogan formuliert. Diese Gemeinschaft mit den anderen Hochzeitspaaren wird auch dazu genutzt, sich auszutauschen und zu vergleichen. So beobachte ich immer wieder Paare, insbesondere Bräute, die sich während der Betrachtung der ausgestellten Produkte über ihre jeweiligen Hochzeiten austauschen: »Und wo heiratet ihr?«, »Hast du das Kleid schon?«, »Habt ihr ein Catering oder Restaurant?«. Während ich mir die Auslage eines weiteren Schmuckstands anschau, werde ich von einer Mitarbeiterin des Stands angesprochen. Wann ich denn heiraten werde? Ich bin überrumpelt, sage schnell, ich wisse es noch nicht. Da drückt sie mir die Hochglanzbroschüre mit den Verlobungs- und Eheringen in die Hand und gibt mir lächelnd den Tipp, ich solle die Broschüre doch »ganz zufällig« zu Hause auf dem Wohnzimmertisch liegen lassen. Ich realisiere, dass sie in mir eine heiratswillige Frau vermutet, die – im Gegensatz zu den Eheringen aussuchenden Frauen im Inneren des Standes – von ihrem Freund noch keinen Heiratsantrag erhalten hat. Ich bedanke mich, gehe weiter und denke über den Tipp mit dem Wohnzimmertisch nach. Die vorgeschlagene Strategie der

Standmitarbeiterin ist aufschlussreich: Anstatt ihren Heiratswunsch offen zu kommunizieren, soll die Frau dem Freund durch das wortlose Platzieren der Broschüre einen eindeutigen Hinweis geben, in welche Richtung er sich zu bewegen habe: zum Schmuckgeschäft mit den Verlobungsringen – damit er sie anschließend mit einem romantischen Antrag überraschen kann.

Als ich wieder in der Straßenbahn sitze, fische ich eine Hochglanzbroschüre aus meiner pinken Tüte. »Zwei Herzen auf den Spuren des Glücks« ist hier das Motto. Ich schaue mir die Abbildungen der Verlobungsringe und Eheringe an, die von Frauen oder von heterosexuellen Paaren präsentiert werden. Neben der Tatsache, dass alle abgebildeten Personen *weiß* und schlank sind, fällt mir auch die Anordnung der Geschlechter auf: Die Frau ist im Vordergrund und Mittelpunkt des Bildes, der Mann steht oder sitzt hinter oder seitlich von ihr. Der Bräutigam erscheint damit als stützender, beschützender und bewundernder Begleiter, die Braut hingegen ist die Hauptperson, um die sich bei der Hochzeit alles dreht. Während ich weiter die Give-Aways und Flyer studiere, die ich mit auf den Weg bekommen und in meiner Tüte gesammelt habe, denke ich darüber nach, wie durch diese romantisierten Bewerbungen von Dienstleistungen und Produkten rund um die Hochzeit zugleich die heteronormativen, rassifizierten Figuren des glücklichen Liebespaares und insbesondere der strahlend schönen Braut hergestellt werden. Die Braut wird als die Hauptperson der Hochzeit inszeniert, und damit erscheint die Hochzeit wiederum hauptsächlich als Traum der Frauen, was sich unter anderem daran zeigt, dass neben den heterosexuellen Paaren hauptsächlich kleinere Gruppen heiratsinteressierter Frauen die Messe besuchten. Diese Geltung der Hochzeit als Traum und Angelegenheit der Frauen, die aus populär-kulturellen Darstellungen bestens bekannt ist, hat sich bei dem Besuch der Messe bestätigt. Während die Organisation der Hochzeit vor allem die Frauen betrifft, wurde zugleich deutlich, dass die der Hochzeit vorausgehende Initiierung der Verlobung durch einen Heiratsantrag und damit die Bestimmung des Zeitpunkts der Heirat umgekehrt Sache der Männer ist. Entsprechend hat mir die Mitarbeiterin des Ringanbieters, die in mir eine heiratswillige heterosexuelle Frau vermutet hat, nicht etwa geraten, einen Verlobungsring zu kaufen und meinem Freund aktiv einen Antrag zu machen. Vielmehr soll der aktive weibliche Wunsch nach einer Hochzeit durch das passive Liegenlassen des Eheringmagazins auf dem Wohnzimmertisch kaschiert werden, damit sich die Aktivität des Mannes wie von selbst entfalten kann. Insofern bringt die Messe mit ihren klischierten Überzeichnungen und eingängigen Werbeslogans in verdichteter Form zum Ausdruck, um was es bei einer Heirat, zumindest aus der Sicht der Dienstleister:innen, die mit Hochzeiten ihr Geschäft machen, gehen soll: um ein komplementäres Traumpaar, um eine strahlend schöne, aber passive Braut und einen aufmerksamen, seine Braut auf starken Händen tragenden aktiven Bräutigam, deren beide Herzen glücklich vereint sind und die deshalb mit dem Konsum zahlreicher Hochzeitsgüter in ihre Liebe investieren.

4 »Willst du mich heiraten?«: Der Entschluss zur Heirat und die Bedeutung der Antragsstellung

Ob und, wenn ja, zu welchem Zeitpunkt in der eigenen Biografie und dem Beziehungsverlauf geheiratet werden soll, kann und muss von den Paaren heute individuell ausgehandelt werden. Die vierzehn Paare, die an der Studie teilgenommen haben, sind zum Zeitpunkt ihrer Heirat seit mehreren Jahren zusammen und wohnen in fast allen Fällen auch schon länger zusammen. Eines der Paare hat zudem bereits ein zweijähriges Kind. Die Heirat fällt heute also weder mit dem Beziehungsanfang noch mit dem Bezug einer gemeinsamen Wohnung zusammen, wie das im *goldenen Zeitalter der Ehe* die vorherrschende Norm war.¹ Auch eine Familiengründung setzt nicht mehr zwingend eine Heirat voraus, und überhaupt stellt sich die Frage, ob angesichts des sinkenden Nutzens (vgl. Schneider/Rüger 2007) und der in einigen Fällen steuerlichen Nachteile² überhaupt noch geheiratet werden soll. Schließlich dürfte nicht zuletzt auch die ausgeprägte Kritik an der patriarchalen, bürgerlichen und heteronormativen Struktur der Institution Ehe ein Grund für die in der Schweiz in der Tendenz weiterhin sinkende Heiratsneigung (vgl. BFS 2020b) der Bevölkerung sein. Andererseits ist die romantische Traumhochzeit und mit ihr die symbolische Inszenierung von Geschlechterdifferenz alles andere als aus der Mode gekommen. Vielmehr werden Hochzeiten in den ersten zwei Jahrzehnten des 21. Jahrhunderts nach dem amerikanischen Vorbild der *white wedding* (vgl.

-
- 1 Die Mitte des 20. Jahrhunderts mehr oder weniger selbstverständliche Vorstellung, dass die Heirat den Beginn des Zusammenlebens und -wohnens des Paares und sowieso der Gründung einer Familie markieren soll, ist heute kaum noch, und wenn, dann in stark religiös geprägten Kontexten zu finden (vgl. Horn 2021).
 - 2 Seit 1984 wird in der Schweiz über die sogenannte Heiratsstrafe diskutiert. Gemeint ist damit, dass verheiratete Paare, wenn beide Ehepartner:innen erwerbstätig sind, mehr Bundessteuern bezahlen müssen als nicht verheiratete Paare, die nicht gemeinsam besteuert werden. Diese Heiratsstrafe wurde bei den kantonalen Steuern inzwischen abgeschafft. Auf Bundesebene werden seit 2021 verschiedene Varianten der Einführung einer Individualbesteuerung von Ehepaaren diskutiert (vgl. SRF 2021). Auch eine Volksinitiative, lanciert von den FDP-Frauen, verlangt die Einführung der Individualbesteuerung mit dem Ziel, »Gleichstellung« und »Chancengleichheit« voranzutreiben (vgl. Volksinitiative Individualbesteuerung 2020).

Ingraham 2008; Otnes/Pleck 2003; Freeman 2002) auch in Europa immer »aufwändiger, teurer und prunkvoller« gestaltet (Bethmann 2013: 209; vgl. auch Bührmann/Thiele-Manjali 2014; Schäffler 2012). Auch die mediale Repräsentation des Heiratens und die ökonomische Vermarktung³ von Hochzeiten widerspiegeln und tragen dazu bei, dass die Hochzeit mit ihren heteronormativ vergeschlechtlichten Praktiken und Symboliken ein ausgesprochen wirkmächtiges kollektives *happy object* im Sinne Sara Ahmeds ist (vgl. Ahmed 2010b, 2010a). In diesen Darstellungen der Heirat als glücksversprechendes Ereignis wird zudem der Eindruck vermittelt, dass die Heirat hauptsächlich ein Traum von Frauen und deren Ausgestaltung entsprechend »Frauensache« sei (Bethmann 2013: 210; vgl. auch Schäffler 2012: 125f.). Dieser Topos der Hochzeit als Mädchentraum ist in US-amerikanischen Fernsehserien omnipräsent (vgl. Ingraham 2008: 205) und führt dazu, wie Jack J. Halberstams (2012) Analyse romantischer Komödien zeigt, dass die Heirat im Zeichen der Traumphochzeit⁴ weiterhin als höchstes Lebensziel für Frauen reproduziert wird: »[T]he wedding is the consummation of all the hopes and dreams that young women have been offered along the way to adulthood« (Halberstam 2012: 115f.). Getrieben von der Angst, als unverheiratete alte Frau zu enden, müssen die Protagonistinnen in den *Romcoms* diverse Hürden überwinden: die Bindungsangst ihres Partners, aber auch die Wahl des falschen Mannes oder des falschen Kleides (vgl. ebd.: 114f.; auch Chambers 2019: 23). Letztlich erreichen sie das lang ersehnte Ziel der romantischen Hochzeit in Weiß und damit das Versprechen, glücklich zu werden.

Wie ich in diesem Kapitel zeige, kaschiert dieser populärkulturelle Fokus auf das weiblich konnotierte *happy object* der Traumphochzeit die Tatsache, dass auch Männer für die erfolgreiche Gestaltung ihres Lebens auf die Heirat verwiesen werden und deshalb ebenfalls einen ausgeprägten Heiratswunsch haben können. Wie deutlich werden wird, unterscheidet sich nicht per se der Wille zu heiraten geschlechtsspezifisch, wie das die ebenfalls populärkulturell vermittelte Figur des *bindungsunwilligen Mannes* suggeriert (vgl. Illouz 2011). Unterschiedlich ist vielmehr die Art und Weise, wie Frauen und Männer von den verschiedenen Dimensionen der Heirat adressiert werden. Diese ungleiche,

-
- 3 Einen lebhaften Eindruck der gegenwärtigen Vermarktung der Hochzeit als Zeichen des größtmöglichen Lebens- und Liebesglücks und der romantisierten Geschlechterdifferenz von Frau und Mann lässt sich beim Besuch der zahlreichen Hochzeitsmessen gewinnen, die jedes Jahr in den größeren Schweizer Städten stattfinden und die Besucher:innen durch ihre Angebote darüber informieren, wie glückliche Brautpaare aussehen und was Braut und Bräutigam aufgrund ihrer Liebe und entsprechend ihrer komplementären Geschlechterdifferenz tun (vgl. Vignette 3). Dabei betont die Hochzeitsmesse nicht nur den engen Zusammenhang von Heirat und romantischer Liebe, sondern formuliert zudem in geradezu paradigmatischer Weise die wechselseitige Durchdringung von Kapitalismus und intimen Gefühlen, die Illouz für die romantische Liebe im 20. Jahrhundert nachgezeichnet hat (vgl. Illouz 2007: 51). Der Besuch der Hochzeitsmesse lässt dabei erahnen, dass der für die USA herausgearbeitete Zusammenhang zwischen den Hochzeiten der einzelnen Paare und dem Riesengeschäft einer transnational agierenden Hochzeitsindustrie (vgl. Ingraham 2008: 39ff.; vgl. auch Otnes/Pleck 2003) auch für die Schweiz zutrifft.
 - 4 Wie Halberstam feststellt, geht es in den romantischen Komödien rund um 2010 nicht mehr um das Finden der richtigen Liebe, wie das in früheren romantischen Komödien der Fall war, sondern nur noch um die perfekte Hochzeit: »now the genre dispenses altogether with the foreplay of finding each other and heads right to the wedding« (Halberstam 2012: 116).

geschlechtsspezifische Verwiesenheit auf die Ehe⁵ wirkt bis heute nach, wie Chambers mit Blick auf die patriarchale Geschichte der Ehe und deren Einbettung in eine weiterhin von Geschlechterungleichheiten strukturierte Gesellschaft feststellt:

»[M]arriage is an institution that is largely based on ancient and enduring inequality between women and men [...]. [I]ts location within a wider system of gender inequality means that marriage [...] is more central to women's life chances than it is to men's. The persistence of the gender pay gap and discrimination against women in the workplace, both of which worsen considerably when women become mothers, mean that women are much more dependent than men are on marriage and the financial support of a spouse. The persistence of cultural pressures on women to get married means that women are much more likely to feel that they have to get married in order to be valuable.« (Chambers 2019: 26)

Angesichts dieser fortbestehenden Ungleichheiten zwischen den Geschlechtern hinsichtlich der Angewiesenheit auf die Institution Ehe ebenso wie angesichts der weitgehenden Optionalisierung der Ehe bei gleichzeitig hoher Attraktivität der romantisierten Hochzeit stellt sich die Frage, wann, aus welchem Anlass und mit welchen Überlegungen sich Paare heute zu einer Heirat entschließen und wie sich dieser Prozess der Entscheidungsfindung bis hin zur Verlobung konkret gestaltet. Um dies in Erfahrung zu bringen, habe ich die frisch verheirateten Personen in den Interviews aufgefordert zu erzählen, wie es dazu gekommen ist, dass sie geheiratet haben. Bemerkenswert an ihren Antworten war für mich zunächst, dass praktisch alle Interviewpartner:innen die Erzählung ihres Entscheidungsprozesses auf die Figur des romantischen Heiratsantrags beziehen. Entweder erzählen sie von dem Heiratsantrag, den sie erhalten bzw. gemacht haben, oder sie beschreiben ihre Verlobung als Abweichung von dem romantischen Skript des Antrags. Diese durchgängige Orientierung an der Praktik des Heiratsantrags legt nahe, dass diese einen wichtigen Bestandteil der heutigen Praxis des Heiratens darstellt. Mehr noch: Die Praktik des Antrags als emotional aufgeladener Moment der Verlobung muss gar als eigenständiges *happy object* in einer Serie von glücklich machenden Praktiken rund um den »happy day« (Ahmed 2010b: 29) der Heirat verstanden werden.

Wesentlich zur Verbreitung des Heiratsantrags im deutschsprachigen Raum beigetragen haben dürften TV-Sendungen wie *Traumhochzeit* (vgl. Iványi/Reichertz 2002), die dem als Überraschung inszenierten Heiratsantrag einen hohen romantischen Stellenwert beigemessen und damit die Vorstellungen und Praktiken der Paare geprägt haben.⁶ Dazu gehört, wie Iványis Analyse der Anträge in der TV-Show zeigt, neben der Erzeugung eines »Überraschungsmoments« (Iványi 2002c: 210) der Einsatz von romantisch konnotierten Requisiten (Kerzen, Rosen, Musik, Herzen, Champagner), das Ausführen außeralltäglicher Gesten (Kniefall) sowie besondere Sprechhandlungen (Vortragen von Gedichten), die die Liebesgefühle zum Ausdruck bringen und den daraus resultierenden Wunsch zu heiraten theatral in Szene setzen (vgl. ebd.: 212). Aufgrund der Anforderung, dass der romantische Antrag eine Überraschung sein soll,

5 Vgl. zur feministischen Kritik an der Ehe während des 20. Jahrhunderts Kapitel 2.2.1.

6 Vgl. hierzu die Einzelfallanalyse eines »Traumantrags im Kino« von Iványi (2002c: 229).

zeichnet er sich notwendig durch eine »monologische Form« (ebd.: 211) aus. Durch diese »asymmetrisch angelegte Kommunikationssituation«, auf die die unvorbereitete Person »lediglich zu re-agieren vermag«, stilisiere der romantische Heiratsantrag, so Iványi weiter, »den Eintritt in das Eheleben als einen nicht-gemeinschaftlich, sondern monologisch zu initiiierenden Akt« (ebd.). Diese asymmetrische Situation ebenso wie die einseitige statt gemeinschaftliche Initiierung von Verlobungen durch überraschende Heiratsanträge birgt, wie in diesem Kapitel gezeigt wird, nicht nur Romantik, sondern auch das Potenzial zur Machtausübung in sich. Wie allerdings Bethmann bemerkt, erfolgen viele der heutigen Heiratsanträge erst nach der Vereinbarung oder zumindest ernsthaften Thematisierung der Heirat. In diesen Fällen verlieren die Anträge ihre ursprüngliche, »instrumentelle Funktion, eine Vereinbarung über das Heiraten zu treffen« (Bethmann 2013: 214), und werden zu sorgfältig geplanten, romantisch aufgeladenen Inszenierungen, mit denen die antragstellenden Personen »die Ernsthaftigkeit der Gefühle und Absichten« (ebd.) unterstreichen. Die Einseitigkeit der romantisierten Absichtserklärung bleibt aber intakt: »Auch dann, wenn die Ehe eine gemeinsame, zuvor abgesprochene Entscheidung ist, wird das romantische Skript des Antrags als Gabe des einen an die andere ausagiert« (ebd.: 213).

Ebenso wie die Heiratspraktiken während des Hochzeitstages ist auch der Heiratsantrag als theatrales Handeln (vgl. Reichertz 2009: 252; Lenz 2009a) zu verstehen. Denn die Inszenierung des Heiratsantrags *bezieht* sich nicht nur auf die überraschte Person, sondern *richtet* sich zugleich an eine Zeug:innenschaft (vgl. Iványi 2002c: 199). Dieses Publikum ist bei einem öffentlichen Antrag unmittelbar anwesend, es kann aber, wie Bethmann betont, auch zeitlich versetzt involviert sein, indem Anträge ohne Publikum auf die »Erzählbarkeit« gegenüber Dritten ausgerichtet⁷ und angewiesen sind (Bethmann 2013: 214). Damit ein Antrag als schöne und erzählenswerte Geschichte gilt, muss die Inszenierung, ob öffentlich oder privat, bestimmten Kriterien entsprechen. Er muss, wie Phillip Vannini verdeutlicht, als außeralltäglicher und spektakulärer »special event« (2004: 177) aufgeführt werden. Damit dies gelingt, hat sich inzwischen ein unüberschaubares Angebot an Webseiten etabliert, die Ideen und Ratschläge für Heiratsanträge zur Verfügung stellen, inklusive Tipps zu den entsprechenden Dienstleistungsanbietern. Die allgemeine Empfehlung für den erfolgreichen Antrag lautet, »diesen unvergesslich und romantisch zu gestalten« (Mangione 2014: 41). Dabei richten sich die Webseiten mehr oder weniger explizit an Männer. Einzelne Webseiten ermutigen auch Frauen dazu, sich zu trauen und die traditionell männlich konnotierte Rolle der Antragstellung zu übernehmen. Dieses Angebot spezieller Ratgeber für die heiratswilligen Frauen unterstreicht aber nur, dass weiterhin die Vorstellung vorherrscht, dass der Heiratsantrag vom Mann gemacht wird.⁸ So konstatiert Zuza Speckert, die in der Rubrik »just mar-

7 Deutlich macht Bethmann dies am Beispiel einer Frau, die darauf bestand, dass ihr Partner seinen Heiratsantrag wiederholte, da sie den ersten derart unromantisch fand, dass sie niemandem davon erzählen wollte. »Der unschöne Antrag« hätte nicht nur ihre, sondern auch die »sozialen Erwartungen« ihres Umfeldes enttäuscht und damit »das Bild« getrübt, dass sich das Umfeld von dem Paar und deren anstehender Hochzeit machen sollte (Bethmann 2013: 214).

8 Ausgedrückt wird diese Vorstellung auch von der Mitarbeiterin einer Hochzeitsmesse, die mir während meines Besuchs am Stand mit Verlobungs- und Eheringen nicht etwa geraten hat, selbst einen romantischen Antrag zu inszenieren, sondern meinen Partner mit einer zufällig im Wohn-

ried« der NZZ am Sonntag seit über einem Jahrzehnt Hochzeitspaare porträtiert, dass der Heiratsantrag »zu 99 Prozent« eine »Männersache« ist (SRF 2017). Entsprechend laute, wie Mangione in ihrer Auseinandersetzung mit der Inszenierung von Heiratsanträgen auf Social Media zeigt, die Nachfrage bei der Bekanntgabe einer Verlobung auch nicht, wer wen gefragt habe, sondern: »Wie hat er dich gefragt?« (Mangione 2014: 42)

Der klassische romantische Heiratsantrag charakterisiert sich dadurch, dass er eine Überraschung, eine schöne Geschichte und eine Männersache ist. Wie die folgende Rekonstruktion der Erzählungen meiner Interviewpartner:innen zeigt, ist dieses Wissen um die Anforderungen und Erwartungen an einen romantischen Antrag allen bekannt. Dabei bestätigen ihre Bezüge auf die Praktik des Antrags die Vorstellung, dass bereits die Geschichte, wie es zu der Heirat gekommen ist, romantisch sein sollte und dass die Geschichte nur dann romantisch ist, wenn darin ein Antrag vorkommt. Unterschiedlich ist jedoch, wie sich die Paare an der einseitigen Praktik des überraschenden Antrags orientieren, ob sie die geschlechtsspezifische Praktik modifizieren oder ob sie ganz darauf verzichten und damit in Kauf nehmen, keine romantische Geschichte erzählen zu können. Wie ich in Kapitel 4.1 anhand der klassischen Antragstellung zeige, liegt die Romantik der Praktik zumindest dem Prinzip nach darin, dass die emotional zurückhaltendere oder der Heirat zögerlich gegenüberstehende Person durch die außeralltägliche Inszenierung Gefühle zeigt. Dies ist bei den heterosexuellen Paaren aber nicht in jedem Fall der Mann, obwohl der Antrag in allen Fällen von den Männern gemacht wird. Insofern zeigt sich bereits im Kapitel 4.1 implizit und in Kapitel 4.2 aufgrund des Fehlens eines vorgängigen Konsenses explizit, dass es eine einseitige, geschlechtsspezifisch verteilte Macht gibt, mit einem Antrag zu überraschen und die Frau damit vor eine Entscheidung bezüglich der Heirat zu stellen. In Kapitel 4.3 werden die Entscheidungsprozesse vorgestellt, die als eine gemeinsame Praktik verstanden werden können, indem auf Anträge verzichtet oder aber gegenseitig je ein Antrag gestellt wird.

4.1 Der romantische Antrag: Eine einseitige Praktik

Janik beginnt seine Erzählung, wie es zu der Heirat gekommen ist, mit rationalen Gründen: Nach vier Jahren Beziehung habe das Paar beschlossen, zusammen ein Haus zu bauen. Dies habe den Ausschlag gegeben für die pragmatische Einsicht, dass es nun auch an der Zeit wäre zu heiraten, um den Hausbau und die Besitzverhältnisse rechtlich zu regeln. Diese erste explizite Verständigung des Paares über die Heirat anlässlich des Hausbaus sei zwar »etwas unromantisch« gewesen, wie Janik sagt, zugleich war ihre Heirat

zimmer liegengelassenen Ringbroschüre darauf aufmerksam zu machen, dass er einen Antrag stellen soll (vgl. Vignette 3). Besonders aufschlussreich in diesem Zusammenhang ist auch der Antrag einer Frau in der Sendung *Traumhochzeit*, den Iványi in ihrer Analyse erwähnt. Denn die Frau überrascht ihren Freund nicht mit der Frage »Willst du mich heiraten?« oder »Möchtest du mein Mann werden?«, sondern fragt: »Möchtest du mich zu deiner Frau machen?« (Iványi 2002a: 59). Sie übernimmt damit zwar die aktive Rolle der Antragstellerin, dreht im gleichen Moment aber diese Rollenverteilung um, indem sie ihrem Freund die Aktivität zuschreibt, sie zu seiner Frau zu *machen* und nicht etwa passiv ihr Mann zu *werden*. Diese geschlechtsspezifischen Zuschreibungen von Aktivität und Passivität werden in Kapitel 4.2 genauer beleuchtet.

aber sowieso selbstverständlich: »Ich meine, wenn du zusammen ein Haus baust und mal mit Kindern und so, dann ist das eigentlich eine Formsache« (Janik). Die Heirat ist für Janik und Jasmin ebenso wie für ihr soziales Umfeld keine offene Frage, sondern vielmehr etwas, was selbstverständlich zur Beziehung eines Paares dazugehört, das ein Haus baut und Kinder haben möchte. Nach dieser ersten Verständigung des Paares über die Heirat, die Janik aufgrund der rechtlichen und finanziellen Überlegungen als etwas *unromantisch* beschreibt, ist es für Janik wichtig, dieser Entscheidung für die Heirat einen formellen und romantischen Rahmen zu geben. Dafür geht Janik, ohne Jasmins Wissens, zunächst mit einer Flasche Wein zu Jasmins Eltern, um ihren Vater »so ganz altmodisch« zu fragen, »ob ich überhaupt um ihre Hand anhalten darf, oder?« (Janik). Auch wenn Janik bewusst ist, dass er damit »vielleicht etwas altmodisch sei«, wie er nochmal betont, ist diese traditionelle, patriarchale Praktik, beim Vater förmlich um die Hand der Braut anzuhalten, für ihn explizit positiv konnotiert. Denn im Gegensatz zu dem zeitgenössischen »einfach irgendwie fragen« steht die Praktik für Janiks Ernsthaftigkeit und Verlässlichkeit und für die Herstellung klarer Verhältnisse zwischen ihm und Jasmins Vater.⁹ Nach dem Einholen des Einverständnisses des Vaters bereitet Janik als Nächstes den Heiratsantrag vor. Diesen will er Jasmin zum Beziehungsjubiläum machen, welches das Paar mit einem Wellness-Wochenende in einem Erlebnishotel feiert. Nach dem Besuch der privaten Sauna, die Janik »so etwas romantisch« mit kleinen Kerzen geschmückt habe, sagt er Jasmin, sie solle sich doch noch etwas Zeit lassen. Er geht voraus ins Zimmer und dekoriert dieses mit roten Rosen, die er zusammen mit den Kerzen in einem extra Rucksack mitgenommen hat. »Das war auch noch so ein Zeugs gewesen. Sie durfte ja nicht wissen, was dort drin ist« (Janik). Als Jasmin dann ins Zimmer kommt und überrascht die roten Rosen sieht, geht Janik vor ihr auf die Knie, »wie man es halt so macht und äh ja, habe sie dann so ganz normal gefragt. Also normal, einfach- Ja, eben einfach was man halt so sagt« (Janik).

4.1.1 Der klassische Antrag: Der Mann überrascht mit außeralltäglichen Gefühlen

Mit dieser Praktik der Antragstellung bringt Janik seine Gefühle für Jasmin und seine ernsthafte Heiratsabsicht zum Ausdruck. Durch den Einbezug des Vaters verleiht er seinem Antrag zunächst eine traditionelle Formalität, gegenüber Jasmin setzt er dann verschiedene Zeichen der romantischen Liebe ein, um ihr seine Gefühle zu zeigen: Er wählt nicht nur den außeralltäglichen Rahmen des gemeinsamen Wellnesswochenendes, sondern kennzeichnet den Antrag durch den Einsatz von Kerzen, roten Rosen und der dramatischen Geste des Kniefalls als romantische Praktik. An seiner Darstellung des Antrags als einer allgemeinen Praktik, von der er weiß, dass *man* das normalerweise so *macht* und *so sagt*, wird ersichtlich, dass dieses romantische Handeln für ihn ungewohnt ist. Er verzichtet im Interview auch gänzlich auf Bezüge zu seinen Gefühlen, und die

9 Jasmins Mutter ist im Moment von Janiks Anfrage zwar ebenfalls anwesend, ihr kommt aber in der Erzählung Janiks lediglich die Rolle zu, den Vater dazu zu bringen, eine klare Antwort auf Janiks Frage zu geben, da das Gespräch nach Janiks Frage offenbar gleich wieder abschweifte: »Die Mutter sagte so, ›ja hast du ihm jetzt schon eine Antwort gegeben?‹ und er so ›ja das ist doch klar, ist doch gar keine Frage, selbstverständlich« (Janik).

knappe Darstellung kann dahingehend gedeutet werden, dass auch das Erzählen dieses romantischen Moments für ihn mit einem gewissen Unbehagen verbunden ist. Dieser Eindruck verstärkt sich durch die Erzählung von Jasmin, die betont, wie außerordentlich dieses romantische Handeln und Zeigen von Gefühlen im Vergleich zu Janiks alltäglichem Umgang mit Emotionen sei:

»Er war [den ganzen Tag] irgendwie anders wie sonst und im Nachhinein ist mir klar, dass er so nervös gewesen ist. Er hat mir dann auch gesagt, dass er eigentlich noch viel mehr hatte sagen wollen, aber in dem Moment dann gar nicht mehr konnte. Das ist dann auch wieder speziell gewesen, nochmal eine andere Seite von ihm kennenzulernen. Er ist nicht so ein emotionaler Typ und es ist dann auch mal schön gewesen, ihn einmal nach so langer Zeit doch noch neu kennenzulernen.« (Jasmin)

Das außeralltägliche Sichtbarwerden der Gefühle von Janik ist für Jasmin nicht nur speziell und schön, sondern bedeutet für sie sogar ein Kennenlernen einer im Alltag kaum spürbaren Seite von Janik: »Die Art und Weise, wie er es gemacht hat, hätte ich nie gedacht von ihm« (Jasmin). Mit seinem romantisch inszenierten Antrag hat Janik Jasmin sehr positiv überrascht und auch Janiks Anfrage bei ihrem Vater erachtet Jasmin, wie sie auf meine Nachfrage erklärt, als eine »schöne« Tradition. Sie beschließt daraufhin, auch den Einzug in die Kirche auf diese »traditionelle Art« zu gestalten, und fragt ihren Vater, ob er sie in die Kirche führt¹⁰ (vgl. Kapitel 6.1.1 und Vignette 6).

Während sich Janiks Antrag durch traditionelle Formalität und einen romantischen Moment in einem intimen Rahmen auszeichnet, hat sich Christian für die derzeit populäre Variante des öffentlich-spektakulären Antrags (vgl. Mangione 2014) entschieden und bei der Organisation und Durchführung keine Mühen und Kosten gescheut. Unterstützt wurde er bei seinem Antrag von den Freundinnen von Caterina. Diese haben sich mit Caterina zu einem gemeinsamen Abend verabredet, fahren Caterina dann aber nicht wie geplant ins Restaurant, sondern zu einem Schlossgarten in der Nähe der Stadt. Noch im Auto überreichen ihr die Freundinnen einen Brief von Christian und führen sie dann zu der Stelle, wo Christian vor einem brennenden Feuerwerk in Form eines Herzens auf sie wartet. Als Caterina den mit Kerzen und Fackeln gesäumten Weg auf Christian zukommt, nimmt dieser all seinen Mut zusammen, geht vor ihrem versammelten Freundeskreis und den Besucher:innen des Schlossparks, die neugierig stehengeblieben sind, auf die Knie und hält mit einem diamantbesetzten Verlobungsring unter Tränen um ihre Hand an. Caterina nimmt seinen Antrag gerührt an, das Paar küsst und umarmt sich, die Freund:innen und Passant:innen applaudieren. Im Gespräch vor der Hochzeit betont Caterina, wie erstaunt sie über Christians öffentlichen Heiratsantrag war:

»Mich hat es einfach mega überrascht, weil er überhaupt nicht der Typ ist für sowas. Ich habe gedacht, wenn er je einen Antrag macht, dann etwas Herziges, wir sind zu zweit, eine schöne Stimmung. Aber ich hätte nie gedacht, dass er sich vor den Leuten getraut. Nie im Leben.« (Caterina)

10 Vgl. zur traditionellen Trauung von Jasmin und Janik Kapitel 6.1.1 und Vignette 6.

Auch für Caterina wird durch Christians überraschenden Heiratsantrag eine andere Seite ihres Freundes sichtbar. Unterstreicht der Einbezug von Jasmins Vater bei Janik seine ernsthafte Heiratsabsicht, so bringt Christian seine Ernsthaftigkeit durch den Einbezug des gemeinsamen Freund:innenkreises zum Ausdruck. In beiden Fällen wird der Heiratswunsch des Mannes vorgängig durch das familiäre soziale Umfeld legitimiert. Christian hat einen beträchtlichen Aufwand auf sich genommen, um Caterina mit einem spektakulär inszenierten Antrag zu überraschen: Er hat diverse Güter gekauft und organisiert (Rosen, einen diamantbesetzten Verlobungsring, Kerzen, Fackeln und Feuerwerk, eine Musikanlage), verschiedene Personen in die heimliche Planung und Durchführung der Überraschung involviert und viel Nervosität und Anspannung in Kauf genommen. Nach dem angenommenen Antrag hat Christian zudem alle Freund:innen zu einem Essen und anschließend in eine Bar eingeladen, was Caterina ebenfalls als wichtigen Ausdruck seiner Bemühungen um sie und ihre Beziehung deutete.

Gerade in diesem hohen finanziellen, zeitlichen und emotionalen Engagement, das für das Gelingen eines spektakulären und überraschenden Heiratsantrags notwendig ist, liegt für Caterina die Begründung dafür, dass der Antrag »vom Mann kommen muss«. Denn es gehe, wie Caterina erklärt, beim Heiratsantrag vor allem darum, dass die Frauen die Bemühungen und insbesondere die Gefühle ihrer Männer sehen und spüren wollen, bevor sie Ja sagen zur Heirat und mit deren Organisation beginnen. Schließlich sei der Antrag auch »eine Liebeserklärung«, und diese besondere Liebeserklärung brauche es als Beweis für die Heiratswilligkeit der Männer:

»Weißt du, bei der Scheidung kannst du dann sagen, ›du wolltest mich‹ ((lacht)) [...]. Das ist jetzt vielleicht gemein gesagt, aber Frauen wollen ja meist heiraten und die Männer machen das ja quasi mit. Einfach weil es sich gehört oder weil es Zeit ist. [...] Vielleicht wollen die Frauen auch deswegen einen Antrag, weil sie sagen wollen, der Mann wollte das. So quasi es ist nicht alles von der Frau.« (Caterina)

Diese Erklärung von Caterina hat mich zunächst überrascht, denn im Vordergrund steht hier nicht, dass der Antrag deshalb *Männersache* ist, weil das Antragstellen die aktive und damit männlich konnotierte Handlung ist, während das Warten auf einen Antrag bzw. das Überraschtwerden weiblich konnotiert ist. Vielmehr liegt dem aktiven Antrag in Caterinas Ausführung eine vorgängige Passivität bzw. Zurückhaltung der Männer gegenüber der Heirat zugrunde. Während die Frauen einen aktiven Heiratswunsch hätten, seien die Männer diesbezüglich zurückhaltend und würden dann einfach den Wünschen der Frauen entsprechend *mitmachen*. Um diese passive Haltung zu kompensieren und um seinen Willen zu heiraten aktiv und eindeutig auszudrücken, ja zu beweisen, muss der Mann in der Form eines besonders inszenierten Heiratsantrags seine Liebesgefühle zeigen. Also jene Gefühle, die im Alltag offenbar wenig manifest werden, wie die Darstellung von Jasmin nahelegt, wenn sie Janik als *nicht so emotionalen Typ* beschreibt.

In Caterinas Begründung des Heiratsantrags als *Männersache* klingen zwei geschlechtsspezifische Stereotype an, die aus populären Filmen, Zeitschriften und Ratgebern bekannt sind und sich wechselseitig bedingen: auf der einen Seite der »*bindungsunwillige Mann*« (Bethmann 2013: 49, Herv. i. O.), der emotional weniger abhängig ist, weil er auch andere wichtige Ziele im Leben verfolgt und sich deshalb nicht so schnell

auf eine verbindliche Beziehung einlassen will; auf der anderen Seite die *heiratsversessene Frau*, die seit ihrer Kindheit von einer Hochzeit in Weiß träumt und in ihrem Leben alles daransetzt, den perfekten Mann zum Heiraten zu finden. Während diese populärkulturellen Klischees sicherlich ihren Widerhall im traditionellen bürgerlichen Geschlechterarrangement finden, lohnt es sich dennoch, hierauf einen genaueren Blick zu werfen und diese heteronormative Begründung zunächst mit den Heiratsanträgen von zwei homosexuellen Paaren zu vergleichen, die die Frage, wer den Antrag macht und wer ihn bekommt, nicht aufgrund von Geschlechterdifferenz beantworten konnten.

4.1.2 Wenn beide bereit sind: Die zögernde Person soll den Antrag stellen

Aufschlussreich ist bei beiden Paaren, dass jeweils eine Person schon früher heiraten wollte als die andere und dass in beiden Fällen tatsächlich die Person den Antrag gemacht hat, die der Heirat zunächst zurückhaltend oder ablehnend gegenüberstand: Für Danijela ist schon lange klar, dass sie ihr Leben mit Deborah verbringen und sie heiraten möchte. Da Deborah aber einige Jahre jünger ist, thematisiert Danijela ihren Heiratswunsch nicht ernsthaft und gibt Deborah vielmehr zu verstehen, »ich warte, bis du so weit bist«, wie Deborah im Interview sagt. Deborah ist sich unschlüssig, ob und wann sie sich definitiv auf diese Beziehung festlegen soll, kommt dann aber zu dem Schluss, dass sie »wohl nichts Besseres finden wird« und sich selbst fragt, »worauf soll ich noch warten?«. Daraufhin beginnt sie mit der Vorbereitung ihres Antrags und überrascht Danijela im gemeinsamen Urlaub mit einem Fotobuch zu ihrer Beziehung, einem Gedicht und der Frage, ob sie heiraten wollen.

Beim Männerpaar ist es Marcel, der der Vorstellung zu heiraten skeptisch gegenübersteht. Es geht dabei nicht darum, dass er sich (noch) nicht festlegen möchte, vielmehr steht er dem Konzept Heiraten skeptisch gegenüber: »Ich dachte mir ›Wozu? Wozu denn noch eine quasi offizielle Beglaubigung?‹ Es reicht doch wenn man sich zueinander bekennt« (Marcel). Sein Unbehagen und seine »Ressentiments« gegenüber der Heirat ergaben sich dabei nicht zuletzt auch aus der Tatsache, dass einige seiner Familienmitglieder bereits mehrfach geheiratet hatten und er sich fragte, »muss ich das jetzt auch noch machen ((lacht))?«. Demgegenüber ist für Moritz die Heirat schon länger ein Wunsch und das Thema aufgrund der glücklichen Ehe seiner Eltern auch positiv konnotiert. Er wünscht sich explizit, von Marcel einen Antrag zu erhalten, wenn dieser dazu bereit ist. »Er hat mich gefragt, ob ich ihm nicht einen Antrag machen will«, erzählt Marcel lachend. Schließlich befindet Marcel, dass es auch für ihn stimmig ist, diesen Schritt zu wagen und er sich mit dieser Entscheidung »wohl fühlt«. Doch als er dann mit einer DVD nach der Arbeit nach Hause kommt und die Absicht hat, Moritz während einer emotionalen Szene aus einem seiner Lieblingsfilme den Antrag zu machen, hat Moritz keine Lust, einen Film zu schauen. Damit scheitert das von Marcel entworfene »Szenario«, das er sich »so schön überlegt« (Marcel) hat, und es ist dann doch Moritz, der während eines emotional intensiven Moments im Urlaub fragt, ob sie heiraten wollen.

Dieses Beispiel von Marcel und Moritz macht deutlich, dass es für beide Partner denkbar war, einen Antrag zu stellen, und es letztlich auch für Moritz in Ordnung war, dass er die Frage gestellt hatte. Darüber hinaus betont Marcel, dass er »diesen Moment jetzt auch nicht entscheidend« fand. Denn das Thema Heiraten »stand sowieso im

Raum und es war jetzt nicht der Moment, der da die Rolle gespielt hat, sondern es geht vielmehr darum, da wirklich mit dem Herzen dann auch dahinterzustehen« (Marcel). Mit dieser Betonung des vorgängigen Prozesses statt des Moments des Antrags verschiebt Marcel den vorherrschenden Fokus von der romantischen Inszenierung auf das alltägliche emotionale Beziehungsgefüge, das dieser Inszenierung zugrunde liegt.

In den folgenden Kapiteln 4.2 und 4.3 wird weiter herausgearbeitet, wie die Paare dieses Verhältnis zwischen dem besonders inszenierten Moment des Antrags und der grundlegenden emotionalen Bindung, in der die Bereitschaft zu heiraten gründet, unterschiedlich gewichten. Für den Moment wichtig ist die Einsicht, dass diese beiden Paare die Vorstellung teilen, dass die Person, die heiraten will, auf den Antrag warten sollte, damit die Person, die der Heirat zögernder gegenübersteht, dann ihren Heiratswunsch in Form eines Antrags erklären kann, wenn es für sie so weit ist. Dadurch soll, ganz im Sinne des von Caterina bedienten Bildes, sichergestellt werden, dass beide die Heirat wollen und weder innerhalb der Beziehung noch im sozialen Umfeld der Eindruck entsteht, eine Person sei unter Druck gesetzt (vgl. Iványi 2002c: 214) oder gar in die Heirat gedrängt worden.¹¹ Durch die aktive Antragstellung soll dem Gegenüber und dem Umfeld vermittelt werden, dass die zunächst zurückhaltende Person nun auch *mit dem Herzen dahintersteht*, wie es Marcel formuliert.

Diese persönliche und ernst gemeinte Heiratsabsicht beweisen Christian und Deborah dadurch, dass sie ihre Partnerinnen entsprechend dem romantischen Skript mit besonders inszenierten, emotional vorgetragenen Heiratsanträgen überraschen. Zwischen den beiden Fällen gibt es aber einen wesentlichen Unterschied. Denn während Deborah dem von Caterina skizzierten Bild der weniger bindungswilligen Person entspricht, stimmt die geschlechtsspezifische Generalisierung, dass vor allem die Frauen heiraten wollen und die Männer meist einfach mitmachen, nicht mit der Paardynamik von Caterina und Christian überein. Vielmehr ist Christian derjenige, der Caterina schon viel eher hätte heiraten wollen, um schon früher eine Familie zu gründen. Caterina hingegen wollte sich zunächst in ihrem Beruf etablieren und erst später heiraten und Kinder bekommen. Indem Christian beschließt, nicht mehr länger zu warten, sondern Caterina mit einem spektakulär-romantischen Antrag vor ihrem Freund:innenkreis zu überraschen, habe Christian ihr »einen Strich durch die Rechnung gemacht« (Caterina). Dies sagt Caterina lachend zu Christian während eines Gesprächs, das ich mit dem Paar vor der Hochzeit führe. Daraufhin meint Christian, er habe »schon ein bisschen ein komisches Gefühl gehabt«, dass sie wegen dieses frühen Zeitpunkts nicht Ja sagen könnte. Daraufhin betont Caterina, dass sie in der Situation auf jeden Fall ja gesagt hätte: »Also ich hätte ihn niemals bloßgestellt.« Vielmehr hätte sie dann einfach die Verlobungszeit verlängert: »Es ist ja nicht so, dass ich ihn nicht heiraten will, sondern einfach nicht in einem Jahr. Das gibt es ja auch, dass man drei Jahre verlobt ist« (Caterina). Als ich frage, ob in diesem Sinne bereits klar war, dass sie heiraten würden, und einfach der Zeitpunkt noch nicht klar war, antworten die beiden:

11 Wie Bethmann ausführt, konstituiert sich das romantische und partnerschaftliche Liebesverständnis – in Abgrenzung zu vermittelten Partnerschaften und arrangierten Ehen – im Wesentlichen über die »Freiheit der Partnerwahl« und die »Freiwilligkeit der Eheschließung« (Bethmann 2013: 17).

Caterina: »Genau, für mich eher später, für ihn eigentlich viel früher und er hat dann einfach für uns entschieden ((lacht)). Aber eigentlich hast du es sicher deswegen gemacht, dass du die Leute eingeladen hast, weil du genau gewusst hast, ich würde dich nie im Stich lassen.«

Christian: »Vielleicht schon ((lacht)).«

Caterina: »Kein Ausweg!«

Christian: »Sie musste ja sagen. Nein.« (Caterina und Christian)

Diese Gesprächssequenz, die von Gelächter begleitet wird und somit als Spaß gerahmt ist, zeigt gleichwohl deutlich auf, welche machtvolle Dimension in der einseitigen Antragstellung liegt. Denn wie Caterina sagt, käme ein Ablehnen des Antrags, nicht zuletzt vor Zeug:innen, einem *Bloßstellen* und *Im-Stich-Lassen* des Antragstellenden gleich. Dies wäre eine Verletzung der Gefühle des Mannes und würde zu einer Belastung, wenn nicht gar zu einer grundsätzlichen Infragestellung der Beziehung führen, weswegen für Caterina klar ist, dass sie in diesem Moment sicher nicht Nein gesagt hätte. Dadurch lässt sich im Umkehrschluss erkennen, dass ein Antrag seitens der heiratswilligeren Person eine Forcierung der Entscheidung seitens der zurückhaltenderen Person bedeutet und einen Druck generiert, Ja zu sagen. Die Option, die der zur Reaktion angehaltenen Person bleibt, ist eine Verlängerung der Verlobungszeit, wie das Kathi eingefordert hat, die ebenfalls früher als erwartet von einem Heiratsantrag von Konradin überrascht wurde.

4.1.3 Wenn der Antrag zu früh kommt: Verlängerung der Verlobung statt Ablehnung

Auch bei Kathi und Konradin standen die Themen Heirat und Familiengründung schon länger »im Raum«, aber »definitiv darüber gesprochen« (Kathi) hätten sie nie. Während Konradin schon fertig ist mit seiner Ausbildung, ist Kathi noch im Studium und es ist ihr wichtig, nach dessen Abschluss zunächst arbeiten und eigenes Geld verdienen zu können. Diese finanzielle Eigenständigkeit wünscht sich Kathi nicht zuletzt auch im Hinblick auf die Planung der Hochzeit. Denn für Kathi ist »mit ein Grund«, warum sie überhaupt heiraten will, nicht zuletzt die Gelegenheit, »einmal ein richtig großes Fest« (Kathi) zu feiern. Aber nur wenn sie finanziell unabhängig sei, könne sie frei über die Ausgestaltung des Festes entscheiden und müsse sich »nicht sagen lassen, wen ich einladen darf und wen nicht aufgrund von dem, dass du dann halt irgendwie einfach so und so viel Budget hast«. Während Kathi also mit der Verlobung gern noch länger gewartet hätte, überrascht Konradin sie während eines gemeinsamen Urlaubs am Ende ihres Studiums mit einem Antrag in Form einer Flaschenpost. Darin ist ein Brief, mit dem Konradin sich für die bisherige Zeit bedankt und Kathi fragt, ob er sie heiraten möchte. Darauf habe Kathi, wie sie erzählt, »glaub fies« reagiert, weil sie geantwortet habe: »Ja, auf jeden Fall! Die Frage ist nicht ob, die Frage ist wann.« Mit diesen Worten beantwortet sie die Frage von Konradin zwar mit einem klaren Ja, besteht zugleich aber darauf, noch mindestens ein Jahr zu warten mit der Verkündung der Verlobung, bis für sie ihre beruflichen und finanziellen Rahmenbedingungen stimmen.

Wie hier deutlich wird, dient die Antragstellung nicht nur dazu, sich definitiv für die Heirat zu entscheiden. Sie legt auch den Zeitpunkt der Heirat fest, denn im Anschluss an

den Antrag wird gewöhnlich die Verlobung im Familien- und Freundeskreis verkündet und das Datum des Hochzeitfestes etwa ein Jahr später festgelegt. Somit wird auch der Zeitpunkt der Hochzeit durch die antragstellende Person bestimmt. Wird nun der Antrag, wie in beiden geschilderten Fällen, von der früher heiratsbereiten Person gestellt, dann sieht sich die überraschte Person zu einer verfrühten Heirat gedrängt. Aus eben dieser Überlegung leitet sich die Vorstellung der beiden homosexuellen Paare ab, dass die Antragstellung Sache der zögernden Person ist, die, wie Deborah oder Marcel, noch nicht bereit ist für die Heirat. Würden sich die Fälle der heterosexuellen Paare auch an dieser Logik orientieren, hätten Kathi und Caterina die Anträge machen müssen, da sie beide jünger und aufgrund dessen noch weniger weit waren in ihrer beruflichen Laufbahn, beide aber das Bedürfnis hatten, diese noch etwas weiterzuverfolgen und zu festigen, bevor sie heiraten und eine Familie gründen. Da die beiden heterosexuellen Paare im Gegensatz zu den homosexuellen Paaren aber stärker auch mit heteronormativen Geschlechterbildern und Anrufungen konfrontiert sind, scheint für sie nicht die Frage der früheren oder späteren Bereitschaft darüber zu entscheiden, wer den Antrag macht, als vielmehr die Identifizierung mit der jeweiligen Geschlechterrolle. Dies trifft zumindest auf Caterina und Christian und wahrscheinlich auch auf Konradin zu, während Kathi eine der wenigen heterosexuellen Frauen ist, die für sich in Erwägung gezogen hatten, entgegen der vorherrschenden Vorstellung »vielleicht« selbst einen Antrag zu machen, wenn für sie der Zeitpunkt gekommen wäre. Für Caterina hingegen war klar, dass der Antrag von Christian kommen muss, auch wenn er, im Gegensatz zu dem von ihr bedienten Stereotyp, schon viel früher heiraten wollte als sie und ihr mit dem Antrag einen *Strich durch ihre Rechnung* machte. Wie lässt sich vor diesem Hintergrund das von Caterina bediente Klischee interpretieren?

Wie ich an den Beispielen der romantischen Heiratsanträge von Janik und Christian argumentiert habe, wird zur Begründung des Heiratsantrags als *Männersache* von Caterina weniger auf die Figur des *aktiven Mannes* als vielmehr auf die Figur des *bindungsunwilligen Mannes* verwiesen. Wie der Vergleich der hetero- und homosexuellen Paare deutlich gemacht hat, sind es bei den heterosexuellen Paaren aber nicht die *bindungsunwilligeren* Personen, die die Anträge stellen. Ich interpretiere die bislang vorgestellten Fälle deshalb dahingehend, dass es sich bei der Frage der Anträge der Männer nicht um ihre angeblich weniger große Bindungswilligkeit handelt. Vielmehr scheint in den porträtierten Fällen eine Figur auf, die sich als *emotional kontrollierter Mann* beschreiben lässt. Dieser zeigt gemäß der bürgerlichen Konzeption von Männlichkeit kaum Gefühle bzw. weiß seine Gefühle zu beherrschen (vgl. Maihofer 1995: 112ff.), während die Frauen für das Emotionale und insbesondere für die romantische und die familiäre Liebe zuständig sind (vgl. Giddens 1993: 52ff. u. 70ff.; Arni 2006; Ahmed 2010b: 54ff.). Wie insbesondere das Beispiel von Janik zeigt, dient der außeralltägliche und spektakulär inszenierte Heiratsantrag des Mannes vor diesem Hintergrund dazu, seine im Alltag kaum zum Ausdruck kommenden Gefühle der Liebe zu zeigen und deren Ernsthaftigkeit mit besonderen Mitteln zu unterstreichen. Entsprechend wird Janiks *altmodischer* Antrag als schöne Tradition vorgestellt und nicht etwa als heteropatriarchale Praxis, die durch das vorgängige Anhalten um die Hand der Braut beim Vater traditionelle Geschlechterverhältnisse inszeniert und reproduziert. Dies deshalb, weil der Fokus in Jasmins Erzählung auf den Gefühlen von Janik liegt, die in Form von romantischen Gesten, Nervosität und Sprachlosigkeit zum Aus-

druck kommen und für Jasmin ein schönes Zeichen seiner Liebe sind. Das Besondere und damit Erzählenswerte am Antrag von Janik ist für Jasmin somit das außergewöhnliche Sicht- und Spürbarwerden seiner Liebesgefühle. Würde diese Liebeserklärung in Form eines romantischen Heiratsantrags nicht erfolgen, könnte sich Jasmin zwar sicher sein, dass Janik die Heirat will, schließlich möchte dieser damit den Hausbau und die Familiengründung absichern. Sie wüsste aber nicht, dass er, wie Moritz es so schön formulierte, auch wirklich *mit dem Herzen* hinter der Heirat steht. Insofern führt das populärkulturelle Klischee eines angeblichen männlichen Desinteresses an der Heirat (das sich sicherlich auch zu einem gewissen Teil aus einer alltäglichen Zurückhaltung der Männer in Sachen romantischer Gefühlsäußerung ableitet und vielleicht auch manchmal damit verwechselt wird) und vor allem aber der Fokus auf das aktive Zeigen von romantischen Liebesgefühlen durch die ansonsten wenig(er) gefühlsbetonten Männer dazu, den machtvollen Charakter zu kaschieren, den überraschende und romantisch inszenierte Anträge insbesondere dann haben, wenn sie von den heiratswilligeren Männern gestellt werden, obwohl ihre Partnerinnen erst später heiraten möchten.¹² Potenziert wird diese machtvolle Geste, wenn der Antrag wie im Fall von Christian öffentlich gestellt wird (vgl. Mangione 2014) oder wenn der romantische Antrag, wie ich im Folgenden anhand des Beispiels von Richard zeige, gänzlich ohne vorgängige Verständigung über das Thema Heirat erfolgt.

4.2 Kein vorgängiger Konsens: Die einseitige Macht, dennoch einen Antrag zu stellen

Auch Richard entscheidet sich, Rahel mit einem romantischen Antrag zu überraschen. Im Unterschied zu Jasmin oder Caterina hat Rahel allerdings nicht mit einem Antrag gerechnet, geschweige denn darauf gewartet oder immer schon davon geträumt, einst mit einem Antrag überrascht zu werden. Denn eigentlich war sich das Paar einig – so dachte zumindest Rahel –, dass Heiraten »out of date« sei und ihnen nicht »entspricht«. Die Beziehung von Rahel und Richard ist durch längere Auslandsaufenthalte von Rahel geprägt und brach auch einmal ab. Richard beschreibt den Beziehungsverlauf als einen

12 Bemerkenswert ist, dass entsprechend der einseitigen, machtförmigen Handlung sowohl bei Christian als auch bei Konradin eine gewisse Unsicherheit bezüglich der Reaktion ihrer Partnerinnen besteht. Während sich Christian durch den Einbezug ihres Freund:innenkreises gegen eine Ablehnung des Antrags abzusichern versuchte, ist Konradin allein mit Kathi im Urlaub und im Unterschied zu Janik sind auch Kathis Eltern nicht in die Antragspläne eingeweiht. Entsprechend der daraus folgenden Unsicherheit war Kathis Ja zum Heiratsantrag dann auch umso bedeutungsvoller, wie Konradin im Interview schildert: »Das ist ja eigentlich fast der größere Schritt oder, also das Verloben. Dort hast du noch etwas Unsicherheit. [...] Es hätte ja auch sein können, dass Kathi irgendwie sagt, »ja nein, ich weiß es noch nicht« oder »komm, wir behalten es doch gleich, wie wir es bis jetzt haben«. Das weißt du wirklich nicht bis zur Verlobung selber. Von dem her, so emotional ist das vielleicht fast der größere Schritt [...] und noch wichtiger, oder? Also so für die eigene Beziehung. Für die Familie ist dann die Hochzeit halt schon nochmal etwas anderes.« (Konradin) Gleichwohl konnte sich Konradin aufgrund der vorgängigen Verständigung über die gemeinsame Zukunft doch ziemlich sicher sein, dass sein Antrag angenommen würde, auch wenn er ihn zu früh stellte.

Wechsel von Höhen und Tiefen, wobei die Unterbrechung den »Höhepunkt ihres Beziehungstiefs« markiere. Sie fanden später wieder zusammen und Richard zog bei Rahel ein. Heiraten war für beide kein Thema. Denn einerseits habe Richard selbst gesagt, dass er nicht heiraten wolle, und andererseits stellte sich für Rahel die Frage auch deshalb nicht, weil sie nicht an ein »für immer und ewig« von Beziehungen glaubt:

»Es ist nicht romantisch, aber ich weiß, die Gefühle, die du vielleicht am Anfang hast, das bleibt nicht so lange. Und von daher habe ich mir gedacht, ›nein, heiraten, lieber etwas Schönes erleben mit jemandem und dann mit jemand anderem auch etwas Schönes.« (Rahel)

Insofern waren beide, wie auch Richard sagt, »grundsätzlich immer gegen das Heiraten« und konnten mit den gesellschaftlichen Bedeutungen und Konventionen rund um die Ehe nichts anfangen.

4.2.1 Ein unverhoffter Antrag: Die manipulative Wirkung einer romantischen Inszenierung

Nach drei Jahren Beziehung erhält Rahel ein vielversprechendes Stellenangebot, das erneut einen längeren Forschungsaufenthalt im Ausland impliziert. Rahel und Richard beschließen, dass er sie diesmal begleitet. Kurz nach dem Stellenantritt hat Rahel Geburtstag und Richard fällt für sich die »sehr spontane Entscheidung«, sie »so als Geburtstagsgeschenk« zu fragen, ob sie ihn heiraten will. Im Interview sagt er rückblickend: »Es war schon ein bisschen aus den Wolken gegriffen, weil sie hat überhaupt nicht damit gerechnet.« Richard hat »etwas Schönes« gekocht und fragt sie nach dem Apéro mit einem »einfachen Verlobungsring« (Richard), ob sie ihn heiraten möchte. Wie Rahel im Interview erzählt, habe sie »von seinem Verhalten her« gemerkt, dass Richard mit einer wichtigen Frage kommt: »Ich hab gesagt, ›nein, nein, nein, bitte nicht‹ und er hat mich trotzdem gefragt.« Richard fragt trotzdem und versucht im Interview zu erklären, wie es dazu gekommen ist:

»Ich weiß immer noch nicht genau, was mich geritten hat [...]. Ich denke, es war einfach der richtige Zeitpunkt, und ich habe dort gedacht, ja, wenn nicht jetzt, wann sonst? Ja, es war einfach der richtige Moment und irgendwie auch der Schritt zu etwas anderem, etwas Mutiges einfach noch zu machen [...]. Die Lust auf etwas Neues auch und ja, wieso nicht? Mit einer Frau, mit der ich sehr gut zusammenleben kann. Wir sind einfach ein sehr gutes Team.« (Richard)

Wie Richard erzählt, kommt sein Wunsch, Rahel zu heiraten, für ihn selbst auch überraschend. Er agiert aus einem spontanen Gefühl heraus und aus der plötzlichen Überzeugung, dass nun der richtige Zeitpunkt ist, ihr einen Antrag zu machen. Dass Richard sich für einen einseitigen Antrag entscheidet, statt in der Logik des Teams, als das er sich und Rahel beschreibt, mit Rahel erst mal darüber zu sprechen, ob das für sie beide denkbar wäre, ist erstaunlich. Möglicherweise gerade wegen dieses Bruchs mit dem Teamgedanken reagiert Rahel schockiert und abwehrend. Das wiederum ist für Richard

»ein bisschen zu viel«, weswegen »bei mir auch die Tränen geflossen sind«. Zwar lautet Rahels Antwort auf Richards Frage, wie sie im Interview betont, nicht »nein, ich möchte dich nicht heiraten«, sondern »nein, du kannst mich das nicht fragen«. Gleichwohl stimmt es Richard traurig, dass Rahel sich nicht auf seinen romantischen Antrag zu heiraten einlassen kann und ihm stattdessen erklärt, wie Richard erzählt, »sie könne das gar nicht, weil sie war immer gegen das Heiraten und es passt überhaupt nicht in ihr Konzept«. Da Rahel, wie Richard es formuliert, »eine Frau [sei], die sehr viel kontrollieren möchte«, lässt sie sich nicht von dem überraschenden Heiratsantrag überrumpeln und zu einem spontanen, emotional begründeten Ja hinreißen. Vielmehr lässt sie die Frage vorerst unbeantwortet.

Auf diesen intensiven Geburtstagsabend folgt eine mehrmonatige Phase, in der die Beziehung von Rahel und Richard nochmal »aufgewühlt« wird, denn Rahel hatte, wie Richard sagt, »sehr damit zu kämpfen«. Richard wartet ab und zeigt Verständnis für Rahels Zögern. Schließlich sei es »schwierig«, wie er selbst findet, »sich einem Menschen auf ewig zu versprechen und zu versprechen, ihn ewig zu lieben«. Zugleich zeigt sich Richard aber auch etwas ungeduldig angesichts von Rahels Unentschlossenheit:

»Man kann auch sein Leben lang suchen und wahrscheinlich wird es kein perfekter Mensch sein. Aber irgendwann kann man einfach mal SAGEN ›doch, es läuft wunderbar und weshalb nicht? Wieso nicht einen Schritt weiter tun?‹.« (Richard)

Dass Rahel genau diese Entscheidung schwerfällt, ist für Richard emotional schwierig, auch wenn er es rational nachvollziehen kann. Auch für Rahel sind die eigenen Zweifel gegenüber dem Heiraten eine Herausforderung, weil sie nur mit wenigen Menschen darüber sprechen kann, da diese Unsicherheit ein gesellschaftliches »Tabu« sei: »Ich konnte meiner Mutter nicht sagen, ›Mama, können wir sprechen, ich weiß nicht, ob ich meinen Freund heiraten soll oder nicht‹«. Mit einigen wenigen guten Freundinnen spricht sie über ihre Zweifel, um für sich herauszufinden, was sie machen soll. Allerdings können ihre Freundinnen ihr nicht wirklich helfen, weil sie »diese Zweifel nicht kennen« und ihr lediglich raten, sie solle auf ihr Gefühl hören. Ihre Gefühle sind jedoch uneindeutig und schwankend. Am einen Tag findet sie, »ja doch, machen wir es und dann doch nicht und dann doch ja«. Schließlich entscheidet sich Rahel für die Heirat und sagt Ja. Denn, wie sie im Interview kurz nach der Hochzeit sagt: »Ich habe gedacht, ›wieso nicht?‹. Also es ist wie alles, man muss es probieren. [...] Bis jetzt geht es. Nein, aber ja es ist so. Ich muss ehrlich sein. Mal schauen.« Damit macht Rahel deutlich, dass die Unsicherheit auch nach der Hochzeit geblieben ist und die zukünftige Entwicklung ihrer ehelichen Beziehung für sie genauso offen ist wie zuvor die Entwicklung ihrer nicht-ehelichen Beziehung. Im Sinne eines *Warum nicht?* hat sie sich letztlich aber entschieden, die Heirat zu versuchen und zu schauen, wohin sie das führt.¹³

Der Antrag von Richard ist ein Beispiel dafür, dass Heiratsanträge, inszeniert als romantische Liebeserklärung, zugleich eine sehr machtvolle Handlung und emotionale Manipulation darstellen können, wie das Mangione anhand der Praxis der öffentlichen

13 Vgl. für die unterschiedlichen subjektiven Deutungen und Verständnisse des Schritts der Ehe und des damit traditionell verbundenen Versprechens von ewiger Liebe Kapitel 5 und Kapitel 7.2.

Heiratsanträge rekonstruiert hat. Bei den Anträgen vor Publikum ist die manipulative Anordnung offensichtlich, denn sie können kaum abgelehnt werden, da sich das Publikum, vorbereitet auf eine romantische Geschichte, mit dem abgewiesenen Antragsteller solidarisiert und die unromantische Reaktion der Frau sanktioniert (vgl. Mangione 2014: 48f.). Wie der Fall von Rahel und Richard zeigt, kann aber nicht nur ein öffentlicher, sondern auch ein privater Antrag kaum abgelehnt werden. Denn es stellt sich die Frage, wie eine Beziehung weitergeführt werden kann, wenn sich die eine Person eine verbindliche Entscheidung für die Zukunft wünscht und die andere Person sich genau darauf nicht festlegen kann. In diesem Konflikt ist die erste Position positiv, da romantisch, konnotiert und die zweite, die Rahel selbst als unromantisch bezeichnet hat, negativ. Deutlich macht dies auch Rahels Verweis darauf, dass ihr nicht unmittelbares Einwilligen und ihre Zweifel, ob sie zu Richard Ja sagen soll, ein gesellschaftliches Tabu darstellen. Auch hier bleibt Rahel nur die Option der Verlängerung der Bedenkzeit und schließlich die Einwilligung, es zu probieren.

Dieser Fall bringt die machtvolle Dimension von einseitig gestellten Anträgen auch deshalb deutlich zum Ausdruck, weil Richard nicht dem Typus *emotional kontrollierter Mann* zugeordnet werden kann. Vielmehr gilt er in der Beziehung als die gefühlsbetonte Person, während Rahel der männlich konnotierte rationale und *kontrollierte* Part zugeschrieben wird. Dadurch wird die machtvolle Geste von Richard nicht durch das überraschende, außeralltägliche Zeigen von Gefühlen kontrastiert und überlagert. Vielmehr könnte der unvermittelte, aktive Antrag auch als Versuch gelesen werden, die kontrollierende Position des Mannes in dieser Beziehung überhaupt erst herzustellen. Dabei aufschlussreich ist, insbesondere im Vergleich mit dem folgenden Fall von Bettina und Boris, dass Richard nur aufgrund seiner gesellschaftlichen Position als Mann die Möglichkeit zu dieser machtvollen Geste in Betracht ziehen kann. Ganz anders verhält sich dies bei Bettina, die sich nicht in der Lage sieht, ihren Heiratswunsch mittels eines romantisch inszenierten und überrumpelnden Antrags gegenüber Boris durchzusetzen. Vielmehr wartet sie vergeblich darauf, dass Boris ihre Zeichen verstehen und ihr einen Antrag machen würde.

4.2.2 Wenn der erhoffte Antrag ausbleibt: Eine große Enttäuschung

Auf meine Frage, wie es dazu gekommen ist, dass sie und Boris geheiratet haben, lacht Bettina unfroh auf und sagt: »Oh, das ist auch alles anders gelaufen.« Bettina wünschte sich nach mehreren Jahren Beziehung eine Familie mit Boris und weil ihr »Traum immer war, zuerst zu heiraten und dann ein Kind zu kriegen«, spricht sie ihn immer wieder auf das »Thema Hochzeit« an (Bettina). Aber Boris »fühlte sich nicht bereit« für ein Kind, wie Bettina sagt, und will deshalb auch noch nicht heiraten. Dann willigt Boris schließlich doch ein, die Verhütung abzusetzen, woraufhin Bettina viel schneller als erwartet schwanger wird. Die Schwangerschaft ist für Boris dann der »ausschlaggebende Punkt« für die Heirat. Denn für Boris ebenso wie für seine Eltern verlangt eine Schwangerschaft selbstverständlich nach einer vorgängigen Heirat, »damit wir dann eine Familie sind«. Insofern ist Boris' Entscheidung für die Heirat unmittelbar mit der Regelung des Familienverhältnisses verknüpft und er teilt damit Bettinas Vorstellung, dass die Heirat vor der Familiengründung erfolgen sollte. Allerdings war in Bettinas Vorstellung nicht vorgese-

hen, dass sie zum Zeitpunkt der Entscheidung für die Heirat bereits schwanger ist. Denn sie wollte, wie sie betont, gerade »nicht aus dem Grund heiraten, ich bin schwanger und nun müssen wir heiraten«. Bettina wünscht sich eine Heirat aus romantischen Gründen, die ohne einen konkreten, nutzenorientierten Anlass wie eine Schwangerschaft oder einen Hauskauf stattfindet. Vielmehr sollte die Hochzeit Ausdruck der weiteren Festigung und Vertiefung der Liebesbeziehung sein und erst in einem nächsten Schritt zur Familiengründung führen.

Nachdem die Entscheidung zur Heirat aufgrund der äußeren Umstände der Schwangerschaft für das Paar selbstverständlich gefallen ist, wartet Bettina weiterhin auf einen Antrag von Boris. Sie spricht nicht mehr über eine Hochzeit, »weil ich wollte auch einen Antrag und nicht einfach, dass man sagt, »so also, heiraten wir jetzt«. Dann ist einfach kein Antrag gekommen«. Irgendwann schreibt Bettina auf die Infowand in der gemeinsamen Küche »was machen wir jetzt?« und er schreibt darunter »heiraten« (Bettina). Daraufhin sucht das Paar ein Datum und heiratet im kleinen Rahmen noch vor der Geburt ihres gemeinsamen Kindes. Bettina beendet ihre Erzählung dieses Entscheidungsprozesses zur Heirat mit folgender Bemerkung: »Ich bin ehrlich gesagt schon etwas enttäuscht, dass ich verheiratet bin und nie wirklich einen Heiratsantrag bekommen habe.« Damit bringt Bettina deutlich das Gefühl, etwas verpasst zu haben, zum Ausdruck und verweist damit wiederum auf die Bedeutung des Heiratsantrags als *happy object*. Dieses Objekt, das das Versprechen von Glück in sich trägt, war Teil ihrer Träume und wurde ihr letztlich aber vorenthalten, weswegen sie unglücklich und enttäuscht ist. Denn nun ist Bettina verheiratet und hat keine romantische Geschichte auf die Frage, wie es zu ihrer Hochzeit gekommen ist, zu erzählen.

In Bettinas Vorstellung gehört zum Glücksversprechen der Heirat ein romantischer Heiratsantrag unbedingt dazu. Diesen Antrag zu stellen ist aus Bettinas Sicht selbstverständlich die Aufgabe von Boris, der in ihrem Fall der Heirat tatsächlich zögernd gegenübersteht, weswegen ein Antrag seinerseits nicht nur aufgrund seiner Rolle als Mann naheliegt. Angesichts von Bettinas großer Enttäuschung ob des ausgebliebenen Antrags war ich gespannt, im darauffolgenden Interview mit Boris herauszufinden, warum er ihr keinen Antrag gemacht hat, obwohl er wusste, dass Bettina »gerne einen gehabt hätte«, wie Boris selbst sagt. Boris erklärt, er habe dieses »so ganz klischeehaft auf die Knie gehen« nicht gemacht, »weil wir dann schon alles geregelt hatten. Da habe ich gedacht, im Nachhinein ist es dann blöd, wenn du da, ja, das noch machst«. Boris betrachtet das Stellen eines Heiratsantrags nicht als emotionale Liebeserklärung, die auch nach der gemeinsamen Entscheidung für die Heirat noch inszeniert werden könnte, sondern vielmehr funktional als Teil der Entscheidung für oder gegen eine Heirat. Ist diese Entscheidung bereits gefallen, macht es rational betrachtet keinen Sinn mehr, nun noch einen Antrag zu stellen. Denn, wie er nochmals sagt, »von mir aus ist es klar geregelt gewesen«. Boris kann sich also nicht vorstellen, dass ein nach der gemeinsamen Entscheidung gestellter Antrag noch etwas Wünschenswertes sein kann. Vielmehr wäre das *blöd*, denn es ist in dieser Situation »keine Überraschung mehr und es sollte ja dann schon auch etwas Spezielles sein«. Hier wird deutlich, dass sich Boris sehr wohl der emotionalen Dimension des Antrags bewusst ist und sich den Antrag entsprechend dem vorherrschenden Bild als überraschenden, speziellen Moment vorstellt. Da sich Boris ebenso wie Bettina am traditionellen Ablauf Antrag – Heirat – Schwangerschaft orientiert, sieht Boris im

Unterschied zu Bettina keinen Spielraum mehr, während der Schwangerschaft noch einen Antrag zu machen. Weil aus Boris' Sicht kein Raum da ist, um diese Anordnung von Handlungsschritten im Ablauf der Heirat einfach zu verändern und individuell an ihre Situation anzupassen und Bettina ihrerseits keinen Spielraum sieht, um von der heteronormativen Rollenverteilung der Geschlechter in der Praxis des Heiratsantrags abzuweichen und selbst einen Antrag zu machen, findet bei diesem Paar kein Heiratsantrag statt, obwohl beide finden, dass ein Heiratsantrag etwas Schönes wäre.

Die Fälle von Richard und Bettina verweisen beide auf wirkmächtige Geschlechternormen: Richard kann aufgrund seiner gesellschaftlichen Position als Mann einen überraschenden Heiratsantrag stellen, obwohl er weiß, dass Rahel dem Heiraten ablehnend gegenübersteht. Bettina hingegen sieht für sich aufgrund ihrer Positionierung als Frau keine andere Handlungsmöglichkeit, als auf einen Antrag von Boris zu warten. Auch ihn aktiv darum zu bitten, also ihr Bedürfnis danach zu kommunizieren, zieht sie nicht in Betracht, da dies dem Prinzip des überraschenden Antrags, mit dem Boris seine Gefühle und Heiratsabsicht erklären würde, widerspricht. In beiden Beispielen tritt die machtvoll, geschlechtsspezifische Charakteristik des Antrags deutlich hervor und wird nicht vom als romantisch geltenden Zeigen von Gefühlen der Männer kaschiert: Im ersten Fall ist der Mann der gefühlsbetontere, während die Frau als weniger emotional beschrieben wird und damit eigentlich in der Position wäre, ihre Gefühle mit einem Antrag zu zeigen. Dennoch kann Richard aufgrund seiner Position als Mann Rahel durch den völlig unerwarteten Antrag vor eine Entscheidung stellen. Im zweiten Fall verzichtet Boris aus pragmatischen Überlegungen auf das außeralltägliche Zeigen von Gefühlen, was bei Bettina zu einer großen Enttäuschung und dem Gefühl führt, dass ihr ein wesentlicher Teil des *happy object* Heirat vorenthalten wurde.

In starkem Kontrast zu diesen beiden Fällen stehen die im nächsten Kapitel vorgestellten Fälle von zwei hetero- und zwei homosexuellen Paaren: Sie zeichnen sich gerade nicht durch starre Geschlechterrollen aus und lassen sich zugleich als eine gemeinsame statt einseitig initiierte Praxis der Entscheidungsfindung und Verlobung beschreiben.

4.3 Eine gemeinsame Praxis: Zwei Anträge oder beidseitiger Verzicht

Anja und Andrea lernen sich kennen, als sie beide um die dreißig sind. Es ist gemäß ihren Erzählungen eine Liebe auf den ersten Blick. Bereits im ersten Jahr ihrer Beziehung sprechen sie übers Heiraten und erstellen, wie Andrea erzählt, aus Spaß Gästelisten für ihre Hochzeit. Konkret wird die Heirat, als das Paar während eines Ausflugs eine schöne Hochzeitslokalisierung entdeckt und erfährt, dass es im nächsten Jahr nur noch ein freies Wochenende gibt. Noch vor Ort buchen sie diesen Termin und damit sei die Entscheidung zur Heirat gefallen: »Weißt du, so kam das, dass wir gesagt haben, ja okay, dann machen wir es jetzt« (Andrea). Nach dieser spontanen gemeinsamen Entscheidung für die Heirat waren sich die beiden einig, dass sie nun nicht einfach die Verlobung verkünden und mit den Hochzeitsvorbereitungen beginnen können. Vielmehr brauche es einen bzw. zwei romantische Heiratsanträge:

»Und wir haben dann gesagt, ja, man muss ja noch einen Heiratsantrag machen, oder? Und dann haben wir beide gefunden, also wenn, dann machen wir das beide. Weil beide wollen das ja auch erleben und darum haben wir das dann auch jede gemacht.«
(Anja)

Wie Anja verdeutlicht, ist der Heiratsantrag zum einen etwas, was zu einer Heirat selbstverständlich dazugehört und was *man* deswegen *machen muss*. Zum anderen ist es eben ein *happy object*, das nicht fehlen darf und das zu erleben für beide Partnerinnen wünschenswert ist. Denn, wie Anja erklärt, der Heiratsantrag sei ein Moment, »in dem sich die Liebe zeigt, die die andere Person für dich hat«.

4.3.1 Für die Romantik: Zwei gegenseitige Anträge nach dem Entschluss zur Heirat

Deshalb machen sich Anja und Andrea gegenseitig einen Antrag und zeigen sich damit wechselseitig ihre Liebe. Offen ließen die beiden, wer den Antrag wann machen wird, damit trotz der vorgängigen Verständigung und Absprache ein Moment der Überraschung bestehen bleibe. Der erste Antrag kommt von Andrea zu Anjas Geburtstag: Sie mietet ein kleines Boot und lässt dieses von zwei Freundinnen schmücken, »also weißt du, so mit Herzen und so, so voll kitschig eigentlich« (Andrea). Anja und Andrea stoßen derweil auf Anjas Geburtstag an und Anja weiß nur, dass Andrea für später noch Freund:innen eingeladen hat. Dann führt Andrea sie zu dem mit Herzen geschmückten Boot und macht ihr, in der Anwesenheit des Bootsmannes, ihren Heiratsantrag: »Ich hab halt so ein Gedicht geschrieben, das hab ich ihr dann vorgetragen« (Andrea). Nach diesem abgesehen vom Bootsmann intimen Moment kommen die Freund:innen von Anja und Andrea auf das Boot und feiern, dass das Paar nun offiziell verlobt ist.

Wie in Anjas Erzählung deutlich wird, war gerade der Umstand, dass Andrea sich getraut hat, ihr vor den Augen des Bootsmannes einen Antrag zu machen, ein Zeichen für das »riesige Engagement« und den »Mut« (Anja) von Andrea. Denn öffentliche Inszenierungen von homosexueller Liebe stoßen nicht immer auf Beifall.¹⁴ Dieses mutige und engagierte Zeichen der Liebe ist für Anja »wunderschön«. Sie selbst hatte verschiedene Ideen für ihren Antrag, kam aber zu dem Schluss, »dass sich Andrea eher etwas wünscht, das wirklich zu zweit ist und nicht irgendwo in der Öffentlichkeit. Darum habe ich dann hier das ganze Wohnzimmer mit Herzen ausgeschmückt und ein Viergangmenü gekocht« (Anja). Vor dem Essen überreicht sie Andrea ein Fotobuch mit Eindrücken aus den knapp vier Jahren Beziehung und ein selbstgeschriebenes Gedicht, das zum Schluss die Frage stellt, »ob sie mich heiraten will«. Wie Anja lachend anfügt, habe Andrea Ja gesagt, obwohl ihr der Hauptgang gänzlich misslungen sei.

Während für Anja und Andrea klar ist, dass sie beide das *happy object* Heiratsantrag erleben und folglich für die andere inszenieren wollen, sind sich Sarah und Selina uneinig. Zwar teilen beide die Sichtweise, dass sie aufgrund ihres »bedingungslosen Ja« (Sarah) zueinander und damit »aus wirklich romantischen Gründen« (Selina) heiraten

14 Vgl. zu den unterschiedlichen Reaktionen auf das Sichtbarwerden von homosexueller Liebe Kapitel 5.3.

wollen. Weniger klar ist nach ihrer Entscheidung für die Heirat jedoch, wie sie mit der Praxis des Heiratsantrags umgehen wollen, die Sarah als »Antragstheater« bezeichnet: »Ich fand, wir können einfach sagen wir heiraten und dann machen wir es« (Sarah). Selina hingegen verspricht sich von einem romantischen Antrag ein schönes Erlebnis, das glücklich macht. Als sie zu Sarah sagt, dass »es doch schön wäre« (Selina), wenn sie ihr einen Antrag machen würde, entgegnet Sarah, dass Selina dann auch einen Antrag machen müsse. Schließlich ist es Selina, die »den ersten Schritt« (Selina) macht, und Sarah, die sich selbst als emotional zurückhaltend beschreibt, mit einem »emotionsgeladenen« (Sarah) Antrag in dem mit Kerzen geschmückten Wohnzimmer überrascht. Als sie Sarah ihre Liebeserklärung vorträgt, ist diese, wie Sarah erzählt, »extrem überfordert«, weil Selina »nicht nur einfach gefragt« habe, sondern ein »riesen Ding gemacht« hat, »einfach wahnsinnig viel und sehr emotional«, sodass sie »kaum noch atmen« (Sarah) konnte.

Diese Diskrepanz des Paares im Zeigen und Umgehen mit starken Gefühlen prägt auch den zweiten Antrag, den Sarah Selina während eines gemeinsamen Ski-Wochenendes macht. Wie Selina erzählt, habe Sarah sie vor einer eindrucklichen Bergkulisse gebeten, sich umzudrehen und zu warten. Derweil stampft Sarah die Worte »Willst du?« (Selina) in den Schnee und stellt zwei Fläschchen Prosecco dazu. Selina beendet ihre Erzählung von Sarahs Antrag lachend: »Das wäre dann ihr Antrag gewesen ((lacht)) ja«. Das abschließende Ja, das stellvertretend für einen weiteren Kommentar zu dem Antrag steht, lässt sich als eine gewisse Enttäuschung deuten, die sie in diesem Moment im Interview aber nicht in Worte fasst, wobei das Lachen zugleich eine emotionale Distanz zu der Enttäuschung signalisiert und herstellt. Wahrscheinlich hatte sich Selina einen emotionsreicheren und romantischeren Antrag erhofft. Sarah hat abgesehen von der spektakulären Bergkulisse aber auf jegliche Zeichen der Romantik (Kniefall, Rosen, Kerzen, Gedichte, Verlobungsringe, Fotobücher usw.) verzichtet und sich gar geweigert, die entscheidende Frage »willst du mich heiraten?« auszusprechen. Insofern kann der Antrag von Sarah als Kompromiss gelesen werden, dem Bedürfnis von Selina nach einem Antrag nachzukommen und zugleich sich selbst treu zu bleiben, indem sie kein Theater aufführt, das nicht zu ihr passen würde.

Bereits bei den einseitigen Heiratsanträgen in Kapitel 4.1 zeigte sich, dass die Praxis des Antrags oft über die instrumentelle Funktion der Entscheidungsfindung hinausgeht. Durch die vorgängig vereinbarte Verdoppelung der Anträge fehlt diese Funktion hier gänzlich. In diesen beiden Fällen dient die Praxis ausschließlich der Erklärung, Sicht- und Erfahrbarmachung der Liebesgefühle, die dem jeweiligen Willen zum Heiraten zugrunde liegen. Im Vordergrund steht das theatrale Inszenieren und Erleben von Gefühlen. Durch die Verdoppelung des Antrags verliert die romantische Praxis auch die ihr grundsätzlich inhärente Asymmetrie und geschlechtsspezifische Ungleichheit. Durch die gegenseitige Antragstellung wird der Heiratsantrag im Prinzip zu einer symmetrischen Praxis. Im Vergleich der beiden Fälle wird jedoch deutlich, dass nur bei Anja und Andrea, die beide einen explizit romantischen Antrag inszenieren, von einer wirklichen Symmetrie gesprochen werden kann. Die Antragstellung bei Sarah und Selina bleibt dagegen ungleich, obwohl, wie Selina sagt, »wirklich beide einen« Antrag gemacht haben. Allerdings hätte Sarah gern auf das emotionalisierte *Antragstheater* verzichtet und Selina hätte es schön gefunden, wenn Sarah ihr einen romantischen Antrag gemacht hätte – so wie sie diesen dann selbst sehr emotionsgeladen gestaltete. Insofern hat Selina

das von ihr erhoffte *happy object* nicht erhalten, sondern es nur gegeben. Dieses Beispiel unterstreicht, dass Anträge in der Regel von der emotional reservierteren Person inszeniert werden sollten, um romantisch zu sein. Denn nur in diesem Fall werden Gefühle auf außeralltägliche und damit überraschende Weise ausgedrückt. Umgekehrt besteht das Risiko, dass die emotional kontrolliertere Person vom Antrag überfordert wird und *keine Luft mehr* bekommt, anstatt Tränen der Rührung und des Glücks zu zeigen.

4.3.2 Keine romantische Geschichte: Der gemeinsame Verzicht auf einen Antrag

Im Gegensatz zu den zwei Frauenpaaren, die ihre gemeinsame Entscheidung zu heiraten nachträglich durch Liebes- und Heiratsabsichtserklärungen inszenieren und damit das derzeit verbreitete Bedürfnis nach besonderen, emotionalen Erlebnissen und theatralen Inszenierungen (vgl. Reichertz 2009; Schäffler 2012; Bührmann/Schaff/Kortendiek 2014) exemplarisch zum Ausdruck bringen, verzichten Gaby und Guy ganz auf Heiratsanträge. Ein solches *Antragstheater* und auch die geschlechterdifferenzierte Praxis hätte nicht zu ihrer Beziehung gepasst. Zugleich führt diese Abweichung von der vorherrschenden Antragspraxis dazu, dass die Geschichte ihrer Verlobung nicht als romantisch gilt. So beschreibt Guy ihren Entscheidungsprozess aufgrund dieses Fehlens eines Antrags und eines »irgendwie auf die Knie« Gehens im Interview als »eigentlich völlig unromantisch«. Wie Guy vermutet, wäre ein romantischer Antrag von ihm bei Gaby »nicht gut angekommen«, das »wäre nicht unser Stil« gewesen. Vielmehr war es Gaby, die das Thema Heirat während eines verlängerten Bike-Wochenendes anspricht, als das Paar an einem See eine Pause macht, wie Guy erzählt: »Auf einmal sagt Gaby, ›ja also es ist ja unromantisch, aber was hältst du davon – wir haben unser zehnjähriges Jubiläum, wollen wir nicht grad auf dieses Datum heiraten‹?« Guy gefällt die Idee und damit sei »das Thema eigentlich wirklich erledigt gewesen« (Guy). Interessant an diesem Beispiel ist die Verhandlung dessen, was als romantisch gilt und was nicht: Wenn die Entscheidung zur Heirat nicht dem Skript des überraschend und einseitig gestellten Antrags folgt, sondern situativ in einem Gespräch des Paares fällt, ist sie offenbar nicht romantisch. Dies, obwohl der Moment am See und Gabys Vorschlag, die Heirat »nach zehn Jahren auf den Tag« (Guy) zu legen, durchaus als romantisch gelesen werden könnte, ebenso wie die emotional begründete Einsicht des Paares, dass »jetzt die Zeit gekommen ist, um die Beziehung auf ein nächstes Level rauf zu bringen« und die Hochzeit deshalb »die logische Schlussfolgerung« gewesen sei (Guy). Obwohl die Entscheidung für die Heirat ganz im Zeichen von Gabys und Guys Liebesbeziehung und deren symbolischer Höherstellung steht, wird sie im Vergleich zu einem romantischen Heiratsantrag dennoch als *völlig unromantisch* beschrieben.

Ein ähnlicher Bezug zur Figur des Antrags findet sich auch bei Ewa, die ihre Entscheidung zur Heirat in eine Differenz zu den »romantischen Vorstellungen« stellt, »die man so hört«. In ihrem sozialen Umfeld würden selbst die Erzählungen der »sehr emanzipierten Frauen« den Topos des romantischen Heiratsantrags des Mannes bedienen, nach dem Motto »endlich hat er mich gefragt«. Demgegenüber hätten Ewa und Elias immer wieder über das zukünftige Szenario der Familiengründung gesprochen und dabei festgestellt, dass sie keine Kinder wollen, bevor sie heiraten, da sie »vorher die rechtliche Lage wirklich absichern« wollten. Im Nachhinein bezeichnet Ewa die rechtliche Absi-

cherung der Familiengründung als »Ursprung« der Idee zur Heirat. Konkret zugetragen habe sich diese Entscheidungsfindung folgendermaßen:

»Wir sind auf dem Sofa gesessen und dann hat Elias plötzlich einfach so gesagt, ›du hey, wir wollen doch Kinder, oder? Komm wir heiraten«. Es war so wie ein ›ach komm, wir heiraten« und ich bin in dem Moment einfach dort gesessen und fand, ›okay«. Und dann habe ich aber gefragt, ›meinst du das ernst?« und dann sind wir halt so darauf [die rechtliche Absicherung der Familiengründung, FW] gekommen und dann fanden wir, ›ja, warum nicht?«.« (Ewa)

Diese Geschichte, wie es zu ihrem gemeinsamen *Ja, warum nicht?* gekommen ist, erzählt Ewa als Abweichung vom romantischen Heiratsantrag, mit dem der Mann die Frau *endlich* fragt, »willst du den Rest deines Lebens mit mir verbringen?«, und macht zugleich deutlich, dass eine solche Frage in ihrem Fall keinen Sinn gemacht hätte, »weil das haben wir schon lange gewusst« (Ewa). Es ist also die bereits bestehende Gewissheit, gemäß dem Ideal der romantischen Liebe bis ans Lebensende zusammenzubleiben, die einen Heiratsantrag überflüssig macht. Zugleich lässt diese durchaus romantische Gewissheit, die die Beziehung konstituiert, die Entscheidung zur Heirat auch im Fall von Ewa und Elias als eine unromantische Geschichte erscheinen. Dies hat zum einen damit zu tun, dass die Entscheidung zur Heirat nicht etwa durch ein Versprechen ewiger Liebe in Form eines Antrags begründet ist, sondern durch das Bedürfnis nach einer rechtlichen Absicherung der Elternschaft. Zum anderen sind es die Reaktionen im Anschluss an die Verkündung der Heiratsabsicht, die dem Paar ein Gefühl fehlender Romantik vermitteln. »Dadurch, dass halt alle gefragt haben, ›ja wie hat er dich denn gefragt« oder aber ›hast du gefragt oder hat er gefragt, so richtig typisch« (Ewa), wurde sich das Paar seiner Abweichung von den Vorstellungen und Erwartungen der anderen an eine romantische Geschichte bewusst. Dies verunsichert Elias und er fragt bei Ewa nach, ob sie sich nicht vielleicht doch gewünscht hätte, dass er »irgendetwas Spezielles macht« (Ewa). Gegenüber Elias meint sie »eher so spassig, ja also du hättest schon« einen Antrag machen können (Ewa). Zugleich konstatiert sie mit Blick auf die Frauen in ihrem Umfeld, dass sie es manchmal schon »erschreckend« finde, »so diese Gedanken, die man dann plötzlich hat«. Mit diesem Verweis auf die erstaunlichen Gedanken oder auch Begehren von emanzipierten Frauen unterstreicht Ewa die Wirkmächtigkeit, die das *happy object* Heiratsantrag hat: Zum Glücksversprechen der Heirat gehört ein glücklich machender Heiratsantrag, der als romantische Geschichte, wie es zur Verlobung gekommen ist, erzählt werden kann.

Romantik kaschiert geschlechtsspezifische Machtverhältnisse

Wie die unterschiedlichen Verlobungsgeschichten der Paare zeigen, stellt ein romantischer Heiratsantrag für viele Paare und ihr soziales Umfeld ein erstrebenswertes *happy object* dar. Die primäre Funktion dieser Praxis ist das aktive Zeigen und das damit außeralltägliche Sicht- und Spürbarwerden der Liebesgefühle, die der Entscheidung zur Heirat zugrunde liegen. Besonders glücksversprechend ist das Inszenieren und Erleben, wenn die Person, die der Heirat zögernd gegenübersteht und/oder ihre Gefühle im Alltag wenig(er) zeigt, die andere mit einem romantischen Antrag überrascht. Die Vorstellung,

dass die heiratswilligere Person deshalb warten muss, wird bei den heterosexuellen Paaren durch die kulturellen Figuren des *bindungsunwilligen Mannes* und der *heiratswilligen Frau* vorstrukturiert. Aufgrund dieser heteronormativen Stereotype stellen die Männer auch dann die Anträge, wenn sie schon länger Heiratsabsichten hegen und ihre Partnerinnen noch zögern. In diesen Fällen kommt die machtvolle Dimension zum Ausdruck, die ein asymmetrisch strukturierter und einseitig initiiertes Antragsangebot haben kann. Diese Machtausübung wird jedoch in vielen Fällen kaschiert durch den Fokus auf die außeralltägliche Sichtbarwerdung der männlichen Liebesgefühle, was den asymmetrischen Antrag als romantisch erscheinen lässt, im Unterschied etwa zu einer gemeinsamen Entscheidung für die Heirat ohne überraschenden Antrag.

Diese heteronormativ geprägte Vorstellung von Romantik, die der vergeschlechtlichen Praxis des einseitigen Heiratsantrags zugrunde liegt, führt bei zwei heterosexuellen Paaren zu einem gemeinsamen Verzicht auf einen Antrag. Zwei homosexuelle Paare begegnen der heteronormativen, Differenz herstellenden Romantik des Antrags hingegen mit der Verdoppelung der Praktik. Diese individuelle Anpassung der einseitigen Figur des Antrags ist deshalb interessant, weil sie andeutet, dass homosexuelle Paare offenbar mehr Spielraum für die Interpretation und Aneignung von heteronormativen, Differenz betonenden Praktiken wie dem Antrag haben.¹⁵ Außerdem verdeutlicht die abgesprochene Verdoppelung der Anträge auf besondere Weise, was die heutige Antragspraxis generell auszeichnet: Auch wenn bereits ein Entschluss für die Heirat getroffen worden ist, bleibt ein Antrag oder zwei für die Paare sinnhaft, weil es bereits beim *Antragstheater* (ebenso wie bei den späteren Heiratspraktiken während des Hochzeitstages) darum geht, außeralltägliche und besonders glücksversprechende Emotionen und Gefühle herzustellen und zu erleben. Dieser Aspekt der Heiratspraktiken, Emotionen auszudrücken und deren Vorhandensein für alle sichtbar einander gegenüber zu bestätigen, stellt heute eine zentrale Funktion der Heirat dar. Diese Funktion ist aber, wie im folgenden Kapitel gezeigt wird, trotz ihrer zunehmenden Dominanz in der medialen Repräsentation und im kollektiven Verständnis der Heirat keineswegs allein für deren anhaltende Attraktivität und Notwendigkeit ausschlaggebend.

15 Vgl. hierzu auch die Praktik der Namenswahl, Kapitel 8.

Vignette 4 »Es ist euer Tag«: Hochzeitsvorbereitungen

Fünf Monate vor der Hochzeit von Kathi und Konradin haben die beiden einen Termin zur Besichtigung der Burg, auf der das Hochzeitsfest nach der katholischen Trauung stattfinden soll. Sie haben mir angeboten, sie zu diesem Treffen zu begleiten, bei dem sie mit dem Caterer und dem Burgverwalter die Abläufe vor Ort besprechen wollen. Als ich Kathi und Konradin in ihrer Wohnung treffe, erzählen sie mir, dass sie heute freigezogen haben, weil sie über Mittag an der zivilen Trauung von Felix und Fabienne waren. Konradin ist der Trauzeuge von Felix und neben der Organisation seiner eigenen Hochzeit somit noch in die Organisation dieser zweiten Hochzeit involviert, die in gut einem Monat stattfinden wird. Da sie sich für die Trauung freinehmen mussten, haben sie also noch einen Termin für die eigene Hochzeit auf diesen Tag gelegt. Wir fahren mit dem Auto aus der Stadt heraus, durch Dörfer und über Hügel und gelangen schließlich zu der Burg, in der das Hochzeitsfest von Kathi und Konradin stattfinden soll. Als wir die Naturtreppe durch den Wald zur Burg hochsteigen, diskutiert das Paar, ob sie einen ersten Apéro nach der Ankunft der Gäste auf einer Lichtung hinter der Burg machen wollen. Dann betreten wir den Burghof. Das Ambiente wirkt mit massiven Steinwänden und einer Holzbalustrade mittelalterlich. Die Burg bietet einen fantastischen Blick über das umliegende Land und einen sehr stimmungsvollen Ort für ein Hochzeitsfest, inklusive eines runden Turmzimmers, in dem das Hochzeitspaar schlafen wird, wie mir Kathi und Konradin vorfreudig erzählen. Darunter befinden sich Mehrbettzimmer, in denen die Hochzeitsgäste, die nicht mehr nach Hause fahren wollen, schlafen können.

Allerdings gibt es auch ein Problem mit der Burg, wie in dem folgenden Gespräch mit dem Burgverwalter deutlich wird. Denn der Rittersaal, in dem das Essen serviert werden soll, ist zu klein für die 80 geladenen Gäste. Als der Burgverwalter vorschlägt, die Gesellschaft zum Essen aufzuteilen, meint Kathi: »Du kannst nicht eine Hochzeit in zwei Sälen machen. Die Leute wären enttäuscht, wenn sie nicht im gleichen Saal wären wie wir.« Auch die beiläufige Information des Verwalters, dass die Burg erst ab Samstagmittag, also am Hochzeitstag selbst, bezugsbereit sein wird, weil am Freitag eine andere Gesellschaft in der Burg ist, löst beim Paar Kopfzerbrechen aus. Wer soll an dem Tag aufbauen, wenn gleichzeitig die kirchliche Trauung stattfindet? Wann soll alles dekoriert werden? Und wie kommt das ganze Material auf die Burg? Während das Paar diese Fragen mit dem Verwalter diskutiert, kommt der Caterer hinzu. Konradin hat eine Checkliste mit Punkten, die mit dem Caterer besprochen werden müssen. Offenbar gestaltet sich die Kommunikation mit ihm etwas kompliziert; der Bräutigam hat bereits auf der Autofahrt entsprechende Kommentare gemacht. Als ich ihn fragte, warum sie denn ihn genommen haben, meinte er, dass die meisten Caterer an diesem ersten Septemberwochenende schon ausgebucht waren.

Mit dem Caterer muss nun das Problem mit dem Essen besprochen werden: Der Rittersaal ist nur für 66 Personen konzipiert und der Verwalter berichtet aus seiner Erfahrung, dass der Tellerservice auch mit Normalbelegung schon schwierig sei. Vom Paar wird Schüsselservice vorgeschlagen. Dann könnten sich die Gäste selbst bedienen, das würde die Leute auch gleich ins Gespräch bringen und sei lockerer. Außerdem würde damit das Problem des Weges gelöst, denn das Essen muss von der Küche neben dem Burghof über eine schmale und steile Holztreppe hinauf zum Rittersaal transportiert werden.

Das brauche norm viel Personal und sei logistisch schwierig. Beim Schüsselservice sei aber wiederum das Problem, dass es dann keinerlei Platz mehr für Dekoration auf den Tischen gebe. Und hat der Caterer eigentlich Tischtücher für große und kleine Tische? Wie diese Suche nach einer Lösung für das Hochzeitsessen, das an die räumlichen Gegebenheiten der Burg angepasst und vielleicht auch im Menüplan vereinfacht werden muss, verdeutlicht, müssen Hochzeiten vom Paar und von den verschiedenen Dienstleister:innen bis ins kleinste Detail vorbesprochen werden. Damit kennt das Brautpaar am Schluss jeden Aspekt des Mikroaufbaus des Hochzeitsfestes und ich frage mich beim Zuhören, wie dem Paar wohl der Übergang von den Organisator:innen zu den Hauptpersonen des Hochzeitsfests, die sich um nichts mehr kümmern müssen, gelingen wird. Der Caterer jedenfalls zeigt sich in dem Vorgespräch sehr engagiert: »Ich bin auf eurer Seite, es ist euer Tag.« Zugleich erweist sich die Planung als schwierig, da verschiedene Elemente, die für das Gelingen der Hochzeit wichtig sind, gegeneinander abgewogen werden müssen. Es ist klar: Das Essen muss einfacher werden, um den Bedingungen gerecht zu werden. Der Caterer kommt auch auf die Hochzeitstorte zu sprechen: »Macht euch nochmal Gedanken dazu.« Das Paar solle sich überlegen, ob es eine spezielle Torte zum Anschneiden wolle, »fürs Foto«, und was auf diese Torte an Beschriftung und Dekoration soll. Das Paar findet die Idee einer kleinen Torte gut. Eine große Torte sei doof, da könne die Hälfte eh nicht gegessen werden. Lieber eine Auswahl verschiedener Torten und eine speziell gestaltete Torte zum Anschneiden »für unser Ritual«.

Im Anschluss an dieses Treffen auf der Burg maile ich ab und zu mit dem Hochzeitspaar. Konradin berichtet mir von weiteren Auseinandersetzungen mit dem Caterer und Kathi teilt mir mit, dass sie inzwischen ihr Hochzeitskleid ausgesucht hat. Dann treffe ich während der Hochzeit von Felix und Fabienne wieder auf Kathi und Konradin. Als am Ende des Hochzeitsfestes noch lange getanzt wird, sitze ich mit Konradin auf einer Bank. Wir sprechen darüber, dass er in den letzten Wochen überhaupt keine Zeit hatte, sich um seine eigene Hochzeit zu kümmern, da er vollauf mit der Organisation dieser Hochzeit beschäftigt war. Beiläufig erzähle ich ihm, dass ich ein Foto von Kathis Kleid gesehen habe. Er gibt sich etwas entrüstet und fragt sogleich, ob ich seinen Anzug auch sehen wolle. Er zeigt mir Fotos von sich in einem dunkelblauen Anzug mit hellblauer Krawatte. Den Anzug hat er in Begleitung seiner Mutter ausgesucht. Dann fügt er hinzu, dass er eigentlich den gleichen Anzug zu seiner Hochzeit tragen wollte, den er jetzt als Trauzeuge zu der Hochzeit von Felix trägt, allerdings sei Kathi strikt dagegen gewesen. Er habe das dann bei einem Essen mit der Familie von Kathi zur Diskussion gestellt, und während ihm der Vater und der Bruder beige verpflichtet haben, hätten die Frauen der Familie gesagt, dass er das einfach nicht machen könne. Und da die Deutungshoheit bezüglich Konradins Hochzeitsanzug offenbar bei den Frauen liegt, hat er sich in diesem Jahr bereits den zweiten Anzug gekauft.

5 »Heiraten? Warum nicht?«: Die Heirat als Absicherung, Bestätigung und Anerkennung

Nachdem in Kapitel 4 analysiert wurde, wie und wann Paare zum Entschluss für die Heirat finden und welche Bedeutung der theatralen Inszenierung eines romantischen Heiratsantrags für diesen Prozess zukommt, geht es in diesem Kapitel um drei wesentliche Funktionen der Praxis des Heiratens, die eine Eheschließung oder Partnerschaftseintragung weiterhin attraktiv oder auch notwendig machen. Wie die Analyse der Verlobungsprozesse gezeigt hat, lässt sich heute ein breites Spektrum an Deutungen der Heirat und entsprechend vielfältige Positionierungen der heute Heiratenden gegenüber der Heirat feststellen. Im Unterschied zu den Studien zum Heiraten in den 1990er Jahren, als die Frage »Warum noch heiraten?« (vgl. Nave-Herz 1994; Huinink 1995; Matthias-Bleck 1997) dominierte, lässt sich, so meine Beobachtung, die aktuelle Situation besser durch die Gegenfrage »Warum nicht?« verstehen. Dieses *Warum nicht?*, das in einigen Erzählungen meiner Interviewpartner:innen zu ihren Entscheidungsprozessen auftaucht, stellt gar das Motto der Hochzeit von Tamara und Tom dar (H08/T). Mit dieser Gegenfrage auf die Frage nach dem Warum der Heirat wollen sie zum Ausdruck bringen, dass ihre Entscheidung für die Heirat keine Selbstverständlichkeit war, sondern ein Prozess. Tamara war sich lange unschlüssig: Sollten sie nur Eltern werden oder auch ein Ehepaar? Schließlich entscheidet sich Tamara trotz ihrer kritischen Haltung gegenüber dem Konzept der Ehe für die Heirat, nach dem Motto *Ja, warum nicht?*.¹ Auch Rahel, die sich trotz ihrer Zweifel an dem Ideal einer lebenslangen Liebesbeziehung letztlich für die Heirat entschließt, bringt mit ihrem *Ja okay, warum nicht?* zum Ausdruck, dass man die Heirat ebenso wie alles andere auch einfach mal probieren kann. Wie an den Beispielen von Tamara und Rahel deutlich und in Kapitel 5.1 vertieft wird, stehen mehrere der inzwischen verheirateten Personen in meinem Sample der Heirat kritisch, ambivalent, hinterfragend oder gar ablehnend gegenüber. Ihr *Ja okay, warum nicht?* verweist darauf, dass die Heirat heute aufgrund unterschiedlicher Bedenken keine Selbstverständlichkeit mehr ist, sondern

1 Tamaras Referenz ist ein französischer Polarforscher, der mit seinem Schiff »Pourquoi pas? IV« eine Expedition in die Antarktis wagte, trotz deren ungewissen Ausgangs, und dadurch ein großes Stück Küste entdecken und kartieren konnte. Vgl. Vignette 8.

ein Sicheinlassen auf ein Wagnis mit ungewissem Ausgang oder auch eine pragmatische Inanspruchnahme von Rechten bei gleichzeitiger Ablehnung der Institution Ehe.

Auf der anderen Seite gibt es mehrere Personen, für die die Heirat ein selbstverständlicher Teil ihres Lebensentwurfs ist und für welche die Gegenfrage *Warum nicht?* gerade die weiterbestehende Selbstverständlichkeit der Heirat ausdrückt. Während Danijela und Fabienne die Heirat und insbesondere die Hochzeit in Weiß als ihren »Mädchenraum« darstellen, ist die Heirat für Janik eine unhinterfragte »Formsache«, da sie die rechtliche Grundlage für den Hausbau und die geplante Familiengründung schafft. In diesen Fällen wird die Gegenfrage somit zur Infragestellung der Infragestellung der Heirat im Sinne eines erstaunten *Warum denn nicht?!* Im Vergleich der Frauen und Männer, die immer schon heiraten wollten, fällt auf, dass für die Frauen der seit der Kindheit gehegte *Traum* einer märchenhaften Hochzeit im Vordergrund steht, während die Männer die Heirat nicht als Traum, sondern als Teil ihres *Lebensplans* darstellen. So war beispielsweise für Janik nach der Verständigung darüber, *dass* sie heiraten, auch nicht weiter wichtig, *wie* genau sie heiraten. Dies steht im Kontrast zu seiner Partnerin Jasmin, die eine klare Vorstellung von ihrer Hochzeit im weißen Brautkleid hatte. Diese geschlechtsspezifisch unterschiedlichen Bezugnahmen auf die Praxis des Heiratens werden analog zu der kulturellen Repräsentation der Hochzeit als *Frauensache* (vgl. Bethmann 2013: 125) oftmals dahingehend interpretiert, dass die Heirat insgesamt vor allem ein Bedürfnis von Frauen darstelle und Männer bindungsunwilliger seien. In meinem Sample lassen sich bezüglich des Willens zu heiraten keine solche geschlechtsspezifischen Unterschiede feststellen. Wo jedoch Unterschiede bestehen, ist bei der Wichtigkeit, die der Hochzeit für die Heirat zugeschrieben wird. Wie im Folgenden gezeigt wird, stehen allerdings die wenigsten von mir interviewten Männer der Ausgestaltung der Hochzeit derart desinteressiert gegenüber wie Janik, was zeigt, dass sich auch ein Wandel in der klassischen Rollenverteilung bei der Hochzeitsplanung vollzieht.

Neben dem *Ja okay, warum nicht?* und dem *Warum denn nicht?!* lässt sich schließlich noch eine dritte Bedeutungszuschreibung rekonstruieren: Da die Hochzeiten der homosexuellen Paare teilweise von ihrem sozialen Umfeld und von Teilen der Gesellschaft, also von außerhalb der Beziehung, in Frage gestellt werden, kann die Gegenfrage *Warum nicht?* auch die Bedeutung »warum sollten wir nicht oder anders heiraten als heterosexuelle Paare?« annehmen (vgl. Weibel 2021: 115). Wie Danijela betont, habe sie »immer gesagt, irgendwann heirate ich, habe ein Kind und ein Häuschen«, und an dieser Vorstellung eines glücklichen Lebens, das ganz im Zeichen des bürgerlichen Verweisungszusammenhangs von Ehe, Familie und Besitz steht, ändert sich für Danijela nichts, nur weil sie jetzt eine Frau geheiratet hat und ihre Lebensgestaltung damit vom heteronormativen Bild eines glücklichen Lebens abweicht (vgl. Weibel 2018a).

Dieses mehrdeutige *Warum nicht?* ebenso wie das Vorhandensein verschiedenster Bedürfnisse bezüglich der Heirat und der Feier der Hochzeit stützen die These, dass die Ehe »eine multifunktionale Institution« (Schneider/Rüger 2007: 146, Herv. i. O.) geworden ist, die unterschiedliche emotionale, zweckrationale und wertorientierte Motive (vgl. auch O'Donovan 1993: 81f.) gleichzeitig adressieren und abdecken kann. Dabei seien »keine dominierenden Heiratsmotive«, sondern eine Vielzahl von Motiven festzustel-

len² und Paare würden sich dann zur Heirat entscheiden, »wenn sie der Auffassung sind, durch die Heirat Erwartungen auf mehreren Ebenen befriedigen zu können« (Schneider/Rüger 2007: 146). Dieser Befund spiegelt sich in Marcells Beschreibung der Anliegen und Bedürfnisse wider, die für ihn und Moritz in ihrer Entscheidung zur Heirat zusammengekommen seien:

»Rational gesehen, weil wir die Notwendigkeit erkannt haben, dass wir eine gewisse Absicherung und einen gewissen Schutz brauchen für unsere Beziehung. Emotional gesehen, weil wir uns dazu bekennen und das nach außen zeigen wollten. Und aus so einem hedonistischen Aspekt heraus, weil wir einfach Lust hatten, ein Fest zu feiern ((lacht)). Das sind so die drei Ebenen, glaub ich, die da zusammenkommen und die dann letztlich auch gleich stark waren. Weil nur für das Rationale, dazu ist mir dann irgendwie das Gefühl auch zu wichtig, das braucht es dabei. [...] Deswegen war ja auch die Form, wie wir das machen, wichtig.« (Marcel)

Aufschlussreich ist in dieser Darstellung insbesondere auch Marcells Hinweis darauf, dass aufgrund dieser verschiedenen mit der Heirat verbundenen Bedürfnisse die *Form* der Heirat wesentlich war. Eine Heirat kann im Sinne einer rein *rechtlichen Formsache* ohne zusätzliche rituelle oder religiöse Handlungen und festliche Aktivitäten innerhalb einer Viertelstunde pragmatisch auf einem Zivilstandsamt vollzogen werden (vgl. Weibel 2016). Umgekehrt kann eine Heirat aber auch ohne diese zivilrechtliche Dimension als freie Trauzeremonie gefeiert werden und in dieser rein *symbolischen Form*³ einem ausschließlich emotionalen Bekenntnis des Paares zueinander dienen. Anstatt für eine rein zivilrechtliche oder rein symbolische Heirat haben sich fast alle Paare in meinem Sample für eine Kombination der zwei Formen entschieden. Diese in meiner Studie ebenso wie kulturell in der Schweiz vorherrschende Praxis des Heiratens erfüllt mehrere Funktionen und entspricht damit den verschiedenen Bedürfnissen, die sich in der Entscheidung zu heiraten in vielen Fällen verschränken: Durch die gängige Kombination von Zivilstandsamt, zusätzlicher Zeremonie und großem Fest ermöglicht die Praxis des Heiratens den

2 Vgl. zur Studie von Schneider/Rüger 2007 ausführlich Kapitel 2.3.1.

3 Die Möglichkeit, eine symbolische Trauzeremonie ohne zivilrechtliche Eheschließung zu feiern, bezieht sich dabei nur auf freie Trauzeremonien. Kirchliche Traugottesdienste sind davon ausgenommen, diese dürfen in der Schweiz nur nach einer zivilrechtlichen Trauung vollzogen werden: »Eine religiöse Eheschliessung darf vor der Ziviltrauung nicht durchgeführt werden« (ZGB Art. 97 Abs. 3). Von der symbolischen Form des Heiratens machten Ende des 20. Jahrhunderts vor allem homosexuelle Paare Gebrauch, als in den meisten Ländern noch keine zivilrechtliche Anerkennung und Regelung ihrer Partnerschaften möglich war (vgl. Smart 2007b). In der Schweiz waren zum Zeitpunkt der Untersuchung symbolische Hochzeitsfeiern von homosexuellen Paaren weiterhin üblich, dies aufgrund der hierarchisch differenzierten Ordnung des Heiratens, die erst mit Inkrafttreten der Ehe für alle am 1. Juli 2022 aufgehoben wurde. Nicht wenige homosexuelle Paare verzichteten auf den zivilrechtlichen Akt, da sie dadurch nicht die gleichen Rechte erhielten wie heterosexuelle Paare, und boykottierten damit die Partnerschaftseintragung. Dabei gingen die Meinungen in der queeren Community auseinander. So argumentierte Anja 2014, zu einer Zeit also, als die Öffnung der Ehe in der Schweiz noch sehr ungewiss war: »Nur weil es jetzt noch nicht die definitiv gleichen Rechte sind, finde ich jetzt etwas doof, dann zu finden, ich mache es nicht. Weil ja, je mehr es machen, desto mehr zeigt es, dass es das eben braucht.«

Paaren erstens, eine rechtliche Absicherung für das Zusammenleben als Paar und Familie auf einer *überpersönlichen* Ebene zu schaffen (vgl. Kapitel 5.1) und sich zweitens auf *allerpersönlichster* Ebene zueinander zu bekennen und durch das Zeigen von Gefühlen die gegenseitige Liebe zu bestätigen (vgl. Kapitel 5.2). Drittens erfüllt diese Form der Heirat die Funktion, diesen Schritt der Absicherung und Bestätigung der Paarbeziehung von den Angehörigen als Grund zur kollektiven Freude bezeugen, anerkennen und feiern zu lassen (vgl. Kapitel 5.3). Aufgrund der folgenden Analyse dieser drei wesentlichen Funktionen, die sich in der vorherrschenden Praxis des Heiratens verschränken, argumentiere ich mit Pierre Bourdieu, dass das von Rosemarie Nave-Herz (vgl. Nave-Herz 1997) vorgestellte und verbreitete Ritualverständnis im Anschluss an Arnold van Gennep erweitert werden muss. Statt die Heirat lediglich als »zeitlichen Übergang« (Bourdieu 2015: 111) von der Phase der jugendlichen Paarbeziehung zur Phase der erwachsenen Elternschaft zu verstehen, ist es zentral, auch der »sozialen Funktion des Rituals« (ebd., Herv. i. O.) Rechnung zu tragen.

5.1 Die zivile Trauung/Partnerschaftseintragung: Eine rechtliche Absicherung

Alle Paare in meinem Sample haben zivilrechtlich eine Ehe geschlossen bzw. ihre Partnerschaft eintragen lassen und damit eine rechtliche Absicherung ihrer Paarbeziehung vorgenommen. Es ist deshalb davon auszugehen, dass alle Paare das *rationale* Bedürfnis nach einer rechtlichen Regelung und einem gewissen Schutz für die Paarbeziehung teilen, auch wenn einige Paare betonen, dass nicht rationale Motive, sondern ein romantisches Bedürfnis ausschlaggebend war für die Entscheidung zu heiraten. Die rechtlichen Absicherungsbedürfnisse, die formuliert werden, sind dabei divers: die Regelung von Besitz- und Eigentumsverhältnissen (insbesondere von größeren gemeinsamen Projekten wie einem Hausbau), die Sicherung von dauerhaften Aufenthaltsbewilligungen für Partner:innen ohne Schweizer Staatsangehörigkeit sowie eine grundsätzliche gegenseitige Absicherung als Paar gegenüber Dritten im Fall von Krankheit oder Tod. Wie es Danijela auf den Punkt bringt: »Du hast mehr Sicherheit, falls etwas passieren würde. Finanziell wäre sie [Deborah, FW] versorgt [...] und was mir auch wichtig ist, dass sie mitentscheiden kann, wenn mir etwas passieren würde.« Bemerkenswert ist, dass sich das Bedürfnis nach rechtlicher Absicherung bei einer Mehrheit der von mir befragten Einzelpersonen vor allem auf die gemeinsame Elternschaft bezieht. So entscheiden sich ein lesbisches und sechs heterosexuelle Paare in der Phase ihrer Beziehung für eine Heirat, in der sie sich auch darüber verständigen, zusammen eine Familie gründen zu wollen, oder, wie im Fall von drei weiteren Paaren, wenn die Frauen bereits schwanger sind.

5.1.1 Die familienorientierte Heirat: Ehe und Familie verweisen weiterhin aufeinander

Dieser stark ausgeprägte Fokus auf die Absicherung der geplanten oder bereits gegründeten Familie legt nahe, dass der von Nave-Herz in den 1980er Jahren beschriebene Typus der »kindsorientierten Eheschließung« (Nave-Herz 1989: 214; vgl. auch Nave-Herz 1984)

bei Paaren um die dreißig in der Schweiz dominant geblieben ist. Aufschlussreich ist dabei, dass die Absicherung der Familie und die Regelung der Elternschaft insbesondere von den männlichen Interviewpartnern als Hauptmotiv für die Eheschließung genannt wird. Mehrere der Männer formulieren den starken Wunsch, eine Familie zu gründen und mit der Heirat die rechtliche Grundlage dafür zu schaffen. Wie Janik betont, ist es für ihn zentral, dass die Familie erst gegründet wird, wenn die Elternschaft rechtlich und finanziell abgesichert ist: »Da bin ich vielleicht auch wieder etwas altmodisch. Ich sage Haus bauen, Heiraten, Kind haben. Oder Heiraten, Haus bauen, Kind. Aber sicher das Kind haben immer am Schluss.« Janik geht es dabei einerseits um die Regelung seiner Vaterschaft durch das Eheverhältnis, andererseits um die ökonomische Absicherung von Jasmin, die sich in seiner Vorstellung in den ersten Jahren hauptsächlich um die Betreuung der Kinder kümmern soll. In diesem traditionellen Zugang regelt die Heirat die Gründung der Familie, für deren finanzielle Absicherung der Ehemann und Vater zuständig ist. Die Frau, die in der Familie für die Kinder sorgt, wird, zumindest für einige Jahre, finanziell abhängig.⁴

Wie an diesem Beispiel deutlich wird, kann die Heirat nach der partnerschaftlichen Definition der Ehe im Schweizer Zivilgesetzbuch von 1988 sehr unterschiedliche geschlechtsspezifische Implikationen und Auswirkungen haben, wenn die Männer *eine Familie gründen* und die finanzielle Verantwortung übernehmen, während die Frauen *Kinder bekommen* und die Kinderbetreuung auf Kosten ihrer Erwerbstätigkeit übernehmen. So konstatiert auch Chambers mit Blick auf mehrere empirische Studien zu den Auswirkungen der Eheschließung auf Paarbeziehungen und deren Aufteilung der bezahlten und unbezahlten Arbeit in den USA und Großbritannien: »[T]he end of legal inequality in marriage has not meant the end of actual inequality« (Chambers 2019: 19). Damit bleibt die rechtliche Absicherung der Partner:innen durch die Ehe in vielen Fällen aufgrund der weiterhin nach der Familiengründung fortbestehenden »strukturellen Ungleichheit zwischen den Geschlechtern« (Nave-Herz/Matthias-Bleck/Sander 1996: 3) wesentlich. Unabhängig von den unterschiedlichen arbeitsteiligen Familienmodellen, die die Paare wählen, zeigt sich, dass bei den Erstheiraten um die dreißig weiterhin ein enger »Sinn- und Verweisungszusammenhang zwischen Eheschließung und Familiengründung« (Matthias-Bleck 1997: 69) festzustellen ist.⁵ Dieser weiterbestehende Zusammenhang resultiert nicht zuletzt daraus, dass in der Schweiz alternative rechtliche Formen für die Absicherung von Elternschaft fehlen, nachdem die von Schwenzer und anderen Jurist:innen vorgeschlagene Modernisierung des Schweizer Familienrechts verworfen wurde (vgl. Schwenzer 2013, auch Kapitel 2.3.2). Die Eheschließung

4 Dass die Heirat und anschließende Familiengründung in diesem traditionellen Modell für die Ehefrauen eine Unterbrechung ihrer Erwerbsarbeit und beruflichen Laufbahn bedeutet, kann eine Erklärung dafür liefern, warum im Falle einiger Paare die Frauen später heiraten wollen als die Männer (vgl. Kapitel 4).

5 Matthias-Bleck geht dabei von einer Umkehrung des Zusammenhangs aus, in dem es bei den von ihr befragten Paaren in den 1990er Jahren »nicht mehr die Eheschließung« sei, die Kinder »legitimiert«, sondern vielmehr Kinder die Heirat legitimieren würden (Matthias-Bleck 1995: 388). Janik hingegen vertritt eine eher *altmodische Haltung*, wonach die Ehe die Voraussetzung fürs Kinderkriegen ist. Dies zeigt, dass in meinem Sample beide Formen des Verweisungszusammenhangs von Ehe und Familie zu finden sind.

kann deshalb in vielen Fällen weiterhin als »verantwortete Elternschaft« verstanden werden (Nave-Herz/Matthias-Bleck/Sander 1996: 3; vgl. auch Nave-Herz 1997: 45).

In ihrer Studie zur Bedeutung der Hochzeit aus Sicht der Eheschließenden in den 1990er Jahren kommt Nave-Herz zu dem Schluss, dass eine Heirat, die aufgrund einer geplanten Familiengründung stattfindet, weiterhin einen »rite de passage« darstellt (Nave-Herz 1997: 47), also ein Übergangsritual, als das Arnold van Gennep (2005) die Heirat um 1900 verstand. Hingegen müsse bei Eheschließungen, die losgelöst von Familienplänen nach mehreren Jahren des nichtehelichen Zusammenlebens stattfinden, eher von einem »Ritus sans passage« (Nave-Herz 1997: 42) gesprochen werden, da kaum noch Unterschiede zwischen der nichtehelichen und der ehelichen Lebensgemeinschaft bestünden. Statt um ein Übergangsritual, das klassischerweise am Beginn des Zusammenlebens als Paar stehe oder eben den Übergang vom Paar zur Familie markiere, handle es sich bei Eheschließungen in Bezug auf die Paarbeziehung vielmehr um einen »rite de confirmation« im Sinne einer symbolischen Neubestätigung der bereits bestehenden Beziehung (ebd.: 47). Diese Unterscheidung von Nave-Herz mit Blick auf die je nach Familiengründungsabsicht unterschiedlichen Auswirkungen der Heirat auf die Alltagsorganisation ist zunächst einleuchtend. Aufgrund meiner Unterscheidung der drei Funktionen der rechtlichen Absicherung, der emotionalen Bestätigung und der sozialen Anerkennung verstehe ich die Heirat aber nicht nur als *Übergangsritual*, wodurch »die Aufmerksamkeit auf den zeitlichen oder räumlichen Übergang« gerichtet wird (Schäffler 2012: 53), sondern im Anschluss an Bourdieu (2015) auch als ein soziales *Einsetzungsritual*. Wie Schäffler ausführt, ist die Heirat »zutiefst mit der Schaffung und Legitimierung von Differenzen und darauf aufbauender (Geschlechter-)Normen und Ordnungen verbunden« (Schäffler 2012: 53). Die gegenseitige Bestätigung der Liebesbeziehung und der *allerpersönlichste* Übergang von der Paarbeziehung zur Familie sind unter Einbezug der *überpersönlichen* Ebene der Heirat folglich nur ein Teil der rituellen Praxis des Heiratens.

Allein schon im Hinblick auf die rechtliche Funktion der Absicherung zeigt sich, dass nicht nur in Bezug auf die Familiengründung, sondern auch im Hinblick auf Krankheit, Tod, Aufenthaltsstatus und Besitz mit einer Heirat wesentliche Veränderungen einhergehen. Zudem vollzieht sich damit ein zivilrechtlicher Statuswechsel, der, einmal vollzogen, unumkehrbar ist (auch durch eine Scheidung kann der Ledigenstatus von vor der Heirat nicht wiedererlangt werden). Angesichts dieses Statuswechsels und des damit verbundenen Erwerbs von konkreten Rechten und Pflichten ist bemerkenswert, dass diese rechtliche Dimension der Heirat neben dem romantisierten Narrativ der Liebe in den meisten medialen Repräsentationen des Heiratens im Fernsehen, in Zeitschriften und in den sozialen Medien kaum Erwähnung findet. Mehr noch: Indem der gesellschaftliche Diskurs die Heirat vorwiegend als Ausdruck der romantischen und glücklichen Liebe eines Paares darstellt, die Heirat also als eine Praxis der Liebe und nicht etwa des Rechts vorstellt (vgl. Weibel 2016), gerät im Nachdenken über die Ehe oftmals in Vergessenheit, dass die Ehe immer noch eine staatliche Institution ist, die Rechte und Schutz für die Paarbeziehung und eine eventuelle Elternschaft gewährt. In Erinnerung gerufen wurde diese wesentliche Funktion der ökonomischen und rechtlichen Absicherung von Paarbeziehung und insbesondere auch von Elternschaft durch den mehrjährigen Kampf um die Öffnung der Ehe für homosexuelle Paare. Mit Slogans wie »*same love, same rights*« (Gay.ch 2018, Herv. i. O.) wurde auf die Rechte aufmerksam

gemacht, die mit einer Eheschließung so selbstverständlich einhergehen und Paaren in eingetragenen Partnerschaften nicht gewährt werden. Um die Ehe als das rechtliche Privileg zu verstehen, das sie darstellt, lohnt sich deshalb ein Vergleich der beiden Gesetzestexte, die im Zeitraum von 2007 bis 2022 die Ehe und die eingetragene Partnerschaft in der Schweiz ähnlich, aber doch unterschiedlich regelten. Konkret handelt es sich dabei um das Eherecht, das seit 1907 im Schweizerischen Zivilgesetzbuch (ZGB) festgelegt ist und um das Partnerschaftsgesetz (PartG), das seit 2007 die eingetragenen Partnerschaften von homosexuellen Paaren regelt.

5.1.2 Die Ehe: Ein Privileg ohne gleichwertige Alternativen

Vielsagend sind zunächst schon die abweichenden Formulierungen, die in den beiden Gesetzestexten zur Anwendung kommen: Anders als die heterosexuellen Paare, die sich durch ihr Jawort zur »ehelichen Gemeinschaft« (Art. 159 Abs. 1 ZGB) verbinden, werden homosexuelle Paare als »Lebensgemeinschaft mit gegenseitigen Rechten und Pflichten« (Art. 2 Abs. 2 PartG) eingetragen. Dabei fehlen bei dieser Lebensgemeinschaft nicht nur die symbolträchtigen Begriffe Brautleute, Verlobung, Jawort oder Ehegatt:innen (vgl. Mesquita 2011: 111f.), sondern vor allem auch der Begriff der Familie, der in der bürgerlich-christlichen Konzeption der Ehe aufs Engste mit der ehelichen Gemeinschaft verknüpft ist. Auch wurde das Partnerschaftsgesetz nicht ins Familienrecht des ZGB aufgenommen, wobei es, wie Mesquita argumentiert, darum ging, »die Entfernung vom Begriff der Familie möglichst groß erscheinen zu lassen« (ebd.: 109). Während die »Annahme der *Kinderlosigkeit*« (ebd.: 158, Herv. i. O.) für die eingetragene Partnerschaft also die Norm ist, werden Kinder und damit die Familie im Eherecht vorausgesetzt. So heißt es zu den allgemeinen Wirkungen der Ehe: Die Ehegatt:innen »verpflichten sich gegenseitig, das Wohl der Gemeinschaft in einträchtigem Zusammenwirken zu wahren und für die Kinder gemeinsam zu sorgen« (Art. 159 Abs. 2 ZGB). Zeichnet sich die Ehe durch die gemeinsame Sorge für die Kinder, das Wohl *der* Gemeinschaft und den »gebührenden Unterhalt der Familie« (Art. 163 Abs. 1 ZGB) aus, sorgen die Partner:innen gemeinsam für den »Unterhalt *ihrer* Gemeinschaft« (Art. 13 Abs. 1 PartG, Herv. FW). Diese unterschiedlichen Formulierungen sind nicht zufällig.⁶ Vielmehr wird deutlich, dass

6 Angesichts dieser unterschiedlichen Formulierungen lohnt sich ein Blick auf die Debatte, die um 1900 in der Ausarbeitung des Eherechts im ZGB zum Begriff der »ehelichen Gemeinschaft« führte. Dieser Begriff war, wie Arni zeigt, keineswegs unumstritten: Für die einen war das »einer jener abstrakten Begriffe, von denen ein kalter Hauch« ausging und die etwas »Traulicheres« wie die »Familie oder dergleichen« bevorzugten (Emil Isler 1901, zitiert in Arni 2004: 35). Andere wollten ganz auf eine »inhaltliche Bestimmung der Ehe« verzichten und forderten »eine Streichung dieses Passus« (ebd.). Mit der Entscheidung für den Begriff der ehelichen Gemeinschaft wurde ein Kompromiss gefunden, der, wie Arni bemerkt, »gerade *abstrakt* genug und *traulich* genug« (ebd.: 36, Herv. i. O.) war. Vergleicht man diesen Anspruch an eine *trauliche* Definition der Ehe mit der Formulierung *Lebensgemeinschaft mit gegenseitigen Rechten und Pflichten*, zu der gleichgeschlechtliche Paare verbunden werden, dann liegt auf der Hand, dass es hier nicht um die Suche nach etwas Traulichem ging. Im Gegensatz zu den Familien- und Gemeinschaftsbildern, die bis heute im Eherecht aufscheinen, geht vom Partnerschaftsgesetz ein ziemlich technischer, oder man könnte auch sagen: ein *kalter Hauch* aus. Durch Formulierungen wie *ihre* Gemeinschaft statt das Wohl *der* Gemeinschaft werden die Partnerschaften von gleichgeschlechtlichen Paaren zudem als individuali-

die »Trennlinie« zwischen den zwei Rechtsinstituten »entlang von Regelungen, die die Familiengemeinschaft betreffen«, verläuft (Nay 2017: 69). Im Gegensatz zur ehelichen Familiengemeinschaft wird die Partnerschaft »autonom ausformuliert« (ebd.). Entsprechend fehlen im PartG auch Vorstellungen einer gemeinsamen Haushaltsführung, arbeitsteiliger Arrangements oder Kinderbetreuung, die bei der ehelichen Gemeinschaft geregelt werden (vgl. Art. 163 Abs. 2 ZGB). Dieses Fehlen von Formulierungen zu arbeits teiligen Arrangements ist Ausdruck der von Mesquita beschriebenen »Homo-Norm«, die das Partnerschaftsgesetz strukturiert (Mesquita 2011: 157). Dieser *Homo-Norm* liegt neben der zu Unrecht vermuteten Kinderlosigkeit auch die Annahme zugrunde, dass aus der Gleichgeschlechtlichkeit der Partner:innen eine »Norm der Gleichberechtigung« abgeleitet werden könne (ebd.: 159, Herv. i. O.). Demgegenüber ist die Vorstellung einer ungleichen Verteilung von Erwerbs-, Haus- und Betreuungsarbeit für die eheliche Familiengemeinschaft weiterhin konstitutiv, und auch wenn sie formal-rechtlich nicht mehr geschlechtsspezifisch zugeordnet wird, wirkt sich diese Vorstellung materiell weiterhin ungleich auf Ehemänner und Ehefrauen aus (vgl. Chambers 2019: 19).

Verweist die Ehedefinition im ZGB also immer auf eine gemeinsame Familie, wurden mögliche familiäre Konstellationen im Partnerschaftsgesetz lediglich im Abschnitt »besondere Wirkungen« (Art. 26–28 PartG) angesprochen: »Hat eine Person Kinder, so steht ihre Partnerin oder ihr Partner ihr in der Erfüllung der Unterhaltungspflicht und in der Ausübung der elterlichen Sorge in angemessener Weise bei und vertritt sie, wenn die Umstände es erfordern. Elternrechte bleiben jedoch in allen Fällen gewahrt« (Art. 27 PartG). Während die Existenz von Kindern lediglich im Zusammenhang mit früheren heterosexuellen Paarbeziehungen gedacht wird, wird zugleich ein Verbot der Realisierung gemeinsamer Kinder ausgesprochen: »Personen, die in einer eingetragenen Partnerschaft leben, sind weder zur gemeinschaftlichen Adoption⁷ noch zu fortpflanzungsmedizinischen Verfahren zugelassen« (Art. 28 PartG). Wie Nays Untersuchung sogenannter *Regenbogenfamilien* zeigt, waren diese gesetzlichen Verbote »in einem transnationalen Raum« aber »nicht derart wirkmächtig [...], dass sie Familien mit gleichgeschlechtlichen Eltern in der Schweiz« verhindert hätten (Nay 2017: 88). Nicht zuletzt aufgrund dieser Einsicht, dass gleichgeschlechtliche Paare mittels Reproduktionskliniken im Ausland gemeinsam Familien gründeten, die rechtlich allerdings nur einen Elternteil hatten, wurde 2018 die Stiefkindadoption für gleichgeschlechtliche Paare legalisiert (Art. 27a PartG). Mit diesem Verfahren kann nun die Elternschaft beider Partner:innen rechtlich anerkannt werden, allerdings erst nachträglich und in einem langwierigen und aufwendigen rechtlichen Verfahren (vgl. Schmaltz 2020). Gegen diese Ungleichbehandlung von hetero- und homosexuellen Paaren im Hinblick auf die Familiengründung hat sich 2020 das Parlament und nach einem Referendum aus evangelikal-konservativen Kreisen 2021 auch die Schweizer Stimmbevölkerung deutlich

sierte Einheiten dargestellt – als Einheiten, die sich nicht auf das gesamte Wohl der Gemeinschaft beziehen, sondern nur auf das Paar und seine Gemeinschaft zu zweit.

7 Vor 2018 lautete die Formulierung »weder zur Adoption noch zu fortpflanzungsmedizinischen Verfahren zugelassen« (Art. 28 PartG, i. d. F. v. 2017). Mit der Legalisierung von Stiefkindadoptionen auch für gleichgeschlechtliche Paare in eingetragenen Partnerschaften kam die Präzisierung der gemeinschaftlichen Adoption hinzu, die Ehepaaren erlaubt ist.

ausgesprochen. Mit der Öffnung der Ehe ab Mitte 2022 erhalten homosexuelle Paare gleiche Rechte in Bezug auf Rente und eine erleichterte Einbürgerung sowie weitgehend gleiche Rechte in Bezug auf die Elternschaft.

Die mehrjährige politische Debatte um die Öffnung der Ehe hat nicht nur die rechtliche Ungleichbehandlung von hetero- und homosexuellen Paaren sichtbar gemacht, sondern generell in Erinnerung gerufen, dass durch die Eheschließung eine rechtlich privilegierte Lebensform begründet und von anderen Lebensformen abgegrenzt wird (vgl. Schäffler 2012: 53f.). Allerdings kam in den Diskussionen um die *Ehe für alle* kaum in den Blick, dass neben homosexuellen Paaren auch weitere Paare und Lebensformen von den rechtlichen Privilegien der Ehe ausgeschlossen waren und es auch nach der Öffnung der Ehe für homosexuelle Paare weiterhin bleiben werden. Die Ehe bleibt ein *Privileg*, weil bestimmte binationale Paare nur heiraten dürfen, wenn sie glaubhaft, das heißt für den Staat *erkennbar* aufzeigen können, dass sie ein *echtes Liebespaar* sind (vgl. Lavanchy 2014; für Österreich Messinger 2012). Dies stellt eine Ungleichbehandlung dar, weil die Eheschließung zwischen Schweizer:innen, sofern sie nicht verwandt oder minderjährig sind, selbstverständlich vollzogen wird. Wie Lavanchy in einer Studie zu den standesamtlichen Prüfungsverfahren von binationalen Eheschließungen zeigt, geraten nicht alle, sondern nur »ungleiche Paare« unter Verdacht, wobei primär die »Herkunft und der juristische Status der Verlobten« ausschlaggebend seien für die Bestimmung des Grades der Ungleichheit eines Paares (Lavanchy 2014: 105). Wird ein Paar verdächtigt, das Eherecht für eine Aufenthaltsbewilligung zu »missbrauchen« (ebd.: 114), also eine sogenannte Scheinehe eingehen zu wollen, führen die Zivilstandsbeamt:innen auf der Grundlage von Artikel 97a ZGB Anhörungen durch, um »die intimen Motive zu erfassen« und »Beweisstücke« zu sammeln, um eine eventuelle Ablehnung der Eheschließung vor Gericht begründen zu können (ebd.: 105f.). Die amtlichen Verfahren der Ehevorbereitung, in denen Gefühle normalerweise unerwünscht seien, würden dadurch zu eigentlichen »Liebesprozeduren«, indem von den verdächtigen, da ungleichen Paaren erwartet wird, »dass sie ihre Gefühle füreinander öffentlich zeigen und so quasi ihre gegenseitige Liebe beweisen« (ebd.: 105). Während sich also das Schweizer Familienrecht, wie Cottier feststellt, seit der Scheidungsrechtsreform im Jahr 2000 nicht mehr um die intimen Details von Paarbeziehungen kümmert, hebt das Ausländer:innenrecht diese Liberalisierung für Migrant:innen wieder auf (vgl. Cottier 2005: 197).

Neben den *verdächtigen* binationalen Paaren ebenfalls von den rechtlichen Privilegien und Absicherungsmöglichkeiten der Ehe ausgeschlossen sind Personen, die ihr Zusammenleben, ihre familiären Konstellationen und die Aufteilung von bezahlter und unbezahlter Arbeit nicht in einer monogamen Zweierbeziehung organisieren. Insbesondere Mehrelternschaften⁸ werden auch nach der Einführung der *Ehe für alle* vom Schweizer Staat nicht als Familiengemeinschaften anerkannt: Indem sich die Anerkennung der sozialen Elternschaft im Fall von lesbischen Ehepaaren am Prinzip des heterosexuellen

8 Auch polyamore, nicht-monogame Lebensformen werden von den rechtlichen Privilegien der Ehe ausgeschlossen. Hinzu kommen Personen in monogamen Paarbeziehungen, die aus religiösen oder politischen Überzeugungen oder aufgrund des Zögerns einer der beiden Personen nicht heiraten wollen (vgl. Chambers 2019: 24). Auch mit Blick auf diese Konstellationen wäre ein status-unabhängiges Familienrecht prüfenswert (vgl. Schwenzer 2013; auch Leckey 2015).

Ehepaares orientiert, wird von staatlicher Seite nicht berücksichtigt, dass Kinder gerade in sogenannten Regenbogenfamilien auch drei oder mehr Eltern haben können (vgl. Nay 2017; Maihofer 2014a). Diese Nicht-Anerkennung von mehr als zwei Elternteilen führt zu einer weiterbestehenden rechtlichen Unsicherheit für leibliche und nicht-leibliche Eltern, die Sorge- und Betreuungsarbeit für Kinder leisten. Wie Rosie Harding am Beispiel der britischen Rechtsprechung und parlamentarischen Debatten bemerkt: »We know that lesbian and gay relationships and families are different. Rather than falling back on heteronormative proscriptions of what [...] ›family‹ means, ›after equality‹ legal frameworks need implementation in ways that acknowledge these differences« (Harding 2015: 197).

Aufgrund der Einsicht, dass die Eheschließung eine privilegierte Lebensform begründet, von der verschiedene Lebensformen ausgeschlossen bleiben, wird deutlich, warum die Heirat nicht nur als Übergangsritual in Bezug auf das Paar, sondern vor allem als soziales Einsetzungsritual mit gesellschaftlicher Ordnungswirkung zu verstehen ist:

»In der Tat ist zu fragen, ob diese Theorie [von van Gennep, FW] nicht mit ihrer Betonung des zeitlichen Übergangs [...] einen ganz wesentlichen Effekt des Ritus verdeckt: die *Trennung* derer, die ihn durchlaufen haben, nicht etwa von denen, die ihn noch nicht durchlaufen haben, sondern von denen, die ihn unter gar keinen Umständen durchlaufen werden, also die Installierung oder Setzung einer dauerhaften Unterscheidung zwischen denen, die von diesem Ritus betroffen, und denen, die nicht von ihm betroffen sind.« (Bourdieu 2015: 111, Herv. i. O.)

Neben dem Ausblenden der »Mechanismen der sozialen Exklusion und Inklusion« (Schäffler 2012: 53) der Heirat, durch die die bestehende hierarchisierende Ordnung und die Ausschlüsse vom privilegierten Status der Ehe bestätigt und gefestigt werden (vgl. Chambers 2019: 66), gerät durch das vorherrschende Verständnis der Heirat als Praxis der Liebe auch aus dem Blick, dass die Ehe nicht nur ein *Privileg*, sondern für einige Paare auch weiterhin eine *Notwendigkeit* darstellt. So zeigen Schneider und Rüger, dass über ein Drittel der Paare in ihrer quantitativen Studie nutzenorientierte Heiratsmotive hatten, wobei Überlegungen zu ökonomischen Vorteilen, Absicherung von Elternschaft und die Vermeidung von räumlicher Trennung im Fall von binationalen Paaren vorherrschend waren (vgl. Schneider/Rüger 2007: 143f.). Angesichts dieser Studie aus Deutschland lässt sich vermuten, dass auch in der Schweiz ein nicht unwesentlicher Teil der Paare primär aus rechtlichen Gründen heiratet und möglicherweise nicht heiraten würde, wenn es gleichwertige rechtliche Alternativen zur Regelung und Absicherung von Paar- und Familienbeziehungen gäbe. Diese Vermutung liegt auch nahe angesichts der Diskrepanz zwischen den jährlich über 40.000 zivilen Eheschließungen und den noch knapp 7000 Traugottesdiensten, die in reformierten und katholischen Kirchen gefeiert werden (vgl. SPI 2021). Selbst wenn ein beträchtlicher Teil der übrigen 33.000 Eheschließungen mit anderen religiösen (muslimischen, jüdischen, freikirchlichen oder hinduistischen) und freien Trauzeremonien rituell begangen oder auch einfach mit einem großen Hochzeitsfest gefeiert wird, bleibt anzunehmen, dass ein nicht unwesentlicher Teil der Eheschließungen als schlichte rechtliche Handlungen ohne zusätzliche Feierlichkeiten auf den Zivilstandsämtern vollzogen werden. Exemplarisch hierfür steht

der Fall von Lukas und Lena, die aus rechtlichen Überlegungen geheiratet haben, obwohl beide der Ehe als »Modell der Bürgerlichkeit« (Lukas) sehr kritisch gegenüberstehen.

5.1.3 Keine »gekünstelte« Zeremonie: Heiraten aus primär rechtlichen Gründen

Insbesondere Lukas konnte sich nie vorstellen zu heiraten, bis er sich aufgrund der unsicheren Arbeitssituation und damit der unsicheren Aufenthaltsbewilligung seiner Partnerin Lena gezwungen sieht, »über seinen Schatten zu springen« und die Ehe einzugehen. Wie dieses Beispiel zeigt, gibt es in den Heiratsstatistiken auch Paare, die die gesellschaftliche Institution der Ehe ablehnen, aber aus pragmatischen Überlegungen heiraten, weil sie einen rechtlichen Schutz für ihre Paarbeziehung und Familie in Anspruch nehmen wollen. Dieser *zwingende Charakter*, den die Institution Ehe aufgrund des Fehlens von gleichwertigen rechtlichen Alternativen für einige, nicht zuletzt auch binationale Paare weiterhin haben kann⁹, manifestiert sich für Lukas in der Situation auf dem Zivilstandsamt besonders deutlich:

»Es hat sich noch einmal so reingedrückt bei mir. Ich dachte ›okay, jetzt ist es soweit, jetzt hat uns der Staat quasi in die Knie gezwungen«. [...] Wir haben jetzt gesagt, ›doch, es ist zumutbar, dass wir heiraten«. Und jetzt haben wir aber gar keine Wahl als in diesen Räumen aufzukreuzen und mit diesem eingravierten Schreiber das Formular zu unterzeichnen und einfach diese doch extrem aufgeladenen Handlungen durchzuführen.« (Lukas)

Neben den prunkvollen Räumen des Zivilstandsamtes, die an sich schon eine bedeutungsschwere Atmosphäre erzeugen, gehört zu den zivilen Trauungen auch dazu, dass die Zivilstandsbeamten durch das Vortragen von Gedichten eine besondere Stimmung schaffen, dies aufgrund der Prämisse, dass es sich bei den Trauungen um *besondere Momente* der Liebe handeln soll (vgl. Lavanchy 2014: 103; Weibel 2016: 47). Dies ist auch im Fall von Lena und Lukas so, weswegen das Paar versucht, der Situation auf dem Zivilstandsamt und der bedeutungsvollen Ansprache des Beamten (vgl. Weibel 2016: 49f.) mit ironischem Humor zu begegnen und damit eine Distanz zu der emotional aufgeladenen

9 Die Ehe bietet neben der Absicherung der Elternschaft im Wesentlichen auch einen erleichterten Zugang zu einer Aufenthaltsbewilligung und zur Einbürgerung. Dass dieses rechtliche Motiv für viele binationale Paare wichtig sein dürfte für eine Heirat, lässt sich an dem wachsenden Anteil von Eheschließungen und Partnerschaftseintragungen zwischen Schweizer:innen und Ausländer:innen vermuten. Lag deren Anteil in den 1970er Jahren bei rund 15 Prozent, sind es inzwischen über 30 Prozent. Selbstverständlich lässt die Binationalität von Paaren nicht darauf schließen, dass rechtliche Überlegungen im Vordergrund standen. Weiter ist zu berücksichtigen, dass der Anteil von Personen ohne Schweizer Staatsangehörigkeit ebenso wie die internationale Mobilität und somit der Anteil binationaler Paare insgesamt zugenommen hat. Dennoch ist bemerkenswert, dass der Anteil der Eheschließungen zwischen Schweizer:innen inzwischen weniger als die Hälfte ausmacht (vgl. BFS 2021b). Es ist deshalb anzunehmen, dass die Heiratsrate auch dadurch stabilisiert wird, dass die Ehe neben dem Recht auf Familie auch das Recht auf erleichterte Einbürgerung bietet.

staatlichen Praxis des Heiratens herzustellen.¹⁰ Entsprechend seiner kritischen Haltung gegenüber dem Heiraten – die, wie Lukas im Interview betont, nichts mit seinen Gefühlen für Lena zu tun habe, sondern mit dem »Bild der Ehe«, das gesellschaftlich vorherrschend und nicht dazu passe, »wie wir unsere Partnerschaft verstehen«¹¹ – wäre es ihm auch nicht in den Sinn gekommen, den rechtlichen Akt der Eheschließung durch zusätzliche zeremonielle Trauhandlungen oder ein großes Hochzeitsfest zu rahmen. Vielmehr ist für Lukas nicht nachvollziehbar, warum beim Heiraten »alles so dermaßen inszeniert« sein müsse:

»Ich selbst wollte das nie- so dieses explizit sich feiern lassen als Paar. Das ist mir ein bisschen fremd und ich kann es fast nicht trennen von dieser konservativen Färbung, dass man sagt, »gut, jetzt sind wir zusammen und wir feiern uns jetzt und kuckt, wie gut wir es machen«. Das ist einfach für mich auch immer eine Betonung von Privatheit, wo ich dann denke, »warum? Warum geben Leute so wahnsinnig viel Geld aus für ihre Hochzeiten?«.« (Lukas)

Dieses explizite Unverständnis für aufwendige Hochzeitsinszenierungen und das Sich-feiern-Lassen als Paar findet sich in dieser dezidierten Form in keinem anderen Interview. Gleichwohl kommt auch in den Fällen von Marcel und Moritz sowie Tamara und Tom eine kritische Distanzierung gegenüber der Institution Ehe und einer allzu theatrale Inszenierung ihrer Heirat zum Ausdruck. Beide Paare verzichten weitgehend auf rituelle Handlungen, feiern aber ein Fest anlässlich der rechtlichen Absicherung ihrer Paarbeziehung und betonen, dass die emotionale Dimension ihrer Heirat trotzdem sichtbar sein sollte.

Wie Moritz sagt, war für ihn und Marcel die zivile Partnerschaftseintragung ausreichend. Sich noch ein zusätzliches, besonderes Ritual »auszudenken« wäre für ihn zu »geköstelt« gewesen. Dabei ging es ihm nicht zuletzt auch darum, einen gewissen intimen Rahmen für den *allerpersönlichsten* Schritt der Heirat zu wahren und sie nicht in dem Maße öffentlich zu gestalten, wie das insbesondere bei kirchlichen Hochzeitszeremonien der Fall ist: »Wir hatten uns überlegt, ob das für uns wichtig ist, und hatten beide aber den Eindruck, wir müssen so etwas Intimes nicht so öffentlich machen und es genügt uns, wenn wir uns einfach im Standesamt zueinander bekennen« (Marcel). Dennoch ist es Marcel und Moritz ebenso wie Tamara und Tom ein Anliegen, durch die

10 Diese ironische Distanzierung gegenüber der zivilstandsamtlichen Praxis kommt bereits in der E-Mail zum Ausdruck, mit der Lena und Lukas wenige Tage vor dem ersten Trautermin ein paar Leute zur Anwesenheit auf dem Zivilstandsamt einladen, wobei nicht nur die Kurzfristigkeit der Einladung, sondern auch die humoristische Aufforderung, »mit Glamour die 10-minütige Grosszeremonie zu beleben«, eine Distanz gegenüber der Ernsthaftigkeit der bevorstehenden Eheschließung markieren. Darüber hinaus wird die E-Mail genutzt, um darauf hinzuweisen, dass sich das Paar überhaupt nur aufgrund des Einflusses der Trauzeugin an die Planung der Ausgestaltung dieses rechtlichen Schrittes gemacht hat (H01/L).

11 Hier wird deutlich, inwiefern das Einsetzungsritual im Sinne Bourdieus auch ein Kommunikationsakt der besonderen Art ist: Die Eheschließung »bedeutet jemandem seine Identität, aber in dem Sinne, dass er sie ihm ausspricht und sie ihm zugleich, indem er sie ihm vor aller Augen ausspricht, auferlegt« (Bourdieu 2015: 114, Herv. i. O.).

Form ihrer Heirat deutlich zu machen, dass es sich für sie dabei nicht nur um eine rechtliche, sondern auch um eine emotionale Angelegenheit handelt, die einen Grund zur Freude und zum Feiern darstellt. Deshalb ergänzen beide Paare die staatlichen Amtshandlungen durch persönliche Elemente. Während Tamara und Tom diese emotionale und persönliche Dimension vom rechtlichen Akt auf dem Zivilstandsamt trennen, indem musikalische Darbietungen und Ansprachen ihrer Familienmitglieder sowie von ihnen selbst im Rahmen eines kleinen, familiären Apéros unmittelbar nach der Trauung stattfinden, ergänzen Marcel und Moritz den Akt auf dem Zivilstandsamt mit persönlichen Bekenntnissen, die sie aneinander richten, sowie mit zwei Ansprachen ihrer Trauzeuginnen. Denn es sollte »schon auch eine Zeremonie« sein auf dem Standesamt, »nicht einfach nur ein organisatorisches Erledigen« (Marcel). Deshalb laden sie auch alle Familienmitglieder und engsten Freund:innen ein, Zeug:innen ihres persönlichen Bekenntnisses zu werden und diesen für das Paar wichtigen und freudigen Moment zu teilen (vgl. Vignette 7). Mit dieser Gestaltung der Heirat versuchen Marcel und Moritz eine für sie stimmige Balance zwischen Intimität und Öffentlichkeit herzustellen. Zwar sollte das emotionale Bekenntnis für das soziale Umfeld sichtbar gemacht und von diesem miterlebt werden jedoch ein Teil der darin involvierten Emotionalität nicht theatral in Szene gesetzt, also nicht an das anwesende Publikum gerichtet werden (vgl. Iványi 2002c: 199), wie Marcel erklärt:

»Es sollte schon auch eine starke emotionale Komponente haben, aber das genügte dann auch. Wir wollten das teilen, aber letztlich ist es eine sehr persönliche Angelegenheit und ich finde, da muss man auch nicht jedes Detail dann auch irgendwie nach außen tragen. Man kann einfach auch einiges in seinem Herzen behalten.« (Marcel)

Einige der Paare zeigen also eine gewisse Zurückhaltung bezüglich der »*Theatralisierung*« (Reichertz 2009: 252, Herv. i. O.) ihrer Heirat¹² und möchten die *allerpersönlichste* Dimension des Bekenntnisses zueinander lieber *im Herzen behalten* bzw. nur mit einer kleinen, ausgewählten Runde teilen. Zugleich betonen auch diese Paare, dass ihre Heirat nicht nur ein rechtlicher, sondern auch ein emotionaler Schritt ist. Mit der rechtlichen Absicherung der Beziehung, der Familie und/oder des gemeinsamen Besitzes gehe es nicht zuletzt darum, »einen dicken, fetten Strich darunterzuziehen und [...] nach den Jahren des Zusammenseins zu sagen: ›Ja, wir gehören zusammen!« (Moritz).

Aufgrund dieser emotionalen Dimension, die mit dem rechtlichen Schritt der Eheschließung bzw. Partnerschaftseintragung verschränkt ist, ist es für zehn Paare in meiner Studie ein Anliegen, sich im Rahmen einer zusätzlichen Zeremonie vor einem großen Publikum und mit besonderen Mitteln offiziell zueinander zu bekennen und die Zusammengehörigkeit gerade durch die »Dokumentation gegenüber der Öffentlichkeit« (Matthias-Bleck 1997: 131) zu bestätigen und zu bekräftigen. Aus der Perspektive dieser Paare erscheint der rechtliche Akt auf dem Zivilstandsamt als unzureichende Form für ihre Heirat. Denn auch wenn sich die Zivilstandsbeamt:innen heute bemühen, die fünfzehnminütigen Standardprozeduren zu *etwas Besonderem* zu machen (vgl. Lavanchy 2014), weswegen heute auch auf dem Zivilstandsamt primär über die Liebe und wenig

12 Vgl. zum Begriff der Theatralisierung der Heirat Kapitel 6.

über das Recht gesprochen wird (vgl. Weibel 2016), sei dennoch klar, wie Andrea sagt, »dass das mehr so ist, ›ja unterschreibt mal«. Da Andrea mit ihrer Heirat aber nicht nur eine rechtskräftige Unterschrift verbindet, sondern auch das Anliegen, in einem schönen und zeremoniellen Rahmen ein persönliches Bekenntnis zueinander zu machen, war »klar, wir brauchen irgendwie so eine Zeremonie und wir wollen uns auch was Schönes sagen und es soll feierlich sein« (Andrea). Entsprechend diesem weitverbreiteten Bedürfnis, die emotionale Dimension der Heirat durch rituelle Handlungen zu betonen und auszudrücken, besteht die bis heute in der Schweiz kulturell vorherrschende Form des Heiratens aus zwei Teilen: aus dem Jawort bzw. Unterschreiben in einem kleinen, familiären Rahmen auf dem Zivilstandsamt und aus einer anschließenden, am gleichen Tag, ein paar Tage oder auch Monate später stattfindenden, zusätzlichen, rituellen und emotionalen Trauzeremonie mit größerem Hochzeitsfest. In diesem rituellen und emotional aufgeladenen Rahmen wird das *allerpersönlichste* Bekenntnis zueinander für alle sichtbar gemacht und mit dem sozialen Umfeld geteilt und gefeiert.

5.2 Die Trauzeremonie: Eine paarinterne Bestätigung

Die zivile Eheschließung bzw. Partnerschaftseintragung bleibt also, trotz der Öffnung der Zivilstandsämter für das mit der Hochzeit verbundene rituelle Brauchtum (vgl. Reichertz 2002: 242f.), für viele Paare etwas »Staatliches« (Richard), das, wie Richard sagt, zwar »nicht kalt, aber schon ein sehr amtliches Zeugnis ist, das man da ablegt«. Demgegenüber brauchte es auch für Richard und Rahel etwas »Wärmeres im Kreis der Familien und der Freunde« (Richard). Aufgrund der Staatlichkeit und des amtlichen Charakters der zivilrechtlichen Eheschließung empfindet Richard diesen offiziellen Teil der Heirat als kühle Angelegenheit. Demgegenüber stehen die Zeremonie und die Beteiligung ihrer Familien und Freund:innen für emotionale Wärme. Auch für Elias ist klar, dass es neben dem Amtlichen der Heirat eine zusätzliche rituelle und feierliche Handlung braucht:

»Für uns ist klar gewesen, dass wir nicht einfach nur standesamtlich heiraten wollten. Das wäre uns dann doch zu trocken gewesen. [...] Es war klar, dass wir ein Fest machen, und dann hat es einfach noch irgendetwas Zeremonielles, etwas Rituelles gebraucht. Das wollten wir unbedingt. Es ist halt schon eine Vereinigung und diesen Aspekt der kirchlichen Trauung habe ich eigentlich auch immer schön gefunden, das ganze Rituelle.« (Elias)

Elias und Ewa haben sich zunächst aufgrund ihres Anliegens, eine rechtliche Grundlage für ihre Familiengründung und Elternschaft zu schaffen, für die Heirat entschieden. Allerdings geht dieser Wunsch, die zukünftige Familie rechtlich zu regeln, nicht in der *trockenen*, rechtlichen Formalisierung durch die zivile Eheschließung auf, da die Heirat für Elias zugleich auch ihre Vereinigung als Paar und zukünftige Eltern symbolisieren soll. Um dieser emotionalen, symbolischen Dimension der Heirat Ausdruck zu verleihen, braucht es aus Elias' Sicht rituelle Handlungen, wie sie von kirchlichen Zeremonien bekannt sind. Dabei handelt es sich bei diesem Bedürfnis nach einer ritualisierten Inszenierung und symbolischen Bestätigung der Paarbeziehung in Anwesenheit der Familien

und Freund:innen keineswegs nur um eine Begleiterscheinung des Wunsches nach einer rechtlichen Absicherung der Partnerschaft (oder Elternschaft). Vielmehr bildet die emotionale Bestätigung der Partnerschaft gegenüber einander und gegenüber Zeug:innen ein eigenständiges Bedürfnis, das insbesondere durch zeremonielle Trauhandlungen¹³ befriedigt werden kann.

Diese emotionale und zeremonielle Funktion der Heirat fasst Nave-Herz mit dem Begriff des »rite de confirmation« (Nave-Herz 1997: 47). Durch ein außeralltägliches, emotional aufgeladenes Ritual wird die nach mehreren Jahren des Zusammenwohnens erprobte und gefestigte Partnerschaft mit besonderen Mitteln bestätigt. Für diese paarinterne Bestätigung würden die Kirchen, so Nave-Herz, den »außeralltäglichen, wirkungsvollsten und öffentlichsten Rahmen« bieten (ebd.: 100). Insofern sei den Kirchen nach der Einführung der zivilrechtlichen Eheschließung, also der Durchsetzung des staatlichen Ehemonopols Ende des 19. Jahrhunderts, im 20. Jahrhundert ein »Ritenmonopol« in Bezug auf die Eheschließungen zuteilgeworden (ebd.: 48). Mit Blick auf die »bürokratische Nüchternheit« der standesamtlichen Trauungen (ebd.: 49) kommt Nave-Herz zu dem Schluss, dass in den 1990er Jahren noch keine »Ritenkonkurrenz« zwischen den zivilrechtlichen Trauungen und den kirchlichen Traugottesdiensten bestehe (ebd.: 52). Zugleich könne aber nicht davon ausgegangen werden, dass nicht davon ausgegangen werden kann, dass ein kirchlicher Traugottesdienst aufgrund eines religiösen Bedürfnisses gewählt würde. Denn zwei Drittel der von ihr befragten Paare gaben »nicht-religiöse Motive« für die Wahl eines zusätzlichen kirchlichen Rituals an (ebd.: 70). Nave-Herz vermutet deshalb, dass nicht zuletzt das »feierliche Zeremoniell« (ebd.: 80) zur anhaltenden Attraktivität der kirchlichen Traugottesdienste beiträgt, da Paare mit der Heirat mitunter ein ausgeprägtes Bedürfnis nach Demonstration ihrer Liebe und glücklichen Vereinigung verbinden.

Durch die folgende Kontrastierung der Befunde von Nave-Herz aus den 1990er Jahren mit den Begründungen der Wahl einer zusätzlichen Zeremonie durch meine Studienteilnehmer:innen lassen sich zwei Tendenzen aufzeigen: Erstens hat im Zusammenhang mit der in der Schweiz beobachtbaren, allgemeinen Distanzierung gegenüber den christlichen Landeskirchen die Nachfrage nach nicht-kirchlichen Traueremonien stark zugenommen. Damit lässt sich Reichertz' auf Deutschland bezogener Befund, dass »das Ritenmonopol der Kirchen [...] zu Beginn des 21. Jahrhunderts ohne Zweifel gebrochen« ist (Reichertz 2002: 243), auch für die Schweiz bestätigen. Zweitens hat sich im Zuge der allgemeinen »Eventisierungstendenzen« (Bührmann/Thiele-Manjali 2014: 14) und des »Trend[s] zur Ritualisierung« (Bethmann 2013: 209; vgl. auch Reichertz 2002, 2009) zugleich das Bedürfnis nach »*Theatralisierung*« (Reichertz 2009: 252, Herv. i. O.) oder, in den Worten von Nave-Herz, nach »Demonstration und Selbstdarstellung« (Nave-Herz 1997: 81) im Zusammenhang mit kirchlichen Traugottesdiensten weiter akzentuiert. Aus diesem Grund sind bei einigen Traugottesdiensten religiöse Inhalte kaum noch auszumachen.

13 Vgl. zum mehrdeutigen Begriff der Trauung das Glossar im Anhang.

5.2.1 Eine freie Zeremonie: Aus Gründen der Authentizität

Beispielhaft für die zunehmende *Ritenkonkurrenz* aufgrund der steigenden Nachfrage nach freien Zeremonien sind zwei Paare, die auf religiöse Trauzeremonien verzichtet haben, obwohl sie zugleich betonen, dass sie die kirchlichen Räume und rituellen Praktiken für ihre Trauung schön und stimmungsvoll gefunden hätten. Aber, wie Elias zur Möglichkeit eines kirchlichen Traugottesdienstes sagt:

»Ich hätte es falsch gefunden. Also falsch, ich wäre mir einfach ein bisschen komisch vorgekommen. Ich finde es zwar eine schöne Vorstellung, dort einzulaufen, und es hat schon etwas sehr Feierliches. Aber der Pfarrer-, ich meine, der muss ja irgendeinen religiösen Bezug reinbringen und das wäre für mich irgendwie fehl am Platz gewesen. Weil es ist für mich schon ein wichtiger Moment und den möchte ich so feiern, wie es für uns stimmt und nicht irgendwie etwas, das einfach so eingelebt ist, zu dem wir aber keinen Bezug haben.« (Elias)

Elias und Ewa wollen ein Ritual, das zu ihnen passt und für sie stimmt. Sie wollen weder etwas machen, einfach weil es traditionell so üblich ist, noch erwarten sie von den Pfarrer:innen, dass diese auf religiöse Bezüge im Traugottesdienst verzichten würden. Sie haben nicht den Anspruch, dass sich die Kirche an sie anpasst, aber sie haben auch nicht vor, sich selbst anzupassen. Ähnlich wie Elias macht auch Richard, der der reformierten Kirche angehört, einen hohen Anspruch an Authentizität bei der Wahl der Trauzeremonie geltend:

»Ich bin reformiert aufgewachsen, ich bin auch konfirmiert, aber die Religion hat mich nie wirklich intensiver beschäftigt. Rahel ist konfessionslos und für uns war eigentlich ziemlich rasch klar, dass wir keine kirchliche Trauung möchten. Wir hätten das nicht ehrlich gefunden, uns gegenüber nicht ehrlich. Wir würden da vielleicht etwas tun oder Dinge sagen, die wir nicht wirklich vertreten können oder die wir nicht in uns tragen, das geht nicht.« (Richard)

Entsprechend dieser Unvereinbarkeit ihrer persönlichen Haltungen mit den religiösen Inhalten, die sie in den Traugottesdiensten vermuten, entscheiden sich diese beiden Paare ebenso wie Guy und Gaby für eine freie Trauzeremonie.¹⁴ Diese ermöglicht mit

14 Danijela und Deborah wiederum entscheiden sich für eine dritte Form, bei der der rechtliche Akt mit zeremoniellen Trauhandlungen verbunden wird. War die zivilstandsamtliche Anreicherung der Eheschließung mit Hochzeitsymbolik und zeremoniellen Handlungen eine bis in die 1990er Jahre unübliche bis verpönte Praxis (vgl. Reichertz 2002), so wird sie heute von zahlreichen Zivilstandsämtern angeboten. Damit finden auf den Zivilstandsämtern bzw. in extra mietbaren Räumen heute zivile Eheschließungen und Partnerschaftseintragungen statt, die sowohl inhaltlich wie auch zeremoniell stark an die kirchlichen Trauhandlungen erinnern (vgl. Weibel 2016). So erschienen Deborah und Danijela, geführt von ihren Vätern, beide in weißen Brautkleidern auf dem Zivilstandsamt, trugen sich nach der extra langen Ansprache des Zivilstandsbeamten gegenseitige Gelöbnisse vor und rahmten diese durch Geund musikalische Einlagen sowie den Tausch der Eheringe feierlich und zeremoniell.

ihren individuellen, auf das Paar zugeschnittenen Inhalten einen Verzicht auf christlich-religiöse Bezüge und bietet durch die an die kirchlichen Gottesdienste angelehnten feierlich-rituellen Praktiken des Einzugs, der gegenseitigen Bekenntnisse oder des Ringtausches dennoch einen emotionalen Rahmen für die persönliche Trauung des Paares in Anwesenheit einer großen Hochzeitsgesellschaft.

Aufgrund der Distanz vieler Brautpaare gegenüber den religiösen Inhalten der Traugottesdienste hat sich das Angebot an freien Trauzeremonien und zeremoniellen Erweiterungen der zivilen Trauhandlungen vervielfacht. Entsprechend dieser gegenwärtigen *Ritenkonkurrenz* stelle sich für die Paare nach der Entscheidung für die Heirat als Nächstes die Frage, »willst du eher kirchlich oder nicht kirchlich« (Kathi) heiraten. In meinem Sample haben sich die Paare in der Hälfte der Fälle für einen religiösen Traugottesdienst in einer reformierten oder katholischen Kirche entschieden, verglichen mit den statistischen Zahlen¹⁵ also relativ viele. Von den vierzehn Personen, die eine kirchliche Zeremonie gewählt haben, verbinden aber lediglich drei ein explizit religiöses Bedürfnis mit dem Traugottesdienst. So etwa Sarah, für die, wie sie sagt, »christliche Werte« im Alltag wichtig sind, weswegen für sie »klar« war, dass ihre zivilrechtliche Partnerschaftseintragung von einem reformierten Segnungsgottesdienst begleitet werden sollte: »Wenn ich das mache, dann ist das für mich wie die höchste Instanz. Ich will das wie noch in diese Hände geben. Und das soll uns einfach auch noch tragen« (Sarah). Auch für ihre Partnerin Selina ebenso wie für Anja, die sich zusammen mit Andrea ebenfalls für einen reformierten Segnungsgottesdienst entschieden hat, ist dieses religiöse Bedürfnis nach dem »Segen Gottes« (Nave-Herz 1997: 72) ausschlaggebend. Für Anjas Partnerin hingegen hätte es auch ein nicht-kirchliches, freies Ritual sein können. Sie wollte aber Anjas religiösem Bedürfnis entsprechen und kann damit der von Nave-Herz als konformistisch beschriebenen Bedürfnisdimension zugerechnet werden (vgl. ebd.: 79). Von den anderen zehn Personen, die sich für ein kirchliches Trauritual entschieden haben, wurden, wie im Folgenden gezeigt wird, keine genuin religiösen Bedürfnisse formuliert.

15 2017 wurden von 40.599 zivilen Eheschließungen noch 3287 Ehepaare in einem reformierten Traugottesdienst gesegnet und 3438 katholische Ehen geschlossen. Damit liegt der Anteil der christlichen Bestätigungen von zivilen Eheschließungen noch bei etwas über 15 Prozent. Zum Vergleich: 1990 fanden noch bei rund der Hälfte der Eheschließungen anschließende Gottesdienste in reformierten und katholischen Kirchen statt (vgl. SPI 2021). Angesichts dieses kontinuierlichen Schwindens der Bedeutung der Traugottesdienste vermutet das Pastoralsoziologische Institut, dass die Ehe zunehmend zu einem »weltlich Ding« geworden sei, die religiöse Dimension der Ehe also an Bedeutung verloren habe. Angesichts der Zunahme freikirchlicher Angebote und der wachsenden Zahl binationaler Eheschließungen sowie der größeren Bevölkerungsteile mit Migrationsgeschichte ist allerdings anzunehmen, dass ein Teil der christlichen Traugottesdienste durch andere religiöse Trauzeremonien ersetzt wird, weswegen vor allem die Bedeutung der katholischen und reformierten Kirchen im Hinblick auf die Eheschließungen abgenommen haben dürfte (vgl. SPI 2017, 2015).

5.2.2 Ein Traugottesdienst: Religiöse Inhalte stehen immer seltener im Vordergrund

Felix könnte mit seiner Begründung der Entscheidung für eine kirchliche Zeremonie dem von Nave-Herz als traditionell verstandenen Bedürfnis zugeordnet werden (vgl. Nave-Herz 1997: 78). Demnach stellt ein kirchlicher Traugottesdienst trotz abnehmender gesellschaftlicher und individueller Bedeutung der Kirchen weiterhin eine kulturelle Selbstverständlichkeit dar und ist im Sinne eines gesellschaftlichen Traditionsbestands nicht weiter begründungsbedürftig:

»Ja, Kirche ist eigentlich- das ist einfach- wir wollten das ein bisschen so traditionell machen. Irgendwie ist es uns trotzdem noch wichtig gewesen. Auch wenn wir jetzt nicht sehr gläubig und sehr große Kirchengänger sind, ist es uns beiden eigentlich wichtig gewesen, dass es irgendwie dazu gehört, also, dass man es in der Kirche macht.« (Felix)

Auch für Jasmin und Janiks katholische Trauung ist nicht deren religiöser oder persönlicher Bezug ausschlaggebend. Vielmehr ist es neben der Tradition des Rituals und Janiks Bereitschaft, sich bezüglich der konkreten Ausgestaltung der Trauung und der Hochzeitsfeierlichkeiten Jasmins Wünschen anzupassen, in erster Linie Jasmins Bedürfnis nach Demonstration und Selbstdarstellung (vgl. Nave-Herz 1997: 81), das zur Wahl eines Gottesdienstes in einer katholischen Kirche geführt hat:

»Als Frau hast du eh so bisschen deine Vorstellung von deiner Hochzeit. Und Janik hat eigentlich immer gesagt, ›du es muss für dich stimmen.« Wenn es nach ihm gegangen wäre, hätten wir sowieso auch nicht kirchlich geheiratet, weil er ausgetreten ist aus der Kirche. Ja und bei mir ist natürlich schon auch noch der Punkt mit dem weißen Kleid gewesen. Also ja, das hat jetzt mit der Kirche auch nicht so viel zu tun – wie es bei den meisten wahrscheinlich in der heutigen Zeit nicht mehr so hat. Aber es gehört irgendwie einfach dazu.« (Jasmin)

Dass die kirchliche Zeremonie *einfach dazugehört*, weil die Kirche nicht zuletzt auch eine besonders stimmungsvolle Kulisse für die Inszenierung der Hochzeit und insbesondere den Auftritt der Braut im weißen Kleid bietet, macht auch Fabienne deutlich, wenn sie sagt, dass sie sich für eine kirchliche Trauung entschieden habe, »weil ich es einen schönen Ort finde, so vom Gebäude« und weil ihr das »Feierliche, die Zeremonie« gefallen würde. Auch Fabienne verbindet mit dem kirchlichen Traugottesdienst vor allem ein demonstratives Bedürfnis (vgl. Nave-Herz 1997: 80f.) und betont zugleich, dass sie die religiösen Bezüge hingegen »nicht so toll und nicht mehr so zeitgemäß« finde. Entsprechend sei sie auch froh gewesen, dass sie einen Pfarrer gefunden haben, »der das sehr schön gemacht hat. Nicht so dieses Gefrömmele [...], dass man jetzt irgendwie mega oft betet oder [...] hundert Bibelstellen zitiert« (Fabienne).

Diese Sicht von Fabienne auf die kirchlichen Trauungen ist bemerkenswert: Auf der einen Seite erscheinen die religiösen Handlungen als nicht mehr zeitgemäß, auf der anderen Seite empfindet sie die Kirche durchaus als passenden Ort für die Inszenierung

der zusätzlichen Trauung. Während also die religiösen Inhalte der Kirchen veraltet seien, erscheinen die historischen Räume sehr zeitgemäß, ganz im Gegenteil etwa zu modernen Bauten. Diese Absage an moderne Schauplätze für die Inszenierung der märchenhaften Traumhochzeit betont Fabienne nochmal, als ich nachfrage, ob für das Paar auch eine katholische Trauung in Frage gekommen wäre, da Felix Katholik ist und ihm die kirchliche Trauung aufgrund der Tradition wichtiger war als Fabienne:

»Das wäre auch in Frage gekommen, ja. Das ist uns egal gewesen. Mir ist es jetzt viel wichtiger gewesen, welche Kirche es ist, dass es eine schöne Kirche ist und nicht irgendwie so ein moderner Klotz. Es gibt Kirchen, die mir nicht so gefallen. [...] Und auf diese Kirche sind wir eigentlich über den Ort des Hochzeitsfestes gekommen, weil sie nahe ist. Das muss ja auch irgendwie passen, weil wir keinen Transport wollten. Und dann hat uns die Kirche sehr gefallen, weil sie eben so klein ist. Die [andere] Kirche hätten wir mit zweihundert Leuten nicht ausgefüllt, dann wären es vorne so bisschen Leute und hinten dann halb leer. Und das ist dann natürlich toll gewesen, dass diese Kirche wirklich voll gewesen ist.« (Fabienne)

Fabienne bekräftigt hier nochmal, dass die alte, sprich nicht-moderne Ästhetik sowie die gute Lage und angemessene Größe der Kirche und nicht etwa deren religiöse Ausrichtung ausschlaggebend für deren Wahl waren. Damit zeigt sich, dass kirchliche Traugottesdienste in einigen Fällen losgelöst von religiösen Bedeutungszuschreibungen seitens der Brautleute stattfinden können. In diesen Fällen dient der Traugottesdienst primär als stimmungsvolle, romantische und märchenhafte Szenerie für die Inszenierung des glücklichen Brautpaares und insbesondere der Braut im weißen Brautkleid.¹⁶ Die in kirchlichen Kreisen bereits in den 1990er Jahren verbreitete Befürchtung, dass Brautpaare in den Kirchen »eine Art religiöse Service-Stationen« sehen und die Pfarrer:innen »nur als ›Zeremonienmeister‹ bzw. ›-meisterin‹ für die Trauungen« (Nave-Herz 1997: 65), wird durch solche Beispiele bestätigt. Auch weitere Beispiele aus meiner Feldforschung weisen darauf hin, dass diese *unreligiöse* Anspruchshaltung von Hochzeitspaaren gegenüber kirchlichen Traugottesdiensten aufgrund der ausgeprägten »Erlebnisorientierung« (Iványi 2002b: 258) und des Willens zur »Wiederverzauberung« der Liebe durch die romanalisierte Inszenierung von märchenhaften Traumhochzeiten (Schäffler 2012: 101) weiter zugenommen hat: So erzählte mir eine Pfarrerin, wie sie sich mit aller Vehemenz gegen den Wunsch eines Paares wehren musste, nach dem Jawort Tauben in der Kirche aufzufliegen zu lassen. Während sich einige Brautleute also Tauben in der Kirche wünschen, wünschen sich andere Brautleute wie Bettina eine Trauung unter freiem Himmel, weswegen der katholische Priester für die Trauung von Bettina und Boris kurzerhand in einen Schlossgarten bestellt wurde. Neben derart spektakulären Erweiterungen und Verlagerungen der kirchlichen Praktiken formulieren einige Paare auch den Wunsch, die religiösen Elemente der Traugottesdienste möglichst einzudämmen, wenn nicht gar ganz zu streichen. So werden Popsongs anstelle von Kirchenliedern gespielt und die Lesung von Bibelstellen durch Lesungen von Textstellen aus dem *Kleinen Prinzen* ersetzt. Besonders ausgeprägt war diese Ersetzung religiöser Inhalte bei der katholischen Trauung von

16 Vgl. zur Braut im weißen Brautkleid ausführlich Kapitel 6.2.

Jasmin und Janik, auf die Janik sowieso verzichtet hätte und die Jasmin primär aus einem Bedürfnis nach Demonstration heraus gewählt hat. Interessant an ihrem Fall ist allerdings, dass die katholischen Praktiken letztlich eine größere Wirkung hatten, als Jasmin im Vorfeld angenommen hatte. So beschreibt Jasmin im Interview, dass sie den Moment, als ihr Ehebund vom Pfarrer im Namen Gottes für alle Ewigkeit geschlossen wurde, als sehr kraftvoll und eindringlich erlebt habe und sie diese religiöse Rahmung ihres Eheversprechens im Nachhinein als eine wichtige »Bestärkung« für sich und Janik empfindet.¹⁷ Wie dieses Beispiel zeigt, können die religiösen Praktiken durchaus wirkmächtiger und bedeutungsvoller sein, als von den »ungläubigen« Brautleuten zunächst angenommen. Somit wird deutlich, wie die kirchlichen, symbolisch überhöhten Traupraktiken trotz fehlenden religiösen Bezugs vieler Brautpaare eine rituelle und performative Wirkung entfalten. Eine wichtige Rolle spielt in diesem Zusammenhang auch das vorgängige Traugespräch, wie Nave-Herz bei ihren Interviewpartner:innen feststellen konnte, die »dadurch die Kirche plötzlich verändert wahrgenommen« hätten (Nave-Herz 1997: 65). Außerdem zeigt ein Fall in meinem Sample, dass es auch Paare gibt, die sich nach der Abwägung von kirchlicher versus freier Trauzeremonie für einen kirchlichen Traugottesdienst entscheiden, weil sie feststellen, dass dies für sie die authentischere Variante ist. So kommt Kathi auf der Suche nach der passenden Form ihrer Heirat zu dem Schluss, dass es für sie unauthentisch gewesen wäre, statt in einer Kirche »auf freier Wiese« (Kathi) zu heiraten. Wie sie sagt, habe sie in dieser Auseinandersetzung mit der Frage, in welcher Form geheiratet werden soll, festgestellt, »dass ich halt vielleicht trotzdem noch nicht so weit weg bin von der Kirche«. In diesem Sinne kann die Heirat auch dazu führen, dass (wieder) eine größere Nähe zu der eigenen Religion hergestellt wird.

Die Paare wählen die Form ihrer Trauung somit aus unterschiedlichen Beweggründen und orientieren sich dabei teilweise mehr an den Inhalten und ihren inneren Haltungen, teilweise mehr an der äußeren Form der Zeremonie und kulturellen Gepflogenheiten. Gemein ist den meisten Paaren, dass sie sich neben dem trockenen und amtlichen Akt der zivilen Eheschließung oder der Partnerschaftseintragung etwas Wärmeres und Feierlicheres in Form einer zusätzlichen rituellen Zeremonie für ihr persönliches Bekenntnis zueinander wünschen. Wie Rahel deutlich macht, hatten die rituellen Handlungen für sie nicht zuletzt auch die Funktion, für sich selbst spürbar zu machen, dass mit der Heirat ein neuer Lebensabschnitt beginnt: »Für mich war auch wichtig, dass es eine Etappe ist. Du sagst ja, du wirst heiraten, und dann gibts noch dieses Ritual. Du machst es vor anderen Leuten, mit anderen Leuten und dann ist es wirklich so eine Etappe.« Was Rahel hier ausdrückt, ist die zentrale Wirkung von *Übergangs- und Einsetzungsritualen*, durch ihren performativen Charakter eine neue Wirklichkeit herzustellen. In den Worten van Genneps: »Das Individuum aus einer genau definierten Situation in eine andere, ebenso genau definierte hinüberzuführen« (van Gennep 2005: 15). Mit der Heirat wird somit nicht nur die bestehende Paarbeziehung *bestätigt*, sondern zugleich die Grenze zwischen unverheiratetem und verheiratetem Status überschritten. Die zusätzliche Zeremonie ritualisiert in diesem Sinne die Überschreitung einer »inneren Schwel-

17 Vgl. zur Wirkung der religiös gerahmten Trauversprechen Kapitel 7.2.1.

le«¹⁸. Auf der *allerpersönlichsten* Ebene wird damit die Beziehung in eine gemeinsame Zukunft (mit oder ohne Kinder) entworfen, auf der *überpersönlichen* Ebene wird zugleich eine »*willkürliche Grenze*« zwischen verheirateten und unverheirateten Personen »als legitim und natürlich anerkannt« und bestätigt (Bourdieu 2015: 111, Herv. i. O.). Insofern argumentiere ich im Unterschied zu Nave-Herz, dass es sich auch bei den Paaren, die nicht im Hinblick auf eine Familie heiraten, um eine grundlegende Transformation und Differenzierung, also um ein *Übergangs- und Einsetzungsritual* und keineswegs nur um ein *Bestätigungsritual* der bereits bestehenden Beziehung handelt. Ich argumentiere dies nicht nur aufgrund des zivilrechtlichen Statuswechsels von ledig zu verheiratet, der sich ganz konkret in neuen Rechten und Pflichten auswirkt. Denn auch die zusätzliche, ritualisierte und emotional aufgeladene Trauzeremonie, die mit Einzug, Trauhandlung und Auszug als klassische Schwelle inszeniert wird, ist darauf ausgerichtet, die Heirat als Übergang und Einsetzung erfahrbar zu machen und dem Paar und allen anderen eine neue Wirklichkeit zu vermitteln. Diese performative Wirkung des Einsetzungsrituals Heirat beschreibt Bourdieu wie folgt:

»Von der Investitur geht [...] eine ganz reale Wirkung insofern aus, als sie die eingesetzte[n] Person[en] real verwandelt: Zum einen verändert sie die Vorstellung, die die anderen Akteure von [ihnen] haben [...]; zum anderen verändert sie zugleich die Vorstellung, die die eingesetzte[n] Person[en] von sich selber [haben], und das Verhalten, zu dem sie sich nun, um dieser Vorstellung zu genügen, verpflichtet [fühlen].« (Bourdieu 2015: 113)

Wie in der Beschreibung Bourdieus ebenso wie in der Darstellung von Rahel anklingt, gehört zur performativen Macht des Einsetzungsrituals, das »über die Vorstellung von der Wirklichkeit die Wirklichkeit selbst« beeinflusst (ebd.), die Teilnahme *anderer* Personen dazu. Durch den Einbezug einer bestimmten Öffentlichkeit in die »feierliche, das heißt statthafte und außer-ordentliche Überschreitung grundlegender Grenzen« (ebd.: 111) durch das Paar wird die Einsetzung einer neuen Wirklichkeit bezeugt und geteilt. Deutlich wird hier die dritte zentrale Funktion, die die Praxis des Heiratens neben der rechtlichen Absicherung und der gegenseitigen Bestätigung erfüllt: die soziale Anerkennung der durch die Heirat sicht- und erkennbar werdenden Liebesbeziehung durch Dritte.

18 Für das Bild der »inneren Schwelle«, die mit der Heirat überschritten wird, danke ich Prof. Dr. Andrea Bieler. Es ist anlässlich einer Diskussion im Nachgang zu einem von mir gehaltenen Vortrag an der Theologischen Fakultät der Universität Basel entstanden.

5.3 Das Hochzeitsfest: Eine feierliche Anerkennung durch das soziale Umfeld¹⁹

Die große Mehrheit der Paare in meiner Studie betont im Interview die Wichtigkeit der Beteiligung der Familien, Freund:innen und Bekannten an ihrer Hochzeit. Wie Fabienne sagt, sei das doch »der Witz« an der Heirat, dass man das persönliche Versprechen zueinander, das in der Beziehung schon länger gelebt würde, nun im Rahmen einer Zeremonie öffentlich mache, »dass man das eben zelebriert und feiert«. Das soziale Umfeld soll der zeremoniellen Vereinigung beiwohnen, sie bezeugen und im Anschluss an die Trauzeremonie ein großes Fest mit dem Paar feiern. Für einige war der Anlass zu einem großen Hochzeitsfest gar mit ein Grund für die Heirat: »Dass wir überhaupt heiraten wollten, hatte auch damit zu tun, dass wir einfach mit allen feiern wollten«, sagt Elias und auch für Kathi ist das eines der ausschlaggebenden Bedürfnisse: »Ich würde sagen, das ist mit ein Grund gewesen, wieso wir überhaupt heiraten wollten. Um einmal ein richtig großes Fest zu feiern.« Dieser *hedonistische* Aspekt der großen Feier, den Marcel neben dem Rationalen und Emotionalen als dritte Ebene des Heiratens vorgestellt hat, verweist auf eine weitere Bedürfnisdimension. Diese ist sehr eng mit dem emotionalen Bedürfnis verwoben, sich *zueinander zu bekennen* und die Zusammengehörigkeit als Paar zu unterstreichen. Es handelt sich dabei um das Bedürfnis, das *allerpersönlichste* Bekenntnis nicht nur zueinander, sondern auch *vor allen anderen* deutlich zu machen und *mit allen anderen* zu teilen und zu feiern. Wie Selina sagt: »Wir [wollten] wirklich unseren Familien und unseren Freunden zeigen, dass wir uns lieben und dass wir zusammengehören und dass uns das sehr ernst ist.« Auch für Marcel und Moritz, die kein *gekünsteltes* zusätzliches Ritual wollten und ihre Heirat deshalb auf den Akt auf dem Zivilstandsamt begrenzten, war es gleichwohl wesentlich, ihr nächstes Umfeld an ihrem sehr persönlichen Bekenntnis zueinander teilhaben zu lassen:

»Wir haben uns überlegt, wie wir das machen wollen, ob wir das so für uns einfach allein machen oder ob wir halt wirklich eine Großveranstaltung daraus machen. Und dann haben wir überlegt, für uns ist es wichtig und es ist für uns auch ein Bekenntnis zu uns und wir wollen eigentlich auch unsere Familien und Freunde daran beteiligen, an unserer Freude.« (Moritz)

Charakteristisch für die Heirat ist neben der rechtlichen Absicherung und dem Bekenntnis zueinander somit drittens, dass die emotionale Bestätigung der Liebe und Zusammengehörigkeit nicht nur zwischen den zwei Liebenden, sondern auch zwischen dem Paar und der Gemeinschaft bzw. Öffentlichkeit stattfindet (vgl. Bethmann 2013: 12). Die *allerpersönlichste* Liebe wird durch die Praxis des Heiratens *sicht- und damit erkennbar* gemacht, und die Angehörigen, die Gemeinschaft und nicht zuletzt auch der Staat werden aufgefordert, diesen Schritt des Paares auf *überpersönlicher* Ebene *anzuerkennen* und zu bestätigen. Aufgrund dieses wesentlichen Zusammenhangs von Sichtbarmachung,

19 Eine ausführliche Analyse der Frage der Anerkennung des Liebesglücks der Brautpaare durch das soziale Umfeld mit Fokus auf die unterschiedlichen Situationen von hetero- und homosexuellen Paaren habe ich im Sammelband »Paarbeziehungen heute« publiziert (vgl. Weibel 2021).

Erkennbarkeit und Anerkennung²⁰ kommt hier nochmal in aller Deutlichkeit zum Ausdruck: Die Heirat ist nicht nur ein *Bestätigungsritual* im Sinne einer gegenseitigen Unterstreichung der Zusammengehörigkeit als Paar *vor anderen*, für das Nave-Herz den Begriff des »rite de confirmation« geprägt hat (Nave-Herz 1997). Sie ist im Wesentlichen auch ein soziales *Anerkennungsritual* dieser Zusammengehörigkeit *durch die anderen*. Erst durch die freudige Anerkennung wird die Zugehörigkeit des Paares zur Gemeinschaft und zur Gesellschaft bestätigt, kann das Paar eine »soziale Position, einen Platz in der Gemeinschaft« einnehmen (Bethmann 2013: 203) und insbesondere auch dieser soziale Prozess zeichnet die Heirat neben der rechtlichen und emotionalen Grenzüberschreitung als Einsetzungsritual aus (vgl. Bourdieu 2015: 112f.).

Die Hochzeitseinladungen, die nach der Verlobung mit Aufschriften wie »Wir heiraten«, »Wir sagen Ja« oder »Wir trauen uns« verschickt werden, vermitteln alle eine ähnliche Botschaft. In den Worten von Andrea könnte diese wie folgt auf den Punkt gebracht werden: »Seht her, wir sind glücklich zusammen und machen jetzt dieses Commitment.« Mit diesem Aufruf werden die Gäste aufgefordert, den »besonderen« oder »magischen« Moment der Hochzeit, wie es auf den Einladungen weiter heißt, mit dem Paar zu teilen und zu feiern. Damit bringen auch die Einladungskarten unmissverständlich zum Ausdruck, was gemeinhin bekannt und kulturell in allen möglichen Formen repräsentiert wird: Die Heirat ist ein kollektiver »happiness-cause« (Ahmed 2010b: 10), was mit Grund oder Anlass zur Freude übersetzt werden kann oder auch mit Quelle des Glücks. Zentral für *happy objects* wie die Hochzeit, die auch als *glücklichster* oder *schönster Tag* im Leben bekannt ist (vgl. ebd.: 29), ist dabei, wie Ahmed gezeigt hat, die soziale Hierarchisierung und relationale Bedingtheit des Glücks (vgl. ebd.: 56): Das individuelle Glück des Brautpaares wird nicht nur durch soziale Werte vorstrukturiert (vgl. ebd.: 37), es vergrößert und vertieft sich auch durch die kollektive Freude und Anteilnahme des sozialen Umfeldes.²¹ Explizit zum Ausdruck kommen der enge Zusammenhang von Heirat und Glück sowie die Vergrößerung des individuellen Glücks durch die kollektive Anteilnahme des Umfeldes auf dem Kärtchen von Christian und Caterina, die die Einladung zu ihrer Hochzeit mit einem Zitat von Albert Schweitzer ergänzen: »Das Glück ist das einzige, das sich verdoppelt, wenn man es teilt« (HO7/C). Diese Vergrößerung des Glücks durch dessen Geteiltwerden lässt sich sowohl auf die zwei Individuen, die durch die Ehe ihr Glück teilen, wie auch auf das Ehepaar und sein soziales Umfeld, welches das Glück des Ehepaares teilt, beziehen. Durch die Sichtbarmachung der Liebe des Paares mittels der Praxis des Heiratens und die freudige Feier dieser Liebe durch das soziale Umfeld entstehen Emotionen, und dieses Teilen von Emotionen, die mit Ahmed als bewegende und zugleich bindende Praktiken zu verstehen sind, ist essentiell für die Festigung der Zugehörigkeit der Brautleute zueinander sowie zum sozialen Gefüge: »Was uns bewegt, was uns fühlen lässt, ist auch das, was uns an Ort und Stelle hält oder uns eine Bleibe gibt« (Ahmed 2014a: 183). Insofern ist der mit der Heirat verbundene Prozess der Anerkennung des Paares durch die Gemeinschaft auch als emotionale Praxis zu verstehen, in der die Heirat des Paares durch das Teilen von Gefühlen der Freude als kollektives *happy object* anerkannt und bestätigt wird.

20 Vgl. hierzu ausführlich Kapitel 3.1.1.

21 Vgl. hierzu ausführlich Kapitel 3.1.2.

5.3.1 Abhängigkeit von Anerkennung: Geteilte Freude oder gemischte Gefühle?

In der Regel erscheint die freudige Beteiligung am *glücklichsten Tag* der Heirat und damit die Anerkennung des Glücks des Paares durch das soziale Umfeld selbstverständlich. Entsprechend wird die grundsätzliche Abhängigkeit der Paare von der Anerkennung durch die anderen in vielen Fällen kaum wahrgenommen. Dies zeigt sich an der überraschten Reaktion einiger meiner Interviewpartner:innen auf die Frage, wie denn ihr Umfeld auf die Ankündigung der Heirat reagiert habe: Erstaunt über die Frage antworteten sie ohne Umschweife, dass ihr Umfeld sich »natürlich gefreut« (Elias) und »sehr positiv« (Richard) reagiert habe. Wie Kathi erzählt, waren alle »mega happy [...] und meine Eltern waren sowieso total aus dem Häuschen. [...] Es war wirklich sehr schön, sie haben sich alle gefreut«. Dabei sei die Ankündigung der Heirat oftmals keine Überraschung gewesen, vielmehr wurde sie schon länger erwartet und auch explizit erwünscht. »Wann heiratet ihr endlich, damit es mal wieder ein Fest gibt« (Felix), hieß es in mehreren Freundeskreisen und einige Eltern kommentierten freudig, »jetzt traut ihr euch endlich« (Lena). Diese Beschreibungen der Reaktionen ihres Umfeldes lassen keinen Zweifel daran, dass die Heirat ein Anlass zur Freude, ja für einige Angehörige gar eine Quelle des eigenen Glücks ist. Dieses Glück, das der Heirat zugeschrieben wird, erscheint umso besonderer und akzentuierter in einer Zeit, in der Scheidungen normal sind und unverbindliche Tinder-Dates Hochkonjunktur haben (vgl. auch Horn 2021). In einer solchen Zeit gilt die verbindliche Liebe, wie sie sich paradigmatisch in der Form der Heirat ausdrückt, als etwas, was »man erstmal finden muss«, wie Andrea sagt (vgl. Weibel 2018a). Wie also, wundern sich einige der Interviewten, sollten ihre Familien und Freund:innen sonst reagieren, wenn nicht mit Freude angesichts des Liebesglücks, das durch die Heirat bestätigt und mit einem großen Hochzeitsfest gefeiert wird? Es wäre doch »etwas komisch«, bemerkt Fabienne, wenn »alle ›oh was‹ gesagt hätten«, statt sich zu freuen.

Diese für Fabienne *komische* Vorstellung, dass ihre Heirat mit Felix keine Ursache von kollektivem Glück und entsprechend freudigen Reaktionen sein könnte, ist aus der Perspektive der homosexuellen Paare²² nicht so seltsam. Danijela ist vielmehr davon ausgegangen, wie sie sagt, dass nicht alle »einen Freudentanz machen« werden, denn »es gibt halt wirklich noch verschiedene Meinungen zu dem Ganzen.« Entsprechend dieser

22 Auch bei zwei heterosexuellen Paaren in meinem Sample reagieren nicht alle Angehörigen mit Freude auf die Ankündigung der Heirat. Im einen Fall sind die Eltern von Boris wenig freudvoll und »verhalten« (Bettina), weil Bettina bereits vor der Heirat schwanger ist und dadurch der traditionelle Ablauf – erst Heirat, dann Familiengründung – gestört wird (vgl. Kapitel 4.2). Reserviert zeigen sich auch die Familienmitglieder von Christian. Sie beteiligen sich nicht an den Vorbereitungen und bleiben auch während der Hochzeitsfeier sehr kühl. Das kreierte, wie Christian sagt, »einfach eine komische Situation«. Wie diese beiden Beispiele zeigen, kann es auch bei heterosexuellen Paaren zu negativen Gefühlen und fehlender Anteilnahme seitens der Familienangehörigen kommen. Dies deshalb, weil die Paare, bzw. in diesen Fällen die Schwiegertöchter, nicht als »a good match« (Ahmed 2014b: 149) angesehen werden. Im Unterschied zu den homosexuellen Paaren, auf die ich mich im Folgenden konzentriere, steht hier die individuelle Passung des heterosexuellen Paares im Vordergrund. Bei den homosexuellen Paaren hingegen geht es weniger um deren individuelle Passung, sondern um die allgemeine Frage, ob Hochzeiten von homosexuellen Paaren überhaupt ein kollektiver Grund zur Freude sein sollen.

unterschiedlichen in ihrem Umfeld vorherrschenden Meinungen gegenüber der Hochzeit homosexueller Paare konnte Danijela nicht selbstverständlich erwarten, dass ihre Hochzeit für alle ein Grund zur Freude sein wird, geschweige denn, dass *alle mega happy* sein würden, wie das bei Kathi und Konradin der Fall war. Denn Danijelas Familie habe »Deborah akzeptiert, es haben sie alle gerne, aber es ist halt doch etwas anderes.« Im Unterschied dazu wird Andrea davon überrascht, dass ihre Mutter, die »sonst immer gleich mit der Deko anfängt«, bei Andreas Ankündigung der Hochzeit »erstmal geschluckt« habe. Als Andrea ihre Mutter fragt, was los sei, »hat sie gesagt, ja wir müssen uns da halt erst dran gewöhnen.« Während die Hochzeit von Andrea und Anja offenbar auch für Andreas Eltern *etwas anderes* ist, an das sie sich erst *gewöhnen* müssen, fanden es auch weitere Verwandte von Andrea eine »komische« Vorstellung, die »ein bisschen schwierig« war. Dass die Freude über die Heirat eines homosexuellen Paares nochmal etwas anderes ist als die Akzeptanz einer homosexuellen Person und ihrer Beziehung, zeigt sich auch in der Reaktion der Eltern von Sarah, die diese wie folgt beschreibt:

»Man macht sich vielleicht so die Vorstellung, wenn man jemandem sagt man heiratet, dass die Leute dann gleich aufspringen und einen umarmen oder ich weiß auch nicht, was ich mir vorgestellt habe. Aber meine Eltern sind so ein bisschen reserviert geblieben und ich fand so, ja mmh? Und meine Mutter hat dann irgendwann gesagt, »ja muss jetzt das noch sein, müsst ihr jetzt noch heiraten?« [...] Weißt du nicht irgendwie »schön« und »wir freuen uns« und »wann und wie?« und so. Das war so die Erstreaktion und ich glaube, das Heiraten ist für beide so die letzte bürgerliche Bastion gewesen. Da hatten sie wie das Gefühl, [...] »muss das jetzt noch sein und muss es noch so ein Fest sein? Ihr könnt ja einfach unterschreiben gehen.« (Sarah)

Wie dieses Beispiel deutlich macht, erscheint die Hochzeit von schwulen oder lesbischen Paaren nicht immer oder nicht selbstverständlich als »Grund zur Freude« (Nay 2017: 158), wie das beim *happy object* Hochzeit bei heterosexuellen Paaren normalerweise der Fall ist. Vielmehr kann die öffentliche Sichtbarmachung von homosexueller Liebe auch als Zumutung empfunden werden. Insbesondere die Hochzeitsfeier, die eine weitaus größere Öffentlichkeit hat als der zivilrechtliche Akt der Partnerschaftseintragung und damit auch eine gewisse Bekanntmachung im sozialen Umfeld der Eltern impliziert, geht Sarahs Eltern zunächst zu weit. Aus ihrer Sicht könnte das Paar ohne die Symbolik und Öffentlichkeit von Trauung und Hochzeit *einfach unterschreiben gehen*. Denn durch die Einladung zur Hochzeit sind die anderen aufgefordert, nicht nur die Partnerschaftseintragung und die derart offiziell gemachte Homosexualität des Paares zu akzeptieren, sondern die Heirat des homosexuellen Paares auch als kollektiven Anlass zur Freude und Quelle des Glücks anzuerkennen und gemeinsam zu feiern. Aufgrund dieser *gemischten Gefühle*, die die Ankündigung der Hochzeit bei den Familien und Freund:innen auslöst, entsteht bei den homosexuellen Paaren denn auch eine Unsicherheit dahingehend, wie ihre Hochzeit, ihr *happiest day*, konkret verlaufen wird. Ungewiss ist, ob der von den Paaren gewünschte »normalisierende Einschluss« (ebd.) in die Gemeinschaft der glücklichen Liebespaare gelingt oder ob dieser durch eine fehlende emotionale Beteiligung der eingeladenen Gäste verwehrt wird (vgl. hierzu ausführlich Weibel 2021: 111f.).

5.3.2 Die Hochzeit als »politische Sache«: Wenn Anerkennung nicht selbstverständlich ist

Weil mit der Feier der Heirat immer auch die Aufforderung nach sozialer Anerkennung einhergeht, betrachtet Andrea ihre Heirat mit Anja zu »10 bis 15 Prozent auch als eine politische Sache«. Denn damit bringt sie öffentlich zum Ausdruck, dass sie und Anja zusammen glücklich sind, und fordert ihr soziales Umfeld ebenso wie die Gesellschaft auf, dieses Glück anzuerkennen. In der Beschreibung ihrer Hochzeit macht Andrea deutlich, inwiefern sie gerade die von ihnen gewählte klassische Praxis des Heiratens in der Kirche – mit Hochzeitsmarsch, weißem Kleid und allem Drum und Dran – als politisches Statement versteht:

»Also wir haben schon so ein bisschen Standard gemacht, ne? Ich glaub, es hat auch nicht jeder damit gerechnet, dass ich jetzt zum Beispiel das weiße Kleid an habe. [...] Und die Organistin hat ja dann auch den Hochzeitsmarsch gespielt. Ich fand das ja ein bisschen übertrieben, aber ich habe gedacht, »ja okay, klar, ist übertrieben, aber eigentlich ist es auch cool. Gerade weil wir zwei Frauen sind, ist es eigentlich auch ein Statement zu sagen »warum sollen wir anders heiraten als ein Heteropaar? Wir können das doch auch standardmäßig machen.« (Andrea)

Andreas Antwort auf die gesellschaftliche Infragestellung ihrer Heirat besteht darin, diese genauso *standardmäßig* oder sogar noch klassischer zu feiern, als dies viele heterosexuelle Paare machen würden, bei denen der Hochzeitsmarsch nicht *cool*, sondern vielmehr »spießig« (Andrea) wirken würde. Während also für einige der homosexuellen Paare der politische Akt in der Aneignung der weißen Hochzeit besteht, liegt das Subversive für einige der heterosexuellen Paare wie Lena und Lukas darin, sich trotz ihrer Eheschließung gegen die Zuschreibung zu wehren, ein *ganz normales Ehepaar* zu sein. Insofern weist die Veränderung der bestehenden Ordnung für hetero- und homosexuelle Paare aufgrund ihrer unterschiedlichen Situierung gegenüber der Norm der Ehe in verschiedene Richtungen: Für heterosexuelle Paare kann es als widerständiger Akt gelten, sich der Anrufung der bürgerlichen Norm des Ehepaares zu entziehen und nicht oder ganz anders als *standardmäßig* zu heiraten. Sie haben, anders ausgedrückt, das Privileg, durch die Abweichung von der Norm ihre Individualität darstellen und das Besondere ihrer Partnerschaft betonen zu können. Demgegenüber kann es für homosexuelle Paare ein politischer Akt sein, durch die Aneignung des *Standards* der weißen Hochzeit Konformität mit den »ganz normalen Ehepaaren«, wie Marcel die heterosexuellen Ehepaare bezeichnet, herzustellen und darüber die Anerkennung ihrer Gleichwertigkeit einzufordern. So ist es für Anja im Unterschied zu Lukas, der sich vom heteronormativen Bild des Ehepaares abgrenzen will, »ein tolles Gefühl«, dass sie nun »vor dem Gesetz sagen kann, das ist meine Frau«, das »gibt einfach nach außen nochmal ein klareres Zeichen, ich bin jetzt verheiratet.« Anjas Formulierungen zeigen zugleich, dass in der alltäglichen Praxis der Paare Bedeutungen hergestellt werden, die auf der rechtlichen Ebene aufgrund der hierarchischen Differenzierung nicht vorgesehen sind.²³ Für den Staat ist Andrea nicht

23 Vgl. zur Verwendung der Begriffe der Heirat das Glossar im Anhang.

Anjas Frau, sondern ihre Partnerin, mit der Anja nicht verheiratet ist, sondern in einer eingetragenen Partnerschaft lebt.

Da die *staatliche* Anerkennung von hetero- und homosexuellen Paaren in der Schweiz bis zur Einführung der *Ehe für alle* am 1. Juli 2022 nicht gleich war, kommt insbesondere der Feier einer *kirchlichen* Hochzeit eine entscheidende Rolle zu. Wie das Beispiel von Anja und Andrea deutlich macht, ist es nicht zuletzt die Performativität des kirchlichen Rituals, die der individuellen Bedeutungsherstellung durch die Paare ein zusätzliches symbolisches Gewicht verleiht:

»Was interessant war, komischerweise, aber ich glaube, gerade weil wir das da in der Kirche gemacht haben und der Priester so cool damit umgegangen ist, war das für die [Verwandten, FW] nochmal so ein ›okay, wenn der das okay findet, dann ist das für uns auch okay«. [...] Und seitdem ist halt alles super. Wenn ich jetzt nach Hause komme, ist klar, Anja ist meine Frau und die gehört dazu. Und das ist schon speziell auch für die Gegend, wo ich herkomme.« (Andrea)

Durch die offene Haltung des Pfarrers gegenüber der Liebe des homosexuellen Paares sei die Akzeptanz auch bei den Verwandten gefördert worden, für die diese Hochzeit keineswegs selbstverständlich war. Bei diesen Menschen habe, wie auch Anja beschreibt, der Pfarrer mit seiner progressiven Predigt »extrem viel bewirkt«.

Wie dieses Beispiel zeigt, kann gerade die Feier einer ganz *normalen* kirchlichen Hochzeit die Möglichkeit bieten, die »letzte Akzeptanzstufe« (Andrea) im sozialen Umfeld zu erreichen und zu zeigen, dass die Lebensform eines homosexuellen Paares genauso *gewöhnlich* [ordinary] sein kann (vgl. Weeks/Heaphy/Donovan 2001: 28), obwohl zu jener Zeit die rechtliche Differenz zu den *ganz normalen Ehepaaren* noch eindeutig verankert ist. Allerdings sieht Andrea in dieser individuellen Praxis des Heiratens durchaus auch ein Mittel, das längerfristig eine Veränderung auf der Ebene des Rechts bewirken kann, und eben dieses Potenzial macht für sie die politische Dimension ihrer Hochzeit aus:

»Solange es nicht gleich ist, ist es immer ein politischer Akt, den du machst. Es ist halt immer noch was Besonderes und ich glaube aber, je mehr du das machst, ist es auch nichts Besonderes mehr und da wollen wir ja hin, oder? Letzten Endes sind wir ja genauso wie die anderen auch. Es sollte nichts Besonderes sein.« (Andrea)

An dieser Argumentation von Andrea ist wesentlich zu verstehen, dass ihr Bedürfnis, *nichts Besonderes* sein zu wollen, darauf basiert, dass es eine vorgängige gesellschaftliche und rechtliche Zuschreibung der *besonderen* Lebensform gibt (vgl. Weeks/Heaphy/Donovan 2001). Diese Besonderheit meint jedoch nicht etwa *Individualität* wie im Fall der heterosexuellen Paare, sondern Abweichung von der Norm und damit *Anderswertigkeit*, was Moritz als das »komische Besondere« bezeichnet, das homosexuellen Brautpaaren anhaften kann. Gefordert wird von den homosexuellen Paaren, die in ihrer Heirat teilweise auch einen politischen Akt sehen, also nicht *Gleichheit* (im Sinne von Identität), sondern *Gleichwertigkeit* (in der Differenz) mit den *ganz normalen* heterosexuellen Brautpaaren. Die homosexuellen Brautpaare wollen nicht Braut und Bräutigam sein,

was anhand verschiedener Praktiken der Inszenierung als Brautpaar wie der Kleidung oder dem Brautstrauß deutlich wird. Vielmehr wollen sie in ihrer Differenz als zwei Bräute bzw. zwei Bräutigame gleichwertig anerkannt werden. In diesem Sinne fordern die homosexuellen Paare mit ihrem *politischen Akt* der Heirat das, was Andrea Maihofer als »wirkliche Gleichberechtigung« bezeichnet, die erst dann entsteht, wenn Menschen nicht nur als Gleiche, sondern »auch in ihrer Verschiedenheit [...] gleichberechtigte Anerkennung erfahren« (Maihofer 2013a: 42).

Die Heirat: Ein Übergangs-, Bestätigungs- und Einsetzungsritual

Wie die Analyse der Funktionen der Heirat gezeigt hat, stellt diese im Unterschied zu ihrer populärkulturellen Bedeutung keineswegs nur eine individuelle Praxis der Liebe dar, auch wenn die gegenseitige, *allerpersönlichste Bestätigung* der Liebesbeziehung für die Paare einen hohen Stellenwert hat. Denn mit der Praxis des Heiratens geht auf einer *überpersönlichen*, gesellschaftlichen Ebene immer auch eine rechtliche *Absicherung* und eine soziale *Anerkennung* des Paares und seines Liebesglücks einher. Deutlich sichtbar werden diese zwei wesentlichen *überpersönlichen* Funktionen der Heirat durch den Vergleich der Situationen der hetero- und homosexuellen Brautpaare, die sich trotz der gleichen emotionalen Bedürfnisse der Paare markant unterscheiden: Die homosexuellen Paare erhalten mit der staatlichen Anerkennung ihrer Beziehung in der Schweiz (bis Mitte 2022) nicht die gleichen Rechte wie Ehepaare. Auch die soziale Anerkennung ihres *happiest day* als Anlass kollektiver Freude erfolgt nicht mit derselben unhinterfragten Selbstverständlichkeit, wie das bei heterosexuellen Brautpaaren normalerweise der Fall ist. Insofern wird gerade durch die Abweichung der homosexuellen Paare vom heteronormativen Ideal des glücklichen Brautpaares und der damit einhergehenden Zuschreibung des ungewollten Besonderen (vgl. Weibel 2021) deutlich, dass in der Praxis des Heiratens die Funktionen der rechtlichen Absicherung, der emotionalen Bestätigung und der sozialen Anerkennung der Liebe zusammenfallen, indem sich die Ebenen des *Allerpersönlichsten* und *Überpersönlichen* durch die Heirat auf *eigentümliche Weise verschlingen* (vgl. Simmel 1993: 353).

Aufgrund dieser subjekt- und affekttheoretischen Analyse der drei Funktionen der Heirat schlage ich vor, Nave-Herz' Konzeption der heutigen kindorientierten Heirat als »rite de passage« und der Heirat ohne geplante Familiengründung als »rite de confirmation« (Nave-Herz 1997) zu erweitern und die heute vorherrschende Praxis des Heiratens immer als *Übergangs-, Bestätigungs- und Einsetzungsritual* zu verstehen. Schon allein deshalb, weil auch mit der Heirat ohne Familiengründungsabsicht nicht nur eine emotionale Bestätigung der bisherigen Paarbeziehung, sondern ein rechtlicher Statuswechsel und damit andere Rechte und Pflichten einhergehen. Darüber hinaus werden mit der Heirat, die Bourdieu aufgrund ihrer performativen Wirkung auch als einen »Akt sozialer Magie« versteht (Bourdieu 2015: 113), immer zwei grundlegende Grenzen überschritten: zum einen die soziale Grenze zwischen denjenigen, die heiraten, und denjenigen, die nicht heiraten können oder wollen, wodurch die gesellschaftliche und rechtliche Differenzierung und Hierarchisierung zwischen verheirateten Paaren und allen anderen Liebesformen bestätigt und die bestehende *überpersönliche* Ordnung des Heiratens reproduziert wird (vgl. ebd.: 111f.); zum anderen die *innere Schwelle*, die auf der *allerpersönlichsten* Ebene der Individuen überschritten wird und einen emotionalen Unterschied bedeutet, auch wenn

dieses »schöne Gefühl« (Guy) im kaum veränderten Alltag der Paare schwer zu fassen ist. Mit der Heirat erfolgt somit in jedem Fall ein Übergang, eine Bestätigung und eine »feierliche Einsetzung« des verheirateten Paares, wodurch die Funktion der Heirat insgesamt darin besteht, einen »Unterschied festzuschreiben und zu heiligen, ihn *bekannt und anerkannt* zu machen, ihm als sozialem Unterschied Existenz zu verleihen, gekannt und anerkannt vom instituierten Akteur selbst wie von den anderen« (Bourdieu 2015: 113, Herv. i. O.). Wie genau das Ritual der Heirat am Tag der Hochzeit von den Paaren inszeniert wird und was dabei durch die Praktiken der Hochzeit konkret hergestellt wird, ist Gegenstand des folgenden Kapitels.

Vignette 5 »Mit Cinderella-Kutsche«: Eine Traumhochzeit wie im Märchen

Hinter der großen Eingangstür der Kirche stehen der Sigrist²⁴ und eine junge Frau im weinroten Abendkleid. Sie begrüßen die eintretenden Menschen und instruieren sie, bitte nicht auf den weißen Läufer zu treten, sondern sich entlang der beiden Seitenwände zu den Kirchenbänken zu begeben und dort Platz zu nehmen. Der weiße Läufer führt zum Mittelgang und weiter nach vorne zum Altar. Entlang der Bänke wird der Läufer von weißen, kunstvoll drapierten Tüllbahnen gesäumt, die mit blassrosa Blüten geschmückt sind. An jeder Kirchenbank ist eine große weiße Kunstblume sowie eine weiße Girlande aus Tüll befestigt. Flankiert wird der Anfang dieses ganz in Weiß getauchten Mittelgangs von zwei weißen, aus Draht geformten und mit Tüll verzierten Herzen, die auf dünnen Ständern stehen. Am Ende des Mittelgangs stehen zwei ebenfalls in weißen Tüll gehüllte Stühle, an deren Rückseiten blassrosa-weiße Blumenarrangements angebracht sind. Bei genauerem Hinsehen fällt auf, dass diese Arrangements jeweils den Anfangsbuchstaben der Vornamen von Braut und Bräutigam formen. Links und rechts des Altars aus massivem Stein sind nochmal blassrosa Blumenkugeln befestigt. Der Altar selbst wird durch ein Gesteck mit echten weißen und rosa Blumen geschmückt.

Inzwischen haben sich die Kirchenbänke weitgehend gefüllt, die Kirchentür ist nun geschlossen. Zwei der vier anwesenden Fotografen haben sich beim Kircheneingang positioniert, die anderen beiden stehen vorne auf je einer Seite des Altars. Das Streichquartett beginnt zu spielen, die Kirchentür öffnet sich und der Bräutigam schreitet an der Seite des Pfarrers durch den weißen Mittelgang. Ein Kind in einer der hinteren Reihen steht auf der Kirchenbank und reckt den Kopf, um besser sehen zu können. Als das Streichquartett nach einer kurzen Pause ein zweites Stück anstimmt, drehen die Menschen ihre Köpfe vom Bräutigam, der nun beim Altar steht, weg und schauen gespannt nach hinten. Nun öffnen sich die beiden seitlichen Flügeltüren, während die große Mitteltür geschlossen bleibt. Durch die eine Tür kommen hintereinander drei Frauen, durch die andere drei Männer. Unmittelbar nach dem Eintreten in die Kirche fügen sich die Frauen und Männer zu drei Paaren zusammen und gehen langsam auf den Mittelgang zu. Die drei Frauen haben sich bei den Männern eingehakt, in der rechten Hand hält jede ein Blumenarrangement im Stil der Blumenkugeln, die den Mittelgang schmücken. Die Kleider der Frauen sind bodenlang, schulterfrei und mit tief ausgeschnittenen Dekolletés. Die Anzüge der Männer sind an den Brusttaschen mit kleinen Blumengestecken geschmückt. Vorne angekommen nehmen die drei Paare in der ersten Reihe Platz. Die Fotografen neben dem Kircheneingang geben sich Handzeichen, das Streichquartett setzt zu einem dritten Musikstück an und der Sigrist öffnet die große Mitteltür. Die strahlend lächelnde Braut erscheint am Arm ihres Vaters. Sie trägt ein üppiges, mit viel Tüll versehenes Kleid, das von einer gut drei Meter langen Schleppe geziert wird.

Nach dem Traugottesdienst begeben sich die Leute, begleitet von einem letzten Musikstück des Streichquartetts, wieder über die Seiten der Kirchenbänke Richtung Ausgang. Drinnen nimmt das Brautpaar Gratulationen und Umarmungen von den Menschen aus der ersten Reihe entgegen. Derweil werden vor der Kirche kleine Seifenblasenfläschchen verteilt und die Gäste aufgefordert, sich in einem Spalier über die Kirchen-

24 Schweizerischer Ausdruck für Küster.

terrasse hinunter bis über den Vorplatz aufzustellen. Auf dem Kirchenvorplatz steht auch eine weiße Pferdekutsche im Cinderella-Stil, das heißt, der hintere Teil der Kutsche wird umfasst von einer durchsichtigen Kugel, die von einem verschnörkelten weißen Gerüst getragen wird. Während die spektakuläre Kutsche, die unweigerlich an den Walt-Disney-Film Cinderella denken lässt, für viel Aufsehen unter den Gästen sorgt, postieren sich zwei junge Männer links und rechts vom Kircheneingang. Langsam formiert sich auch das Spalier, dann erscheint das Brautpaar, immer wieder für die sie umrundenden Fotografen posierend, am Ausgang der Kirche. Als das Paar winkend aus der Kirche hinaustritt, feuern die beiden jungen Männer ihre Kartonrohre ab. Goldene Schnipsel regnen von hoch oben aus der Luft auf das Paar herunter. Auch Seifenblasen schweben durch die Luft. Der Bräutigam küsst die Braut; diese beugt sich weit zurück und wirft den Arm mit dem Brautstrauß in die Höhe. Die Fotografen halten jede Bewegung fest. Aus dem Spalier formiert sich eine Menschenschlange, die nun ansteht, um dem Brautpaar, das immer noch oben auf dem letzten Absatz der Treppe steht, zu gratulieren.

Die Gäste, die dem glücklich strahlenden Brautpaar ihre Glückwünsche überbracht haben, begeben sich in Richtung des Apéros. Dafür müssen sie um die Kutsche und die beiden Pferde herumgehen. Neben der Kutsche steht eine Frau, die pinkfarbige Säckchen aus leicht durchsichtigem Stoff verteilt. Mehrere Gäste nehmen die Säckchen entgegen und stecken sich die darin enthaltenen Teilchen in den Mund, um verwundert festzustellen, dass es sich dabei nicht wie angenommen um Süßigkeiten, sondern um Plastik handelt. Die Frau, die die Säckchen verteilt, lacht und erklärt, dass dies Absatzschoner, auch »Stehhilfen« genannt, seien. Dabei zeigt sie auf verschiedene Frauen, die neben der Kutsche mehr oder weniger gekonnt versuchen, die Plastikteilchen auf ihre Absätze zu stecken, was wiederum nur gelingt, wenn die Absätze dünn genug sind. Es entbehrt nicht einer gewissen Komik, wie ein Gast bemerkt, der die Szenerie beobachtet, dass die Montage dieser Schoner direkt neben der Pferdekutsche stattfindet. Denn dadurch, dass die Frauen ihre Füße nach hinten hochheben und andere Frauen und Männer versuchen, ihnen die Schoner an die Absätze zu stecken, sehe es ein bisschen so aus wie bei Pferden, die beschlagen würden. Erheiterung macht sich breit und die Gäste gehen, mit oder ohne Schoner, mit mehr oder weniger dünnen Absätzen, witzelnd in Richtung des Apéros weiter, während das Brautpaar weiterhin Gratulationen ihrer Gäste entgegennimmt.

6 »Der schönste Tag«: Die theatrale Praxis der Hochzeit

Der Tag der Hochzeit gilt gemeinhin als schönster Tag, als *happiest day* (vgl. Ahmed 2010b: 29) im Leben eines Paares und insbesondere im Leben einer Frau (vgl. Halberstam 2012: 115; Ingraham 2008: 205; Beauvoir 2017: 518). Auch bekannt als »Fest der Liebe« (Schäffler 2012: 91), wird die Hochzeit als »Höhepunkt« der romantischen Liebe vorgestellt (Hahn 2008: 46), als kollektiver Grund zur Freude und als Anlass, ein großes Fest zu feiern. Die Hochzeit zeichnet sich somit dadurch aus, dass sie ein *außeralltägliches*, einzigartiges Ereignis ist, ein Tag der Superlative, der für das Paar ein ganz besonderes Erlebnis und später eine besonders schöne Erinnerung sein soll (vgl. auch Iványi 2002b: 274). Kurzum: Die Hochzeit ist ein geradezu paradigmatisches Beispiel für das, was Ahmed als *happy object* beschreibt.¹ Diese Objekte versprechen »[to] affect us in the best way« (Ahmed 2010b: 22). Kommuniziert wird dieses Versprechen von Glück im Sinne des bestmöglichen, emotionalen Bewegt- und Berührtwerdens (vgl. ebd.: 41) nicht nur medial und in den Einladungskärtchen der Brautpaare. Auch in den zeremoniellen Ansprachen der Pfarrer:innen und Zivilstandsbeamt:innen kommt diese Geltung der Heirat als größtmögliches Glück zum Ausdruck: Erfüllt sich »die tiefste Sehnsucht von uns Menschen«, die gegenseitige Liebe zu finden, und erweist sich diese Liebe als derart beständig, dass das Paar heiraten und die Liebe dadurch für die Zukunft absichern möchte, dann ist es, wie die Pfarrerin von Kathi und Konradin sagt, »das höchste Glück, die größte, kostbarste und wertvollste Erfahrung« (HO4/K). Oder, wie es die Zivilstandsbeamtin von Marcel und Moritz formuliert: »Dann wird das Leben ein Fest« (H14/M). Entsprechend handelt es sich bei der Heirat aus Sicht der Zivilstandsbeamt:innen (vgl. Weibel 2016) eben nicht um »etwas Alltägliches« (HO1/L), sondern um einen »ganz besonderen Freudentag« (HO4/K), den »man feierlich begeht« (HO1/L), damit »dieser Tag unvergessen bleibt« (H13/S). Wie genau sich dieser *schönste Tag der Hochzeit* vollzieht, welche Objekte und Praktiken in diesem Vollzug zu welchen Zwecken zum Einsatz kommen und was durch die »*Theatralisierung*« (Reichertz 2009: 252, Herv. i. O.) der Hochzeit zum Ausdruck gebracht und hergestellt wird, ist Gegenstand dieses Kapitels.

1 Vgl. hierzu ausführlich Kapitel 3.1.2.

Liebesgefühle müssen ebenso wie Paar- und Geschlechtsidentitäten im alltäglichen Handeln sicht- und erkennbar gemacht werden.² Dies ist eine der grundsätzlichen Bedingungen für die soziale Anerkennung von Liebe oder Geschlecht. So konstatiert Reichertz für die Liebe:

»Sich und der Gesellschaft zu zeigen, dass man einander liebt, bringt immer die Notwendigkeit mit sich, diese Liebe auch darzustellen, sie [mit den Mitteln gesellschaftlicher Darstellungsformen] in Szene zu setzen – sie zu inszenieren.« (Reichertz 2009: 252)

Während diese Anforderung an die Inszenierung von Gefühlen und Identitäten im alltäglichen Handeln immer gegeben ist, stellt die Hochzeit eine besondere Form der Inszenierung dar, die sich durch eine »Mehrfachadressiertheit« auszeichnet (Iványi 2002c: 199). Indem sich die Darstellung der Liebe durch die Brautleute aufeinander *bezieht* und sich zugleich an ein extra eingeladenes Publikum *richtet*, ist das Handeln in der Situation der Hochzeit als »theatrales Handeln« zu verstehen (ebd.). Die Theatralisierung der Hochzeit richtet sich somit »immer *auch* (also nicht ausschließlich) an ein anwesendes Publikum, das dem Geschehen beiwohnt« und dessen Anwesenheit konstitutiv ist für die »Darstellungshandlung« (Reichertz 2009: 252, Herv. i. O.). Wesentlich dabei ist, dass auch der Begriff der Theatralisierung, ebenso wie Goffmans Begriff der Inszenierung, nicht als »Vortäuschung falscher Tatsachen« (ebd.) im Sinne einer Schauspielerei misszuverstehen ist. Dies wäre der Fall, wenn die theatrale Handlung nur an das Publikum gerichtet und nicht zugleich auf das direkte Gegenüber bezogen wäre. Wie Reichertz betont: »Es stimmt also gerade nicht, dass bei der Theatralisierung die Wahrnehmung durch die Öffentlichkeit [der Hochzeitsgesellschaft, FW] alles, und die wahrgenommene [auf das Paar oder die:den Partner:in bezogene, FW] Handlung nichts ist« (ebd.: 253). Durch die Theatralisierung der Hochzeit wird vielmehr füreinander und für die anwesende Zeug:innenschaft Liebe zum Ausdruck gebracht und hergestellt. Im Rahmen dieses *Festes*, das das *höchste Glück* der Liebe feiert, wird aber nicht nur die Liebe des Paares mit besonderen Mitteln in Szene gesetzt. Vielmehr bietet das besondere Skript der *weißen Hochzeit* – das zur »hegemonialen Form der Verheiratung« (Schäffler 2012: 74) geworden ist und heute die »Norm« darstellt, »an welcher sämtliche Arten zu heiraten »gemessen« werden« (ebd.: 78) – mit seinen außeralltäglichen Ritualen, Bühnen, Symbolen, Kleidungen und Requisiten (vgl. Reichertz 2009: 251) auch eine besondere Gelegenheit für die theatrale Darstellung von Geschlecht, von Weiblichkeit und Männlichkeit und ihrem Verhältnis zueinander (vgl. Bührmann/Thiele-Manjali 2014: 10; Ingraham 2008: 6). Spezifisch für Heiratspraktiken nach dem hegemonialen Skript der *weißen Hochzeit* ist dabei, dass mit der theatralen Inszenierung von Braut und Bräutigam nicht nur eine zugespitzte Darstellung von Geschlechter*differenz* einhergeht. Zugleich wird durch die Vereinigung von Braut und Bräutigam als Liebespaar im Heiratsritual auch die gesellschaftliche »Grenze der Geschlechtertrennung« überschritten (Bourdieu 2015: 111) und somit eine spezifisch romantisierte *Komplementarität* der different vorgestellten Geschlechter

2 Vgl. hierzu ausführlich Kapitel 3.1.1.

ausgedrückt. Im Zentrum der theatralischen Praxis steht dabei die Braut, gehüllt in einen »Traum in Weiß« (Schäffler 2012: 75), während der Bräutigam als ihr Begleiter in den Hintergrund rückt (vgl. ebd.: 76).

Bei der Hochzeit handelt es sich also um eine besondere Form der *Theatralisierung* von Liebe und Geschlecht. Ablesbar ist diese Besonderheit allein schon an den außergewöhnlichen, prunkvollen, spektakulären oder märchenhaften Schauplätzen und an der aufwendigen, außeralltäglichen Garderobe der beteiligten Personen. Aber auch die von langer Hand vorbereiteten Abläufe und Spannungsbögen des Tages, die gezielt zum Einsatz kommenden Objekte wie Musik, Getränke und Speisen, Blumen und spezielle Fahrzeuge sowie die theatralen Handlungen symbolisieren das Außeralltägliche und dienen der Herstellung eines einzigartigen, unvergesslichen Erlebnisses. Wie genau heutige Liebes- und Geschlechterbeziehungen in den von mir beobachteten Hochzeiten in Szene gesetzt werden und inwiefern sie das hegemoniale kulturelle Skript der *weißen Hochzeit* reproduzieren, wird in zwei Schritten nachvollzogen: In Kapitel 6.1 liegt der Fokus auf den von langer Hand geplanten und genau aufeinander abgestimmten Programmpunkten des Hochzeitstages und der Frage, was in diesen Situationen genau vor sich geht. Im Fokus stehen in diesem Kapitel weniger die Sichtweisen der beteiligten Personen als vielmehr die Situationen, die durch die Praktiken und gezielt eingesetzten Objekte hergestellt werden (vgl. Goffman 1986: 9). Wie gezeigt wird, dienen die Praktiken und Objekte dazu, die Anwesenden emotional zu berühren und zu bewegen und auf visueller, akustischer und kulinarischer Sinnesebene für stimmungsvolle Eindrücke zu sorgen. Zudem strukturieren sie die Situationen und erzeugen Spannungsbögen, die für das intensive Erleben wichtig sind. Meine Rekonstruktion einer dreiteiligen Grundstruktur des Hochzeitstages folgt dabei der in meinem Sample dominierenden Praxis des Heiraten³, bei der der Hochzeitstag (einige Tage, Wochen oder Monate nach der zivilen Trauung) mit einer kirchlichen oder freien Trauerzeremonie eröffnet wird, nach einem Ortswechsel ins Hochzeitsfest übergeht und mit einer Party bis in die frühen Morgenstunden endet. Das übergeordnete Ziel der perfekten Strukturierung dieser drei Teile ebenso wie der Übergänge ist es, eine »gute Stimmung« zu befördern (Schäffler 2012: 96, Herv. i. O.). Jedoch werden für jeden der drei Teile unterschiedliche Emotionen und affektive Zustände gewünscht, die mithilfe der Praktiken und Objekte hergestellt werden sollen. Im anschließenden Kapitel 6.2 liegt der Schwerpunkt auf der außeralltäglichen Garderobe und Aufmachung von Brautpaar und Hochzeitsgesellschaft. Davon ausgehend wird die theatrale Herstellung von Weiblichkeit und Männlichkeit sowie deren heteronormativer Differenz und Komplementarität nachgezeichnet und am Beispiel der vier homosexuellen Brautpaare zugleich aufgezeigt, wie Hochzeiten heute auch zum Schauplatz für die Inszenierung von Geschlechtergleichheit werden können. Ein weiterer Fokus dieses Kapitels liegt

3 Von dieser dominierenden Praxis gibt es auch einige Abweichungen: So findet die zivile Partnerschaftseintragung von Sarah und Selina im Kreis der Familie am gleichen Tag wie der reformierte Segnungsgottesdienst statt, der anschließend mit einer großen Hochzeitsgesellschaft gefeiert wird. Weitere Ausnahmen sind die Hochzeit von Tamara und Tom, die einen Monat nach der zivilen Eheschließung ein großes Hochzeitsfest ohne vorgängige Trauerzeremonie feiern, sowie die Partnerschaftseintragungen von Danijela und Deborah und von Marcel und Moritz. Diese beiden Paare beginnen den Hochzeitstag mit erweiterten Zeremonien auf dem Zivilstandsamt und feiern direkt anschließend zusammen mit zahlreichen dazukommenden Gästen ein Fest.

auf der Figur der Braut und dem hegemonialen Ideal *weiblicher Schönheit*. Diese Figur der besonders schönen Frau steht am Hochzeitstag im Zentrum der Bewunderung und Aufmerksamkeit, sie ist aufgrund ihrer besonderen Aufmachung aber auch auf besondere Weise in ihrer Handlungsfähigkeit eingeschränkt und auf Unterstützung angewiesen. Hier kommt der Bräutigam ins Spiel, der die Braut bewundert und stützt und damit die heteronormative Ordnung der Geschlechter am Hochzeitstag komplettiert.

6.1 Erzeugung von Gefühlen: Der besondere Tag muss perfekt sein

Am Hochzeitstag wird nichts dem Zufall überlassen. Im Gegenteil: Während einer mehrmonatigen Vorbereitungszeit wird der Tag genauestens geplant und organisiert. Die Abläufe und verschiedenen Programmpunkte mit Zuständigkeiten und Anzahl beteiligter Personen bis hin zu den Sitzordnungen und einzuspielenden Musikstücken werden in Skripten festgehalten. Wie den Unterlagen im Hochzeitsordner von Andrea und Anja zu entnehmen ist, sollen bis 14.30 Uhr 110 Gäste bei der Kirche eintreffen, nach der fünfzigminütigen Segnungsfeier wird ein einstündiger Apéro im Innenhof der Kirche stattfinden, ein Teil der Gesellschaft soll dann zum Ort des Festes wechseln, wo für das Abendessen mit drei Gängen und den Beiträgen und Reden der Gäste viereinhalb Stunden eingeplant sind, bevor um 22 Uhr die Party startet (H12/A). Wie Andrea lachend sagt, hätten sie es »haarklein« organisiert. Dieser akribischen Vorbereitung liegt das Wissen und auch die Sorge der Paare zugrunde, dass bei Hochzeiten »viele daneben gehen« (Andrea) kann. Dieses Szenario gilt es mit allen Mitteln zu verhindern und im Vorfeld sicherzustellen, dass der Tag »funktionieren wird«, denn nur wenn »alles super klappt« kann das Brautpaar den Tag »perfekt genießen« (Andrea). In dieser Darstellung kommt der allgemeine Anspruch zum Ausdruck, der der theatralen Inszenierung von Hochzeiten zugrunde liegt: Der außeralltägliche Tag muss wie geplant *funktionieren*, damit er von den Beteiligten als *perfekter Genuss* erlebt werden kann. Dieses *Perfekt-genießen-Können* ist ausschlaggebend dafür, ob der Tag tatsächlich zum *happiest day* wird, sich also das Versprechen des höchsten Glücks durch das *happy object* Hochzeit erfüllt oder nicht (vgl. Ahmed 2010b: 41f.).

Aufgrund dieser »enormen Erwartungshaltung«, die durch die »Rede vom »schönsten Tag im Leben« erzeugt wird (Schäffler 2012: 116), hat sich ein neuer Dienstleistungssektor der professionellen Hochzeitsplanung etabliert. Die Hochzeitsplaner:innen, die Schäffler im Rahmen ihrer Forschung begleitet hat, sind dafür verantwortlich, dass die Brautpaare am Hochzeitstag »von keinerlei organisatorischen bzw. alltäglichen Angelegenheiten »belastet« werden«, damit ein »bewusstes, intensives Erleben des Tages« gelingt (ebd.: 117). Indem die professionellen Hochzeitsplaner:innen es dem Paar zudem ermöglichen, die Hochzeit »ohne Mithilfe ihres sozialen Umfeldes« zu organisieren und durchzuführen, verschaffen sie den Paaren »Kontrolle« (ebd.: 207) über die Ausgestaltung der theatralen Inszenierung und deren ungestörtes Funktionieren. Des Weiteren sollen die Hochzeitsplaner:innen durch eine perfekte Anordnung der Programmpunkte während des ganzen Tages »eine *gute Stimmung*« sicherstellen (ebd.: 101, Herv. i. O.). Das Gegenteil einer guten Stimmung am Hochzeitstag wären gelangweilte Hochzeitsgäste und ein gestresstes Brautpaar (vgl. ebd.: 96). Durch einen »stimmigen (rituellen)

Gesamtprozess« (ebd.: 101) soll sowohl das Aufkommen von Langeweile bei den Gästen als auch Stress beim Brautpaar verhindert werden.

Im Unterschied zu Schäfflers Studie zur professionellen Hochzeitsplanung hängt die Herstellung und Aufrechterhaltung einer *guten Stimmung* bei den von mir beobachteten Hochzeiten vom »Inszenierungswissen« (Iványi 2002b: 293) der Brautpaare und ihrer Gäste sowie in der Situation der Trauzeremonie von den Ritualgestalter:innen ab. Da heute nicht nur der Markt der professionellen Hochzeitsplanung floriert (vgl. Schäffler 2012: 57), sondern auch unzählige Webseiten, TV-Serien, Facebook-Gruppen, Hochzeitsmagazine, Messen und Dienstleistungsangebote rund um die Organisation und Durchführung von Hochzeiten existieren, verfügen die heute heiratenden Brautpaare dabei über ein weitaus größeres Wissen bezüglich der Gestaltung romantischer Trauhochzeiten, als dies zum Zeitpunkt von Iványis Studie Ende der 1990er Jahre der Fall war. Entsprechend trauen es sich viele Paare zu, dieses außeralltägliche Ereignis der *weißen Hochzeit* auch ohne professionelle Hochzeitsplaner:innen so zu organisieren, dass der Tag perfekt funktioniert und nicht zu einer großen Enttäuschung wird. Dass das Enttäuschungspotenzial angesichts der enorm hohen Erwartungen an den *schönsten Tag* groß ist, zeigt das Beispiel einer Braut aus Arlie Hochschilds Studie *The Managed Heart* (2006: 76ff.), auf das ich später zurückkomme. Insofern stellt sich beim *happy object* Hochzeitstag immer auch die Frage nach den Auswirkungen, die die hohen Glückserwartungen auf das Erleben des Tages haben (vgl. Ahmed 2010b: 41).

Kontrollierte Überraschungen: Minutiöse Planung und Einsatz von Vertrauenspersonen

Die Paare, die an meiner Studie teilgenommen haben, haben ihre Hochzeiten alle selbst⁴ organisiert, mit mehr oder weniger Unterstützung durch ihre Trauzeug:innen sowie weitere Freund:innen und Familienangehörige.⁵ Während Kathi und Konradin im Vorfeld sehr viel selbst organisierten, sodass ihre Trauzeug:innen dann »nur noch schauen mussten, dass der Tag läuft« (Konradin), haben Marcel und Moritz einen Großteil der Organisationsarbeit in die Hände ihrer Trauzeuginnen und zweier weiterer Freundinnen gelegt, die bei der Hochzeit als sogenannte Tätschmeisterinnen fungierten. Diese

4 Die Arbeit der Hochzeitsvorbereitung gilt aufgrund der Stilisierung der Hochzeit als Tag der Braut und auch analog zur unbezahlten Hausarbeit als Sache der Frauen (vgl. Schäffler 2012: 122f.). Tatsächlich bestätigen einige der Paare in meiner Studie diese stereotype Vorstellung, indem die Bräute, etwa im Fall von Jasmin, Caterina oder Bettina, die Hochzeit mehr oder weniger alleine organisieren, während sich die Männer desinteressiert oder nicht kompetent zeigen. Mehrere der Paare in meinem Sample kümmern sich aber explizit gemeinsam um die Vorbereitung und Ausgestaltung der Hochzeit. Bei Richard und Rahel lässt sich gar eine Umkehrung der geschlechtsspezifischen Rollen in der Hochzeitsvorbereitung beobachten, da Rahel zu dieser Zeit sehr viel arbeitet. Insofern zeigt die Betrachtung der verschiedenen Fälle auch im Hinblick auf die Hochzeitsvorbereitung, dass geschlechterstereotype Klischees rund um die Heirat zwar durchaus ihre Gültigkeit haben, indem sie sich empirisch beobachten lassen. Zugleich lassen sich empirisch aber immer auch Akteur:innen beobachten, die sich von diesen Klischees abgrenzen und sie in ihrem universellen Geltungsanspruch relativieren. Vgl. zur Frage der geschlechtsspezifischen Strukturierung der Hochzeitsvorbereitungen ausführlich die Studie von Schäffler (2012).

5 Vgl. zum Einfluss von Angehörigen auf die Gestaltung von Hochzeiten die Studie von Pisco Costa (2012).

hätten dann »das Ganze auf die Beine gestellt« und beim Paar lediglich bei Unklarheiten »nachgefragt« (Moritz). Diese mehr oder weniger vollständige Delegation der Organisation an das soziale Umfeld stellt in meinem Sample eine Ausnahme dar. Sehr viel häufiger lag die Arbeit und damit aber auch die Gestaltungshoheit bei den Paaren. Die Trauzeug:innen sowie weitere Personen wurden vielmehr gezielt für spezifische Aufgaben einbezogen, wie etwa die Mutter von Kathi für die Tischdekoration. Spielraum bei der Ausgestaltung des Hochzeitstages sahen die Paare primär beim Abendprogramm, denn dieses durfte für einige Paare auch eine Überraschung sein. Wie Jasmin sagt, hätten sie »den Abend ganz in die Hände [ihrer] Täschtmeister gelegt und keine Ahnung gehabt, was [sie] erwartet«. Bei mehreren Hochzeiten kommt den Täschtmeister:innen und/oder Trauzeug:innen primär die Aufgabe zu, die Beiträge der Hochzeitsgäste zu koordinieren, die für das Brautpaar eine Überraschung sein sollen. Während eine Mehrheit der Paare überraschende Darbietungen begrüßt, haben bei einigen Paaren die Trauzeug:innen vielmehr die Aufgabe sicherzustellen, dass es keine ungewollten Überraschungen gibt. So wusste Sarah, dass ihre Trauzeugin »alles macht, damit es keine Reden und keine peinlichen Spiele gibt«. Aber, wie sie anfügt, »ein Restrisiko bestehe immer«.

Diese verschiedenen Positionierungen gegenüber dem Element *Überraschung* sind aufschlussreich: Wie Schäffler gezeigt hat, greifen insbesondere Paare, die nicht von unkontrollierbaren Darbietungen ihrer Hochzeitsgäste überrascht werden und die Kontrolle über die Hochzeit in jedem Moment behalten wollen, zu professionellen Hochzeitsplaner:innen. Anstatt dass das Paar überrascht wird, wird die professionell organisierte Hochzeit »als Überraschung« für das soziale Umfeld inszeniert und damit die Unabhängigkeit des Paares demonstriert (Schäffler 2012: 179). Wie wiederum Iványi gezeigt hat, können Überraschungen vonseiten der Gäste gerade dann willkommen sein, wenn das Paar selbst davor zurückschreckt, die Hochzeit mittels »nostalgisch-romantisierender« Praktiken »für alle erkennbar gezielt zu überhöhen« (Iványi 2002b: 289). Aufgrund der von ihr geführten Interviews kommt Iványi zu dem Schluss, dass bei privat organisierten Hochzeiten die Überhöhungen und romantisierenden Einlagen von den Gästen kommen müssen, weil diese »Maßnahmen anderer nicht von dem Paar selbst zu verantworten sind« (ebd.). Insofern sei die »Mitwirkung der Freunde und Verwandten« ausschlaggebend für den »Vollzug traumhochzeitlich orientierter Hochzeiten« (ebd.: 292). Auch von den Paaren in meinem Sample werden die Mitwirkung und aktive Beteiligung des Umfeldes sehr geschätzt.⁶ Wie Moritz sagt, habe das »Engagement« ihrer Trauzeug:innen und Täschtmeister:innen einen »wesentlichen Beitrag dazu geleistet, wie schön dann auch dieser Tag und dieses Erlebnis war«. Umgekehrt gilt die fehlende Anteilnahme und Beteiligung des sozialen Umfeldes und insbesondere der Familien als »großer Schönheitsfehler« (Sarah) der Hochzeit. Es sei einfach eine »komi-

6 Gerade auch im Fall der homosexuellen Paare, bei denen die freudige Teilnahme des sozialen Umfeldes nicht immer selbstverständlich ist (vgl. Kapitel 5.3), leistet die Beteiligung der Gäste, auch in Form von den von dem Paar als eher peinlich empfundenen Praktiken wie dem Hochzeitstanz, einen wesentlichen Beitrag zum Gelingen und zur guten Stimmung am Hochzeitstag (vgl. Weibel 2021).

sche Situation«, wie Christian im Vorfeld der Hochzeit sagt, wenn die Angehörigen sich nicht beteiligen.

Im Unterschied zu den von Schäffler analysierten Hochzeiten, bei denen das Paar die Organisation der Feier in die Hände professioneller Hochzeitsplaner:innen legt und damit die Kontrolle über den Ablauf des Tages behält, legen die Paare in meiner Studie großen Wert auf die Beteiligung ihres sozialen Umfeldes. Das heißt aber nicht, dass die Paare die Kontrolle über ihren Hochzeitstag abgeben würden. Vielmehr übertragen sie ihren Trauzeug:innen und in einigen Fällen den zusätzlich eingesetzten Tätschmeister:innen die Verantwortung für das Gelingen des Tages. Den Figuren der Trauzeug:innen und Tätschmeister:innen kommt bei privat organisierten Hochzeiten damit eine ähnliche Funktion zu wie den professionellen Hochzeitsplaner:innen in Schäfflers Studie. Sie sind dafür zuständig, im Vorfeld und während des Hochzeitstages dafür zu sorgen, dass die Hochzeit im Sinne des Paares funktioniert und der *Geschmack* des Paares getroffen wird. Als Trauzeug:innen werden deshalb die vertrautesten und engsten Personen der Brautleute gewählt, oftmals die besten Freund:innen oder Geschwister. Diese Personen haben nicht nur die Aufgabe, die Überraschungen der Gäste stimmig in den Tag einzuplanen bzw. solche Überraschungsmomente zu verhindern. Sie sind zugleich dafür da, die Braut oder den Bräutigam durch den Tag zu begleiten und, wie Selina beschreibt, im Sinne einer »persönlichen Assistentin« dafür zu sorgen, dass sie selbst »an nichts mehr denken« muss und den Tag »einfach genießen« kann. Angesichts dieser verantwortungsvollen Aufgabe kommt Konradin, der innerhalb eines Jahres zunächst Trauzeuge und dann Bräutigam war, zu dem Schluss, dass eine Hochzeit in der Rolle des Bräutigams »lockerer« sei als in der Rolle des Trauzeugen. Um eine Überbeanspruchung der Trauzeug:innen zu verhindern, fragen mehrere Paare weitere Personen an, ob sie am Hochzeitstag als Tätschmeister:innen fungieren wollen. Bei diesen Personen handelt es sich nicht unbedingt um die engsten Vertrauenspersonen, sondern um Bekannte mit einem guten Organisationstalent. Die Aufgabe der Tätschmeister:innen ist es dann, die Hochzeitsgesellschaft durch präzise Regieanweisungen durch die verschiedenen Situationen des Tages zu führen, den Zeitplan einzuhalten, Ansprechperson für organisatorische Fragen der Gäste und der Dienstleister:innen (Ritualgestalter:innen, Fotograf:innen, Musiker:innen, Cateringpersonal) zu sein und auf eventuelle Zwischenfälle und Pannen zu reagieren. Für diese verantwortungsvolle Aufgabe wählten Guy und Gaby eine Freundin, die auch beruflich Events organisiert und von der sie wussten, »wenn da irgendetwas ist, das unvorhergesehen ist, dann managt sie das, das ist kein Problem« (Guy).

Nach der monatelangen Vorbereitung und Organisation, die zu einem Großteil von den Paaren selbst geleistet wird, kommt bei allen Hochzeiten kurz vor deren Beginn also der Moment, in dem sich die Paare aus der gestaltenden Rolle zurückziehen und die Verantwortung für das Funktionieren des Tages in die Hände ihrer Trauzeug:innen und Tätschmeister:innen legen, um diesen einzigartigen Tag *einfach nur genießen* zu können. Wie mir die Studienteilnehmer:innen in den Interviews erzählen, seien sie am Vorabend der Hochzeit zwar aufgeregt und vorfreudig nervös gewesen. Aufgrund der Gewissheit, dass sie alles organisiert hatten, was sie organisieren konnten, beschreiben sich viele aber als entspannt in Bezug auf das Funktionieren des Hochzeitstages. Die »einzige Sorge«, die einige wie Guy jetzt noch umtreibt, sei das Wetter gewesen. Dieses lässt sich bekanntlich nicht organisieren, ist aber, wie ich während der teilnehmenden Beobachtung im-

mer wieder feststellen konnte, ein ausschlaggebendes Element für die *gute Stimmung* am Hochzeitstag. Entsprechend erleichtert oder besorgt sind die Brautleute, wenn sie am Morgen erwachen und aus dem Fenster schauen.

Ein getrennter Start: Intensivierung des besonderen Moments des ersten Aufeinandertreffens

Neben der frühmorgendlichen Beschäftigung mit dem Wetter charakteristisch für den Start in den Hochzeitstag ist, dass sich die Mehrheit der Brautpaare dafür trennt. In zwei Fällen verbringen die Paare auch die letzte Nacht vor der Hochzeit getrennt voneinander, viele andere Paare trennen sich nach dem Frühstück. Dies hat erstens damit zu tun, dass die Bräute im Fall der heterosexuellen Brautpaare ein terminreicherer Programmbis zum Beginn der Trauzeremonie durchlaufen als ihre Partner. Während der Bräutigam von seinem Trauzeugen abgeholt wird und sich eventuell noch um letzte Vorbereitungen für den Tag kümmert oder seinen »Text« (Richard), den er während der Trauzeremonie vortragen will, fertigschreibt, hat die Braut Termine im Friseur- und Schminksalon. Nicht selten wird die Visagistin auch an den Ort bestellt, an dem sich die Braut ankleidet, oder sie wird gleich für den ganzen Tag gebucht, um sich immer wieder um die Auffrischung des Make-ups der Braut zu kümmern. Zu diesem Schminke- und Frisiertermin werden neben der Trauzeugin manchmal auch weitere weibliche Angehörige eingeladen. Die Praktiken des Frisierens, Schminkens und anschließenden Anziehens des Brautkleides werden somit von mehreren Bräuten als erster besonderer Programmpunkt der Hochzeit inszeniert und als Gelegenheit für ein erstes Glas Sekt genutzt.

Die Trennung des Paares zu Beginn des Hochzeitstages ergibt sich aber nicht nur aus den unterschiedlich aufwendigen Praktiken des (Sich-)Schönmachens der Frauen und Männer, sondern auch aus dem Wissen, dass durch die Trennung die Spannung auf das erste Aufeinandertreffen als Brautpaar erhöht werden kann. Wie Richard sagt, hätte das sonst den »Charme« des ersten Sichsehens zu Beginn der Trauzeremonie weggenommen. Auch Jasmin beschreibt es als »sehr speziellen Moment«, als Janik in seinem edlen Anzug vor dem schmiedeeisernen Tor auf sie wartete, um vor der Trauzeremonie noch ein gemeinsames Fotoshooting zu machen. Janik wiederum sei »mega nervös« gewesen und »alles habe gezittert«, als er Jasmin das erste Mal in ihrem Kleid gesehen habe. Und auch für Anja war es ein »wunderschöner« Moment wie aus einem »Kitschroman«, als das Auto vorfuhr und Andrea in dem weißen Kleid ausstieg, um sich mit ihr vor der Kirche fürs Fotoshooting zu treffen. Unabhängig davon, ob sich das Paar zur Trauzeremonie oder zum vorgängigen Fotoshooting zum ersten Mal sieht, gilt dieser Moment des Aufeinandertreffens als emotional intensiver Moment und erster »Höhepunkt« (Iványi 2002b: 275) der Hochzeit, der von vielen Paaren als Überraschung füreinander inszeniert wird.⁷ Unterschiedlich ist, ob dieser Moment vor den Augen der Hochzeitsgesellschaft

7 Zwei homosexuelle Paare äußern das Bedürfnis, zusammen in den Tag zu starten und sich gemeinsam für die Hochzeit bereit zu machen (H14/M; H13/S). Während die unterschiedlichen Vorbereitungsprozesse im Fall der heterosexuellen Brautpaare schon allein aufgrund der unterschiedlichen Rollen von Mann und Frau selbstverständlich erscheinen, macht diese bewusste Differenzierung für sie keinen Sinn. Insofern findet sich bei homosexuellen Paaren häufiger eine Betonung des Gemeinsamen und Gleichen. Gleichzeitig macht aber die Praxis der anderen beiden homosexuellen Paare, die sogar die Nacht vor der Hochzeit getrennt verbracht haben, deutlich, dass auch homo-

während der Trauzeremonie stattfindet (HO3/R; HO5/F; HO7/C) oder vorgängig im Rahmen eines Fotoshootings⁸, bei dem das Paar noch zu zweit ist (HO2/B; HO4/K; HO6/J; H12/A). Ebenfalls unterscheiden sich die Szenarien in der Frage, ob das Paar nach diesem Fotoshooting, wie im Fall von Anja und Andrea, gemeinsam in die Trauzeremonie startet, oder, wie im Fall von Janik und Jasmin, sich wieder trennt, um in der Kirche vor den Augen der versammelten Hochzeitsgesellschaft einen zweiten »ersten Moment« des Sichbegegnetens und -vereinsens als Brautpaar zu zelebrieren. So oder so wird bereits anhand des Starts in den Hochzeitstag deutlich, dass den Paaren die Inszenierung besonderer, spannungsvoller und emotionaler Erlebnisse ein Anliegen ist.

Nach diesen ersten Höhepunkten des Vormittags beginnt das offizielle Programm des Hochzeitstages in jedem Fall mit der Trauzeremonie. In diesem rituellen Teil der Hochzeit soll der Liebe des Paares ein »heiliger beziehungsweise transzendenter Charakter verliehen« werden (Schäffler 2012: 90). Für diesen besonderen Akt versammeln sich nun nach und nach die Hochzeitsgäste vor der Kirche, im Schlossgarten oder beim Zivilstandsamt. Es ist ein Moment der freudigen Begrüßungen bei Personen, die sich kennen und vielleicht schon länger nicht mehr gesehen haben, sowie des freundlichen, aber noch zurückhaltenden Taxierens bei Personen, die sich nicht kennen. Es werden Komplimente für die Kleidung, Frisuren und Hüte ausgetauscht⁹, Personen einander vorgestellt und letzte Absprachen mit in die Trauzeremonie involvierten Gästen und Dienstleister:innen getroffen. Wenn sich das Brautpaar für einen getrennten Einzug in die Kirche oder den Schlossgarten entschieden hat, kommt der Bräutigam ebenfalls zum Versammlungsort. Ihm obliegt dann die Aufgabe, die Gäste zu begrüßen und willkommen zu heißen, während die Braut in auffälliger Weise abwesend ist (HO3/R; HO5/F; HO6/J; HO7/C). Wenn sich das Paar hingegen für einen gemeinsamen Einzug entschieden hat, sind beide Brautleute am Versammlungsort abwesend (HO9/E; H10/G; H12/A; H13/S) und die Begrüßung der Gäste wird durch die Tätschmeister:innen oder die Eltern des Brautpaares übernommen. In wenigen Fällen verzichten die Brautpaare auf diese theatrale Inszenierung und treffen bereits vor der Trauzeremonie mit den Gästen zusammen, im Fall von Kathi und Konradin zum Beispiel für ein Fotoshooting mit den engen Freund:innen und Familien. Aber auch hier zieht sich das Paar anschließend nochmal zurück, um getrennt von der Hochzeitsgesellschaft in die Trauzeremonie zu starten, die den rituellen Auftakt des Hochzeitstages darstellt.

sexuelle Paare eine Attraktivität in der durch die Trennung hergestellten Überraschung des ersten Aufeinandertreffens sehen.

- 8 Wie sich immer wieder zeigt, müssen bei der Gestaltung des Hochzeitstages Abwägungen vorgenommen werden, was jeweils bedeutender oder wichtiger ist. Beim Start in den Tag: eine theatrale Inszenierung des ersten Aufeinandertreffens vor den Augen der Hochzeitsgesellschaft während der Trauzeremonie, was eine zusätzliche Intensität des Moments verspricht. Oder ein vorgängiger Moment am Ort des Fotoshootings, was den Vorteil hat, dass das Brautpaar anschließend keinen von der Hochzeitsgesellschaft separierten Moment des Fotoshootings mehr in den Tag einbauen muss.
- 9 Auch die Gäste haben sich am Vormittag mit festlicher Abendkleidung, Make-up und aufwendigen Frisuren außeralltäglich schön gemacht und entsprechend sind die sich versammelnden Menschen schon von Weitem als Hochzeitsgesellschaften zu erkennen. Vgl. zur Funktion der Hochzeitsgesellschaft als passender Rahmen für den Auftritt des Brautpaares Kapitel 6.2.3.

6.1.1 Die Trauzeremonie: Das emotionale Herzstück der Hochzeit

Während sich die Hochzeitsgäste begrüßen, beginnen bei den kirchlichen Trauzeremonien die Kirchenglocken zu läuten. Dadurch wird der vor der Kirche versammelten Gesellschaft signalisiert, dass es Zeit ist, sich in die Kirche zu begeben. Im Unterschied zu dem Glockenläuten eines regulären Gottesdienstes kommt dem Schlagen der Kirchenglocken jetzt eine spezielle, da personalisierte Bedeutung zu (vgl. auch Iványi 2002b: 272). An diesem besonderen Tag läuten die Kirchenglocken mit ihren dumpfen und schweren Schlägen für ein ganz bestimmtes Paar. Diese Personalisierung einer ansonsten überpersönlichen Praktik verleiht der Situation eine bedeutungsvolle, »feierliche Stimmung« (Anja) und kommuniziert nicht nur den wartenden Gästen, sondern auch den Brautleuten, die im Fall von Andrea und Anja in einem Nebenraum der Kirche warten, »jetzt geht es wirklich los« (Andrea). Bereits diese ersten rituellen Praktiken des kirchlichen Gottesdienstes verleihen der Situation eine besondere Atmosphäre und rühren Andrea gar zu ersten Tränen, die sie sich im Nachhinein mit der großen Anspannung und ihrer emotionalen Betroffenheit erklärt: In der Situation des Wartens und Vernehmens der Glockenschläge, die die Gäste zu ihrer Heirat rufen, »kommen die Gefühle halt einfach alle so zusammen« (Andrea). Bei den Trauzeremonien, die nicht in einer Kirche stattgefunden haben, werden die Gäste durch ein Zeichen der Tätschmeister:innen dazu aufgefordert, sich in den Trausaal oder den Garten des Weingutes zu begeben und ihre Plätze für die Zeremonie einzunehmen. Dieser Aufruf gestaltet sich entsprechend weitaus weniger bedeutungsschwer und stimmungsvoll als die schlagenden Kirchenglocken. Bei beiden Varianten ist dann aber ein ähnliches Prozedere zu beobachten: Einige Gäste begeben sich zielstrebig ins Innere der Kirche, andere warten vor dem Kircheneingang und lassen anderen Gästen den Vortritt beim Eintreten.

Das Platznehmen in der Kirche macht sichtbar, wer dem Brautpaar wie nahesteht

Wie sich zeigt, gibt es für die Anordnung der Hochzeitsgesellschaft in den Kirchenbänken oder Stuhlreihen ein Prinzip, das in der Situation des Einzugs der Gäste nicht ausgesprochen werden muss, da es alle zu kennen scheinen und sich daran orientieren. Dieses Ordnungsprinzip besagt, dass zuvorderst die Gäste sitzen, die dem Paar verwandtschaftlich am nächsten sind. In der ersten Reihe, in unmittelbarer Nähe zum Brautpaar, sitzen somit die Eltern und die Geschwister mit ihren Partner:innen und Kindern. Ebenfalls in der ersten Reihe sitzen die Trauzeug:innen mit Partner:innen, auch wenn sie nicht mit den Brautleuten verwandt sind, was ihre besondere Position an diesem Tag kennzeichnet.¹⁰ Weitere Familienangehörige wie Großeltern, Tanten und Onkel so-

10 In den Zivilstandsämtern, in denen die Trauzeug:innen die Trauung bezeugen, sitzen die Paare nicht alleine vorn, sondern zu viert, flankiert von ihren Trauzeug:innen. Bei den zivilen Trauungen waren die Trauzeug:innen bis ins späte 20. Jahrhundert die einzigen Personen, die in diesem Moment anwesend waren. Die weiteren Hochzeitsgäste waren erst beim kirchlichen Traugottesdienst dabei. Dies wird heute anders praktiziert: Findet nur eine zivile Trauzeremonie statt, sind viele Gäste anwesend, weswegen die Zivilstandsämter auch zusätzliche Orte vermieten, die mehr Platz bieten. Findet eine anschließende zusätzliche Zeremonie statt, dann werden die Paare und ihre Trauzeug:innen heute oftmals vom engsten Kreis ihrer Familien begleitet, also den Personen, die in der Kirche dann in der ersten Reihe sitzen.

wie Taufpat:innen sitzen hinter oder neben den Geschwistern. In den folgenden Reihen kommen die weiter entfernten Verwandten zusammen mit den engen Freund:innen, und in den hinteren Bänken sitzen entferntere Bekannte, Arbeits- und Vereinskolleg:innen. Ganz hinten sind schließlich Schaulustige sowie Hochzeitsgäste mit Kleinkindern, damit sie die Kirche schnell verlassen können, sollten die Kinder anfangen zu weinen. Werden die Kirchenbänke von einem Mittelgang in zwei Seiten geteilt, was in vielen Kirchen der Fall ist und was auch für die Anordnung der Stuhlreihen bei freien Trauzeremonien gern gemacht wird, dann sind diese beiden Seiten klassischerweise der Braut bzw. dem Bräutigam zugeordnet.

Wie sich an der Praktik des Platznehmens für die Trauzeremonie zeigt, kommt den hintereinander angeordneten Sitzreihen die Funktion zu, die Hochzeitsgäste in der Nähe bzw. Distanz zum Brautpaar anzuordnen. Über das Platznehmen wird somit verhandelt, wer dem Paar wie nahesteht, wobei die familiären Beziehungen Vorrang haben vor den freundschaftlichen. Somit kommt bereits zu Beginn des Hochzeitstages zum Ausdruck, dass Hochzeiten »durchwegs Familienrituale« (Schäffler 2012: 164) sind, die sich zudem durch eine ausgeprägte »Paar-Normativität« auszeichnen (ebd.: 163). Die Platzeinnahme für die Trauzeremonie ist folglich »keine Frage der Sympathie, sondern in erster Linie eine der Zugehörigkeit zu Verwandtschaftsgruppen« (ebd.: 152), wobei sich die Verwandtschaft aus Filiation oder Heirat und Partnerschaft ergibt. Durch die Sitzordnung während der Trauzeremonie definiert sich der Platz, den eine Person in dieser Hochzeitsgemeinschaft einnimmt, und es werden die Zugehörigkeiten zu verschiedenen Gruppierungen sichtbar gemacht: die Eltern, die Brautfamilie, die Freunde des Bräutigams oder die Arbeitskolleginnen der Braut. Neben der Anordnungsfunktion kommt den Kirchenbänken damit auch die Funktion zu, die Gäste übereinander zu informieren. Während vor der Kirche für Außenstehende kaum ersichtlich war, wer wie zum Brautpaar steht, wird nun sichtbar, bei wem es sich um die Brauteltern, die Geschwister, die nahen Familienangehörigen und Freund:innen handelt und wer eher zu den Arbeits- oder Vereinskolleg:innen gehören muss. Die Personen in den hinteren Reihen sind zudem nicht gleich feierlich gekleidet wie die Personen in den ersten Reihen, wodurch angezeigt wird, wer zum Hochzeitsfest geladen ist und wer sich nach der Trauzeremonie verabschiedet wird.

Warten in der Kirche und geschlossene Türen sorgen für Spannung

Während das Schlagen der Kirchglocken draußen weitherum zu hören ist, ist ihr Klang im Inneren der Kirche nur noch dumpf zu vernehmen. Es wird zudem überlagert vom Stimmengewirr und Knarren der Kirchbänke. Die meisten Hochzeitsgäste haben inzwischen Platz genommen, sind in Gespräche miteinander vertieft oder mustern den Kirchenraum, den mit Blumen geschmückten Altar und die Gäste in den vordersten Reihen. Wenn sich das Paar für einen getrennten Einzug in die Kirche entschieden hat¹¹, steht der Bräutigam in einigen Fällen (HO5/F; HO6/J) bereits vorne beim Altar¹², teilweise im Gespräch mit den Gästen in den vorderen Sitzreihen, teilweise nervös wartend. Nach einer

11 Vgl. zur Darstellung der Geschlechterbeziehung Kapitel 6.2.

12 Bei den anderen Trauzeremonien, bei denen das Paar getrennt einzieht, wartet der Bräutigam draußen und zieht erst zu Beginn der Zeremonie alleine (HO2/B), in Begleitung des Pfarrers (HO7/

Weile verstummen die Gespräche, die Gäste blicken gespannt zum wartenden Bräutigam oder auf die beiden leeren Stühle vor dem Altar, auf denen bald das Brautpaar Platz nehmen wird. In diesen Momenten der Stille, in denen nur noch die dumpfen, gleichmäßigen Schläge der Kirchglocken zu hören sind, erhöht sich die Spannung in der Kirche spürbar. Dabei signalisiert das anhaltende Schlagen der Glocken den wartenden Personen in der Kirche, dass es noch dauert, bis die Zeremonie beginnt, weil die Braut oder das Brautpaar noch nicht da ist. Damit kommt den Kirchglocken nicht nur die Funktion zu, eine bedeutungsvolle Stimmung zu kreieren. Sie informieren zugleich durch ihr Schlagen und anschließendes Stillstehen darüber, wann sich die Hochzeitsgesellschaft in die Kirche begeben soll und wann sie sich, dort wartend, bereit machen soll für den Einzug des Brautpaares oder nur der Braut.

Im Fall von Felix, der vorne in der bis auf den letzten Platz gefüllten Kirche steht und auf seine Braut wartet, schlagen die Glocken ungewöhnlich lange. Die schwere Holztür der Kirche ist längst geschlossen, langsam breitet sich Unruhe unter den versammelten Gästen aus. Plötzlich geht die Tür auf. Mit einem überraschten Raunen dreht sich die Hochzeitsgesellschaft ruckartig zur Tür um, nur um kurz darauf in ein kurzes, lautes Gelächter auszubrechen, da es sich nur um einen verspäteten Hochzeitsgast handelt. Dieser hält entschuldigend die Hände über den Kopf und sucht sich schnell einen freien Platz in einer der Bankreihen. Mit dem kurzen Auflachen aufgrund der allgemeinen Verwirrung wird die gespannte Stimmung etwas gelockert. Wie sich an dieser kleinen Episode zeigt, kommt der geschlossenen Kirchtür die Funktion zu, Spannung zu erzeugen. Die geschlossene Kirchtür, hinter der die Hochzeitsgesellschaft auf das Erscheinen der Braut oder des Brautpaares wartet, betont und intensiviert das Überraschungsmoment, das im ersten Sehen der Braut oder des Brautpaares liegt. Denn durch die geschlossene Tür entzieht sich das Geschehen vor der Kirche dem Blick und dem Wissen der wartenden Gäste. In diesem Sinne können Türen am Tag der Hochzeit als szenisches Mittel eingesetzt werden.

Während die geschlossene Kirchentür und die Unwissenheit über das Geschehen vor der Kirche gewollt für Spannung sorgen soll, können geschlossene Türen am Hochzeitstag aber auch zu ungewollter Verunsicherung des Brautpaares und seiner Gäste führen. So auf dem ländlichen Zivilstandsamt, vor dem sich die Hochzeitsgesellschaft versammelt hat. Hier vermittelt die geschlossene Tür den Eindruck, dass das Amt geschlossen ist. Der Bräutigam klingelt und kaschiert seine Unsicherheit mit einem Scherz. Es folgt erleichtertes Lachen der Hochzeitgäste, als die Tür nach einigen Augenblicken mit einem Summen automatisch geöffnet wird. Die Gesellschaft begibt sich einem Schild folgend in den oberen Stock und steht dort wiederum vor geschlossenen Türen, die alle gleich aussehend in verschiedene Richtungen führen. Wie mir Moritz später im Interview erzählt, dachte er in dem Augenblick, sie seien zur falschen Zeit gekommen. Seine nervöse Anspannung kippt um in Stress. Derweil kommen immer mehr Gäste hinter ihnen die Treppe hoch. Er klopft an die Tür an der hinten liegenden Wand, gleichzeitig wird seitlich beim Treppenaufgang eine andere Tür geöffnet, was das Brautpaar

C) oder seiner Mutter (H03/R) ein. In allen Fällen steht der Bräutigam dann beim Altar und nimmt die Braut in Empfang, die anschließend in Begleitung ihres Vaters einzieht.

in der Menschenmenge aber nicht mitbekommt. Stattdessen wird das gestresste Brautpaar von einer Frau, die auf das Klopfen hin die hintere Tür geöffnet hat, freundlich lächelnd darauf aufmerksam gemacht, dass dies die falsche Tür sei. Es dauert einen Moment, bis das Brautpaar die Zivilstandsbeamtin in der Tür neben der Treppe erblickt und erkennt, dass sie doch zur richtigen Zeit am richtigen Ort sind. Einen Moment lang herrscht Unordnung, die Hochzeitsgesellschaft steht zwischen dem Brautpaar und der richtigen Tür, die Handlungsunsicherheit wird aber mit erleichtertem Gelächter gelöst. Schließlich werden die Brautleute von der Zivilstandsbeamtin herzlich begrüßt und gefolgt von ihren Gästen in einen hellen Trauraum geführt.

Wie dieses Beispiel auf dem Zivilstandsamt zeigt, können geschlossene Türen nicht nur gezielt für Spannung und Orientierung sorgen, sondern im Gegenteil auch für Verunsicherung. Vom Brautpaar wurden offene Türen erwartet, die ihnen ein Willkommensgefühl und eine Gewissheit des Richtigeins auf dem Zivilstandsamt vermittelt hätten. Durch die vielen geschlossenen Türen hingegen entstand der Eindruck, falsch zu sein, was in der durchgeplanten Situation der Hochzeit, die keine Spontaneität und Unsicherheit zulässt, unmittelbar zu Stress führte. Im Fall des in der Kirche wartenden Bräutigams ist die Tür hingegen bewusst geschlossen und die anhaltend schlagenden Kirchenglocken orientieren die Gäste und Felix darüber, dass es noch dauert, bis die Braut kommt. Die Spannung ist greifbar, als sich die Tür erneut öffnet und die Brautzeugin in die Kirche kommt. Während sie schnell durch den Mittelgang nach vorne geht und sich neben ihren Partner in die erste Bankreihe setzt, wird es ganz still in der Kirche. Jetzt ist sicher, dass die Braut da ist und das angespannte Warten von Felix ein Ende hat. Die Blicke fliegen zwischen ihm und der geschlossenen Tür hin und her. Dann, endlich, verstummen die Kirchenglocken, die während der langen Wartezeit unermüdlich geschlagen haben. Einen Moment lang ist kein Laut mehr zu hören, fast, als würden die Gäste die Luft anhalten. Jeden Moment werden sie die als Hauptperson des heutigen Tages inszenierte Braut zum ersten Mal sehen: ihre Freundin, Tochter, Arbeitskollegin, Schwester oder eben ihre Ehefrau. Dann öffnet sich die Tür. Helles Tageslicht fällt in den Mittelgang der Kirche, Orgelmusik setzt ein und am Arm ihres Vaters erscheint Fabienne im Türbogen. Die erlöste Hochzeitsgesellschaft erhebt sich geräuschvoll von den Bänken. Lächelnd wird die Braut von ihren wartenden und gerührten Angehörigen willkommen geheißen, während sich hinter ihr die schwere Holztür langsam wieder schließt.

Der Einzug, ein aufwendig inszenierter und emotional bewegender Moment

Der rituelle Moment des Einzugs in die Kirche wird von den Brautpaaren als besonders intensiver, emotionaler Moment beschrieben: einerseits aufgrund der großen Nervosität angesichts der bevorstehenden Trauzeremonie, andererseits wegen des überwältigenden Gefühls, all die wartenden Angehörigen in den Kirchenbänken zu sehen, die vielen vertrauten Gesichter, die einen gerührt anlächeln, während man am Arm des Vaters oder gemeinsam als Paar durch den Mittelgang schreitet. Die Spannung, die durch das Warten aufgebaut worden ist, geht in dem Moment, in dem sich die Hochzeitsgäste und das Brautpaar zum ersten Mal an dem Tag in die Augen schauen, in eine geteilte, freudige Rührung über, die sich sowohl durch Lächeln wie teilweise auch durch Tränen ausdrückt. Bemerkenswert ist, dass nicht nur von den Brautpaaren, sondern auch von vielen Gäs-

ten berichtet wird, wie sehr sie der Moment des Einzugs emotional ergriffen habe, auch wenn sie dem Paar gar nicht so nahestanden, es vielleicht kaum kannten. Dass der Einzug der Braut bzw. des Brautpaares viele Anwesende, auch mich als Forscherin, emotional bewegt und einige der Gäste zu Tränen rührt, liegt zum einen an der zuvor durch das Warten aufgebauten Spannung, aber vor allem daran, dass dieser Moment den meisten Anwesenden aus unzähligen Filmen und TV-Serien als emotionaler Höhepunkt bekannt ist. Das heißt, es gibt bereits eine kollektiv geteilte Erwartung, dass in dieser Situation eine emotional bewegende und bewegte Atmosphäre vorherrschen sollte (vgl. Ahmed 2010b: 40).

Wenn sich die Gäste in der mittels eines gezielten Einsatzes von Musik gekonnt unterhalten theatralen Inszenierung des Einzugs wiederfinden, werden sie durch die besondere Situation bewegt und tragen durch ihr emotionales Reagieren und die aufkommenden Gefühle zugleich zur emotionalen Atmosphäre des Moments bei (vgl. Ahmed 2010b: 40f.). Dabei ist, wie Ahmed ausführt, keineswegs vorauszusetzen, dass alle Anwesenden die Atmosphäre auf die gleiche Art und Weise wahrnehmen und fühlen. Vielmehr gibt es eine Kontingenz zwischen dem, was kollektiv erwartet wird – dass die szenisch überhöhte Situation des Einzugs der Braut als positiv bewegend, schön und rührend empfunden wird –, und dem, was aufgrund der jeweiligen subjektiven Positionierung und persönlichen Situation tatsächlich wahrgenommen und gefühlt wird:

»The gap between the affective value of an object and how we experience an object can involve a range of affects [...]. When we feel pleasure from such objects, we are aligned; we are facing the right way. We become alienated – out of line with an affective community – when we do not experience pleasure from proximity to objects that are attributed as being good.« (ebd.: 41)

Dieses Potenzial, nicht auf die erwartete positive Weise von der vorherrschenden Atmosphäre der Rührung und der Freude ergriffen zu sein und sich dann außerhalb der Gemeinschaft wiederzufinden, ist nicht nur bei den Hochzeitsgästen, sondern auch bei den Brautleuten selbst vorhanden, wie das eingangs angesprochene Beispiel aus Hochschilds Studie zeigt. Entgegen der Erwartung – und dem Willen – der Braut, sich »in dem großartigen Augenblick, in dem sie den Kirchengang hinuntergeht«, glücklich zu fühlen, fühlt sie sich alles andere als glücklich (Hochschild 2006: 78). Diese »Kluft zwischen ihrem Gefühlsideal und ihren wirklichen Gefühlen« wahrnehmend, redet sich die Braut dann aber ein, »dass sie ›glücklich‹ sei« (ebd.), und rettet mit dieser Arbeit an ihren Gefühlen den Tag. Dies ist, wie Ahmed im Anschluss an Hochschild zeigt, auch notwendig, um die große Enttäuschung des Versprechens der Hochzeit, den glücklichsten Tag des Lebens zu erleben, abzuwenden. Dabei hängt die Rettung des *schönsten Tages* davon ab, ob die Braut in der Lage ist, »to make herself be affected in the right way« (Ahmed 2010b: 42) oder zumindest die Zuschauenden davon zu überzeugen, dass sie richtig fühlt: »When it can be said that ›the bride looked happy‹, then the expectation of happiness has become the happiness of expectation« (ebd.). Auf diese Kunst, die Erwartungen an die glückliche wirkende Braut zu erfüllen, komme ich in Kapitel 6.2.1 zurück.

Damit während des Einzugs und im weiteren Verlauf der Trauerzeremonie die erwarteten und erwünschten Gefühle der Rührung zu einer besonders schönen, emotional po-

sitiv aufgeladenen Atmosphäre beitragen, kommt Musik zum Einsatz, die das Erleben der rituellen Handlungen intensiviert. Die zu spielenden Musikstücke wurden dabei bewusst dahingehend ausgesucht, bei den Anwesenden und dem Paar passende Gefühle zu erzeugen. So spielt eine Band beim Einzug von Jasmin den gefühlvollen Song »You raised me up« (HO6/J), als sie am Arm ihres Vaters in die Kirche einzieht (vgl. Vignette 6). Bei Anjas und Andreas gemeinsamem Einzug in die reformierte Kirche spielt die Organistin den Hochzeitsmarsch von Mendelssohn Bartholdy und betont mit diesem Klassiker, dass es sich auch beim Segnungsgottesdienst eines Frauenpaares um eine *richtige* Hochzeit handelt (vgl. Weibel 2021). Auch Caterina hat die Musikstücke, die das Streichquartett während Christians und ihrem Einzug spielt, bewusst ausgesucht, damit in dem Moment »Emotionen kommen«. Wie Caterina mir im Vorgespräch erzählte, wusste sie, seit sie zehn Jahre alt war, welches Musikstück aus ihrer Lieblingsserie gespielt werden soll, wenn sie selbst, ebenso wie die Hauptfigur in der Serie, in die Kirche einziehen würde. Von diesem Bedürfnis einiger Brautleute, durch den Einsatz bestimmter Musikstücke und Songs die gewünschten Gefühle bei sich selbst und bei den Anwesenden zu wecken, erzählt mir auch ein Musiker, der schon bei mehreren Hochzeiten gespielt hat. So habe sich ein Bräutigam von ihm extra dieses eine Lied gewünscht, weil er wusste, dass ihn dieses immer zu Tränen rührte und er die Echtheit und Tiefe seiner Liebe in diesem Moment der Trauzeremonie durch Tränen bezeugen wollte. Durch die musikalische Rahmung der Praktiken sollen also die Anwesenden berührt und zu den richtigen Gefühlen bewegt werden, um die erwünschte Stimmung zu erzeugen. So werden bei heutigen Traugottesdiensten auch auf der Orgel hauptsächlich moderne Liebeslieder und emotionale Popsongs anstelle von religiöser Musik gespielt, sofern das Orgelspiel nicht gleich durch ein Streichquartett oder eine Musikband ersetzt wird.¹³

Neben der Erzeugung ergreifender Emotionen und Stimmungen, die die Liebe zeigen und bezeugen sollen, stellt sich beim Einzug auch die Frage nach der Darstellung der Paarbeziehung. Als besonders romantisch gilt ein getrennter Einzug des Brautpaares. Dadurch kann nicht nur die Differenz von Männlichkeit und Weiblichkeit und deren Vereinigung vor dem Altar wirkungsvoll inszeniert werden. Vor allem ermöglicht diese Praxis auch, den aufgeladenen Moment des ersten Aufeinandertreffens als Brautpaar vor den Augen der versammelten Hochzeitsgesellschaft theatral in Szene zu setzen. Durch das Teilen dieses Augenblicks soll sich das emotionale Erleben zusätzlich intensivieren. Wie Felix erzählt, sei das der Moment des Hochzeitstags, »den du dir immer am meisten vorstellst« im Vorfeld. Entsprechend wählen fünf heterosexuelle Paare diese theatrale Form der Inszenierung des getrennten Einzugs¹⁴, wobei die Bräutigame in jedem

13 Einzig die reformierten Zeremonien von Fabienne und Felix sowie von Sarah und Selina orientierten sich noch an den musikalischen Gepflogenheiten kirchlicher Gottesdienste. Diese zeichnen sich nicht nur durch das Orgelspiel, sondern auch darüber aus, dass einzelne Lieder wie »Großer Gott, wir loben dich« (H13/S) von der versammelten Gemeinschaft zusammen gesungen werden. Vgl. zu den religiösen Inhalten von kirchlichen Traugottesdiensten Kapitel 5.2.2.

14 Sarah und Selina ziehen ebenfalls getrennt in die Kirche ein, allerdings gleichzeitig, was deshalb möglich ist, weil die Kirche zwei Seiteneingänge hat. Somit inszenieren auch sie eine Vereinigung als Paar, betonen aber gleichzeitig eine Gleichheit, indem sie zur gleichen Zeit, jeweils begleitet von ihren beiden Eltern, vorne in der Kirche ankommen.

Fall zuerst einziehen, wenn sie nicht schon in der Kirche warten. Entsprechend der heteronormativen Ordnung der Geschlechter und der zentralen, herausgehobenen Stellung der Braut als Hauptperson der Hochzeit¹⁵ wäre es nicht denkbar, dass sie zuerst einzieht und dann auf den Bräutigam wartet. Vielmehr stellt ihr Einzug den Höhepunkt dieser spannungsvollen Inszenierung dar. Zugleich beruht diese Praktik des Einzugs am Arm des Vaters, der die Braut an den wartenden, sie in Empfang nehmenden Bräutigam übergibt, auf der historischen Vormundschaft von Vater und Ehemann über ihre Tochter und Ehefrau. Auf einer symbolischen Ebene erscheint die Frau bei der Brautübergabe als passives Objekt in der aktiven Handlung zwischen zwei Männern. Bemerkenswert ist, dass Jasmin und Janik sich für diese Form der Übergabe entscheiden, obwohl sie sich vor der Kirche bereits für das Fotoshooting gesehen haben. Wie Jasmin deutlich macht, ging es ihnen explizit darum, durch diese Inszenierung ihres Einzugs in Begleitung ihres Vaters die Trauerzeremonie auf dieselbe »traditionelle Weise weiterzuführen«, wie Janik bereits den Heiratsantrag gestaltet hat. Denn dieser »altmodische« Brauch liegt Jasmin und Janik am Herzen, obwohl oder auch gerade weil es heute, wie Jasmin selbst sagt, »nicht mehr so typisch« sei, auch bei den Hochzeiten in ihrem sozialen Umfeld nicht.

Andrea Bührmann und Ulrike Thiele-Manjali verstehen diese und ähnliche traditionelle, Geschlechterungleichheit ausdrückende Heiratspraktiken als Gelegenheit, »auf der symbolischen Ebene ein hierarchisches Verhältnis zwischen den Eheleuten zu bezeugen« (Bührmann/Thiele-Manjali 2014: 20), das im Alltag brüchig geworden sei. Wie allerdings Franka Heise (2012) in Anlehnung an McRobbies Konzept des Postfeminismus (2010) herausarbeitet, verstehe sich die »postfeministische Braut«, die sich auf der außeralltäglichen Bühne der Hochzeit in besonderer Schönheit präsentiert und sich vom Vater an den Ehemann übergeben lasse, keinesfalls im Widerspruch zur Figur der eigenständigen Frau. Als selbstbestimmte Akteurin, die ihre Hochzeit genau so gestaltet, wie es ihren individuellen Wünschen entspricht, verstehe sie diese traditionellen Praktiken vor allem als schöne und romantische Praktiken, die außerdem den Auftritt der Braut wirkungsvoll in Szene setzen:

»Within postfeminist bridal culture, the performance of traditional femininity through the figure of the bride [...] is framed in terms of individual choice [...]. And although the contemporary white wedding still rests on patriarchal traditions that symbolise what the Second Wave called an »intimate colonization« (such as the [...] the giving away of the bride by one male chaperone, her father, to the next, the husband; her loss of name in marriage etc.), feminist awareness of the patriarchal dimensions of marriage and the ritual of the wedding is virtually absent from contemporary bridal culture. Instead, the patriarchal customs of the white wedding are now actively embraced by the women themselves in the name of tradition and choice.« (Heise 2012)

Wie bereits bei der romantisierten Praxis der einseitigen Antragstellung deutlich wurde, positionieren sich die Paare in meinem Sample unterschiedlich gegenüber solch traditionellen, heteropatriarchalen Hochzeitspraktiken, die durch die postfeministische Po-

15 Vgl. zur Geschlechterordnung der Hochzeit Kapitel 6.2.

pulärkultur (wieder) romantisiert werden. Während es Jasmin als schöne Tradition empfindet, für die sie sich frei entscheidet, nachdem Janik bereits traditionell bei ihrem Vater um ihre Hand angehalten hat, verzichten mehrere der heterosexuellen Paare bewusst auf diese Praktik der Übergabe der Braut¹⁶ und betonen ihre nicht-hierarchische Partnerschaftlichkeit, indem sie gemeinsam, Hand in Hand, zur Trauzeremonie einziehen oder den getrennten Einzug gleichberechtigt gestalten. Das Überraschungsmoment des ersten Aufeinandertreffens und Sichsehens spielt sich in diesen Fällen zwischen dem Paar und der versammelten Hochzeitgesellschaft ab.

Trauzeremonie

Nach diesem emotional intensiven Moment des Einzugs, wenn die Musik verklungen ist, die Gäste wieder Platz genommen und sich die Tränen der Rührung mehr oder weniger verstohlen weggewischt haben, eröffnen die katholischen oder reformierten Pfarrer:innen bzw. die freien Ritualgestalter:innen die Trauzeremonien. In den theologischen Eröffnungen¹⁷ werden die Anwesenden und insbesondere die Brautpaare begrüßt, darauf folgt eine kurze Ansprache zu dem anstehenden Ereignis und ein Gebet. Nach einer Musikeinlage beginnt der Wortgottesdienst, auch die Verkündigung genannt, mit Lesungen aus der Bibel oder aus weltlichen Texten und der Traupredigt, in welcher die Pfarrer:innen dem Paar Sinnbilder und Symbole für ihre Trauung und den gemeinsamen Lebensweg mitgeben. Nach einem weiteren musikalischen Intermezzo folgt der Trauakt mit den jeweiligen persönlichen Trauversprechen bzw. Traufragen und Antworten der Brautleute¹⁸, der Ringwechsel und der anschließende Trausegen. Nach weiteren musi-

16 Ähnlich verhält es sich mit der Wahl des Familiennamens: Von den vier heterosexuellen Paaren, die eine Übergabe der Braut inszenierten, nahmen drei Frauen (HO2/B; HO6/J; HO7/C) den Namen des Mannes an. Von den vier heterosexuellen Paaren, die gemeinsam oder gleichberechtigt einzogen, behielten drei Frauen (HO3/R; HO4/K; HO9/E) ihre Namen. Aber nicht in jedem Fall sind die Praktiken der Übergabe und der Namensübernahme deckungsgleich. So stellte für Fabienne ihr Einzug in die Kirche am Arm ihres Vaters einen Mädchentraum dar; die Übernahme des Namens von Felix kam für sie aber nicht in Frage, da dies aus ihrer Sicht einen Verlust ihrer Eigenständigkeit bedeutet hätte (vgl. Kapitel 8.2.2).

17 Die einzelnen Elemente der Traugottesdienste und freien Zeremonien im Detail zu rekonstruieren und in ihren Unterschieden und Gemeinsamkeiten miteinander zu vergleichen, würde den Rahmen dieser Beschreibung des Hochzeitstages übersteigen. Aufgrund der teilweise sehr unterschiedlichen Interpretationen der Traugottesdienste durch die Pfarrer:innen und die Brautpaare bedürfte es einer eigenen (theologisch fundierten) Arbeit dazu, wie diese Verständnisse voneinander abweichen und wie zudem die Handlungen in den reformierten, katholischen und ökumenischen Gottesdiensten zu unterscheiden sind. Verwiesen sei hierzu auf die vertiefte empirisch-theologische Analyse von Simone Fopp zu kirchlichen Trauungen als Spannungsfeldern und Segensräumen (vgl. Fopp 2007). Weiter ginge es darum zu rekonstruieren, in welchem Verhältnis die freien Ritualgestaltungen und auch die zivilen Zeremonien zu den kirchlichen Traugottesdiensten stehen, im Hinblick auf die rituellen Praktiken, aber auch auf die Inhalte der Ansprachen. Die zivilen Trauungen und Partnerschaftseintragungen habe ich hinsichtlich der Sprechhandlungen der Zivilstandsbeamt:innen ausgewertet (vgl. Weibel 2016), eine vergleichende Analyse mit den Ansprachen der Pfarrer:innen und Ritualgestalter:innen vor dem Hintergrund der schwindenden inhaltlichen Bedeutung der kirchlichen Gottesdienste ist für ein zukünftiges soziologisch-theologisches Projekt angedacht.

18 Vgl. zu den subjektiven Deutungen der Trauversprechen Kapitel 7.2.

kalischen Einlagen und den Fürbitten, einem ebenfalls konstitutiven Teil der kirchlichen Traugottesdienste, neigt sich die Trauzeremonie nach einer knappen Stunde dem Ende zu. Dieses Ritual, das das Herzstück des Hochzeitstages bildet, wird von den Brautleuten sehr unterschiedlich erlebt, abhängig von der Stimmung, die durch die Ritualgestalter:innen und die Musik erzeugt wird, aber auch abhängig von ihrer eigenen Stimmung. Wie Felix beschreibt, sei die Trauung mehrheitlich an ihm vorbeigezogen, denn bei ihm sei es nach dem spannungsvollen und intensiven Moment des Einzugs »emotional langsam so runter« gegangen. Andere wiederum trug die emotionale Intensität des Einzugs durch die Trauzeremonie hindurch, insbesondere dann, wenn die Paare sich für selber gesprochene Trauversprechen entschieden haben. Für diese Paare waren die Trauzeremonien sehr ergreifend und aufwühlend, eine »emotionale Achterbahnfahrt«, wie Andrea sagt, und auch die Gäste wurden emotional mitgerissen. Dieser Unterschied zwischen den Paaren, die sich während der Trauzeremonie vor der versammelten Gemeinschaft ein personalisiertes Trauversprechen machten (HO2/B; HO3/R; HO7/C; H11/D; H12/A; H13/S; H14/M), und denjenigen, die sich nicht zutrauten, in einer solchen Situation zu sprechen, und deshalb auf persönliche Worte verzichteten (HO4/K; HO5/F; HO6/J; HO9/E; H10/G), wirkte sich stark auf die emotionale Atmosphäre und das Mitfühlen der Gäste während der Trauzeremonien aus.¹⁹

Nach diesen in der emotionalen Intensität, der inhaltlichen und rituellen Ausgestaltung sowie der Beteiligung der Anwesenden sehr unterschiedlichen Trauzeremonien, die primär in den Händen der Pfarrer:innen, Zivilstandsbeamt:innen und Ritualgestalter:innen lagen, geht die Gestaltungshoheit über das Geschehen am Hochzeitstag wieder ganz an das Paar bzw. die vom Paar eingesetzten Personen über. Noch in der Kirche wenden sich die Tätschmeister:innen nun mit weiteren Regieanweisungen zum Auszug aus der Kirche an die Hochzeitsgäste. Meist werden diese aufgefordert, während eines letzten Musikstücks aus der Kirche auszuziehen und sich draußen für den Empfang des Brautpaares zu formieren. Auch beim Auszug kommt der sich nun wieder öffnenden Tür eine strukturierende und szenische Funktion²⁰ zu. Wenn das Paar, nun vor aller Augen

19 Ein besonders eindrückliches Beispiel einer emotional alle Anwesenden ergreifenden Zeremonie war die von Marcel und Moritz, die auf zusätzliche Inszenierungen oder den Einsatz von rührender Musik verzichteten, sich im Rahmen der zivilen Partnerschaftseintragung aber gegenseitig zueinander bekannten und durch ihre zum Ausdruck kommenden Gefühle alle ansteckten (vgl. Vignette 7).

20 Durch die Trennung des Raumes in ein Drinnen und ein Draußen erzeugen Türen nicht nur Spannung, sie strukturieren auch den Ablauf des Traurituals und bringen den »rite de passage«, den das Brautpaar vollzogen hat, konkret zum Ausdruck (vgl. Kapitel 5). Denn je nachdem in welche Richtung die Brautleute durch die Tür treten, ist deren Status ein anderer. Dies wird nicht nur bei den Ein- und Auszügen aus den Kirchen, sondern auch beim Betreten und Verlassen der Zivilstandsämter deutlich. Besonders auffällig ist die strukturierende Funktion von Türen auf einem städtischen Zivilstandsamt. Auf diesem vollziehen sich die Abläufe der Trauungen und Partnerschaftseintragungen so, dass alle Türen im Inneren des Amtes nur einmal und nur in einer Richtung durchschritten werden. Mit dieser Anordnung ist das Heiraten als Kreislauf organisiert, den mehrere Paare pro Tag im Viertelstundentakt durchlaufen. So auch Kathi und Konrad, die sich an einem Montagmorgen, fünf Tage vor ihrer kirchlichen Trauung, in diesen Kreislauf einreihen: Nachdem die Brautleute mit ihren engsten Familienangehörigen das Zivilstandsamt durch die große, sich automatisch öffnende Eingangstür betreten haben, gelangen sie durch die einzige offenstehen-

(und vor Gott) vereint, gemeinsam aus der geöffneten Tür tritt, wird es draußen von der applaudierenden, Rosenblüten werfenden oder Spalier stehenden Gemeinschaft freudig empfangen.

6.1.2 Apéro und Ortswechsel: Herstellung und Transport einer *guten Stimmung*

Auf die Trauzeremonie folgt eine längere Phase des Anstehens der Gäste, um dem Brautpaar herzlich zu gratulieren und insbesondere auch die Braut zu begrüßen. Da einige Paare das Anstehen für die Gratulation vermeiden möchten, weil es für das Brautpaar anstrengend ist und bei den Gästen Langeweile aufkommen könnte, wird das Beglückwünschen oft direkt mit dem Apéro verbunden. Bei beiden Varianten geht der förmliche, durch die Sitzbänke und die rituellen Handlungen klar strukturierte Teil der Trauzeremonie nun in den offenen Teil des Apéros über. Während sich die Gruppen durchmischen, wird für das leibliche Wohl der Gäste und damit für eine lockere, entspannte und *gute Stimmung* gesorgt. Für diesen Teil des Tages spielt das Wetter eine zentrale Rolle, denn der Apéro soll nach dem Sitzen in den oft kühlen und eher dunklen Kirchen draußen stattfinden. Mit dem sonnigen, aber nicht zu heißen Wetter an Kathis und Konradins Hochzeitstag sind die Bedingungen für die Entstehung einer guten Stimmung während des Apéros im Garten neben der Kirche perfekt. Der Apéro von Jasmin und Janik muss hingegen kurzfristig in ein wenig feierliches Partyzelt verlegt werden und kann nicht in dem »genialen Ambiente« (Janik) auf dem Schlossberg stattfinden, weil es immer wieder regnet – das Schreckensszenario einer jeden Hochzeit. Bei Felix und Fabienne regnet es nicht, aber es ist sehr kühl und da rund 200 Gäste zum Gratulieren anstehen, schmerzen einigen die kalten Füße in den hochhackigen Sommerschuhen.

Aber nicht nur das Wetter spielt jetzt eine entscheidende Rolle. Auch dem Ausschanken von Sekt, Wein und Bier kommt nach der Trauzeremonie eine große Bedeutung zu. Alkohol fehlte, so unterschiedlich die Hochzeiten zum Teil auch waren, an keinem Hochzeitstag. Selbst bei der zivilen Trauung von Lena und Lukas, die sich im kleinsten und bewusst unspektakulären Rahmen vollzog, stieß das Brautpaar anschließend mit ihren Trauzeug:innen mit einem Glas Sekt an. Die kulturelle Praktik des Anstoßens und der Genuss von Alkohol ist wie bei den meisten feierlichen Anlässen auch bei Hochzeiten ein zentraler Bestandteil; entsprechend wird der Apéro auf den Hochzeitseinladungen

de Tür im Eingangsbereich linkerhand in einen Warteraum. Dort wartet die kleine Gesellschaft und unterhält sich, bis im hinteren Teil dieses Warteraums, auf der gleichen Seite wie die offene Eingangstür, eine geschlossene Tür von der Zivilstandsbeamtin geöffnet wird. Sie tritt der Gesellschaft entgegen, begrüßt die Brautleute und fordert die versammelte Gesellschaft auf, ihr durch diese hintere Tür zu folgen. Es wird ein länglicher Raum durchquert, durch die Fenster lässt sich im Garten des Zivilstandsamtes eine Gesellschaft beobachten, die Fotos von einem bereits verheirateten Paar machen. Durch dieses schmale Zimmer und eine weitere Tür gelangen Kathi und Konradin mit ihren Angehörigen in den Trauraum. Während die Gäste dort Platz nehmen, schließt die Zivilstandsbeamtin die Tür zum Warteraum, in dem sich bereits ein nächstes Brautpaar einfindet. Nach der Trauung von Kathi und Konradin öffnen sich die beiden Flügel einer großen, weißen Tür an der schräg gegenüberliegenden Wand. Durch diese Tür verlassen Kathi und Konradin, die Glückwünsche ihrer Familien entgegennehmend, den Trauraum und treten als frisch verheiratetes Paar durch die sich automatisch öffnende Haustür wieder ins Freie. Dort treffen sie auf das nächste Paar, das sich mit seinen Angehörigen bereits für die Trauung versammelt hat.

als eigenständiger Programmpunkt angekündigt und alle Gäste der Trauzeremonie dazu eingeladen. Das Anstoßen symbolisiert, dass es etwas zu feiern gibt. Zugleich fördert der Konsum von Alkohol Lockerheit und Ausgelassenheit, und da die Paare den Anspruch haben, dass ihr Hochzeitstag als besonders fröhliches Fest in Erinnerung bleibt, wird Alkohol großzügig ausgeschenkt.

Das Ausschänken von Alkohol und Servieren von Häppchen soll dabei nicht nur auf leiblicher Ebene für eine *gute Stimmung* sorgen. Der Apéro soll zudem den *guten Geschmack* und den *sozioökonomischen Status* des Brautpaares zum Ausdruck bringen. Wie Ahmed im Anschluss an Bourdieus *Die feinen Unterschiede* (1982) zeigt, ist der individuelle Geschmack geformt durch und Ausdruck von sozioökonomischen Klassenverhältnissen:

»The distinction between good and bad taste, or even the distinction between having or not having taste, is in part secured through the status of the object. So to have good taste would be directed toward things that are already attributed as being good.« (Ahmed 2010b: 34)

Insofern verleihen die zur Auswahl gestellten Getränke und Speisen während des Apéros dem Hochzeitspaar ein Etikett. Beweist es *guten Geschmack*, indem es sich die entsprechenden Güter leistet und leisten kann? Gibt es Champagner, vielleicht sogar in den zwei Varianten *brut* und *rosé*, oder wird ein etwas preisgünstigerer und weniger hochwertiger Prosecco ausgeschenkt? Oder verzichtet das Paar ganz auf den dem Anlass angemessenen Schaumwein und lässt stattdessen Weißwein servieren? Gibt es zudem eine Auswahl an Bier und nicht-alkoholischen Getränken? Und welche Häppchen werden zu den Getränken serviert und wie werden diese präsentiert? Wie diese die Hochwertigkeit des Apéros taxierenden Fragen verdeutlichen, wird am Hochzeitstag nicht nur die Liebesbeziehung des Brautpaares inszeniert, sondern auch dessen ökonomisch-beruflicher Status und die soziale Klassenzugehörigkeit der Familien, aus denen die Brautleute stammen, zum Ausdruck gebracht. Auch kulturelle Unterschiede werden anhand der Praktiken des Anstoßens nach den Trauzeremonien sichtbar. Während an den »typisch Schweizerischen« (Danijela) Hochzeiten Schaumwein im Zentrum steht und Bier als Alternative vor allem für die männlichen Gäste bereitgestellt wird, wird an den »Jugo-Hochzeiten« (Danijela) bereits zum Apéro Schnaps getrunken. An der Hochzeit, zu der viele deutsche Verwandte angereist sind, dominieren wiederum zwei große Bierfässer, die die Verwandten für den Apéro gleich selbst mitgebracht haben. Neben diesen kulturellen Unterschieden ist die Praktik des Alkoholtrinkens auch vergeschlechtlicht. Entsprechend wird die Braut, die in einer Gruppe Apérogäste steht und Bier aus einer Flasche trinkt, aufgrund dieses mit stereotypen Vorstellungen von Weiblichkeit brechenden Verhaltens zur mehrfach darauf angesprochenen Attraktion.

Die Hochzeitsgesellschaften stehen nach den Trauzeremonien also in Gruppen zusammen, stoßen mit Sektgläsern und Bierflaschen an und bestellen nochmal ein Glas beim Cateringpersonal. Schnell wird die Stimmung lockerer; da und dort ist Gelächter zu hören.²¹ Während sich die Gäste über die Trauzeremonie unterhalten, die Frage klä-

21 Bei einigen wenigen Hochzeiten wird bereits der Apéro als Gelegenheit für die berühmt-berüchtigten Hochzeitsspiele genutzt (vgl. hierzu ausführlich Schäffler 2012: 190). So wurde Janik von

ren, woher sie das Brautpaar kennen, und auch sonst über alles Mögliche reden, gehen die Fotograf:innen durch die Apérogesellschaft und halten nun nicht, wie zuvor in der Kirche, primär die Handlungen des Brautpaares fest, sondern dokumentieren die Anwesenheit und Stimmung der Gäste in zahlreichen Fotos. Teilweise wird dieser Moment des Apéros auch für Gruppenfotos mit dem Brautpaar²² in diversen Konstellationen genutzt: mit den Brauteltern, mit den jeweiligen Familien, nur mit den Geschwistern, mit den Großeltern, mit Götti und Gotte²³, mit der einen und anderen Verwandtschaft sowie mit allen nun durch die Heirat des Brautpaares vereinten Familienmitgliedern zusammen. Nach den Familien kommen Fotos der Braut mit ihren Freundinnen und des Bräutigams zusammen mit seinen Freunden, wobei diese nach Geschlecht getrennten Aufnahmen oft mit einer Darstellung betonter Weiblichkeit bzw. Männlichkeit einhergehen. So stehen Fabienne und ihre fünf Freundinnen hintereinander, seitlich zur Kamera, und strecken je ein Knie in die Höhe, wobei die jeweils davorstehende Frau das Bein der hinter ihr stehenden Frau festhält. Die Frauen, zuvorderst die Braut, die mit beiden Füßen am Boden steht, lachen in die Kamera und zeigen ihre Beine. Ausgerichtet sind sie auf die danebenstehenden Männer. Felix und seine Freunde sind derweil zur Kamera ausgerichtet, berühren sich nicht, sondern haben die Hände lässig in den Hosentaschen und schauen eher cool als lächelnd in die Kamera. Abgesehen von diesen inszenierten Fotos in den unterschiedlichsten Konstellationen, die nochmal die verschiedenen Zugehörigkeiten aushandeln und ausdrücken, ist die Dokumentation des besonderen Tages durch professionelle Fotograf:innen und teilweise auch Videoteams allgemein eine unverzichtbare Praktik, die den gesamten Tag begleitet. Die vielen Bilder der festlich angezogenen Gäste, das Video des Einzugs in die Kirche oder die Aufnahmen der Handlungen des Brautpaares während der Zeremonie dienen dem zukünftigen Erinnern an diesen besonderen Tag, der unvergesslich sein soll. Darüber hinaus gibt die Dokumentation den Brautleuten, die am Tag selbst von unzähligen Eindrücken überwältigt werden und auch vieles nicht mitbekommen, was innerhalb der Hochzeitsgesellschaft unter den Gästen stattfindet, die Gelegenheit, ihren Hochzeitstag in aller Ruhe Revue passieren zu lassen und zu verarbeiten.

seinem Chef während des Apéros etwa dazu aufgefordert, schnellstmöglich eine kleine Brücke zu zimmern, über die Jasmin dann gehen musste, wobei die Brücke »zum Glück gehalten habe«, wie Janik später lachend sagt. Solche Spiele werden von den Paaren unterschiedlich beurteilt und sind ebenfalls eine Frage des *guten Geschmacks*.

22 Fabienne und Felix nutzen den ausgedehnten Apéro für ihr Fotoshooting als Paar. Eine andere gängige Variante ist, dass der Ortswechsel nach dem Apéro für einen Zwischenstopp für das professionelle Fotoshooting genutzt wird. In diesem Fall begeben sich Hochzeitsgesellschaft und Brautpaar separat zum Ort des Festes und die Hochzeitsgesellschaft wird dort durch einen weiteren Apéro verköstigt, während sie auf das Brautpaar wartet. Um diese Trennung von Brautpaar und Gästen und ein erneutes Warten der Gäste zu umgehen, planen andere Paare das Fotoshooting vor der Trauzeremonie ein. Bei diesem professionellen Fotoshooting für das Paar geht es darum, besonders schöne Bilder des glücklichen Liebespaares zu machen – dafür werden romantische oder spektakuläre Kulissen gewählt.

23 Schweizerische Ausdrücke für Pate und Patin.

Der Ortswechsel: Außeralltägliche Fahrzeuge transportieren die gute Stimmung

Wie eingangs erwähnt, zeichnen sich die Hochzeitstage durch eine Trennung und Kombination von zwei Teilen aus – der Trauzeremonie und dem Hochzeitsfest (vgl. Schäffler 2012: 87). Diese Unterteilung des Tages vollzieht sich nach dem Apéro und wird in den meisten Fällen durch die Verabschiedung eines Teils der Gäste sowie einen Ortswechsel manifest. Die sogenannten »Apérogäste«²⁴, die bereits während der Trauzeremonie an ihrer weniger feierlichen Kleidung zu erkennen sind, verabschieden sich nun vom Brautpaar. Diese Unterteilung der Gäste hat zum einen mit den unterschiedlichen Beziehungen der Personen zum Brautpaar zu tun. So möchten die Paare nicht mit allen Personen, die sie zur Trauung eingeladen haben, auch das Fest verbringen. Vor allem aber ist es eine Kosten- und Platzfrage, denn die Verköstigung von häufig über hundert Gästen in einer entsprechenden Location muss sich ein Paar erst mal leisten können.

Der auf die Verabschiedung folgende Ortswechsel, der die Zweiteilung des Tages zusätzlich betont, ist zunächst eine logistische (und ebenfalls wieder eine finanzielle) Frage: Wie werden zwischen fünfzig und hundert Personen vom Ort der Trauzeremonie zum Ort des Festes transportiert? Von einigen Paaren werden die Schauplätze der Trauung und des Festes bewusst in unmittelbarer Nähe gewählt, damit die Gäste den Ortswechsel bequem zu Fuß bewältigen können und die Frage des Transports entfällt (H05/F; H10/G; H12/A; H13/S). Wenn die beiden Orte weiter als in Gehdistanz auseinanderliegen, muss entschieden werden, welche Transportmittel eingesetzt werden. Sollen die Gäste in ihren Privatautos fahren (H07/C; H11/D) oder werden extra Fahrgelegenheiten organisiert? Die Privatautos haben den Vorteil, dass sie für das Brautpaar keine Kosten verursachen und eine flexible Abreise der Gäste nach dem Hochzeitsfest ermöglichen. Andererseits müssen einzelne Gäste dann sowohl beim Apéro wie auch beim Fest auf den Konsum von Alkohol weitgehend verzichten, was als nachteilig für die gute, ausgelassene Stimmung der Hochzeitsgesellschaft gesehen wird. Dies spricht wiederum dafür, Transportmittel für die Hochzeitsgesellschaft zur Verfügung zu stellen und/oder eine Lokalität fürs Fest auszuwählen, wo die Gäste übernachten können. Dabei ist die Gestaltung des Ortswechsels und der Einsatz verschiedener Transportmittel nicht nur eine logistische und finanzielle Frage, sondern ein weiteres gut zu planendes Element der Hochzeit. Denn in diesem Moment des Übergangs geht es darum, die *gute Stimmung*, die durch den Apéro erzeugt wurde, aufrechtzuerhalten und die Gäste bei Laune zu halten, bis sie in der Lokalität, in der das Fest gefeiert wird, ankommen.

Wie sich zeigt, geschieht dieser *Transport der guten Stimmung* nicht selten durch den Einsatz außeralltäglicher Transportmittel und -wege. Sind Wasserwege möglich, werden diese für den Transport der Hochzeitsgesellschaft genutzt. Durch eine Schiff- oder Bootsfahrt auf dem Fluss oder See wird für ein weiteres stimmungsvolles Erlebnis am

24 Zwei Paare verzichten auf diese Trennung, um eine »Zweiklassengesellschaft« zu vermeiden und den Gästen nicht zu vermitteln, sie seien »nur Wert für ein Apéro« (Danijela). Felix und Fabienne feiern ein Hochzeitsfest mit rund zweihundert Personen, was ihre Hochzeit denn auch zu einer der teuersten macht. Bei Danijela und Deborah sind es »nur« hundert Gäste, obwohl Danijela und ihre Verwandten aus ihrem Kulturkreis weitaus größere Hochzeiten gewohnt sind. Es sei in der Schweiz aufgrund der teureren Lebensverhältnisse aber finanziell schlicht »nicht machbar«, sagt Danijela und fügt lachend hinzu, dass ihre Hochzeit aus Sicht ihrer Verwandten deswegen vielmehr »ein Festchen« als ein Fest gewesen sei.

Hochzeitstag gesorgt. Wenn längere Strecken über Land zurückgelegt werden müssen, kommen Autobusse zum Einsatz. Klassisch ist der von Bettina und Boris gewählte Autobus, der die Abendgesellschaft bereits vor der Trauung an verschiedenen Orten abholt, zur Traueremonie und anschließend zum Restaurant fährt, in dem das Hochzeitsfest stattfindet. Diese Autobusse sind eher praktischer als spektakulärer Natur und sorgen nur bedingt für eine besondere Atmosphäre. Ihre Funktion liegt vielmehr darin, den Tag für die Gäste möglichst bequem zu gestalten und den Transport von Gegenständen zu erleichtern. Ein Autobus wird auch von Kathi und Konradin eingesetzt, um die bereits etwas angeheiterten Abendgäste nach dem Apéro zu der auf dem Land gelegenen Burg zu chauffieren. Während der Autobus hier pragmatisch für die Gäste und das Brautpaar sowie für den Transport von überzähligen Weinkartons genutzt wird, sind Bettina und Boris weder vor noch nach der Trauung bei ihren Gästen im Autobus. Stattdessen werden die Brautleute in zwei schönen Oldtimern, die der Vater der Braut organisiert hat, zum Schloss gefahren, in dessen Garten die Trauung stattfindet. Als die Hochzeitsgäste von Bettina und Boris beim Schloss ankommen, sehen sie als Erstes die beiden Oldtimer, die prominent vor dem Eingangstor abgestellt sind. Sie sorgen für Aufsehen und passen zur Atmosphäre des eindrucksvollen Schlosses. Während Braut und Bräutigam in den beiden Oldtimern getrennt angereist sind, werden sie nach der Trauung gemeinsam vom Brautvater weiter zum Fest chauffiert.

Besondere Oldtimer-Fahrzeuge, die für Stimmung und Freude sorgen, kommen auch bei der Hochzeit von Moritz und Marcel zum Einsatz. Das Brautpaar wird in einem winzigen alten Fiat zur zivilen Partnerschaftseintragung und anschließend zur Festlokalität chauffiert und dabei von ihrer Hochzeitsgesellschaft in einem alten Postautobus begleitet. Dieser Oldtimer-Bus ist mit Blumen geschmückt und hat eine traditionelle Postautohupe, die für öffentliche Aufmerksamkeit und eine heitere Stimmung bei der Hochzeitsgesellschaft sorgt. Der winzige Fiat und der alte Autobus fahren gemeinsam übers Land, es wird gehupt, gelacht und gewinkt, der Fiat dreht in einem Kreisel eine Extrarunde, um dann den Autobus wieder zu überholen.

Wie an diesen Beispielen deutlich wird, transportieren die außeralltäglichen Fahrzeuge, die bei mehreren Hochzeiten zum Einsatz kommen, nicht nur die Gäste und das Paar, sondern auch die freudige Stimmung von einem Schauplatz zum nächsten. Sie tragen zur besonderen Atmosphäre des Hochzeitstages bei, sorgen für öffentliches Aufsehen und ermöglichen der Hochzeitsgesellschaft und/oder dem Brautpaar fröhliche, spektakuläre oder romantische Erlebnisse zwischen den zwei Teilen des Hochzeitstages. Das spektakulärste und für märchenhafte Traumhochzeiten typischste Gefährt kommt dabei auf der Hochzeit von Caterina und Christian in Form einer »Cinderella-Kutsche« zum Einsatz (vgl. Vignette 5). Bemerkenswert an der Kutsche ebenso wie an den Oldtimer-Fahrzeugen ist, dass sie auf vergangene Zeiten verweisen und der Hochzeit, ebenso wie die mit Kopfstein gepflasterten Plätze und alten Gebäude, ein historisches Flair verleihen.

6.1.3 Das Hochzeitsfest: Ein Festessen mit Darbietungen und einer mehrstöckigen Torte

Nachdem die Abendgäste und das Brautpaar am Ort des Festes angekommen sind, wird das Hochzeitsfest mit einem weiteren Apéro eröffnet. Dies ist auch der Moment, in dem erste Darbietungen der Gäste erfolgen, in Form von Spielen, Präsentationen von Kinder- und Jugendfotos der Brautleute und anekdotischen Geschichten zum Brautpaar. Diese Darbietungen für das Brautpaar sind über den ganzen Abend verteilt. Nach dem ernsthaften Teil der Trauzeremonie, in dem die Liebesbeziehung des Paares *geheiligt* wurde (vgl. Schäffler 2012: 90; Bourdieu 2015: 113), startet jetzt der Teil des Hochzeitstages, in dem Scherze und Späße willkommen sind, die zuvor völlig deplatziert gewesen wären. Bisweilen ist es auch erlaubt, das Paar bzw. die einzelnen Brautleute, ihre Eigenheiten und Merkmale auf humorvolle Art und Weise vorzuführen. Allerdings darf auch hier der *gute Geschmack* nicht aufgegeben werden, um die *gute Stimmung* der Hochzeitsgesellschaft und des Paares nicht zu gefährden, etwa durch allzu derbe Späße auf Kosten der Brautleute, langatmige oder humorlose Präsentationen oder peinliche Bräuche (vgl. Schäffler 2012: 191f.). Wo die Grenzen des *guten Geschmacks* gezogen werden, variiert dabei je nach Situierung der Hochzeitsgesellschaft und auch zwischen den verschiedenen Gästegruppen. Die Brautpaare versuchen, diese Grenzen im Vorfeld mit den Trauzeug:innen festzulegen. Letztere sind dann dafür verantwortlich, diese Grenzen zu wahren, damit es nicht zu ungewollten Überraschungen kommt. So müssen die Gäste ihre Darbietungen in der Regel bei den Trauzeug:innen anmelden, auch damit das Programm nicht ausufernd wird und keine Zeit mehr für Gespräche bleibt. In der Tendenz fanden auf den von mir beobachteten Hochzeiten relativ wenig klassische Hochzeitsspiele statt, in die das Paar eingebunden wurde. Vielmehr gab es Darbietungen vonseiten der Gäste, hauptsächlich in Form von musikalischen Einlagen, lustigen Sketchen und Reden von Personen, die darin geübt waren. Schwerwiegendere Stilbrüche oder Peinlichkeiten waren nicht zu beobachten, vielmehr entstand bei allen Hochzeiten der Eindruck, dass der *Geschmack* der Paare und seiner Gesellschaft durch die Darbietungen mehrheitlich getroffen wurde und die *Stimmung* am Abend somit *gut* war. Dies liegt auch daran, dass sich die meisten Paare beim Festteil nicht mehr strikt an der »Inszenierung einer eleganten, weißen Hochzeit« (ebd.: 190) orientierten, im Gegensatz zu den professionell organisierten Hochzeiten in Schäfflers Studie. So durfte es während des Hochzeitsfestes durchaus lustig und nicht allzu förmlich zugehen, und mehreren Paaren war es wichtig, dass der Abend nicht »steif« wurde, sondern eine »lockere Atmosphäre« herrschte, wie Deborah sagt.

Das Festessen: Erneute Verhandlung von Zugehörigkeit und gutem Geschmack

Nach dem zweiten Apéro und den ersten Darbietungen wird das Festessen eröffnet. Hierfür begibt sich die Hochzeitsgesellschaft in den festlich geschmückten Saal mit den weiß gedeckten Tischen und teilweise auch weiß bezogenen Stühlen. Die Tische sind mit Blumen dekoriert, vom klassischen Hochzeitsbouquet in der Mitte des Tisches bis hin zu feinen Wiesenblumen-Kompositionen in kleinen Glasvasen. Oftmals wird hier die Dekoration der Kirchenbänke und/oder das Farbmotto der Hochzeit, das bereits für die Einladungskarten verwendet wurde, wieder aufgegriffen: Sonnenblumen im Fall der

Hochzeit von Kathi und Konradin, rote Rosen für Fabienne und Felix und pastellfarbene Trockenblumen-Arrangements für Caterina und Christian. Für das Festessen nimmt die Hochzeitsgesellschaft in vielen Fällen wieder eine festgelegte Ordnung ein, die sich während des Apéros aufgelöst hat. Wie die Kirchbänke während der Trauzeremonie weisen nun die Tische und die Stühle den Gästen ihre Plätze am Hochzeitstag zu. Dabei gibt es bei den meisten von mir beobachteten Hochzeitsfesten in den mit viel Weiß dekorierten Räumen für zwischen fünfzig bis hundert Gäste²⁵ Platz zum Essen. Wie Schäffler aufgezeigt hat, ist die Festlegung der Sitzordnung eine der heikelsten Aufgaben in der Planung der Hochzeit, denn über »die Zuteilung der einzelnen Plätze werden auch die Beziehungen des Brautpaares zu den einzelnen Gästen im Raum zur Darstellung gebracht sowie deren Austausch untereinander maßgeblich beeinflusst« (Schäffler 2012: 147). Die Tischordnungen seien in diesem Sinne »als ›Landkarten‹ sozialer Ordnung« (ebd.) zu verstehen, und entsprechend viel Überlegungen und Sorgfalt verwenden auch die Paare in meiner Studie darauf, diese *Landkarten* ihrer Abendgesellschaft zu zeichnen. Dabei geht es einerseits um die Frage, wer direkt am Brautisch sitzen darf, und andererseits darum, wer an welchen Tisch gesetzt wird, damit unter den Gästen eine *gute Stimmung* entsteht. Insbesondere aufgrund der vielen geschiedenen und teilweise neu verheirateten Eltern der Brautleute müssen die Paare teilweise sehr individuelle, ihren Verwandtschaftsverhältnissen entsprechende Lösungen finden. Auch kann es durchaus vorkommen, dass Gäste verstritten sind und geschaut werden muss, dass diese möglichst weit voneinander entfernt sitzen, damit die Situation nicht eskaliert, wie Danijela erzählt.

Wie die Tischordnungen festgelegt werden, hängt also von den Verwandtschaftskonstellationen und -beziehungen ebenso wie der Größe des Raumes ab. Sind in einem großen Saal runde, freistehende Tische möglich, kommen in kleineren Räumen längliche, eng beieinanderstehende Bankettische zum Einsatz. Hinzu kommt die Frage, ob das Paar in herausgehobener Stellung an einer Tafel ohne gegenüber sitzende Gäste positioniert sein und so die ganze Gesellschaft überblicken will (vgl. ausführlich zu den verschiedenen Tischordnungen Schäffler 2012: 151). Diese Variante hat den Vorteil der Repräsentation und des Gesehenwerdens, aber den großen Nachteil, dass sich das Brautpaar abgesehen von den neben ihnen sitzenden Trauzeug:innen kaum unterhalten kann, weswegen diese Variante von den Paaren in meinem Sample kaum gewählt wird. Denn für die meisten Paare steht auch an ihrem Tisch die *gute Stimmung* während des Essens im Vordergrund, weswegen die Paare in einigen Fällen statt mit ihren Familienangehörigen auch mit ihren engsten Freund:innen an einem Tisch sitzen. Schließlich gibt es auch

25 Bei drei Hochzeiten gibt es ein Platzproblem, weil die Räume eigentlich zu klein sind für die Anzahl Gäste, die das Paar zum Fest eingeladen hat. Wie Andrea sagt, hätten sie gern noch viel mehr als die neunzig Gäste eingeladen, doch schon so musste ein Tisch im Nebenraum platziert werden, der als Partyraum für nach dem Essen diente und ohne Fenster ziemlich dunkel war. Eine solche Aufteilung der Gäste in zwei Räume kam für Kathi und Konradin nicht in Frage; schließlich wollten doch alle Gäste im gleichen Raum wie das Brautpaar sitzen (vgl. Vignette 4), und bei Marcells und Moritz' Location gab es keine Möglichkeit, die Hochzeitsgesellschaft auf einen zweiten Raum auszuweiten. Um nicht auf die Einladung von Gästen verzichten zu müssen, nehmen diese beiden Paare eine beengte, wenig elegant-repräsentative Sitzordnung in Kauf.

Paare, die ganz darauf verzichten, eine Sitzordnung vorzugeben, oder lediglich festlegen, wer mit ihnen am Brauttisch sitzt, und die anderen Tische unbestimmt lassen. Dieser Verzicht auf eine Platzzuweisung wird aber nicht von allen Gästen begrüßt, denn das Zufallsprinzip führt nicht immer zu passenden Konstellationen und löst beim Platznehmen teilweise eine ungute Stimmung aus. Wie Schäffler zeigt, werden Sitzordnungen von den Gästen durchaus erwartet, denn die persönlichen Tischkärtchen haben auch die Funktion, die Gäste namentlich zu »erwähnen« und ihnen damit zu bestätigen, dass sie zur Hochzeitsgesellschaft des Paares »dazugehören« (ebd.: 150).

Während für die Tischordnungen unterschiedliche Anordnungen und Formalitätsgrade gewählt werden, wird auch das Essen, das nach der Traueremonie und dem Apéro den dritten Hauptprogrammpunkt des Hochzeitstages darstellt, mehr oder weniger förmlich gestaltet. Dies hängt zunächst von der gewählten Lokalität ab: Ein Teil der Paare wählt für das Fest ein Restaurant oder Hotel mit Restaurantbetrieb, das über die entsprechende Infrastruktur und das Personal für ein förmliches, am Tisch serviertes Festessen verfügt. Der andere Teil wählt hingegen eine Lokalität, die sich durch eine geeignete Partyausstattung und eine besonders schöne oder spektakuläre Kulisse auszeichnet, und engagiert für das Essen einen Catering-Service. Auch Catering-Firmen bieten Tischservice an, allerdings wird hier oft auf ein Buffet zurückgegriffen. Nicht nur, weil es den Serviceaufwand verringert an Orten, denen die Infrastruktur dafür fehlt, sondern auch, weil ein Buffet es im Gegensatz zu Tellergerichten ermöglicht, für *alle Geschmäcker* etwas anzubieten. Neben dieser Auswahlmöglichkeit hat das Buffet wiederum den Nachteil, dass die Gäste zum Teil länger anstehen müssen und nicht gleichzeitig mit ihren Tellern an den Tischen sitzen. Auch gilt ein Buffet in den Augen einiger Gäste als Ausdruck *schlechten Geschmacks*, da es einer Hochzeit unwürdig sei. Bei den von mir beobachteten Hochzeiten sind beide Varianten gebräuchlich, weil die Paare mit Festessen oder Party unterschiedliche Schwerpunkte für ihr Hochzeitsfest setzen. In allen Fällen müssen Vor- und Nachteile gegeneinander abgewogen und Entscheidungen getroffen werden. Letztlich ist es aber für alle Paare wichtig, dass das Hochzeitsessen einen guten Eindruck hinterlässt und für *gute Stimmung* sorgt.²⁶

Die Hochzeitstorte: Der krönende Abschluss des offiziellen Hochzeitsprogramms

So unterschiedlich die Ausgestaltung und Schwerpunkte der verschiedenen Hochzeitstage sind, so bemerkenswert ist, dass keine Hochzeit ohne Torte auskam.²⁷ Die Hoch-

26 Wie das Beispiel von Fabiennes und Felix' Hochzeitsessen zeigt, ist das Essen zentral für die gute Stimmung. Da sie sich für ein Fest mit zweihundert Gästen entschieden haben, wählen sie für das Essen einen reichhaltigen Apéro, der an Stehtischchen von einem Catering serviert wird. Die Häppchen sind exquisit, allerdings zu knapp bemessen und eine ausgewogene Bedienung aller Tischchen gestaltet sich schwierig. Einige Gäste reagieren gereizt darauf, nichts von den einzelnen Gängen des Apéros zu bekommen, und kritisieren, während der Hochzeit hungrig gewesen zu sein. Hinzu kommen die fehlenden Sitzgelegenheiten, was zusätzlich für affektiv-leibliches Unbehagen führt. Wie dieses Beispiel zeigt, sind hungrige Gäste schlecht gelaunte Gäste und dies gilt es zu vermeiden, um dem Anspruch an gute Stimmung zu genügen.

27 Selbst bei Lena und Lukas, die gar keine Hochzeit feierten, gab es nach dem Zivilstandsamt eine »Hochzeitstorte«. Den Kuchen, den Lena im Interview spaßeshalber als Hochzeitstorte bezeichnet, hat ihre Mutter für den ersten Trautermin gebacken und dann eingefroren, als der Termin

zeitstorte, weiß, mehrstöckig und gekrönt von einem Hochzeitspäarchen aus Plastik (die es inzwischen auch in den Versionen Mann-Mann und Frau-Frau gibt), ist neben dem weißen Brautkleid oder den zwei goldenen Eheringen ein weiteres paradigmatisches Symbol der Hochzeit und stellt bei allen von mir beobachteten Hochzeitsfesten den krönenden Abschluss des Festessens dar. Besonders eindrücklich ist die weiß überzogene, sechsstöckige Erdbeereistorte von Felix und Fabienne, die mit brennenden Wunderkerzen in Szene gesetzt wird. Allerdings stellt diese klassische Torte bei den von mir besuchten Hochzeiten eher eine Ausnahme dar, weil viele Paare der Ansicht sind, dass eine Variation von leichteren Desserts eigentlich angemessener wäre. So kommt es, dass einige Paare zwar ebenfalls eine mehrstöckige Torte präsentieren, hier aber nur der oberste Teil eine echte Torte ist. Diese Torte, deren untere Stöcke nur der Inszenierung dienen, wird dann mit Cupcakes und weiteren Desserts ergänzt. Vom Design her gleichen sich die Hochzeitstorten: Auch die einstöckigen sind weiß und romantisch verziert, mit Namen des Brautpaares oder dem Datum der Hochzeit und ineinandergreifenden Goldringen. In der Regel wird also an einer mehrstöckigen und/oder weiß überzogenen Torte festgehalten, nicht weil die Torte ein beliebtes Dessert wäre, sondern weil die weiße Torte eines der Sinnbilder für die Hochzeit ist. Dies bestätigt mir eine professionelle Tortenbäckerin, die in ihrem Geschäft viele Aufträge für Hochzeiten erhält, was sie bedauert, da sich die Hochzeitstorten entsprechend den Wünschen der Paare immer sehr gleichen und ihr damit wenig Raum für Kreativität ließen. Hier wird erneut deutlich, dass eine Hochzeit »keine Geburtstagsparty« ist (Schäffler 2012: 71; vgl. auch Pisco Costa 2012) und die Paare trotz der viel betonten Freiheit zur individuellen Wahl kaum mit den dominanten »Normierungen« der »weißen Hochzeit« brechen, sondern lediglich durch die »Variation von Details und Kleinigkeiten« eine individuelle Ausgestaltung der vorherrschenden kulturellen Symbole und Praktiken der Hochzeit vornehmen (Schäffler 2012: 211). Wie Schäffler zeigt, sind diese »Detailentscheidungen« (ebd.) allerdings wesentlich für die Identifikation des Brautpaares mit *ihrem* Hochzeitstag, der zwar ähnlich, aber doch etwas anders ist als die Hochzeitstage von anderen Paaren. Dieses Beibehalten der Ähnlichkeit durch lediglich geringe Variationen der hegemonialen Vorstellung einer Hochzeit ermöglicht es den Paaren, sich mit einer realen wie imaginierten Gemeinschaft von Hochzeitspaaren zu identifizieren sowie zu vergleichen und sich über diesen Vergleich sowohl in der unverwechselbaren Einzigartigkeit wie auch Zugehörigkeit zur Gemeinschaft zu bestätigen.

Interessant in diesem Zusammenhang ist das Beispiel der Hochzeitstorte von Tom und Tamara, die als einzige bewusst so gestaltet war, dass sie einen Bruch mit dem gängigen Symbol der Hochzeitstorte darstellte. Zwar ist auch diese Hochzeitstorte dreistöckig, allerdings ist sie in den dunklen Farben Blau, Violett und Grün gehalten und hatte keinerlei Verzierungen, außer einem Piraten- und einem Peace-Fähnchen, die oben anstelle eines Brautpaares in der Torte stecken. Trotz dieser ironischen Aneignung bleibt es eine Hochzeitstorte, was abgesehen vom Kontext spätestens dann deutlich wird, als Tom und Tamara die Torte gemeinsam anschneiden. Dieses Ritual, die Hochzeitstorte

krankheitsbedingt kurzfristig verschoben werden musste. Beim zweiten Termin wurde der Kuchen aufgetaut und nach der Trauung mit den Trauzeug:innen und den Kindern gegessen.

gemeinsam anzuschneiden, vollziehen alle Paare. Dabei wird das Anschneiden der Torte von den Gästen gespannt beobachtet, denn es heißt, wie alle wissen, dass die Person, deren Hand beim Anschnitt der Torte oben ist, in der Ehe das Sagen hat. Entsprechend achten die Paare genau darauf, wessen Hand oben ist, und lösen die Aufgabe in der Regel so, dass sie beim ersten und zweiten Schnitt bewusst abwechseln, was die zuschauenden Gäste lachend kommentieren.

Weniger bekannt als die Anordnung der Hände beim Anschnitt dürfte vielen der heutigen Hochzeitsgäste der eigentliche Sinn der Hochzeitstorte selbst sein. Erklärt wird mir dieser von einer nebenberuflichen Hochzeitstortenbäckerin, die ich während der Hochzeit von Marcel und Moritz bei den letzten Vorbereitungen in der Küche antreffe. Sie ist gerade damit beschäftigt, die vielen kleinen Verzierungen an der Hochzeitstorte anzubringen, deren Schichten sie am Tag zuvor aufeinandergebaut hat. Lachend erzählt sie mir, dass die Hochzeitstorten im Prinzip dazu da seien, »die Süße der Liebe des Brautpaars« (H14/M) mit der Hochzeitsgesellschaft zu teilen. Denn traditionell würde das Brautpaar nach dem Anschnitt der Torte ins Hochzeitszimmer verschwinden und die Ehe vollziehen, während die Hochzeitsgesellschaft mit der süßen Torte zurückbleibt und weiterfeiert. Dieser alte Brauch des Ehevollzugs wurde – angesichts des langjährigen Zusammenlebens der Paare wenig erstaunlich – an keiner der Hochzeiten praktiziert. Vielmehr dient das Anschneiden der Torte heute dazu, das Ende des offiziellen Hochzeitsprogramms zu markieren und in einen dritten Teil des Hochzeitstages überzuleiten, der von einigen Paaren mitunter gar stärker gewichtet wird als das festliche Essen.

6.1.4 Die Hochzeitsnacht: Eine rauschende Party anstelle des traditionellen Ehevollzugs

Kurz nach der spektakulären Präsentation und dem Anschnitt der Torte, etwa zwischen 22 und 23 Uhr, verabschieden sich in der Regel die betagten Verwandten sowie Hochzeitsgäste mit kleinen Kindern und ein:e DJ beginnt, Partymusik aufzulegen. Dieser Übergang in eine Tanzparty ohne weitere organisierte Programmpunkte wird von Andrea und Kathi zusätzlich dadurch kenntlich gemacht, dass sie ihre weißen, bodenlangen Brautkleider durch leichte, alltägliche Kleider ersetzen, ihre herausgehobene, repräsentative Stellung als Braut aufgeben und auf der Tanzfläche unter den Gästen verschwinden.²⁸ Zu diesem Zeitpunkt ersetzen auch mehrere der weiblichen Gäste ihre hochhackigen Schuhe, mit denen sie am Tag unterwegs waren, durch flache Schuhe, damit sie ungehindert tanzen können. Auch der Restaurantbetrieb wechselt nun in einen Barbetrieb; anstelle von Wein werden Longdrinks, Bier und Schnaps bestellt und die Kosten müssen nun auch oft von den Gästen selbst übernommen werden: einerseits, weil die Paare sich die Kosten für den Alkoholkonsum während der Party nicht leisten können oder wollen; andererseits, weil ein übermäßiger Konsum verhindert werden soll, damit die Hochzeitsgäste nicht allzu betrunken und potenziell ausfällig, rührselig

28 Behält die Braut wie im Fall von Jasmin hingegen ihr schweres, umfangreiches Kleid an, dann schließt sie das vom Tanzgeschehen weitgehend aus (vgl. Kapitel 6.2.1).

oder sonst störend werden, wie das bei stark alkoholisierten Personen mitunter der Fall sein kann.²⁹

Mit diesem dritten Teil des Hochzeitstages ist eine andere Anforderung an die *gute Stimmung* verbunden: Nach der ergreifend-romantischen Stimmung der Trauzeremonie und der lustig-unterhaltsamen Stimmung während des Festessens soll die Stimmung nun ausgelassen und exzessiv sein, oder wie Andrea sagt: »Die Party muss rocken.« Hierfür werden die festlich-märchenhafte Atmosphäre und die daran angepassten Verhaltensweisen des Tages aufgegeben. Nun geht es darum, die ganze durch den Tag hergestellte Spannung »herauszulassen«, wie Fabienne sagt, die auf dem Weg zum Taxi feststellt, dass sie kaum noch gehen kann, weil ihre Füße so schmerzen, was ihr auf der Tanzfläche nicht aufgefallen ist. Damit dies gelingt, ist entscheidend, dass der:die DJ den Musikgeschmack der Hochzeitsgesellschaft trifft. Auch das klappt nicht immer, weswegen sich die Paare umso erleichterter zeigen, wenn sie im Nachhinein feststellen, dass »wirklich alle getanzt haben« (Kathi). In diesem Sinne bleibt die Hochzeitsnacht ein wesentlicher Bestandteil, ihr kommt aber meist nicht die traditionell aufgeladene Bedeutung zu, romantisch zu sein oder gar dem Vollzug der Ehe zu dienen. Vielmehr soll die Hochzeitsnacht aus Sicht mehrerer Paare eine »rauschende Party« (Kathi) sein, bei der die Brautleute und die Gäste um drei oder vier oder auch sechs Uhr morgens erschöpft ins Bett fallen, nachdem sie im Kreis ihrer Freund:innen stundenlang getanzt, getrunken und gefeiert haben. Da die älteren Angehörigen zu diesem Zeitpunkt oft schon schlafen, zeichnet sich dieser letzte Teil des Hochzeitstages auch durch eine Fokusverschiebung von der Familie (die in der Kirche zuvorderst und oftmals am Brauttisch sitzt) zu den Freundschaftsbeziehungen aus, die während der Inszenierung des Hochzeitspaares mit seinen Familienbeziehungen eher eine untergeordnete Rolle spielten.

Angesichts dieser durchtanzten Partynacht, mit der die Paare ihren Hochzeitstag enden lassen, ist verständlich, dass viele meiner Interviewpartner:innen lachend auf meine Frage reagieren, wie es ihnen ging und was sie gemacht haben, als sie zum ersten Mal wieder allein waren. Mit dem Lachen zeigen sie an, dass allgemein bekannt ist, dass die Hochzeitsnacht mit der Vorstellung verbunden ist, Sex zu haben. Wie in den Erzählungen deutlich wird, sieht die Realität allerdings ganz anders aus. So sagt Gaby: »Also als wir das erste Mal alleine waren, sind wir einfach ins Bett gefallen und haben geschlafen, von wegen Hochzeitsnacht und so.« Jasmin und Janik seien »einfach total auf der Schnauze gewesen« (Jasmin) in dem Moment und auch bei Rahel und Richard war es alles andere als »romantisch« (Rahel), als sie um sechs Uhr früh nach Hause kamen und wussten, dass sie bald wieder aufstehen mussten, um fertig aufzuräumen und die Location zu übergeben. Bettina und Boris hatten zwar ein Hochzeitszimmer im Hotel, aber wie Bettina lachend erzählt, waren auch sie »zu erledigt«, um was anderes zu machen als

29 Ganz verhindern lassen sich stark betrunkene Gäste nicht bei jeder Hochzeit. Während bei einem Fest der Bräutigamvater von seiner Frau noch einigermaßen unter Kontrolle gehalten werden kann, fühlt sich beim Fest von Andrea und Anja irgendwann niemand mehr für den einen Onkel zuständig, der zunehmend betrunken am Rand der Tanzfläche sitzt und dort einschläft. So muss sich das Brautpaar morgens um vier nicht nur ums Aufräumen, sondern auch um den Onkel kümmern. Auch bei dem Fest von Kathi und Konradin kommt es zu übermäßigem Alkoholkonsum, sodass das Paar, das zusammen mit einigen Gästen direkt am Festort übernachtet, frühmorgens von Freunden geweckt wird, die sich geräuschvoll übergeben müssen.

zu schlafen. Außerdem seien sie zunächst mit unzähligen Haarnadeln beschäftigt gewesen, die Boris ihr aus den Haaren entfernen musste. Damit war auch Sarah »ewig« beschäftigt, denn die Haarnadeln – gemäß Sarah seien es 300 Stück gewesen – waren nicht einfach nur hineingesteckt, wie Selina erklärt, sondern auch noch extra herumgebogen, damit ihre Hochsteckfrisur durch den Tag auch wirklich hält.

Nach diesen kurzen, alles andere als romantischen Nächten müssen einige der Paare wie erwähnt gleich wieder aufstehen, um die Partylocation aufzuräumen und abzugeben. Andere können ausschlafen und gemächlich in den Tag nach ihrem besonderen Tag starten. Dies sind für viele Paare sehr schöne Stunden, denn nun sitzen sie zusammen in ihren Wohnzimmern, inmitten der Geschenke und Glückwunschkarten ihrer Angehörigen und können das außeralltägliche Ereignis in Ruhe Revue passieren lassen, über die vielen Eindrücke und Erlebnisse sprechen und sie langsam verarbeiten. Denn wie die meisten berichten, besteht am Hochzeitstag kaum Gelegenheit, »zu realisieren, was da passiert ist«, wie Jasmin stellvertretend für viele sagt. Außerdem wird durch die Geschenke und vor allem die geschriebenen Worte der Gäste noch mal sehr viel Anteilnahme am Glück des Hochzeitspaares zum Ausdruck gebracht. So werde in diesem Moment spürbar, dass das Paar nun zwar wieder zu zweit ist, aber dennoch, wie Rahel sagt, »nicht nur wir« ist, sondern in Verbindung »mit den Leuten« steht. Während Rahel diese Verbindung auf das Lesen der Karten bezieht, was für sie und Richard »sehr emotional« war, so kann dies genereller noch als wesentlicher Effekt des außeralltäglichen Hochzeitstages beschrieben werden: Durch das gemeinsame Herstellen und Erleben einer besonders *guten Stimmung* am Hochzeitstag werden Emotionen geteilt, wodurch wiederum Bindung entsteht und ausgedrückt wird. Insofern vermittelt der Hochzeitstag dem Paar, dass es nicht alleine zu zweit ist, sondern in Verbindung steht mit einer Gemeinschaft, die ihnen eine »Bleibe« (Ahmed 2014a: 183) im Sinne einer »sozialen Position« (Bethmann 2013: 203) gibt. Die Anerkennung durch die Gemeinschaft erfordert von den Paaren aber nicht nur eine theatrale Inszenierung ihrer Paarbeziehung, die sie als glückliches Liebespaar sichtbar und damit anerkennt macht. Unausweichlich damit verbunden sind auch Darstellungen von Geschlecht: Die Paare müssen sich zu den historisch gewachsenen Hochzeitspraktiken, die traditionell eine heteronormative Geschlechterdifferenz betonen, verhalten. Wie genau die Paare und ihre Gäste Männlichkeit und Weiblichkeit herstellen und dabei Geschlechternormen und -verhältnisse reproduzieren, aber auch verändern, ist Gegenstand des folgenden Kapitels.

6.2 Schöne Frauen und galante Männer: Die Geschlechterordnung der Hochzeit

Ein Element der theatralen Praxis der Hochzeit, das neben den märchenhaft-festlichen, weiß dekorierten Bühnen sofort ins Auge sticht, ist die besondere Garderobe der beteiligten Personen. Die außeralltägliche Aufmachung der Gäste in schöner Abendkleidung und allen voran des Brautpaares kennzeichnet das Fest als Hochzeit und trägt wesentlich zur besonderen Atmosphäre des Tages bei. Die Kleidung des Brautpaares ist zentral dafür, welchen *Eindruck* das Paar macht und hinterlässt (vgl. Ahmed 2014a), gegenüber einander und gegenüber den anderen. Es gibt unzählige medial und privat vermittelte

Vorbilder, an denen sich die Paare orientieren und von denen sie sich abgrenzen können, wobei die Anleitungen zur Hochzeitsvorbereitung in den Hochzeitsmagazinen betonen, dass sich die Paare früh um die Wahl der Kleidung kümmern sollten. Spätestens sechs Monate vor der Hochzeit muss demnach mit der Suche nach dem Brautkleid begonnen werden und erst wenn dieses ausgesucht ist, »ist der Bräutigam mit Anzug, Schuhen und Accessoires an der Reihe«, denn der Anzug muss »in Stil und Farbe mit dem Brautkleid harmonieren« (Schäffler 2012: 83). Die Wahl des Brautkleides steht somit im Vordergrund, während der Anzug primär der stimmigen Komplementierung dient. Indem das weiße Brautkleid das zentrale Symbol der Hochzeit ist, wird die Braut hervorgehoben und ins Zentrum der Aufmerksamkeit gerückt. Ein Brautkleid im Empire- oder Duchesse-Stil verspricht der gewöhnlichen Frau zudem, einmal im Leben eine Prinzessin zu sein, wie Lady Diana (vgl. ebd.: 77), die schwedische Kronprinzessin Victoria (vgl. Adeniji 2014) oder Kate Middleton, die Herzogin von Cambridge.

An diesem medial vermittelten *Mädchentraum*, durch eine märchenhafte Hochzeitsinszenierung mit weißem Brautkleid zur Prinzessin zu werden, orientiert sich nicht nur Caterina, die sich zudem in einer Cinderella-Kutsche mit zwei Pferden zur Kirche fahren lässt (vgl. Vignette 5). Auch zehn weitere Frauen entscheiden sich für ein weißes Brautkleid und stellen das Tragen eines solchen Kleides teilweise explizit als »Mädchentraum« (Danijela) und wesentlichen Aspekt der Hochzeit vor. Nun mag dieser heute offensichtlich (wieder) weitverbreitete Wunsch, sich durch das Tragen eines weißen Kleides als strahlend schöne Braut zu inszenieren, aus feministischer Perspektive erstaunen. Denn aus dieser Perspektive wird kritisiert, dass die »symbolische Überhöhung der Braut [...] auch deren Verdinglichung« bedeute, indem »vor allem der weibliche Körper« im Mittelpunkt stehe (Bethmann 2013: 212). Insofern sei diese spezifische »Inszenierung der Frau als Hauptakteurin der Hochzeit« (ebd.) im Anschluss an Bourdieus Überlegungen zur männlichen Herrschaft und dem daraus abgeleiteten »weiblichen Sein als Wahrgenommen-Sein« (Bourdieu 2005: 112, Herv. i. O.) durchaus ambivalent, denn die Frauen seien sowohl Subjekt wie auch Objekt »der Bewunderung, sofern sie dem Bild der schönen Braut genügen können« (Bethmann 2013: 212). Der Bräutigam, der im eleganten, meist dunklen Anzug auf der Bühne der Hochzeit erscheint, bleibt neben der Braut klar im Hintergrund (vgl. Schäffler 2012: 76), ist zugleich aber auch der Hauptadressat der Inszenierung der strahlend schönen Braut. Er ist der aktive Betrachter, der seine Braut wahrnimmt und bewundert und – im Ritual der Brautübergabe – als anvertraute Ehefrau annimmt.

Während mit den symbolisch aufgeladenen, ebenso romantisierten wie traditionell heteropatriarchalen Praktiken der Hochzeit unterschiedlich umgegangen wird, lässt sich bezüglich der Kleidung der heterosexuellen Brautpaare eine ausgeprägte Betonung von Weiblichkeit und Männlichkeit, von deren Differenz und Komplementarität beobachten. Dass die Inszenierung der Braut in Weiß (wieder) sehr beliebt ist, zeigt sich nicht zuletzt daran, dass sich neben acht heterosexuellen Bräuten auch drei lesbische Bräute für ein weißes Brautkleid entscheiden. Das weiße Brautkleid, das traditionell die Jungfräulichkeit der Braut symbolisiert, wird von den meisten Bräuten affirmativ angeeignet und weder im Widerspruch zur nicht gegebenen Jungfräulichkeit noch zu einer emanzipierten Haltung gesehen. Dies sehr zum Erstaunen einiger Brautmütter, die mir im Rahmen der Feldforschung berichten, dass es ihnen in den 70er oder 80er Jahren nicht in den Sinn gekommen wäre, ein solch symbolträchtiges weißes Kleid zu tragen.

Im Unterschied zu diesen Brautmüttern, die zu einer Zeit geheiratet haben, in der der Mann durch die Heirat zu ihrem Oberhaupt wurde, gehen viele der heute heiratenden Frauen davon aus, dass die patriarchale Unterdrückung von Frauen überwunden sei und die Ehe inzwischen ein »ausgeglichenes Spielfeld« für beide Geschlechter darstelle (McRobbie 2010: 20). Entsprechend grenze sich die *moderne, postfeministische Braut* (vgl. Heise 2012) dezidiert von der anti-ehelichen Haltung früherer feministischer Kritiken ab und verstehe sich als selbstbestimmte Akteurin, die ihre Hochzeit genau so gestaltet, wie es ihren individuellen Wünschen und Träumen entspricht. Im Kapitel 6.2.1 gehe ich zunächst dem Traum der strahlend schönen Braut nach und zeige auf, dass die Verkörperung dieses Traums herausfordernd ist und im Konflikt stehen kann mit anderen Ansprüchen, die an die Hochzeit gestellt werden. In Kapitel 6.2.2 zeichne ich die Aneignungen und Verkörperungen des idealisierten Brautpaares durch die hetero- und homosexuellen Männer und Frauen nach. Wie sich zeigt, gehört zur schönen Braut ein sie elegant begleitender Bräutigam, was für die homosexuellen Paare die grundsätzliche Frage aufwirft, wie genau sie sich zu dem Ideal des differenten, sich komplementär ergänzenden Brautpaares positionieren wollen. In Kapitel 6.2.3 zeige ich schließlich, dass der Auftritt des Brautpaares auf der außeralltäglichen Bühne der Hochzeit nicht funktionieren würde, wenn die Hochzeitsgesellschaft diesen nicht durch das Tragen von ebenfalls besonderer Kleidung passend rahmen würde. Entsprechend geht auch die Garderobe der Hochzeitsgesellschaft mit einer Betonung von Männlichkeit und Weiblichkeit einher.

6.2.1 Die strahlend schöne Braut: Traum und Herausforderung

Entsprechend der großen Bedeutung des weißen Brautkleides stellt dessen Suche und Auswahl einen zentralen Punkt in der Vorbereitung der Hochzeit dar und nicht selten wird das Anprobieren von Brautkleidern zu einem eigenen kleinen Event. Mehrere Frauen erzählen in den Interviews, wie sie Termine in verschiedenen Brautmodegeschäften gebucht hatten und jeweils mit Freundinnen zur Anprobe gegangen sind. Wie in der folgenden Schilderung von Danijela deutlich wird, handelt es sich bei dem Moment, in dem die Braut das richtige Kleid gefunden hat und damit aus der spiegellosen Ankleidekabine heraustritt, um einen überwältigenden Moment. Zunächst verschlägt es ihrer besten Freundin und ihrer Schwester, die draußen warten und darüber streiten, welches Kleid sich für Danijela am besten eigne, die Sprache und dann verschlägt es Danijela selbst die Sprache, als sie vor den Spiegel tritt:

»Dann ist der Vorhang aufgegangen und sie sind beide einfach ruhig! Ich hab mich dann noch nicht gesehen, weil ich erst vor den Spiegel gehen musste. Aber von ihren Blicken her habe ich gedacht ›oh oh‹. Der Freundin sind Tränen gekommen. Dann habe ich mich im Spiegel gesehen und hab einfach gedacht: ›Boah‹. Das war ein Gefühl, das kann ich nicht beschreiben.« (Danijela)

Mit diesem Anblick von sich als Braut im »pompösen Kleid« geht für Danijela, die in ihrer Kindheit ein großer Fan von Sissi und »ihren schönen Kleidern« war, ein lang gehegter Traum in Erfüllung. Allerdings hat dieser Traum auch einen hohen Preis, 3000 Franken,

und das ist Danijela dann doch nicht bereit für ein Kleid auszugeben, das sie nur einmal tragen wird.³⁰ Wie sie sagt, wäre es aber dieses Kleid gewesen, denn »alle anderen Kleider, die du nachher noch anprobierst, du hast einfach das ›Boah‹ nicht mehr«. Trotzdem ist Danijela im Nachhinein froh, eine für sie stimmige Balance zwischen ihrem Traum eines weißen Brautkleides und einem einigermaßen moderaten Preis gefunden zu haben. Denn auch mit dem weitaus weniger prinzeßinnenhaften Kleid, das sie letztlich zur Hochzeit trug, kam sie sich an dem Tag vor »wie in einem Märchen«.

Wie Danijela tragen auch vier weitere Bräute, inklusive Danijelas Partnerin Deborah, ein klassisches, bodenlanges Brautkleid vom Typ A-Linie. Dieses zeichnet sich durch ein figurbetonendes Oberteil und einen ausgestellten Rock aus und ist aufgrund der einfachen Form und der Variationsmöglichkeiten hinsichtlich Stoff und Verzierungen sehr verbreitet. Andreas Brautkleid aus glänzend weißem Stoff hatte ebenso wie das von Danijela und Deborah keine Träger und war stattdessen durch ein Korsett eng am Oberkörper befestigt. Während diese Kleider mit viel Tüll und Perlen verziert waren, wirkte Kathis Kleid aus Rohseide eher schlicht. Es fiel weich und ohne Verstärkung bis zum Boden, war am Dekolleté schräg geschnitten und mit Blumen verziert. Das glänzend weiße Kleid von Bettina wiederum ging erst unterhalb der Hüfte auseinander, wodurch nicht nur die Taille, sondern auch die Hüfte betont wird. Aufgrund seiner Figurbetontheit wird dieses Godet-Kleid nicht von vielen Frauen getragen. Gegenüber diesen verbreiteten Brautkleidern der A-Linie wirkten die Duchesse-Kleider von Jasmin und Caterina nochmal pompöser und erinnerten stärker an die Prinzessinnen aus dem Märchen und aus den Königshäusern. Das Duchesse-Kleid wird am Oberkörper mit einer Corsage gebunden und fällt ab der Taille gestützt von einem darunterliegenden Reifrock glockenförmig nach unten. Sowohl Jasmins wie auch Caterinas Kleid war mit viel Perlen, Tüll und kleinen Applikationen verziert. Jasmins Kleid war zudem mit einer Schleppe versehen und Caterina trug zusätzlich eine am Hinterkopf befestigte Schleppe. Durch diesen zusätzlichen Umfang und die Schwere des Kleides wird die Bewegungsfreiheit der Trägerin beträchtlich eingeschränkt. Hier waren Fabienne und Ewa im Vorteil, da sie sich dafür entschieden hatten, ihre Brautkleider auf Kniehöhe kürzen zu lassen, da sie aufgrund ihrer eher kleinen Körpergröße überzeugt sind, ein bodenlanges Kleid nicht gut tragen zu können. Weitere Varianten von weißen Hochzeitskleidern stellen Gabys kurzes, schneeweißes Etuikleid dar, das sie mit einem ausgefallenen weißen Hütchen kombinierte, und Rahels crèmefarbenes Vintagekleid, das zwar auch bis zum Boden fiel, allerdings sehr viel leichter war.

30 Wie Danijela betonen auch weitere Frauen, dass sie nicht bereit gewesen seien, mehrere tausend Franken für ein Kleid auszugeben, das sie nur einmal im Leben tragen würden. Tausend Franken scheinen vielen in meinem Sample aber angemessen und auch »nicht so teuer« zu sein, wie Kathi sagt. Nur Caterina und Jasmin sind bereit, mehrere tausend Franken für ihr Traumkleid auszugeben, und liegen damit bei dem Richtwert von 3000 Franken, der für ein Brautkleid mit Accessoires in der Schweiz angegeben wird (vgl. Scruzzi 2014). Um den hohen Preis des Kleides zu kompensieren, beabsichtigen einige der Frauen, ihr weißes Kleid nach der Hochzeit einzufärben, damit sie es später noch tragen können. Bettina wäre zudem bereit gewesen, ein Brautkleid für ihre Hochzeit zu mieten. Aber das, für das sie sich letztlich entschieden hatte, konnte nicht gemietet werden, sodass auch sie das Kleid kaufte und hofft, es mal fürs Theaterspielen wiederverwenden zu können.

Wie sich zeigt, wird das weiße Brautkleid zwar in unterschiedlichen Variationen getragen – vom umfangreichen Kleid mit Schleppe bis hin zum kurzen Etuikleid –, es wird für den Hochzeitstag aber nur selten ganz auf ein weißes Kleid verzichtet. Abgesehen davon, dass das Tragen eines weißen Brautkleides ein teilweise schon lang gehegter Wunsch ist, geht es auch darum, »nicht einfach irgendjemand« am Hochzeitstag zu sein, wie Deborah sagt. Vielmehr soll das weiße Kleid kennzeichnen, wer die Braut ist bzw. – in ihrem Fall – die Bräute sind: »Man sollte durchaus merken, dass wir zwei heiraten« (Deborah). Tatsächlich ist es nicht so einfach, die Braut zu identifizieren, wenn diese wie im Fall von Tamara kein weißes Brautkleid trägt. So wurde Tamara vor dem Zivilstandsamt gefragt, zu welcher Hochzeitsgesellschaft sie gehöre, worauf sie entgegnet habe, »zu meiner eigenen«, wie sie später lachend erzählt. In ihrer Rede am Hochzeitsfest berichtet sie den Gästen zudem davon, wie sie die Suche nach einem Hochzeitskleid nach mehreren Brautmodegeschäften abgebrochen und sich ein farbiges Kleid habe nähen lassen (vgl. Vignette 8). Dies legt nahe, dass das Fehlen eines weißen Hochzeitskleides für Tamara offenbar begründungsbedürftig war. Zugleich brachte sie mit dem Spruch »ich bin, wie ich bin« zum Ausdruck, dass das Tragen eines weißen Kleid in ihrem Fall eine Verkleidung bedeutet hätte. Auch für Sarah wäre ein weißes Brautkleid »total verkleidet« und »irgendwie nur lächerlich gewesen«. Dass das Tragen eines weißen Brautkleides in jedem Fall eine Verkleidung bzw. eine besondere Bekleidung und bis zu einem gewissen Grad eine Verwandlung der Person bedeutet, macht Danijelas Erzählung oben deutlich. Das Kleid versetzt die Trägerin immer in eine besondere Rolle, unterschiedlich ist lediglich, ob sich diese Übernahme der Rolle der schönen Braut *total verkleidet* anfühlt oder ob es, wie für eine Mehrheit der Frauen in meinem Sample, vor allem ein »sehr schönes« (Deborah) Gefühl ist.

Wie das Beispiel von Bettina zeigt, kann sich die Verwirklichung des Traums eines weißen Brautkleides aber auch weniger bedeutungsvoll anfühlen, wie sie sich das »immer vorgestellt« hatte: »Ich hatte immer das Gefühl, das sei anders, das ist viel bedeutender oder man fühlt sich speziell. Aber ich habe mich nicht speziell anders gefühlt.« Auch für Kathi ist es weniger das eigene Gefühl, das sich verändert: »Ich bin genau die gleiche, ich habe einfach ein weißes Kleid an.« Es sind vielmehr die Reaktionen von außen, die bewundernden, teilweise fast ehrfürchtigen Blicke der Gäste und die vielen Komplimente, wie »wunderschön« sie sei, die ihr einen Eindruck des Besonderen vermitteln. Auch vermutet Kathi, sei die Erfahrung nicht zuletzt deshalb »etwas Spezielles«, weil »wir uns halt einfach fast nicht mehr gewohnt sind, in schönen Kleidern daher zu kommen«. Damit verweist sie auf einen wesentlichen Aspekt: Durch die Diversifizierung der Alltagsmode und der weiblichen Schönheitsideale ist es für viele Frauen heute ungewohnt, bodenlange Kleider zu tragen.

Damit die Verkörperung des Ideals der strahlend schönen Braut im weißen Kleid dennoch gelingt, bietet die Hochzeitsindustrie sogenannte »Brautinformationsabende« an (vgl. Schäffler 2012: 65). An diesen werden die Frauen nicht nur über Kleidermodelle und Accessoires informiert, es werden ihnen, wie Schäffler während des Besuchs eines solchen Anlasses beobachtet, auch die Grundlagen zur »Körper- und Kleidbeherrschung« vermittelt (ebd.). Schon allein das Gehen, ohne sich mit den Absatzschuhen im Rocksäum zu verheddern, will geübt werden. Aber auch der Umgang mit stürmischen, Kleid und Make-up bedrohenden Umarmungen durch Hochzeitsgäste sowie das

gekonnte Abtupfen statt Wegwischen von Tränen der Rührung muss bedacht werden. Den Frauen wird damit »nahegelegt, dass eine Menge an körperlicher Normierung und Dressur für den Auftritt in einem klassischen langen Brautkleid notwendig sei«, und wie Schäßler bei der Beobachtung dieses Brautinformationsabends erstaunt feststellt, scheint es für viele der Anwesenden »erstrebenswert und aufregend zu sein, sich all den Mühen zu unterwerfen und eine Menge Geld auszugeben, um eine perfekte Braut zu werden« (ebd.: 66f.). Um sich dem Ideal der perfekten Braut anzunähern, muss also nicht nur das Kleid, sondern auch die Haltung, die Bewegungen und der Umgang mit dem Kleid stimmen. Hinzu kommen Anforderungen an die Frisur und Figur der Frau. Neben langen Haaren³¹ sollte sie entsprechend den vorherrschenden Körpernormen auch schlank sein. Entsprechend gibt es diverse Tipps und Anleitungen für »Hochzeitsdiäten«, um am »schönsten Tag des Lebens eine gute Figur zu machen« und »schlank zum Traualtar« zu schreiten, wie auf einer Webseite für angehende Bräute zu lesen ist. Das Tragen eines weißen Brautkleides vermittelt den Frauen also nicht nur ein besonderes Gefühl, es stellt auch besondere Anforderungen, gerade dann, wenn die Frauen das Tragen von Kleidern oder hochhackigen Schuhen im Alltag nicht gewohnt sind und/oder wenn die Brautkleider besonders umfangreich sind. Während die Frauen in Schäßlers Beobachtung diese Anforderungen sehr ernst nehmen, um während ihrer professionell organisierten Trauhochzeit als perfekte Braut auftreten zu können, zeigen sich die Bräute in meiner Studie diesbezüglich größtenteils gelassener und pragmatisch. Dies dürfte auch damit zu tun haben, dass für mehrere Bräute in meiner Studie während ihres Hochzeitstages weniger die durchgängige Inszenierung einer Trauhochzeit im Vordergrund stand, sondern der Fokus auf einem rauschenden Fest mit ausgelassener Stimmung lag (vgl. Kapitel 6.1). So wird in meinem Sample auch deutlich, dass das bodenlange, schwere Brautkleid teilweise im Konflikt mit anderen Ansprüchen steht, die an den Hochzeitstag gestellt werden, etwa dass die Trauzeremonie in einem märchenhaften Setting stattfindet oder dass die Braut tanzen möchte. In den Interviews wird das Tragen des Brautkleides entsprechend nicht nur als schönes Gefühl beschrieben, sondern auch als Einschränkung und als mit der Zeit durchaus schmerzhaftes Anliegen.

Das Brautkleid im Konflikt mit weiteren Ansprüchen, die an den Hochzeitstag gestellt werden

Der Konflikt zwischen einer märchenhaften Bühne für die Trauzeremonie und dem bodenlangen, umfangreichen Kleid besteht in der Schwierigkeit, diese Bühne gekonnt und mit einer strahlenden Miene zu beschreiten. Caterina bestand darauf, dass der Mittelgang der Kirche mit einem weißen Vliesläufer ausgelegt ist (vgl. Vignette 5), damit die Szenerie möglichst genauso wie im Cinderella-Märchen ist. Als sie dann aber mit ihrem Vater durch den Mittelgang schreitet, bleibt ihr umfangreiches, mit viel Tüll versehenes Kleid an diesem Vliesboden hängen, weswegen Caterina auf den Rocksäum tritt und kurz innehalten muss, um ihr Kleid wieder zu richten. Da Caterina es schafft, diese

31 Kurzhaarigen Frauen wird empfohlen, die fehlende Haarlänge durch Blumen im Haar zu kaschieren und so »das »harte«, unweibliche Erscheinungsbild«, das nicht zum Ideal der strahlend schönen Braut passt, zu verbessern (Schäßler 2012: 66).

Unterbrechung in der perfekten Inszenierung mit einem strahlenden Lächeln zu überbrücken und den Zuschauenden damit zu versichern, dass sie glücklich ist, ist der Einzug gerettet (vgl. Ahmed 2010b: 41f.). Anders ist das bei Bettina, die am Arm ihres Vaters über eine alte, unebene Steintreppe in den Schlossgarten einzieht. Die Gäste warten gespannt, die Fotografin ist unten an der Treppe in Position und dann erscheint Bettina in dem klassischen, figurbetonenden weißen Braukleid im Torbogen und schreitet mit sehr ernster, beinahe versteineter Miene die Treppe hinab. Bettinas Mimik passt so gar nicht zu dem schönen Setting, in dem sie sich befindet, und auch nicht zu den Erwartungen der Gäste, die ihren Einzug mitverfolgen und sich wundern, warum die Braut nicht lächelt und glücklich wirkt. Im Interview erzählt mir Bettina, was der Grund für ihre ernste Miene war:

»Ich war total nervös, weil ich Angst hatte, dass ich auf den Rock trete und die Treppe hinunterstürzen könnte. Das war meine Horrorvorstellung und ich dachte, ich muss mich da konzentrieren, dass das nicht passiert. Und dann haben mir nachher alle gesagt, ›du hast so böse geschaut‹. Auch meine beste Freundin hat dann gesagt, ›du hast ausgesehen, wie wenn eine Welt zusammengebrochen wäre‹. Und ich so ›Nein! Überhaupt nicht, aber ich musste mich einfach konzentrieren‹.« (Bettina)

Aufgrund dessen, dass Bettina nicht mit der strahlenden Mimik, wie sie von einer Braut erwartet wird, die Treppe herunterschreitet, misslingt die romantische Inszenierung des Einzugs. Dafür wird Bettina von den Gästen, die im Schlossgarten sitzend in ihrer Erwartung enttäuscht werden, sanktioniert: Sie weisen Bettina darauf hin, dass sie *böse geschaut* habe und damit nicht nur ihrer Rolle als schöne Braut nicht gerecht wurde, sondern zudem den Eindruck vermittelte, dass die bevorstehende Trauung mit Boris kein freudiges Ereignis sei, dass im Gegenteil durch die Hochzeit eine Welt zusammenbreche. Dabei war Bettina besorgt wegen der Treppe und darauf konzentriert, nicht zu stürzen, was zu ihrer angespannten Mimik führte. Wie diese Beispiele illustrieren, stellen die besonderen Bühnen des Hochzeitstages eine zusätzliche Herausforderung für die gekonnte Inszenierung der schönen Braut im bodenlangen, schweren Kleid dar.³² Dabei gibt es Verständnis für kleinere Zwischenfälle wie bei Caterina. Wenn allerdings die Braut nicht mehr glücklich und strahlend vor Freude wirkt, dann bricht die theatrale Inszenierung, die Erwartungen werden enttäuscht und die gerührte Stimmung kippt um in Irritation (vgl. Ahmed 2010b: 42).

Neben dem gekonnten und einer Braut würdigen Schreiten über die Bühnen der Hochzeit stellt auch das Tanzen in den schweren bodenlangen Hochzeitskleidern eine schwer zu bewältigende Angelegenheit dar. Wie das Beispiel von Jasmin zeigt, stehen auch hier verschiedene Wünsche miteinander im Konflikt: Einerseits wollte sie ein üppiges, märchenhaftes Brautkleid mit Schleppe, um einen besonderen Eindruck bei Janik und den Gästen zu hinterlassen. Andererseits wollten sie und Janik einen besonderen

32 Diese Herausforderung stellt sich insbesondere, aber nicht nur für die Braut. Auch die weiblichen Gäste, die in Absatzschuhen zur Hochzeit kommen, werden von den Bühnen der Hochzeit gefordert (vgl. Kapitel 6.2.2).

Hochzeitstanz vorführen, der mit einem Walzer anfangen und dann in einen Jive wechseln sollte, wofür das Paar mehrere Tanzstunden genommen hatte. Auf der Tanzfläche stellte das Paar dann allerdings fest, dass sie beim Üben zwar den Umfang des Reifrocks mitbedacht, die Rechnung aber ohne die Schwere des Kleides gemacht hatten: »Durch die Schwere des Kleides hat das immer mitgeschwungen und wenn ich dann die Richtung gewechselt habe, ist das immer noch auf der anderen Seite am Schwingen gewesen und darum hatten wir enorm Mühe« (Jasmin). Durch die Choreografie dauerte der Tanz zudem sehr lange und obwohl sie den Tanz »schön einstudiert hatten«, war auch Janik froh, »als es dann vorbei war«, denn er ist Jasmin zudem mehrmals aufs Kleid getreten und hatte Angst, »dass es kaputt geht«. ³³ Dieser Tanz »schlaucht« Jasmin zusätzlich, die im Verlauf des Tages zunehmend »Mühe hatte« mit der schweren Schleppe, die lediglich hinten hochgenommen, aber nicht abgenommen werden konnte:

»Ab da ging es mir nicht mehr so gut. Das Kleid ist so schwer geworden, das war grausam. [...] du bist dann sonst schon kaputt vom ganzen Tag, irgendwie von den Emotionen, den Eindrücken und dann hast du noch so ein schweres Kleid. Das würde ich sicher anders machen.« (Jasmin)

Während Jasmin deshalb nur noch sitzt und sich kaum noch am Geschehen auf der Tanzfläche beteiligt, entscheidet sich Andrea dafür, ihr Kleid und damit die Rolle der Braut aufzugeben, um weiter tanzen zu können, denn auch sie »konnte dann irgendwann in dem Kleid nicht mehr«. Ihr Kleid ist zwar nicht so schwer wie dasjenige von Jasmin, aber das Korsett schmerzt und auch die Schuhe eignen sich nicht fürs Tanzen. So sitzt sie irgendwann mit ihrer Trauzeugin weinend draußen vor dem Partylokal und erklärt später im Interview:

»Es hat dann so weh getan, weil du hast ja dann überall diese, wie nennt man das, Korsett oder was, und das hat ja dann nur noch weh getan. Und deswegen hab ich geheult, weil du hast Schmerzen, die Schuhe tun weh, aber du willst natürlich noch Vollgas geben [...]. Und dann hat meine Trauzeugin gesagt, »ey komm, jetzt ziehst du das Kleid aus«. Dann hab ich das Kleid ausgezogen und es ging wieder alles gut, ne? ((lacht)).« (Andrea)

In Sommerkleid und Turnschuhen erscheint Andrea wieder auf der Tanzfläche und tanzt mit den Hochzeitsgästen bis in die frühen Morgenstunden. Auch Kathi ist bereit, für die Party die Inszenierung der Braut aufzugeben. Nach den ersten Momenten auf der Tanzfläche geht sie sich umziehen, »weil es einfach irgendwann nicht mehr ging, mit dem ganzen Kleid«. Diesen pragmatischen Umgang mit den verschiedenen Ansprüchen an die Hochzeit können sich nicht alle Bräute vorstellen, bedeutet es doch, sich vor den Augen der Anwesenden und nicht erst später unter vier Augen wieder in die Alltagsperson

33 Dass diese Angst von Janik durchaus berechtigt ist, zeigt das Beispiel von Deborah, deren Kleid gleich zu Beginn des Abends, als beide Bräute mit ihren Vätern tanzen und so die Tanzfläche eröffnen, vom Vater von Danijela ruiniert wird. Dies sei ein ziemlicher »Patzter« gewesen und wie Danijela lachend erzählt, war seine »Ausrede«, dass er wollte, »dass seine Tochter schöner ist als die andere Braut«.

zurückzuverwandeln. Nicht zu einer solchen Entscheidung zwischen ausgelassenem, unbeschwertem Tanzen und der Inszenierung als Braut im weißen Kleid gezwungen sahen sich die Bräute, die sich für ein kurzes oder leichtes weißes Kleid entschieden haben. Zwar schmerzten da teilweise die Füße, das Kleid beeinträchtigte sie aber nicht im selben Maße. Dafür waren die Inszenierungen in diesen Fällen weniger imposant und märchenhaft, wobei sich auch Rahel in ihrem leichten Vintage-Kleid und mit den kleinen weißen Blumen in den Haaren sehr anders fühlte als im Alltag:

»Ich habe mich sehr jung gefühlt. Also es war nicht ich in diesem Kleid, es war eine andere Person, ein kleines Mädchen, das jetzt tanzt vor den Leuten und das war auch sehr so ein Traum eines kleinen Mädchens zu verwirklichen. [...] Also das Kostüm, diese Verkleidung war interessant, ein interessantes Gefühl.« (Rahel)

Wie diese Beschreibung von Rahels Verkörperung und Erfahrung der Braut im weißen Kleid zeigt, geht mit der besonderen, außeralltäglichen Aufmachung als Braut, stark geschminkt, mit schön gesteckter Frisur und weißem Kleid, eine Transformation der alltäglichen Weiblichkeiten der Frauen einher. Die vielfältigen Formen und Darstellungen, die Weiblichkeit im Alltag annehmen kann, werden nach dem Vorbild der strahlend schönen Braut bzw. Prinzessin zugespitzt, und diese besonders betonte, feminine Weiblichkeit stellt damit in den meisten Fällen eine besondere Verkleidung dar. Während einige Frauen diese akzentuierte Weiblichkeit sehr gut verkörpern können, brechen andere, gewollt oder ungewollt, mit der Inszenierung, indem sie etwa aus einer Bierflasche trinken oder einen ›bösen‹ Gesichtsausdruck an den Tag legen, anstatt strahlend zu lächeln. Auch wird an den Hochzeiten deutlich, dass diese betonten Weiblichkeiten nicht nur besonders schön, sondern auch besonders hilfs- und unterstützungsbedürftig sind, etwa wenn es darum geht, sich in der Kirche auf den Stuhl vor dem Altar zu setzen oder den Weg hoch zur Burg zu erklimmen. Entsprechend gehören zu dieser außeralltäglichen Inszenierung von Weiblichkeit nicht nur die ›richtige‹ Figur, lange Haare, das richtige Kleid und Körperbeherrschung, sondern auch ein passender Begleiter, der die strahlend schöne Braut wahrnimmt, betrachtet und bewundert, sie stützt, beschützt und in den Armen hält und sie durch seine dunkel gekleidete, elegante und souveräne Männlichkeit kontrastiert und komplettiert.

Der elegante Bräutigam, der die schöne Braut passend komplettiert

Wie inzwischen mehrfach deutlich wurde, ist die Braut im weißen Kleid das wesentliche Symbol der Hochzeit und bildet das Zentrum der Inszenierung. Der Bräutigam tritt dadurch als Nebenfigur und primär im Verhältnis zur Braut in Erscheinung. Somit gilt an den Hochzeitstagen, was auch in der alltäglichen Ordnung der Geschlechter gilt: Die Erwartungen und Ansprüche, die an das Aussehen von Frauen gestellt werden, sind weitaus höher als diejenigen, die an das äußere Erscheinungsbild von Männern herangetragen werden. Ein Umstand, den Iris von Roten vehement kritisiert:

»Den Frauen zu gefallen, bildet keinen wesentlichen Teil des männlichen Lebensinhaltes. Das Gegenteil ist der Fall. Die Frauen haben den Männern zu gefallen. Die Männer aber zeigen sich, als ob es überhaupt keine Frauen gäbe, als ob sie nicht gefallen und

verlocken müssten [...]. [Dies] ist möglich, weil bei ihnen [...] anstelle des ästhetischen Sex-Appeals ein sozialer getreten ist. Macht, wie sie zum Beispiel beruflicher, geschäftlicher und politischer Erfolg darstellt, verklärt die Unscheinbarkeit ihres Besitzers. [...] Dabei übersieht man, dass sich auf diese Weise in die Liebe, die das sogenannte Recht der Frau sein soll, für die Frau Langeweile einschleicht, die um so unverdienter ist, als die Frauen ja ihrerseits tagein, tagaus die ›merrymakers‹ zu spielen haben.« (Roten 1996: 263f.)

Verglichen mit dieser für die Frauen tristen Situation, die von Roten Mitte des 20. Jahrhunderts vor Augen hat, haben sich diese ungleichen Verhältnisse stark verändert. Gleichzeitig bleibt ein generelles Ungleichgewicht in den Anforderungen an die Schönheit der Geschlechter im alltäglichen Leben bestehen. Vor diesem Hintergrund ist auch zu verstehen, dass die Anforderungen der Frauen an die Kleidung ihres Bräutigams hoch sind, weswegen Kathi, unterstützt von den weiblichen Familienangehörigen, darauf besteht, dass auch Konradin sich für die Hochzeit außeralltäglich schön kleidet und nicht in einem Anzug heiratet, in dem ihn schon alle gesehen haben (vgl. Vignette 4). Folglich geht Konradin in Begleitung seiner Mutter einen neuen Anzug kaufen. Im Unterschied zu den klassischen Hochzeitsanzügen bleibt sein dunkelblauer, mit feinen Nadelstreifen versehener Anzug mit hellblauer Krawatte allerdings weitgehend alltags-tauglich und könnte ohne das weiße Einstecktuch auch zu einem anderen förmlichen Anlass getragen werden. Erst wenn Konradin neben seiner Braut im weißen Kleid steht, ist er als Bräutigam zu erkennen.

Anders ist das bei den Hochzeitsanzügen von Boris, Christian und Janik, die durch die glänzenden schwarzen, schwarzblauen oder schiefergrauen, teilweise mit dezenten, verschnörkelten Ornamenten versehenen Stoffe sowie durch die dazu passenden Westen, edlen Manschettenknöpfen und Krawatten außeralltäglich und teilweise prinzenhaft wirken. In diesen Fällen ist der Bräutigam, der manchmal zudem einen kleinen Ableger des Brautstraußes auf der Brust trägt, auch ohne die Braut auf den ersten Blick als Bräutigam zu erkennen. Diese glänzenden Hochzeitsanzüge stellen, im Unterschied zu alltäglichen Anzügen und ähnlich wie die Brautkleider, außeralltägliche Garderoben dar und werden von den sie tragenden Männern teilweise auch als Verkleidung wahrgenommen. Wie Janik erzählt, der im Alltag überhaupt »höchst selten Anzüge« trägt, bedeutete der glänzende Hochzeitsanzug mit der Weste für ihn »mehr oder weniger eine Verkleidung«, in der er sich »am Anfang recht unwohl fühlte«. So war er denn auch sehr froh, als sich die Aufmerksamkeit der Gäste mit dem Erscheinen der Braut in der Kirche von ihm zu Jasmin verschob und er »etwas aus dem Schussfeld« herauskam (Janik). Zudem gewöhnte er sich im Laufe des Tages an sein Erscheinungsbild und fand es »am Schluss eigentlich gar nicht mehr so schlimm«.

Im Unterschied zu Janik und weiteren Männern in meiner Studie, die sich (betont) wenig aus ihrer Kleidung am Hochzeitstag machen und die Anforderungen an ihr Aussehen bei den Frauen in ihrem Umfeld verorten, hatten andere Männer durchaus eigene Ansprüche an ihre Aufmachung und ihr Erscheinungsbild. Richard kaufte gar zwei verschiedene Anzüge, da er sich zunächst nicht zwischen einem schwarzen und einem grauen Anzug entscheiden konnte. Da es am Hochzeitstag recht kühl war, wählte er schließlich den schwarzen Anzug, der aus »etwas festerem Material« war, während der ande-

re »sehr leicht, italienisch und auch ein bisschen sportlicher, vielleicht noch ein bisschen eleganter« gewesen wäre (Richard). In diesem Anzug fühlte sich Richard »wohl« und »schön«, wobei er bei der Nennung des zweiten Begriffs lacht und anzeigt, dass es für Männer eher ungewohnt ist, sich mit diesem Begriff zu beschreiben. Grundsätzlich fühlte sich Richard in dieser »nicht alltäglichen«, eleganten Aufmachung »gut« und er freute sich auch sehr über die positiven Rückmeldungen der Gäste: »Viele sind gekommen und sagten »superschönes Brautpaar und so« und das ist natürlich toll, ja, das hört man nicht jeden Tag, solche Komplimente.«

Wie der Kontrast zwischen den beiden Darstellungen von Janik und Richard zeigt, gibt es heute sehr unterschiedliche männliche Positionierungen und eigene Ansprüche bezüglich Aussehen, Kleidung und Schönheit. Auch Elias, der in einem schwarzen Anzug mit schwarzer Weste und Krawatte heiratete, fand es »cool, mal so einen Anzug anzuziehen und extra zu kaufen für diesen Anlass und dann auch wirklich klar anders auszusehen als normalerweise« (Elias). Trotz dieser Unterschiede zwischen den Männern ist bemerkenswert festzustellen, dass alle ihre Hochzeitskleidung mit weiblicher Begleitung und Beratung aussuchten. Bei Elias war, ebenso wie bei mehreren anderen Männern, die zukünftige Ehefrau dabei. Dabei wäre es Ewa umgekehrt nicht in den Sinn gekommen, ihren Verlobten mitzunehmen, obwohl, wie Elias sagt, er gern dabei gewesen wäre. Dies unterstreicht einmal mehr die übergeordnete Bedeutung des Brautkleides: Dieses wird als Überraschung inszeniert, während beim Hochzeitsanzug vor allem sichergestellt werden muss, dass er erstens den Anforderungen der Braut entspricht und zweitens zum Brautkleid passt. So zeigt sich Felix im Interview sehr erleichtert, dass Fabienne ihn beim »Aussuchen« unterstützte: »Das ist manchmal noch gut, wenn die Frau dabei ist.« Da sich die Bräute aber vermehrt auch selbst vom Anblick ihres schön und elegant angezogenen Bräutigams überraschen lassen wollen, anstatt nur Überraschung für ihn zu sein, werden die Männer auch von ihren Müttern oder der Verkäuferin beraten, die im Fall von Janik seiner Braut bereits das Brautkleid verkauft hatte und deshalb genau wusste, welcher Anzug dazu passte. Während Jasmin den Moment des ersten Anblicks von Janik beim Fotoshooting als entsprechend intensiv und emotional beschreibt, weil sie von seinem außeralltäglichen Aussehen sehr positiv überrascht wurde, war für Rahel der Anblick von Richard »normal«. Denn sie hatte seinen Anzug schon gesehen, »im Gegensatz zu ihm, von daher wusste ich, wie er aussehen wird, also es gab keine Überraschung für mich«. Richard hingegen wurde von Rahels Kleid, der Frisur und dem professionellen Make-up überrascht und beschreibt, dass sie ihm sehr gefallen hat, als sie zur Trauzeremonie einzog: »Ich fand sie wirklich ganz toll und ich war auch sehr stolz ((lacht)), so eine tolle Frau als Frau zu haben.«

6.2.2 Das glückliche Traumpaar: Aneignungen und Verkörperungen eines Ideals

An den Hochzeiten werden hohe Ansprüche an ein schönes Aussehen des Bräutigams gestellt, von den Frauen, aber auch von einigen Männern selbst. Das ändert letztlich aber (ebenso wie im alltäglichen Leben) nichts daran, dass die Schönheit der Frauen im Zentrum der Aufmerksamkeit, der Bewertung und Bewunderung steht und mit viel höheren Anforderungen verbunden ist als das Aussehen des Mannes. Der Bräutigam muss vor allem zur Braut passen und sie elegant begleiten. Dies nicht nur in optischer Hinsicht,

sondern auch im Sinne der physischen Unterstützung, da die Braut in ihrem umfangreichen, teilweise mit Schleppe versehenen Brautkleid und mit den hochhackigen Schuhen sowohl beim Gehen wie auch beim Hinsetzen auf Unterstützung angewiesen ist. Insofern kommt dem Bräutigam nicht nur die Rolle zu, optisch das Bild des perfekten Brautpaares zu komplettieren, sondern darüber hinaus die Braut zu führen, sie zu stützen, ihr Halt zu geben oder ihr beim Einstieg in die Kutsche zu helfen. Denn im Gegensatz zur Braut hat der Bräutigam in seinem oft maßgeschneiderten Anzug und in den flachen Schuhen weiterhin seine ganze Bewegungsfreiheit. Auch muss er während des Tages nicht aufpassen, dass durch Tränen sein Make-up verschmiert und seine Kleidung oder Frisur beschädigt wird. Nicht zuletzt durch diese besondere Kleidung von Braut und Bräutigam wird eine ausgeprägte Differenz von Männlichkeit und Weiblichkeit zum Ausdruck gebracht und hergestellt und durch deren Vereinigung als Brautpaar zugleich die Komplementarität und damit Zusammengehörigkeit der zwei gegensätzlichen Geschlechter inszeniert. Ein Objekt, das diese Geschlechterdifferenz und Komplementarität neben der Kleidung und dem Make-up zusätzlich betont, ist der Brautstrauß.

Wie der Name schon sagt, gehört dieser kleine Blumenstrauß zur Braut und wird von ihr durch den Tag getragen. Bezeichnenderweise ist denn auch die Hochzeit des Männerpaares die einzige Hochzeit, an der kein Brautstrauß zum Einsatz kommt. Wie Marcel lachend fragt: »Wer hätte den denn tragen sollen?« Bei allen anderen Hochzeiten, selbst bei der zivilen Trauung von Lena und Lukas ohne festliche Rahmung, gehört der Brautstrauß zur Inszenierung der Braut (bzw. der beiden Bräute, weswegen bei zwei lesbischen Paaren zwei Brautsträuße zum Einsatz kommen) dazu. Dabei komplettieren die Blumen nicht nur die besonders weibliche Aufmachung der Braut, sie schränken auch ihre Handlungs- und Bewegungsfreiheit zusätzlich ein, da mindestens eine Hand für das Tragen des Straußes gebraucht wird. Im Unterschied dazu hat der Bräutigam beide Hände frei, um seine Braut in den Armen zu halten. Dieses Halten der Braut ist denn auch mehrfach die Anordnung auf dem Foto, das die frisch verheirateten Paare nach der Hochzeit als Dankeskärtchen an die Gäste verschicken. Zu sehen ist darauf die Braut, die den Brautstrauß hält, während der Bräutigam die Braut hält, indem er ihr den Arm um die Taille gelegt hat. Im Unterschied zu den meisten Paaren, die zusammenstehen, ihre Köpfe nahe beieinander halten und entweder einander oder die Kamera anschauen, ist die Inszenierung des Brautpaares auf dem Dankeskärtchen von Richard und Rahel besonders bemerkenswert: Hier sitzt Rahel im weißen Brautkleid auf der mit Kissen gepolsterten und mit Blumen geschmückten Transportfläche eines Cargobikes, in den Händen hält sie den Brautstrauß mit den weißen Blumen. Das Fahrrad diente dem Paar als aufsehenerregendes Transportmittel von der Trauzeremonie zur Festlokalisierung und zitierte das Motto des Einladungskärtchens, auf dem das Paar auf je einem Fahrrad fahrend abgebildet war. Gefahren und gesteuert wurde das Cargobike von Richard. Dieser sitzt auf dem Bild auf dem Sattel, hält den Lenker in beiden Händen, ein Fuß am Boden, um für Stabilität zu sorgen. Damit ist die Braut auf dem Bild nicht nur unterhalb des Bräutigams angeordnet, sie sitzt zudem passiv auf einer Transportfläche, die im Alltag für kleine Kinder genutzt wird, die noch nicht selbstständig Fahrrad fahren können. Deutlicher als auf diesem Bild kommt die differenzierte und hier zudem hierarchisierende Anordnung von aktiver, starker Männlichkeit und passiver, untätiger, dafür schöner Weiblichkeit auf keinem anderen Bild zum Ausdruck. Zu vermuten ist, dass

sich das Paar für dieses Transportrad entschieden hat, weil es das Brautkleid, der Brautstrauß und die Schuhe von Rahel nicht nahegelegt haben, dass sie eigenständig Fahrrad fahren würde. Noch weniger wäre sie in dieser Aufmachung in der Lage gewesen, mit Richard den Platz zu tauschen und das Transportrad mit ihm auf der Fläche sitzend zu steuern. Allerdings wäre auch denkbar gewesen, dass das Paar für den Transport statt eines Cargobikes ein Fahrradtaxi, also eine Rikscha gemietet hätte. In diesem Fall wäre das Brautpaar, ähnlich einer Kutsche, zusammen sitzend und passiv von einer dritten Person zum Festlokal transportiert worden. Die Wahl dieses Transportmittels und insbesondere die Wahl dieses Bildes als Motiv für das Dankeskärtchen unterstreicht in besonderer Weise die außeralltägliche Weiblichkeit, die schön, aber uneigenständig von der Kraft und dem Schutz ihres männlichen Begleiters abhängig ist. Diese heteronormative Repräsentation von Geschlechterdifferenz und -komplementarität erstaunt gerade im Fall von Rahel und Richard, weil ausgerechnet dieses Paar sich in seinem alltäglichen Geschlechterarrangement durch eine tendenziell umgekehrte Ordnung von weiblichen und männlichen Rollen auszeichnet. So sagt Rahel: Wenn sie sich klassifizieren müsste, »dann wäre Richard die Frau und ich der Mann«, nicht nur, weil sie viel mehr verdient als er und älter ist, sondern auch, weil sie sich eher durch »männliche Attribute« auszeichnet, während er in vielen Dingen »weiblich sei« in Bezug darauf, »was wir bei uns weiblich nennen«, etwa »emotional sein« oder »gerne kochen und putzen«.

Vor dem Hintergrund dieser untypischen heterosexuellen Geschlechterbeziehung von Rahel und Richard erweisen sich die Heiratspraktiken (vom überraschenden Heiratsantrag des Mannes bis hin zur stereotypen Inszenierung von betonter Weiblichkeit und Männlichkeit während des Hochzeitstags) als eine besondere Gelegenheit, um auf einer symbolischen Ebene eine eindeutige, heteronormative Geschlechterordnung herzustellen und zum Ausdruck zu bringen (vgl. Bührmann/Thiele-Manjali 2014), die im Alltag der heterosexuellen Paare teilweise brüchig geworden ist oder sich in einzelnen Fällen gar umgekehrt hat. Diese »performative Re-Traditionalisierung der Geschlechterbeziehungen« (ebd.: 20) und symbolische Absicherung der »Matrix des heterosexuellen Begehrens« (McRobbie 2010: 97) steht, wie Heise (2012) anhand der Figur der *postfeministischen Braut* gezeigt hat und wie sie insbesondere im Fall von Richard und Rahel deutlich wird, keinesfalls im Widerspruch zur Figur der eigenständigen, erfolgreichen Karrierefrau. Indem die Braut am Hochzeitstag aber auf prinzessinnenhafte Weise weibliche Schönheitsideale verkörpert und sich von der Bewunderung und der stützenden Begleitung des Bräutigams abhängig macht, wird die romantisierte, heteronormative Ordnung des heterosexuellen Paares wiederhergestellt. In dieser Ordnung wirkt es nicht komisch, dass die beruflich erfolgreiche und eigenständige Frau in der Aufmachung und Position eines kleinen Mädchens mit Blumen in den Haaren von ihrem Mann chauffiert wird. Eine umgekehrte Anordnung der Geschlechter hingegen wäre undenkbar, auch wenn (und gerade weil) es zu Rahels und Richards alltäglichem Arrangement eigentlich passen würde. Die Umkehr der heteronormativen Zuschreibungen durch die heterosexuellen Brautpaare ist aber, wenn überhaupt, höchstens als scherzhafte Inszenierung vorstellbar, wie das folgende Beispiel zeigt.

Tamara ist die einzige Braut, die sich einen Spaß aus den heteronormativen Zuschreibungen von Männlichkeit und Weiblichkeit macht, als sie und Tom das Zivilstandsamt verlassen, während draußen die Angehörigen bereitstehen, um diesen Mo-

ment mit ihren Kameras festzuhalten. Kurz bevor sie aus der Tür treten, drückt Tamara Tom ihren Brautstrauß in die Hände und nimmt ihm das dünne Kartonbüchlein ab, in dem sich die amtlichen Dokumente der Eheschließung befinden. Mit diesen gemäß der heteronormativen Ordnung der Geschlechter vertauschten Objekten in den Händen tritt das Paar aus dem Zivilstandsamt. Solche expliziten Umkehrungen in den Praktiken der heterosexuellen Paare lassen sich während der Hochzeiten ansonsten kaum beobachten. Eher wird auf geschlechterungleiche oder hierarchisierende Praktiken wie den einseitigen Antrag (vgl. Kapitel 4.3.2), die Brautübergabe (vgl. Kapitel 6.1.1) oder den einseitigen Namenswechsel (vgl. Kapitel 8.2.2) verzichtet. Und auch am Hochzeitstag von Tamara und Tom ist diese Umkehr der geschlechtsspezifischen Rollen von kurzer Dauer, denn in den darauffolgenden Stunden ist es Tamara, die den Strauß trägt und ihn wo immer möglich fürsorglich ins Wasser stellt. Bei den Hochzeiten der heterosexuellen Paare lassen sich also kaum Brüche mit den stereotypen, Geschlechterdifferenz ausdrückenden und herstellenden Praktiken der Hochzeiten beobachten. Vielmehr scheinen es viele Männer und Frauen zu genießen, in diese außeralltäglichen Rollen der besonders weiblichen Braut und des eleganten männlichen Begleiters und Beschützers zu schlüpfen und auf diese Weise eine romantisierte Differenz und Komplementarität als Liebespaar zu inszenieren. Anders präsentiert sich die Situation bei den homosexuellen Paaren. Sie wollen zwar *ganz normale Ehepaare* sein (vgl. Weibel 2021), denen nicht »dieses komische Besondere« anhängt, wie Moritz sagt. Das heißt aber nicht, dass sie *gleich* sein möchten wie ein heterosexuelles Brautpaar. Die homosexuellen Brautpaare wollen also nicht Braut und Bräutigam sein, sondern in ihrer Differenz als zwei Bräute bzw. zwei Bräutigame gleichwertig anerkannt werden. Entsprechend stellt sich für sie nicht nur beim Heiratsantrag oder dem Einzug in die Kirche, sondern auch bei der Wahl der Kleidung die Frage, ob und wie sie sich die Geschlechterdifferenz betonenden Praktiken und Symbole des heterosexuellen Brautpaares aneignen, um nicht *gleich* wie dieses, aber doch ein *gleichwertiges* Brautpaar zu sein.

Interpretationen des heteronormativen Ideals des Brautpaares durch die homosexuellen Paare

Auch für alle vier homosexuellen Paare ist selbstverständlich klar, dass sie für den besonderen Tag der Hochzeit etwas Besonderes anziehen möchten. Wie Deborah sagt: »Man sollte durchaus merken, dass wir zwei heiraten.« Entsprechend soll »sich das Hochzeitpaar abheben von der Hochzeitsgesellschaft« und »irgendwie herausstechen«, wie Marcel findet. Zudem wollen Marcel und Moritz durch ihre Kleidung zum Ausdruck bringen, »dass das für uns ein besonderer Tag ist [...] und dass man da zusammengehört« (Marcel). Während diese Zusammengehörigkeit und »Verbindung« des Paares an einer »Heterohochzeit« durch Brautkleid und »entsprechenden Anzug« und »was weiß ich, Sträußchen oder sonst irgendwas« ausgedrückt werde (Marcel), möchten Marcel und Moritz ihre Verbindung dadurch zeigen, dass sie genau das Gleiche tragen, von den nachtblau-

en Smokings³⁴ über die weißen Hemden, pinken Fliegen, Socken und Einstecktüchern bis hin zu den Schuhen:

»Wir haben uns entschieden das Gleiche anzuziehen, weil das nochmal zeigt, dass man zusammengehört. [...] Wir haben natürlich auch Bilder gesehen von andern schwulen oder lesbischen Paaren, die geheiratet haben, und ich finde es einfach komisch, wenn man da unterschiedliche Sachen anhat. [...] Ich find, es ist auch optisch nicht stimmig, wenn ich jetzt an das Beispiel denke von zwei Männern, die vielleicht einen Frack tragen, aber in unterschiedlicher Farbe ... auch wenn dann vielleicht irgendwelche Details dabei sind, die dann wieder den Bogen schlagen, aber ich finde es einfach nicht so schön. Ich finde es stimmiger, runder, wenn es gemeinsam ist, wenn es das Gleiche ist. Ich glaub, es ist für mich einfach dieses zum Ausdruck bringen, dass man zusammengehört.« (Marcel)

Marcel und Moritz geht es explizit darum, durch das Tragen der gleichen Smokinganzüge ihre Zusammengehörigkeit auszudrücken. Bei den drei Frauenpaaren präsentiert sich die Frage der Kleidung nochmal anders, denn im Unterschied zu den Männern, die, wie Marcel sagt, nur begrenzte Wahlmöglichkeiten zwischen den verschiedenen Anzugsvarianten haben, haben die Frauen mehrere Möglichkeiten: Zunächst kann jede Frau für sich wählen, ob sie ein Kleid oder einen Anzug tragen will. Dann muss sich das Paar darüber verständigen, ob sie beide ein Kleid tragen, ob beide einen Anzug tragen oder ob eine ein Kleid und die andere einen Anzug trägt. Weiter ist offen, ob das Kleid oder die Kleider weiß sein sollen oder andere Variationen von Kleidern gewünscht sind. Entsprechend den vielen Möglichkeiten, die sich den lesbischen Paaren³⁵ bieten, fallen auch die Entscheidungen der drei Paare unterschiedlich aus: Da Danijela, Deborah und Andrea immer schon in einem weißen Kleid heiraten wollten, »auch wenn sie eine Frau heiraten«, wie Danijela sagt, trugen sie klassische weiße Brautkleider. Dabei wäre es für Deborah auch nicht in Frage gekommen, dass nur eine von ihnen ein Brautkleid getragen hätte und die andere einen Anzug, wie sie betont:

»Was ich jetzt beispielsweise nie und nimmer gewollt hätte, dass ich ein Kleid trage und Dani würde jetzt einen Anzug tragen. Das ist für mich nicht richtig, wir sind beides Frauen und ich finde nicht, dass jemand dann den männlichen Part übernehmen soll. Für mich ist es wie selbstverständlich gewesen, dass wir beide ein Kleid anziehen

34 Mit den Smokings entscheidet sich das Männerpaar für eine andere Variante des außeralltäglichen Anzugs als den klassischen Hochzeitsanzug. Diese fand Marcel ziemlich schrecklich, mit den »Sträußchen« und »barocken Mustern«. Da sie aber keine gewöhnlichen Anzüge anziehen wollten, die sie auch sonst im Alltag tragen könnten, seien sie relativ schnell bei der Variante Smoking gelandet. »Als Mann hast du auch nicht so viele Möglichkeiten, da zu wählen«, wie Marcel lachend anfügt. Die Smokings fanden sie nicht so »übertrieben« wie einen Frack und trotzdem »etwas Spezielles«, um die Besonderheit des Tages zu unterstreichen.

35 Die lesbischen Paare haben mehr Wahlmöglichkeiten sowohl gegenüber den schwulen Paaren als auch den heterosexuellen Paaren. Denn die heterosexuelle Braut könnte zwar zwischen unterschiedlichen Formen von Kleidern wählen, einen Anzug zu wählen wäre allerdings höchst ungewöhnlich. Während die Männer also auf Anzüge und die heterosexuellen Frauen auf Kleider festgelegt sind, eröffnet sich den lesbischen Paaren ein weites Feld an Möglichkeiten.

dürfen. Ich wollte mich jetzt nicht in diese Schublade drücken lassen, eben jemand hat einen Anzug und jemand ein Kleid.« (Deborah)

Mit dieser *Schublade*, die Deborah hier anspricht, sieht sich auch Sarah während der Hochzeitsvorbereitungen konfrontiert. Sie und Selina wollten in von Selina selbst genähter, farbiger Kleidung heiraten, Selina im rosafarbenen Kleid, Sarah im dunkelblauen Anzug, entsprechend ihren Lieblingsfarben, die auch das Design der Hochzeit durchzogen. Einige Wochen vor der Hochzeit stellte Sarah plötzlich fest, dass sie doch lieber auch ein Kleid tragen wollte, auch wenn sie im Alltag eigentlich nie Kleider trägt: »Aber ich habe gemerkt, das ist ein Tag, an dem so die ganz feine Seite hervorkommen soll. Das ist etwas vom Persönlichsten, das ich machen werde in meinem Leben, und dann muss ich nicht auf cool machen und im Anzug herumlaufen.« Deshalb heiraten Sarah und Selina schließlich beide in einem Leinenkleid, einmal in Rosa, einmal in Dunkelblau, wobei sie durch Foulards, Jäckchen und Schuhe die jeweilige Farbe der anderen in ihre Hochzeitskleidung aufnehmen und damit ihre Zusammengehörigkeit trotz der ungleich farbigen Kleider ausdrücken. Mit dieser Aufmachung sorgt Sarah während des Hochzeitstages für Aufsehen unter den Gästen, von denen viele sie noch nie in einem Kleid gesehen haben. Da Sarah, ansonsten in Hemden und Hosen, mit Kurzhaarfrisur und durchaus coolem Habitus im Alltag eher androgyn wirkt, fällt die außeralltägliche Betonung ihrer *feinen*, weiblichen Seite durch das Hochzeitskleid auf. Neben der Sichtbarmachung dieser persönlich-innersten Seite, die in ihrer alltäglichen Darstellung von Weiblichkeit offenbar eher wenig zum Ausdruck kommt, geht es Sarah aber auch darum, »nicht das Klassische zu machen, die eine im Anzug, die andere im Kleid«. Denn es stellt sich für sie nicht nur die Frage, welche Seite von sich sie betonen will, sondern auch die Frage, »was geben wir für ein Bild gegen außen ab. Wollen wir irgendwelche Vorurteile zementieren oder eben nicht?«.

Sowohl Danijela und Deborah als auch Sarah und Selina entscheiden sich gegen die eine Differenz betonende Kombination von Anzug und Kleid. Denn sie fürchten, den Leuten dadurch eine Plattform für geschlechtsspezifische Rollenzuschreibungen zu bieten und dadurch Vorurteile zu reproduzieren, mit denen sie im Alltag bereits konfrontiert sind. So erzählt Selina, dass sie immer wieder mal gefragt würden, »wer denn jetzt der Mann in der Beziehung« sei, worauf sie antworten würden, dass »niemand« der Mann sei. Da Sarah diese heteronormative *Schubladisierung* nicht bedienen möchte, trägt sie ein Kleid zu ihrer Hochzeit und bricht dadurch mit dem Bild, das die Leute im Alltag von ihr haben. Ein solcher Bruch mit der eigenen geschlechtlichen Identifizierung und Darstellung im Alltag käme für Anja wiederum nicht in Frage. Für Anja war von Anfang klar, dass sie einen Anzug anziehen würde, denn sie »ziehe sicher kein Kleid an«, wie sie im Interview lachend sagt, »das kannst du vergessen«. Da es Andrea auf der anderen Seite wichtig war, in einem weißen Brautkleid zu heiraten, entschied sich das Paar für eine Aufmachung, wie sie für heterosexuelle Brautpaare üblich ist. Denn Anja will nicht einfach »einen Business-Anzug für Frauen« anziehen und bestellt sich in einem italienischen Brautmodegeschäft einen eleganten schwarzen Hochzeitsanzug, den sie mit dunkler, feminin geschnittener Weste und knallig-pinkem Hemd trägt. Dieser sollte so »edel und speziell sein wie Andreas Kleid«, schließlich mussten sie ja »zusammenpassen« (Anja). Wie Andrea erzählt, waren einige Gäste erstaunt, dass sie

ihre Inszenierung als Brautpaar »wirklich so knallhart, also so standardmäßig« durchgezogen haben, wobei die Leute weniger wegen Anjas Anzug als vielmehr wegen ihres Brautkleides erstaunt waren. Sie betont weiter, dass dieses »Standard machen« aber keineswegs so zu deuten sei, »dass Anja der Bräutigam war und ich die Braut, überhaupt nicht. Wir waren zwei Bräute, jede hat halt das angezogen, worauf sie Bock hatte und wo sie sich wohl gefühlt hat.« Um nach außen zu kennzeichnen, dass es sich bei ihnen um zwei Bräute handelte, war wiederum der Einsatz von Blumen wichtig. Im Unterschied zu den heterosexuellen Bräutigamen hatte Anja nämlich nicht etwa einen Ableger von Andreas Brautstrauß am Jackett befestigt. Vielmehr hatten beide einen Brautstrauß mit pinken Rosen, die zu Anjas Hemd passten. Diese Brautsträuße zieht Andrea heran, um nochmal zu bekräftigen, dass sie zwei Bräute waren: »Wir hatten auch beide einen Brautstrauß und haben ja auch zwei Brautsträuße geschmissen. Also nein, ich sehe das überhaupt nicht so, Braut oder Bräutigam« (Andrea).

Diese Erwähnung und Betonung des Brautstraußes an dieser Stelle ist bemerkenswert. Alle vier Paare handhaben den Brautstrauß entsprechend ihrer Geschlechtszugehörigkeit: Anja und Andrea haben ebenso wie Deborah und Danijela zwei Brautsträuße, Moritz und Marcel haben beide keinen Brautstrauß. Bei Sarah und Selina hat nur Sarah einen Brautstrauß, weil bei Selina die gleichen Blumen in die Frisur eingeflochten waren, und da wäre, wie mir die beiden Brautmütter während des Apéros erklären, noch ein Brautstrauß zu viel gewesen. Entsprechend haben auch bei den homosexuellen Paaren alle Frauen Blumen in den Händen oder auf dem Kopf, während beim Männerpaar jeglicher Blumenschmuck fehlt. Dieser geschlechterkonforme Einsatz von Blumen³⁶ am Hochzeitstag macht deutlich, dass es diesen vier homosexuellen Brautpaaren nicht darum ging, subversiv mit Geschlechterrollen zu spielen oder Zuschreibungen von Männlichkeit und Weiblichkeit zu unterwandern. Vielmehr ist für sie wesentlich, ihre Gleichgeschlechtlichkeit als zwei Frauen oder zwei Männer zu betonen und über diese Betonung von Gleichheit ihre Zusammengehörigkeit und ihr Zueinanderpassen herzustellen. Durch diese Betonung von Gleichheit statt Differenz und den zugleich deutlich formulierten Anspruch, trotz dieser Abweichung und Andersheit ein gleich normales, sprich gleichwertiges Brautpaar zu sein (vgl. Weibel 2021), verschieben die homosexuellen Paare das Bild des Brautpaares. Durch die Aneignung verschiedener Hochzeitssymbole, wie des weißen Brautkleides, des Brautstraußes oder der weißen Torte, die zusammen angeschnitten wird, reproduzieren die Paare aber zugleich die hegemoniale Idealisierung des Brautpaares. Ebenfalls wird die für Hochzeiten typische Betonung von Weiblichkeit und Männlichkeit nur partiell aufgebrochen. Dies zeigt auch der folgende Blick auf die Hochzeitsgesellschaften, die die Paare feiern und durch den Tag begleiten.

36 Wie deutlich wird, dienen die Blumen am Hochzeitstag nicht nur der Dekoration von Kirchenbänken, Fahrzeugen und Tischen, sie schmücken auch das Brautpaar und dienen zugleich der Markierung von Weiblichkeit (Blumen auf dem Kopf oder in den Händen) und Männlichkeit (Blumen höchstens am Jackett, um die Zugehörigkeit zur Braut zu unterstreichen). Da Blumen in engem Verweisungszusammenhang mit Weiblichkeit stehen, weist das gehäufte Vorkommen von Blumen am Hochzeitstag diesen nochmal explizit als Tag der Braut aus.

6.2.3 Die Hochzeitsgesellschaft: Ein passender Rahmen für den Auftritt des Brautpaares

Wie deutlich geworden ist, ist für alle Brautpaare selbstverständlich, dass sie außeralltägliche Kleidung zu ihrer Hochzeit tragen, um die Besonderheit und Einzigartigkeit des Tages sowie ihre Zusammengehörigkeit zum Ausdruck zu bringen. Nun stelle man sich vor, wie seltsam das besonders schön gekleidete Brautpaar auf der märchenhaften Bühne der Hochzeit wirken würde, würde die geladene Hochzeitsgesellschaft in alltäglicher Kleidung erscheinen. Die Herstellung einer stimmungsvollen Atmosphäre und Inszenierung würde nicht gelingen. Entsprechend werden nicht nur an die Schauplätze und die Dekoration der Hochzeit, sondern auch an die Kleidung der Abendgesellschaft Anforderungen gestellt, um eine Resonanz zwischen dem Brautpaar und seiner Gesellschaft herzustellen. Um einen stimmungsvoll-festlichen Rahmen für den Auftritt des Paares zu kreieren, müssen folglich auch die Abendgäste in besonderer Bekleidung auf der Bühne der Hochzeit erscheinen. Eine festliche Abendgarderobe ist dabei die Regel, und so sind die Gäste, die zur Trauzeremonie kommen und in den Straßen in der Nähe der Kirche einen Parkplatz suchen, auf den ersten Blick als Teil einer Hochzeitsgesellschaft zu erkennen. Die Männer sind meistens angehalten, formelle Anzüge mit Krawatten zu tragen, die Frauen festlich-elegante, bodenlange Abendkleider aus glänzenden Stoffen, die vom Stil her zu den üppigen Brautkleidern passen. Dabei sind alle Farbvariationen erlaubt, wobei Weiß selbstverständlich ausgeschlossen ist und auch Schwarz nicht gern gesehen wird. Bei einigen Hochzeiten werden auch nicht ganz so festliche, kurze Sommerkleider akzeptiert, sofern sie mit eleganten Absatzschuhen und beispielsweise mit einem ausgefallenen Haarschmuck kombiniert werden. Dabei zeigt sich erneut, dass das Erscheinungsbild und schöne Auftreten der Frauen stärker im Fokus der Bewertung steht und mit komplizierteren Anforderung einhergeht: Während die männlichen Gäste einen Anzug tragen dürfen, den sie auch bei anderen Gelegenheiten tragen können oder schon getragen haben, wird von den weiblichen Hochzeitsgästen eigentlich erwartet, dass sie sich etwas Neues kaufen und auf jeden Fall nicht etwas tragen, das sie schon zu einer anderen Hochzeit im selben sozialen Umfeld ausgewählt haben. Dies erzählt mir die beste Freundin von Bettina auf der Fahrt zu deren Hochzeit und ärgert sich etwas über diese Ansprüche. Sie musste sich für die Hochzeit ein neues Kleid kaufen und stellte dann fest, dass sie weder Schuhe noch Handtasche hatte, die zu diesem Kleid passten. So investierte sie letztlich mehrere hundert Franken in ihre Garderobe. Auch die Mutter von Boris kaufte sich innerhalb kurzer Zeit zwei komplette Abendkleider, da Boris' Schwester im Jahr davor heiratete. Zu deren Hochzeit erschien sie im schiefergrünen Festkleid mit passenden Schuhen und Kopfschmuck, im Jahr darauf trug sie ein festliches, violette Abendkleid mit dazu passendem Hut.

Abgesehen von dem Anspruch an besonders festliche und noch nicht gezeigte Kleidung, was für die (weiblichen) Hochzeitsgäste beträchtlichen finanziellen und organisatorischen Aufwand bedeutet, werden an einigen Hochzeiten zudem spezielle Mottos und entsprechende Kleidungsregeln formuliert, die von den Gästen erfüllt werden müssen. Marcel und Moritz etwa wünschen sich für ihre Hochzeit neben den Schlagworten ländlich und chic auch »ein bisschen pink« (H14/M). Entsprechend kombinieren die Gäste ihre Hochzeitsgarderoben mit pinken Krawatten, Schals, Hutbändern, So-

cken, Einstecktüchern, Hosen, Hemden und Blazern. Durch die vielen pinken Elemente, die auch in Marcells und Moritz' Hochzeitsgarderobe in Form der Fliegen, Einstecktücher und Socken präsent sind, wird die Hochzeitsgesellschaft zusätzlich als Gemeinschaft gekennzeichnet und ihre Zugehörigkeit zum Brautpaar ausgedrückt. Die pinken Farbtupfer in der schicken Abendgarderobe sorgen für eine humorvolle Stimmung und ein Gefühl der Zusammengehörigkeit. Solche besonderen Kleidervorschriften verweisen darauf, dass die Gesellschaft einen passenden Rahmen für den besonderen Auftritt des Brautpaares darstellen muss. Je nach Stil- und Farbkonzept, welches das Paar für sich selbst und den Hochzeitstag wählt, hat die Hochzeitsgesellschaft den stimmigen Hintergrund zu liefern.

Zur stimmigen Rahmung des Brautpaares, das auf außeralltägliche Weise Weiblichkeit und Männlichkeit betont sowie deren Komplementarität inszeniert, gehört weiter, dass auch die Hochzeitsgäste betonte Weiblichkeit und Männlichkeit zur Darstellung bringen. Entsprechend stellen Hosen tragende Frauen bei vielen Hochzeiten eine verschwindende Minderheit dar. Zu Boris' und Bettinas Trauzeremonie im Schlossgarten trugen lediglich zwei betagte Damen Hosen, alle anderen weiblichen Hochzeitsgäste trugen bodenlange Kleider oder Röcke mit raffinierten Oberteilen und hochhackigen Schuhen. Dieser Wechsel von den im Alltag üblichen Hosen zu den die Weiblichkeit in besonderem Maße unterstreichenden Kleidern stellt für viele Frauen keine allzu große Herausforderung dar und erscheint vielmehr als willkommene Gelegenheit, sich mal wieder besonders schön zu machen. Für einige Frauen, die sich weniger komfortabel in die heteronormative Zweigeschlechterordnung einfügen können, ist es mitunter nicht möglich, die geschlechtsspezifischen Anforderungen der Hochzeit zu erfüllen. Deutlich wurde das bereits am Beispiel von Anja, die sich keinesfalls vorstellen konnte, für ihre Hochzeit ein Kleid zu tragen. Ähnlich schien es einigen weiblichen Hochzeitsgästen von Anja und Andrea zu ergehen. Diese lesbischen Freundinnen von Anja kamen in eleganten Hosen, Hemden und flachen Schuhen zur Trauzeremonie, was gut zu ihren Kurzhaarfrisuren und Körperhaltungen passte, allerdings in großem Kontrast zu den anderen weiblichen Gästen stand, die in Sommerkleidern mit hochgesteckten Haaren und Absatzschuhen zu der Hochzeit kamen. Auf dieser Hochzeit waren, ebenso wie bei den Hochzeiten der anderen homosexuellen Paare, neben den Männern somit zwei Formen von Weiblichkeit zu beobachten: die Frauen, die ihre Weiblichkeit mit Kleidern und Make-up betonten³⁷, und die Frauen, die mit ihrer Aufmachung zwischen die binären Kategorien von Männlichkeit und Weiblichkeit fielen.

37 Im Laufe meiner Feldforschung lernte ich viel von den Frauen, die außeralltägliche Weiblichkeit gekonnt inszenieren konnten: Diese Frauen investieren nicht nur viel Zeit und Aufwand, um besonders schön auf der Bühne der Hochzeit zu erscheinen und ein der Braut würdiges Bild abzugeben. Sie sind auch vorbereitet, um flexibel auf allerlei Vorfälle reagieren zu können und während der verschiedenen Phasen des Tages schön zu bleiben. Hierzu gehören neben Schminkutensilien und Haarspray auch Jäckchen und Schals, falls es kühl wird, zudem Ersatzstrümpfe, falls es zu einer Laufmasche kommen sollte, oder ebenfalls gegen die Kälte. Die sehr erfahrenen weiblichen Hochzeitsgäste haben zudem mindestens zwei Paar Schuhe im Gepäck, damit sie im Verlauf des Tages wechseln können. Denn die hochhackigen Schuhe, die zu Beginn des Tages getragen werden, verursachen mit der Zeit Schmerzen und eignen sich auch nicht für das ausgelassene Tanzen, das heute bei den meisten Hochzeiten einen wichtigen Programmpunkt bildet.

Die »Stehhilfe« treibt die Ordnung der Geschlechter am Hochzeitstag auf die Spitze

Am letzten von mir beobachteten Hochzeitstag, der märchenhaften Traumhochzeit von Caterina und Christian (vgl. Vignette 5), fällt mir auf, dass sich auf den außeralltäglichen Bühnen der Hochzeit nicht nur zwei Formen von Weiblichkeit beobachten lassen. Vielmehr teilen sich die Frauen, die sich besondere Darstellungen von Weiblichkeit aneignen, nochmal in verschiedene Grade von Weiblichkeit auf. Deutlich wird diese Variation anhand des Objekts »Stehhilfe« (HO7/C), das nur bei dieser Hochzeit zum Einsatz kam. Dieser Gegenstand war eingepackt in ein pinkfarbenedes Säckchen und sollte eine Lösung bzw. eine Bewältigungsstrategie anbieten für ein konflikthafte Verhältnis, das sich aus den märchenhaft-altehrwürdigen Bühnen der Hochzeit und der theatralen Inszenierung betonter Weiblichkeit ergab. Im Anschluss an den Traugottesdienst von Caterina und Christian wurden diese pinken Säckchen an die weiblichen Hochzeitsgäste verteilt, die auf dem Weg zum Apéro auf dem Platz neben der Kirche waren. Zunächst ließ sich beobachten, wie das Objekt in den Säckchen zu einiger Verwirrung führte, da es auch von Hochzeitsgästen entgegengenommen wurde, für die das Objekt nicht gedacht war: neben einigen männlichen Gästen auch von einer Frau, die sich durch ihre Kleidung – Hose und Blazer, dazu flache Lederschuhe – von den meisten der anderen Frauen auf der Hochzeitsbühne unterschied. Wie die Männer griff auch sie nach dem pinken Säckchen, in der festen Überzeugung, es handle sich dabei um eine Süßigkeit. Als sie sich eines der darin enthaltenen Teilchen in den Mund stecken wollte, stellte sie verwundert fest, dass das Teilchen aus Plastik war. Die junge Frau, welche die Säckchen verteilte, klärte die verwirrten Hochzeitsgäste schließlich darüber auf, dass es bei den beiden darin enthaltenen Plastikteilchen um sogenannte »Stehhilfen« handle. Sie zeigte auf einige ein paar Meter entfernt stehende Frauen, denen die Teilchen in diesem Moment von ihren Begleitern an die Absätze ihrer Schuhe montiert wurden. Wie mir Caterina im Interview erzählt, wurde noch Monate nach der Hochzeit über diesen Irrtum einiger Hochzeitsgäste gelacht.

Das kleine Objekt, das im Feld als »Stehhilfe« bezeichnet wurde und im Internet unter dem Begriff »Absatzschoner« zu finden ist, führte also zu einer Unterscheidung: Da waren zum einen die Gäste, die nichts von der Existenz dieses Objektes wussten und es auch bei näherer Betrachtung nicht erkannten. Zum anderen waren da die Frauen, die das Objekt nicht nur erkannten, sondern auch gezielt danach suchten, weil sie nicht nur wussten, dass es diese »Stehhilfen« gibt, sondern auch, dass sie diese brauchen würden. Denn sie hatten die Beschaffenheit des Kirchplatzes gesehen, auf dem der Apéro stattfinden sollte. Neben dieser ersten, grundlegenden Unterscheidung führte das Objekt zu einer weiteren, subtileren Differenzierung: und zwar zwischen den Frauen, deren Absätze filigran und dünn genug waren, um in die Stehhilfe zu passen, und den Frauen, denen der Versuch, das Teilchen zu montieren, misslang, weil ihre Absätze zu wenig dünn waren. Die Analogie zum Märchen von Cinderella ist hier kaum zu übersehen. Vor diesem Hintergrund kann die »Stehhilfe« als Objekt interpretiert werden, das, mit Bourdieu gesprochen, die »feinen Unterschiede« zwischen den weiblichen Hochzeitsgästen hervorhebt und sie in einem Spektrum von mehr oder weniger weiblich anordnet: Da ist zum einen die *richtig* weibliche Frau, deren Absatz wie der filigrane Fuß von Cinderella in das vorgegebene Maß passt. Dann ist da die Frau, der die Transformation ihrer alltäglichen Weiblichkeit in die besondere Weiblichkeit der Hochzeitsinszenierung wegen ih-

rer zu breiten Absätze nicht gleich perfekt gelingt. Und dann ist da noch die Frau, die die Stehhilfe nicht erkennt, sie aber auch nicht braucht, weil sie sich in ihren flachen Schuhen genauso sicher über den Kirchplatz zum Apéro begeben kann wie die männlichen Hochzeitsgäste. Weiblichkeit erweist sich auf dieser außeralltäglichen Bühne der Hochzeit also noch deutlicher als sonst als in sich differenziert und hierarchisiert: Während die Frau mit den zu breiten Absätzen der Frau mit den *richtigen* Absätzen untergeordnet wird, rutscht die absatzlose, Hosen tragende Frau in einen Zwischenbereich, der im Alltag normal, auf der in besonderem Maße geschlechterdifferenten Bühne der Hochzeit aber nicht definiert und damit zwischen den theatralen Darstellungen von Männlichkeit und Weiblichkeit schwer lesbar ist.

Nun ist dieser Differenzierungseffekt der Stehhilfe selbstverständlich nicht der Grund, warum sie zum Einsatz kommt. Vielmehr soll das Objekt ein für Hochzeitsbühnen symptomatisches Spannungsverhältnis auflösen. Dieses besteht zwischen dem Anspruch an die als besonders schön empfundene Darstellung von Weiblichkeit durch High Heels und dem Umstand, dass sich gerade die Bühne der Hochzeit aufgrund ihrer ebenfalls besonderen Kulissen oftmals nicht für das Tragen von High Heels eignet. Denn entsprechend dem Anspruch an eine märchenhaft-romantische Kulisse finden Trauzeremonien kaum in modernen Gebäuden, sondern eher in alten Kirchen und prunkvollen Zivilstandsämtern statt und die Hochzeitsfeste werden in Schlössern, Burgen und auf Landgütern gefeiert. All dies sind Orte, die nicht ohne altes, unebenes Kopfsteinpflaster auskommen. Entsprechend geht die Inszenierung besonders schöner Weiblichkeit auf der Bühne der Hochzeit mit einer zusätzlichen Erschwerung einher. Ironisch kommentiert wurde dies auf der Hochzeit von Fabienne und Felix von einer Frau, die in ihren hochhackigen Schuhen auf dem Kopfsteinpflaster derart langsam war, dass sie auf ihrem Weg von der Toilette zurück zum Apéro von zahlreichen Hochzeitsgästen überholt wurde. Diese *richtige* Weiblichkeit ist auf der Bühne der Hochzeit zwar besonders schön, sie ist aber auch auf Unterstützung angewiesen, will sie nicht den Apéro verpassen. Fehlt ihr, wie ausgerechnet dieser Frau, ein männlicher Begleiter, an dem sie sich festhalten kann, der sie in seinen flachen Schuhen auf dem Kopfsteinpflaster sicher stützen und führen kann, dann erscheint sie ziemlich unbeholfen in der Fortbewegung. Insofern ist die schöne Weiblichkeit auf der Bühne der Hochzeit, wie bereits beim Brautpaar deutlich wurde, auf Begleitung angewiesen. Komplet ist die außeralltägliche Inszenierung weiblicher Schönheit somit erst, wenn sie durch einen männlichen Gegenpart ergänzt wird.

Vignette 6 »Du bist für immer«: Ein Trauversprechen in der Kirche

Auf dem Weg zur Kirche treffe ich auf eine Gruppe Menschen. Sie stehen unter einem weißen Partyzelt und sind wegen ihrer außeralltäglichen Kleidung sofort als Hochzeitsgesellschaft zu erkennen. Der Bräutigam ist unter den Gästen; er ist in einen eleganten schiefergrauen Anzug mit heller Weste und Krawatte gekleidet. Seine Jacke ziert ein kleines Blumengesteck, er begrüßt die Ankommenden herzlich. Namensschildchen werden verteilt und an die Abendkleider angebracht. Dann begibt sich die Gesellschaft auf dem kopfsteingepflasterten Weg zur Kirche. Mehrere Frauen mit hohen Absätzen bekunden Mühe beim Gehen. Sie stützen sich gegenseitig oder halten sich an ihren Männern fest. Die Kirchenglocken beginnen zu schlagen. Erst nur hohe Töne, dann setzen tiefe Glockenschläge ein. Die Kirchenglocken verbreiten eine feierliche, bedeutungsschwere Stimmung. Vor der Kirche warten weitere Personen, ohne Namensschilder und in weniger eleganter Kleidung. Sie gehören wohl nicht zur geladenen Abendgesellschaft. Entsprechend setzen sie sich in der Kirche in die hinteren Bankreihen. Die Familienangehörigen hingegen wählen die vordersten Reihen. Während die Leute in die Kirche kommen und den zu ihrer Beziehung zum Brautpaar passenden Platz einnehmen, geht der Bräutigam zwischen den Reihen hin und her und macht scherzhafte Bemerkungen. Er sagt, das ständige Lächeln-Müssen sei das Schlimmste, und deutet ein eingefrorenes Grinsen an. Er werde morgen Muskelkater haben. Derweil ist unablässig das Klicken der Kamera des Fotografen zu hören.

Durch das Stimmengewirr und das Knarren der alten Kirchenbänke hindurch sind weiterhin die Glockenschläge dumpf zu vernehmen. Der Pfarrer steht draußen vor dem geöffneten Kirchenportal. Der Bräutigam scheint langsam nervös zu werden. Er trommelt mit den Fingern auf die Lehne der vorderen Kirchenbank, streicht sich mit der flachen Hand übers Gesicht, deutet den ihn beobachtenden Gästen mit einer Handbewegung an, dass er schwitze. Durch die geöffnete Tür sieht man, dass vor der Kirche etwas passiert. Der Fotograf ist nun auch draußen. Eine Frau mit kunstvoll hochgesteckter Frisur kommt mit eiligen Schritten in die Kirche und setzt sich vorne in die erste Reihe – offenbar die Trauzeugin. Die Braut ist also gekommen. Sie muss direkt neben der offenen Tür stehen, hält sich aber vor den neugierigen Blicken aus dem Kircheninnern verborgen. Man sieht nur den Fotografen, der Fotos schießt. Dann tritt der Pfarrer in den Kirchengang und bleibt stehen. Einen Moment später kommt die Braut am Arm ihres Vaters um die Ecke. Sie trägt ein schulterfreies, klassisch-romantisches, weißes Kleid mit Kapellenschleppe, viel Tüll und Perlenstickerei. Einen Moment lang passiert nichts, dann setzt Klaviermusik ein. Ein Sänger und eine Sängerin, die zusammen mit einem Pianisten links neben dem Altar positioniert sind, stimmen den Song »You raised me up« an. Die Braut kommt am Arm ihres Vaters durch den Mittelgang. Sie schaut links, rechts, ihr Lächeln wirkt leicht angespannt. Immer wieder schauen sich Braut und Bräutigam durch den Mittelgang hindurch an. Als der Brautvater und die Braut den Bräutigam erreichen, schütteln sich die Männer die Hand und sagen etwas zueinander. Dann übergibt der Vater dem Bräutigam die Hand seiner Tochter. Seine Hand legt der Vater auf ihren Rücken, er hat Tränen in den Augen. Auch die allein in der Kirchenbank sitzende Brautmutter hat Tränen in den Augen. Die Braut umarmt den Vater. Das Lied gewinnt an Intensität und Eindringlichkeit. Nach der Übergabe wird die Braut vom Bräutigam zu den

weiß bezogenen, mit Blumen geschmückten Stühlen geführt, die vor dem Altar stehen. Er hilft ihr, sich mit ihrem umfangreichen Kleid zu setzen. Die Brauteltern wischen sich die Augen, ebenso der Bräutigam. Seine Braut tupft sich die Tränen mit einem weißen Tuch ab der Wange. Dann ist das Lied zu Ende und der Pfarrer sagt feierlich: »Im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes«. »Amen«, antwortet die versammelte Gemeinschaft vielstimmig.

Der Pfarrer begrüßt die Anwesenden zu der katholischen Trauung und sorgt von Beginn an für Gelächter und eine lockere Stimmung. Nach einem kurzen Gebet bittet der Pfarrer eine junge Frau zur Lesung aus dem Kleinen Prinzen von Antoine de Saint-Exupéry. Sie schließt mit den Worten des Fuchses, der zum Prinzen sagt: »Man sieht nur mit dem Herzen gut, das Wesentliche ist für die Augen unsichtbar.« Nach einem zweiten Popsong der Band eröffnet der Pfarrer die Homilie mit der Verkündigung des Evangeliums nach Matthäus. Anschließend erzählt er aus dem Traugespräch, das er mit dem Brautpaar geführt hat: »Jasmin sagt, im Denken und im Fühlen sind wir im Innersten gleich. Noch gut, hä?« Auch rät der Pfarrer dem Paar, geduldig zu sein und Zeit miteinander zu verbringen, das sei viel wichtiger, als man meint. Dann wird der Akt der katholischen Trauung mit einem weiteren Lied eröffnet. Dieses soll stellvertretend für das Versprechen des Brautpaares stehen, wie der Pfarrer erklärt. »Ich schwöre dir, du bist für immer«, singen Sänger und Sängerin gemeinsam. Daraufhin fordert der Pfarrer das Paar auf, einander die rechte Hand zu geben, als Zeichen für ihren Willen, vor Gott den Ehebund zu schließen. Er fragt Janik: »Wollen Sie Jasmin zu Ihrer Ehefrau nehmen und versprechen, sie in guten Zeiten und in schlechten Zeiten, in Gesundheit und Krankheit, ihr die Treue zu halten und sie zu lieben und zu achten, solange Sie leben?« Nach Janiks Antwort richtet der Pfarrer die Frage an Jasmin. Sie fragt er nicht, ob sie Janik zu ihrem Ehemann nehmen will, sondern ob sie verspreche, Janik als ihren Ehemann anzunehmen. Nach Jasmins Antwort folgt der Ringwechsel und der feierliche Trausegen. Der Fotograf kreist mit der großen Kamera um das Geschehen. Das Brautpaar wird aufgefordert sich zu küssen, die versammelte Gemeinschaft applaudiert und der Pfarrer spricht feierlich: »Im Namen Gottes und der Kirche bestätige ich den Bund, den ihr geschlossen habt, und segne ihn, im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes. Amen. Was Gott verbunden hat, soll der Mensch nicht trennen.«

7 »Die Heirat gibt natürlich keine Sicherheit«: Hohe Scheidungsrate und hoffnungsvolle Versprechen

Gemäß Bundesamt für Statistik werden in der Schweiz mindestens zwei von fünf Ehen nach durchschnittlich 15 Jahren wieder geschieden (vgl. BFS 2019a). Aufgrund der hohen Scheidungsraten in den Ländern des Globalen Nordens ist deshalb in der Presse die Rede von harten Zeiten für die romantische Liebe, die dem Ideal nach für immer währen soll. Zugleich erfreuen sich Hochzeiten großer Beliebtheit und die Summen, die für die romantisierte Inszenierung der Hochzeiten ausgegeben werden, haben sich in den letzten Jahrzehnten vervielfacht. Diese paradox anmutende Gleichzeitigkeit von hoher Scheidungsrate und aufwendigen Hochzeitsfeiern ist Ausdruck eines dem Konzept der Liebeseh e inhärenten Spannungsverhältnisses.¹ Wie Caroline Arni in der historischen Betrachtung zeigt, ergibt sich aus dem Ineinandergreifen von Liebe und Ehe in der Konzeption der bürgerlichen Liebeseh e ein Widerspruch zwischen dem Ideal der Dauer und dem Ideal der Qualität.² *Auf der einen Seite* resultiert aus der Liebeseh e eine Sehnsucht nach Dauerhaftigkeit:

»Spätestens seitdem die Liebe als Ehe und die Ehe als Liebe in den Herzen und Köpfen der Menschen wohnt, gibt es eine Sehnsucht, dass die Liebesdinge zwischen zwei Menschen bleiben, wie sie waren, als ein Blick, eine Geste, ein Wort, ein Versprechen sie in die Zukunft entworfen hatten.« (Arni 2004: 317)

Diese der Ehe inhärente Sehnsucht nach der Dauerhaftigkeit der Liebe, die die Heirat in den meisten Fällen mitbegründet, prägt die Vorstellung der Ehe bis heute maßgeblich. Wie Naomi Quinn anhand einer Interviewstudie zur Geltung der Ehe in den USA konstatiert: Heiratende Paare wollen und erwarten, dass ihre Ehen dauerhaft sind [to be lasting] (vgl. Quinn 2006: 13). Dabei leitet sich die kollektive Vorstellung, dass die Ehe beständig [enduring] ist, nicht aus statistischen Zahlen und Erfahrungen, sondern aus dem *Ideal der erfolgreichen Ehe* ab (vgl. Holland/Quinn 1987: 31). Diese Ehe ist der Idee nach eine Institution, »die für das ganze Leben geschaffen ist« (Picot 1929, zitiert in Arni 2004:

1 Vgl. hierzu ausführlich Kapitel 1.1.1.

2 Vgl. hierzu ausführlich Kapitel 2.1.2.

71). *And they lived happily ever after*, wie es die märchenhafte Endung verspricht und wie es mit einer romantischen Hochzeit zelebriert und gefeiert wird. Mit der Inszenierung von Hochzeiten wird also die Sehnsucht ausgedrückt, die Liebe möge dauerhaft sein und so glücklich bleiben, wie sie es im Moment der Trauung war, als die Liebenden einander Treue und Beistand für die gemeinsame eheliche Zukunft versprochen haben.

Das Ineinandergreifen von Liebe und Ehe begründet aber nicht nur die Sehnsucht nach der Dauer der Liebesehe. *Auf der anderen Seite* erwächst eben aus der Liebe auch die Unbeständigkeit der Ehe und das Risiko einer Scheidung. Wie Elisabeth Beck-Gernsheim treffend analysiert, lassen sich durch die im Zuge der Individualisierung gestiegenen Ansprüche an die persönliche Erfüllung in der romantischen Liebe sowohl die Heirat wie auch die Scheidung erklären (vgl. Beck-Gernsheim 1990b: 73). Denn die Scheidung stehe nicht im Widerspruch zu den Idealen der Liebe. Vielmehr könne sie als Ausdruck der hohen Ansprüche verstanden werden, die Paare heute an die emotionale Qualität und persönliche Erfüllung in einer Liebesbeziehung stellen (vgl. Beck-Gernsheim 1990a: 125; auch Strauss/Quinn 1997: 161). Insofern würde diese gesteigerte »persönliche Glückserwartung« (Beck-Gernsheim 1990a: 132) nicht nur die anhaltende, durch die Heirat ausgedrückte Sehnsucht nach *ewiger Liebe*, sondern auch die häufige Enttäuschung dieses romantischen Ideals begründen. Mit dem hoffnungsvollen Schritt der Heirat geht somit immer auch das Risiko einer Enttäuschung der Sehnsucht nach dauerhafter Liebe einher. Anders gesagt: Wer sich *traut*, sich *zu trauen*, riskiert zugleich, sich entgegen dem Ideal der lebenslangen Liebesehe wieder zu entzweien und dieses enttäuschende »Ende einer Ehe, die im Willen zur Dauer geschlossen worden war, sinnhaft in die persönliche Biographie« (Arni 2004: 330) einfügen zu müssen. Dabei gilt die Liebesehe, wie Arnis Analyse zeigt, nicht erst heute, sondern aufgrund der Einsicht in die »unwägbar« Liebesgefühle der Eheleute bereits um 1900 als »veritables ›Hazardspiel‹« und eine »riskierte Sache« (ebd.: 67). Inzwischen ist die Einsicht, dass jede Heirat mit dem Risiko einer späteren Scheidung einhergeht, zu einer Gewissheit und einem Bestandteil des kollektiven Verständnisses der Liebesehe geworden. Dies zeigt sich auch anhand des kulturellen Modells der Ehe, das Naomi Quinn in den 1980er Jahren mittels einer Interviewstudie in den USA rekonstruiert hat.³ Wie Quinn zeigen kann, ist das kulturelle Modell der Ehe weiterhin von jenem inneren Widerspruch zwischen Qualität und Dauer geprägt, den

3 Unter einem kulturellen Modell versteht Quinn ein erfahrungsbasiertes, kollektiv geteiltes Schema (vgl. Quinn 2006: 3f.), das im Sinne eines geteilten kulturellen Wissens das Nachdenken und Sprechen über etwas, in diesem Fall die Ehe, strukturiert. Dieses geteilte Wissen bedeute dabei keineswegs eine Homogenität im Nachdenken über die Ehe, denn ein kulturelles Modell werde zwar geteilt, allerdings werde es jeweils unterschiedlich geteilt. Gleichwohl zeige das Modell die neben allen Variationen tief verankerten Grundannahmen der Ehe und ermögliche es deshalb, neben dem gesellschaftlichen Wandel auch das kulturell Beständige, die Gemeinsamkeiten und Kontinuitäten in den Blick zu nehmen (vgl. ebd.: 6). Das kulturelle Modell der amerikanischen Ehe rekonstruiert Quinn in den 1980er Jahren aus unzähligen Metaphern, die ihre Interviewpartner:innen im Nachdenken und Sprechen über die Ehe verwenden (vgl. Strauss/Quinn 1997: 142). Sie stellt fest, dass diese Metaphern trotz der sehr unterschiedlichen Geschichten und Positionierungen der Einzelnen in lediglich acht Kategorien fielen: »They had different theories about marriage, and different marital issues, and different styles of married life, of which they were also in different stages. Some were happier, others in distinctly less happy marriages [...]. The common set of concepts [...] that all these stories embellish is therefore all the more arresting« (ebd.: 143).

Arni (2004) anhand der Institutionalisierung der bürgerlichen Liebeshe um 1900 nachzeichnet:

»There is an *inherent contradiction* between the expectation, on the one hand, that a marriage should last and the expectation, on the other, that an unfulfilling and hence nonbeneficial marriage should be ended. [...] these contradictions are hence viewed as difficulties for the marriage [and] this *difficulty* [...] is understood to be the *marital norm* rather than the exception. [...] The *risk*, of course, is that difficulties will not be [*successfully*] overcome and the marriage will *fail*. This set of shared understandings, in its entirety, comprises a cultural model of marriage.« (Strauss/Quinn 1997: 161f., Herv. FW)

Das inhärente Spannungsverhältnis zwischen Dauer und Qualität ist somit bestehen geblieben. Allerdings hat sich die kollektive Abwägung der beiden Ansprüche an die Ehe im Laufe des 20. Jahrhunderts verschoben. Fiel die Abwägung zwischen Dauer und Qualität im Schweizer Eherecht von 1907 noch zugunsten der institutionellen Dauer aus, überwiegt in den 1980er Jahren der Anspruch an emotionale Qualität: Werden die Erwartungen an gegenseitige emotionale Erfüllung in der Ehe enttäuscht, dann, so sind sich Quinns Interviewpartner:innen einig, soll die Ehe beendet werden (vgl. Quinn 2006: 9). Dass diese Überzeugung heute auch in der Schweiz vorherrscht, lässt sich allein schon an den Scheidungszahlen ablesen, die sich seit 1900 verfünffacht haben.⁴ Angesichts dieser hohen Scheidungswahrscheinlichkeit, die in den letzten zwei Jahrzehnten zwischen 40 und 50 Prozent schwankt (vgl. BFS 2019e), ist die Dauerhaftigkeit einer in Liebe geschlossenen Ehe heute noch weitaus weniger selbstverständlich als früher und die Heirat in diesem Sinne ein ausgesprochenes *Hazardspiel* (vgl. Arni 2004: 67). Deshalb drängt sich die Frage auf, wie *riskant* eine Heirat wohl erst den Paaren erscheinen muss, die heute heiraten. Auch stellt sich die Frage, wie die Heiratenden ihre Heirat und insbesondere ihr Trauversprechen vor dem Hintergrund des unauflösbaren Spannungsverhältnisses von Dauer und Qualität verstehen. Zunächst wird deshalb in Kapitel 7.1 gefragt, wie die hohe gesellschaftliche Scheidungsrate, die von Soziolog:innen auch als Ausdruck eines Wandels von einer Heirats- zu einer Scheidungskultur verstanden worden ist (vgl. Hackstaff 1999; Giddens 1993), von den Personen interpretiert wird, die heute heiraten. Wird die gesellschaftliche Normalisierung der Scheidung als Problem gedeutet oder vielmehr als eine notwendige Voraussetzung, um sich überhaupt noch zu trauen? Mit der Frage, wie sich die nicht unwahrscheinliche Möglichkeit einer Scheidung auf das Verständnis der eigenen Heirat auswirkt, beschäftigt sich anschließend Kapitel 7.2. Analysiert werden dafür die verschiedenen Formen von persönlichen Bekenntnissen, die heute während Trauerzeremonien gemacht werden. Wie sich zeigt, ist die Scheidung zwar weitge-

4 Im Zeitraum von Arnis Untersuchung lag die zusammengefasste Scheidungsziffer in der Schweiz bei rund 6 Prozent, auf tausend Einwohner:innen kamen 0,4 Scheidungen. In absoluten Zahlen wurden Anfang des 20. Jahrhunderts jährlich rund 1520 Ehen geschieden. Demgegenüber liegt die zusammengefasste Scheidungsziffer Anfang des 21. Jahrhunderts bei über 40 Prozent. Seit 2011 liegt die hohe Scheidungsziffer zwischen 2,0 und 2,2 je tausend Einwohner:innen, was rund 17.000 Scheidungen pro Jahr bedeutet (vgl. BFS 2021a). Damit liegt die Schweiz leicht über der durchschnittlichen europäischen Scheidungsziffer, die 2015 bei 1,9 lag (vgl. bpb 2018).

hend normal geworden, allerdings soll diese gesellschaftliche Normalität der Scheidung nicht zur persönlichen Realität der heiratenden Paare werden.

7.1 Die Scheidungsrate: Wie die heute heiratenden Personen sie einschätzen

Die Vorstellung der Ehe als einer *riskierten Sache* mit ungewissem Ausgang findet sich auch in den Beschreibungen meiner Interviewpartner:innen. Wie Moritz stellvertretend für viele der frisch verheirateten Personen sagt, sei es grundsätzlich eine »Fünfzig-fünfzig Geschichte«, ob eine Ehe bis ans Lebensende Bestand hat oder aber im Laufe der Zeit geschieden wird. Indem die Scheidung als ebenso wahrscheinliches Szenario vorgestellt wird wie die lebenslange Ehe, wird an das Bild der Ehe als *Hazardspiel* angeknüpft. In diesem riskanten Glücksspiel gibt die Heirat, wie Selina betont, »natürlich keine Sicherheit«. Denn die Antwort auf die offene Frage, ob eine Ehe *erfolgreich*, das heißt dauerhaft und gegenseitig erfüllend ist oder in Form einer Scheidung *scheitert*, liegt heute allein bei den beiden verheirateten Individuen. Wie Lena sagt: Ob es »richtig scheiße kommt oder ob du es irgendwie gut hinkriegst«, kommt auf den persönlichen »Umgang miteinander« an, der in der ehelichen Beziehung gefunden wird. Auffallend an Lenas Formulierung ist die negative Darstellung der Scheidung. Entweder den Eheleuten gelingt es, ihre Ehe gut zu führen, oder die eheliche Beziehung entwickelt sich *richtig scheiße* und wird folglich geschieden. Entsprechend der *Fünfzig-fünfzig*-Logik scheint es in der Ehe nur ein Entweder-oder zu geben: Entweder sie erweist sich als glücklich, weil sie *für alle Zeiten* beständig ist, oder aber sie ist unglücklich, weil sie frühzeitig *in die Brüche* geht (vgl. Lienhard 2015). Diese gängige Gegenüberstellung von glücklichen und unglücklichen, »zerbrochenen« Ehen, die in diesem Bild mit einem Scherbenhaufen assoziiert werden, wurde bereits um 1900 kritisiert. Georg Simmel etwa wies darauf hin, dass es »ganz irrig« sei,

»wenn man die Stärke und Tiefe eines Gefühls nicht anders als durch seine »Ewigkeit« meint ausdrücken zu können, oder umgekehrt aus der Begrenztheit seiner Dauer auf mangelnde Kraft und Echtheit schließt. [...] Den inneren Wert eines Gefühls von seiner Dauer abhängen zu lassen, ist vielleicht nicht richtiger, als den ästhetischen Wert einer Vase von ihrer Zerbrechlichkeit oder Dauerhaftigkeit.« (Simmel 1985: 185)

Trotz solcher Kritiken an der Bewertung der Liebe anhand ihrer Dauer prägt diese Koppelung das allgemeine Verständnis der Liebesehe bis heute. Die Qualität einer Ehe wird damit immer auch an der Dauer der sie begründenden Liebesgefühle gemessen und die Scheidung gemeinhin als Bruch mit dem Ideal der romantischen Liebe verstanden. Dabei ist wesentlich zu erinnern, dass sich die Idealisierung der dauerhaften Ehe und die entsprechend negative Geltung der Scheidung nicht nur aus den *allerpersönlichsten* Sehnsüchten der Eheleute, sondern auch aus einem *überpersönlichen* Bedürfnis nach gesellschaftlicher Stabilität und Ordnung ableitet: Die Scheidung stellt vor allem ein gesellschaftspolitisches Problem dar, weil sie das verbindliche eheliche Band zwischen den Geschlechtern trennt, das als Fundament der Familie und damit als Fundament einer star-

ken Gemeinschaft und *erfolgreichen* Gesellschaft verstanden wird (vgl. Wilkinson 2010: 48). Entsprechend war eine Scheidung im traditionellen Konzept der bürgerlichen Liebeshehe höchstens als *letzter Ausweg* (vgl. Hackstaff 1999: 1) vorgesehen und bis Ende des 20. Jahrhunderts nur unter erschwerten, dem Willen der Einzelnen weitgehend entzogenen Bedingungen möglich (vgl. Arni 2004). Inzwischen ist die Scheidung zwar vielerorts liberalisiert, gleichwohl wird sie mit Blick auf die einzelnen Eheleute weiterhin als Flucht vor Verantwortung, als zu wenig hartes Arbeiten an der Beziehung und als Höhergewichtung des individuellen Glücks gegenüber dem Gemeinwohl, insbesondere des Kindeswohls interpretiert (vgl. Smart 2007a: 13f.; auch Quinn 1987, 2006). Nicht zuletzt gilt eine hohe Scheidungsrate auch als Zeichen des *Zerfalls* der Institution Ehe (vgl. Coontz 2006: 1f.; Gerhard 2005: 449).

Immer wieder verantwortlich gemacht für den vermeintlichen Zerfall von Ehe und Gesellschaft wurden die Frauen bzw. deren Emanzipationsbewegungen und Individualisierungsbestrebungen. Tatsächlich belegen verschiedene empirische Studien zu unterschiedlichen historischen Phasen in Deutschland und der Schweiz, dass Scheidungen mehrheitlich von Frauen eingefordert werden (vgl. Arni 2004: 50; Habermas 2001: 308; Beck-Gernsheim 1990a: 125), was nicht zuletzt darauf verweist, dass die patriarchal verfasste Institution sich primär an den ehemännlichen Bedürfnissen orientiert hat. Den Emanzipationsbestrebungen der Frauen wurde um 1900 mit dem erschwerten Scheidungsrecht noch ein »*Bollwerk*« (Arni 2004: 37, Herv. i. O.) entgegengesetzt. Demgegenüber wird die politische und ökonomische Emanzipation der Frauen sowie die damit zunehmende Möglichkeit, sich an der emotionalen Qualität und persönlichen Erfüllung in einer Beziehung zu orientieren, inzwischen als wesentliche Kraft in diesem Transformationsprozess der bürgerlich-patriarchal verfassten Ehe in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts verstanden. Es seien, wie Beck-Gernsheim betont, insbesondere die vermehrt eigenständigen Frauen, die »lieber die Ehe beenden, als [...] von der Glückserwartung Abstriche machen« (Beck-Gernsheim 1990a: 125). Eben diese hohen (weiblichen) Erwartungen an eine *beidseitig* erfüllte Liebe führt dazu, dass die Ehe als grundsätzlich schwierigeres Unterfangen gilt: »The difficulty is in making marriage mutually beneficial, in terms of both spouses' fulfillment, so that it will last« (Quinn 2006: 13).

Das Erklärungsmuster, wonach insbesondere die ökonomische und politische Eigenständigkeit der Frauen zu einer Destabilisierung der Ehe im Sinne einer hohen Scheidungsrate führt, die Liebeshehe also *zerbrechlicher* macht (vgl. Quinn 2006: 24), ist bis heute einflussreich. So findet es sich auch in den Deutungen einiger meiner Interviewpartner:innen, wenn sie darüber nachdenken, warum 40 bis 50 Prozent der Ehen geschieden werden. Zunächst bemerkt Janik, dass das »natürlich schon eine extreme Zahl« sei. Den Grund dafür, dass »das Scheiden einfacher geworden« ist, vermutet er vor allem in einer weniger großen Abhängigkeit der Eheleute voneinander. Insbesondere der Umstand, dass »die Frau früher nicht mehr arbeiten ging«, habe dazu geführt, »dass man ein bisschen abgängig gewesen ist vom anderen« und »darum ist man vielleicht auch länger zusammengeblieben« (Janik). In der heutigen Zeit, in der viele Frauen trotz Ehe und Kindern berufstätig bleiben, habe die Notwendigkeit, aus ökonomischen Gründen an einer Ehe festzuhalten, stark abgenommen. Die Ehepartner:innen seien in ihrer jeweiligen Lebensgestaltung unabhängiger voneinander und »sobald es nicht mehr passt«, erklärt Janik, »scheidet man sich halt und sucht wieder

etwas Neues«. Janik spricht in diesem Zusammenhang auch davon, dass die Paare heute »den Weg des geringsten Widerstands« gehen würden, und lässt mit dieser Formulierung vermuten, dass er die neue Unabhängigkeit der Eheleute durch den Wandel in den Geschlechterverhältnissen durchaus ambivalent wahrnimmt. Aus seiner Sicht geht mit der zunehmenden Unabhängigkeit (der Frauen) auch eine zunehmende Unverbindlichkeit von ehelichen Beziehungen einher. Statt sich um den Erhalt der Ehe zu bemühen, ließen sich die Eheleute lieber scheiden, was Janik als den *Weg des geringsten Widerstands* bezeichnet und implizit problematisiert. Demgegenüber deutet Elias den vermutlichen Zusammenhang zwischen der gestiegenen Unabhängigkeit der Frauen und der gestiegenen Scheidungsrate als positive Entwicklung hin zu mehr persönlicher Freiheit:

»Also grundsätzlich habe ich nicht das Gefühl, dass die Beziehungen heute schlechter sind wie früher [...], sondern dass es viel halt mit den gesellschaftlichen Normen und den Möglichkeiten zu tun hat. Also heute kann man sich scheiden lassen, ohne dass einen jemand blöd anschaut. Und auch sonst hat es nicht mehr die wirtschaftlichen Konsequenzen, vor allem für Frauen. Früher sind die unglücklichen Pärchen halt zusammengeblieben und heute bleiben sie nicht mehr zusammen. Von daher ist es eine positive Entwicklung.« (Elias)

Für Elias ist die hohe Scheidungsrate kein Ausdruck einer zunehmenden Unverbindlichkeit innerhalb der Paarbeziehungen. Der Unterschied liege in den gesellschaftlichen Rahmenbedingungen, die die Paare früher zwangen, trotz ihres Unglücks dauerhaft zusammenzubleiben und es heute ermöglichen, auseinanderzugehen, wenn die Beziehung nicht mehr glücklich ist. Somit teilen Elias und Janik zwar die Vorstellung, dass insbesondere die ökonomische Eigenständigkeit und damit vermehrte Unabhängigkeit der Ehefrau von ihrem Ehemann zu dem Anstieg der Scheidungsrate beigetragen hat. Ihre Deutungen dieser Entwicklung sind aber verschieden: Für Elias hat ein gesellschaftlicher Prozess der Entstigmatisierung stattgefunden, aufgrund dessen Ehepaare, die mit der Qualität ihrer Ehe nicht mehr zufrieden sind, sich scheiden lassen können, ohne negative Konsequenzen fürchten zu müssen. Er versteht den Fokus auf die Qualität der Beziehung als Freiheitsgewinn für das Individuum, das nicht aufgrund gesellschaftlicher Zwänge in einer unglücklichen Ehe ausharren muss. Janik interpretiert diesen Prozess hingegen als Ausdruck einer zunehmenden Unverbindlichkeit, die das Ideal der Dauerhaftigkeit der Ehe auf extreme Art und Weise in Frage stellt. Er hat vor allem die gesellschaftliche Situation der Ehe und die damit verbundene traditionelle Gesellschafts- und Familienordnung im Blick, die er durch eine abnehmende Komplementarität und Abhängigkeit der Geschlechter voneinander bedroht sieht.

Diese beiden gegensätzlichen Interpretationslogiken entlang der Ideale der Dauer bzw. der Qualität verweisen auf die zwei Schlüsselbegriffe Liebe und Commitment, die dem kulturellen Modell der amerikanischen Ehe zugrunde liegen. Indem die Liebe zum einzig legitimen Grund für eine Heirat geworden ist (vgl. Quinn 2006: 20; auch Bethmann 2013), geht mit der Heirat wie oben ausgeführt sowohl ein Anspruch an Dauer wie auch an persönliche Erfüllung einher (vgl. Quinn 2006: 9). Damit die Ehe für beide erfüllend und folglich dauerhaft ist, muss – so die amerikanische Vorstellung in den

1980er Jahren – an der ehelichen Beziehung und an einem guten Umgang miteinander gearbeitet werden. Wie Quinn einen der interviewten Ehemänner zitiert: »it wasn't all love and sex, [...] there was some work to be done« (ebd.: 15). Während die Liebe die Motivation für den Schritt der Heirat und die hohen emotionalen Erwartungen an Dauer und Erfüllung in der Ehe erkläre, bedeutet das persönliche Commitment, das mit der Heirat gemacht wird, die Bereitschaft, sich anzustrengen, um die schwierige Aufgabe zu bewältigen, die Ehe dauerhaft erfüllend zu gestalten. Das Commitment, das sowohl mit Hingabe und Engagement, aber auch mit Verpflichtung, Sichfestlegen oder Verbindlichkeit übersetzt werden kann⁵, ist der zweite Schlüsselbegriff im kulturellen Modell der Ehe und stellt den ergänzenden Gegenpart zum ersten Schlüsselbegriff der Liebe dar, die ähnlich wie um 1900 weiterhin als »unpredictable and often erratic« (ebd.: 21) vorgestellt wird. Dabei wird eine verbindliche »personal dedication« als umso wesentlicher erachtet, seit sich die institutionellen und ökonomischen Zwänge zur dauerhaften Hingabe an die eheliche Gemeinschaft im Sinne eines »constraint commitment« (ebd.) zunehmend aufgeweicht haben. Während das persönliche Commitment im kulturellen Modell der amerikanischen Ehe als Möglichkeit vorgeschlagen wird, wie Paare der *Fünfzig-fünfzig-Geschichte* der Ehe erfolgreich begegnen können, wägen die frisch verheirateten Personen in meiner Studie die beiden Schlüsselbegriffe der Liebe und des persönlichen Commitments unterschiedlich gegeneinander ab und kommen entsprechend zu unterschiedlichen Interpretationen der hohen Scheidungsrate.

7.1.1 Orientierung an der Dauer: Eine Ehe ist nur glücklich, wenn sie dauerhaft ist

Für einen Teil der Interviewten hat das dauerhafte Commitment, das traditionell mit der Heirat gemacht wird, nach wie vor eine hohe Verbindlichkeit und einen großen Wert. Aufgrund dieser Einstellung erscheint ihnen die hohe Scheidungsrate als problematischer Ausdruck einer allgemein fehlenden Bereitschaft, in der Ehe weiterhin ein verbindliches Commitment zu sehen. So interpretiert etwa Sarah die hohen Scheidungszahlen wie folgt:

»Dass so viele auseinander gehen, denke ich, ist einfach die gesellschaftliche Möglichkeit, dass man sich nicht gleich selbst völlig ins Offside schießt und dass vielleicht auch [...] wie eine moralische ethische Grundlage fehlt zum nochmal ein bisschen einen Effort zu leisten, um zusammenzubleiben. Das denke ich sind so Gründe und wenn die Gesellschaft die Möglichkeit bietet, dann wird sie genutzt.« (Sarah)

Das Bemühen, als Ehepaar zusammenzubleiben, versteht Sarah nicht als eine Aufgabe im Interesse der öffentlichen Ordnung, denn diese bietet durch die weitgehende Entstigmatisierung der Scheidung auch die Möglichkeit, keine Anstrengung mehr für eine dauerhafte Ehe leisten zu müssen. Vielmehr wäre das Bemühen notwendig für das

5 Ich benutze im Folgenden den englischen Begriff, weil mir diese Mehrdeutigkeit des Commitments der Hochzeit wichtig erscheint und weil der Begriff auch von meinen Interviewpartner:innen verwendet wird.

Festhalten an dem persönlichen Commitment für die Beziehung und der mit der Heirat versprochenen Verbindlichkeit. Diese persönliche Motivation, durch eigenes Bemühen in der Beziehung zu bleiben, statt die gesellschaftliche Möglichkeit der Scheidung zu nutzen, vermutet Sarah als oft nicht vorhanden. Danijela fasst diese auch aus ihrer Sicht fehlende Grundlage, am persönlichen Commitment der Ehe festzuhalten und an der Qualität der Beziehung zu arbeiten, mit dem Begriff des Leichtsinns: »Man merke einfach«, dass man aufgrund des allgemeinen »Lebenswandels der Gesellschaft [...] auch mit der Liebe leichtsinniger umgeht als früher« (Danijela). Diesen *leichtsinnigen* Umgang mit der Liebe und folglich auch mit der Ehe beschreibt Danijela ebenfalls als mangelnde Bereitschaft zur Anstrengung und zudem als Unwille zum Verzicht zugunsten der dauerhaften Stabilität von Ehe und Familie:

»Man will auf nichts mehr verzichten. Früher hat man wahrscheinlich den Kindern zu Liebe oder dem Partner zu Liebe gefunden, ich setze jetzt meine Bedürfnisse in den Hintergrund und verzichte, aber dafür kann ich sagen, ich bin mit meinem Mann oder mit meiner Frau zusammen. Und heutzutage gibt man wahrscheinlich auch zu schnell auf, weil man weiß, ›ich bin nicht die einzige, ich bin nicht die erste und es gibt noch irgendwie x tausend andere, die geschieden sind und ich werde schon jemand neues finden.« (Danijela)

Anstatt wie früher die eigenen Bedürfnisse auch mal in den Hintergrund zu stellen und dafür die Einheit der Familie zu erhalten, würden die Einzelnen die Ehe heute primär von ihren individuellen Gefühlen und Bedürfnissen abhängig machen. Auch würde das Commitment zu leichtsinnig und vorschnell aufgegeben, weil es, gerade aufgrund der hohen Scheidungsrate, immer die Möglichkeit gäbe, eine neue Beziehung zu finden. Diesen gesellschaftlichen Wandel von traditionellen Familienwerten hin zu einem ausgeprägten Individualismus und damit zu der fehlenden Bereitschaft zur Verbindlichkeit, zum Verzicht und zum Bemühen für die eheliche Gemeinschaft setzt Felix in eine Analogie zu heutigen Verabredungen, die Ausdruck der gesamtgesellschaftlichen Tendenz zur Unverbindlichkeit seien:

»Es sind gewisse traditionelle Werte, die hier etwas verloren gehen. Es ist auch ein Abbild der Gesellschaft. Ich meine, man kann ja auch nicht mehr sagen, ›wir treffen uns um neun auf dem Marktplatz«. Sondern es heißt, ›ja wir schreiben dann noch«. Die Leute können sich einfach nicht mehr festlegen, weil immer noch etwas Besseres kommen könnte.« (Felix)

Mit diesem Zeitgeist der Unverbindlichkeit gehe ein Verlust traditioneller Werte einher. Ebenso wie eine Verabredung bedeute auch eine Eheschließung keine verbindliche Festlegung mehr. Die Logik sei eher: »Man macht es jetzt mal, aber es ist eigentlich kein Problem mehr zum Auseinandergehen« (Felix). In der aktuellen gesellschaftlichen Situation, in der den Einzelnen suggeriert wird, dass aufgrund der unzähligen Möglichkeiten jederzeit *etwas Besseres kommen könnte*, also auch eine bessere Ehe, sei es »mittlerweile eher normal, dass man sich scheiden lässt, als dass man [einst, FW] die silberne Hoch-

zeit feiert«, wie Danijela die pessimistische Bewertung des gesellschaftlichen Wandels auf den Punkt bringt.

Aufschlussreich an dieser Interpretation der hohen Scheidungszahlen ist, dass sie sich nur auf den Anspruch der Dauer der Liebesehe konzentriert. Diese auf *extreme* Art ungewiss gewordene Dauer der Ehe wird als Ausdruck eines fehlenden Willens der einzelnen Eheleute gedeutet, am persönlichen Commitment der Ehe festzuhalten und sich dafür anzustrengen. Nicht thematisiert wird, dass die Probleme einer Ehe trotz aller Bemühungen unüberwindbar bleiben können, dass also eine Ehe auch *scheitern* kann, obwohl beide Ehepartner:innen willens waren, an der Beziehung und der Vereinbarkeit ihrer unterschiedlichen Bedürfnisse zu arbeiten. Indem in den Betrachtungen dieser frisch verheirateten Personen der Fokus allein auf dem mangelnden Commitment und der nicht erfüllten Dauer der Ehe liegt, geraten die *Unwägbarkeiten* der Liebesgefühle und der Anspruch der Einzelnen an eine emotionale Erfüllung in der Ehe, also die Qualität der ehelichen Beziehung, aus dem Blick. Ihre Interpretationen der Scheidung werden von dem Ideal dominiert, *dass die Ehe nur glücklich ist, wenn sie dauerhaft ist.*

7.1.2 Orientierung an der Qualität: Die Ehe ist nur dauerhaft, wenn sie glücklich ist

Während in der ersten Deutungsweise das Glück der Ehe von ihrer Dauer abhängt, dreht sich die Kausalität von Glück und Dauer in der zweiten Deutungsweise um. In dieser dominiert die Vorstellung, *dass eine Ehe nur dauerhaft ist, wenn sie glücklich ist.* Hier ist die Dauer nicht der Maßstab, sondern vielmehr das Resultat, das abhängig ist vom emotionalen Liebesglück der ehelichen Beziehung. Aus dieser Perspektive gibt die hohe Scheidungsrate denn auch nicht Anlass zu pessimistischen Gesellschaftsbetrachtungen. Vielmehr wird die Scheidung als wichtige Entwicklung im Sinne der Möglichkeit zur Befreiung aus einer unglücklichen Ehe verstanden. Diese Interpretation legt den Fokus auf die persönliche Erfüllung in der Liebe und nimmt damit die emotionale Qualität anstelle der Dauer als Maßstab für das Glück einer Ehe. Dass es legitim und verständlich sei, eine Ehe zu scheiden, macht Andrea deutlich, wenn sie lachend bemerkt, dass die »Verführungen in unserer heutigen Gesellschaft« unter Umständen »halt irgendwie stärker« sein können als die persönliche Bereitschaft, an der bestehenden Beziehung festzuhalten und auf diese *Verführung* zu verzichten. Wird dies von den einen mit Blick auf das der Ehe inhärente Versprechen von Dauer problematisiert und als leichtsinniger, egoistischer Umgang mit den traditionellen Idealen von Ehe und Familie kritisiert, meint Andrea schlichtweg: »Man ist sich halt schon immer noch selbst am nächsten.« Demnach ist es nicht nur verständlich, sondern auch folgerichtig, wenn die Eheleute sich selbst ins Zentrum stellen und das Bedürfnis nach persönlicher Erfüllung nicht für die Dauer der ehelichen Beziehung aufgeben. Dominant ist hier das Ideal der erfüllenden Ehe, die im Falle fehlender gegenseitiger Erfüllung eben nicht von Dauer sein sollte, wie schon Quinn (2006) für das kulturelle Modell der amerikanischen Ehe herausgearbeitet hat. Entsprechend dem Ideal der persönlichen Erfüllung in der Ehe ist eine Scheidung für Moritz denn auch eine logische Konsequenz, wenn sich die Charaktere auseinanderentwickeln oder einer Person eine neue Liebe begegnen sollte:

»Natürlich würde mich das verletzen. Aber ich finde es auch natürlich, dass einem Menschen begegnen oder Dinge passieren und der Partner sich verändert, wo man merkt, man kann das nicht mehr mittragen. Ich denk, das ist vollkommen normal [...]. Ich find das völlig in Ordnung. Ich wünsch mir das nicht, aber ich kann verstehen, wenn das passiert, und ich denke, man wäre irre, wenn man glaubt, man würde die Leute mit der Hochzeit an sich binden und jetzt sind die an mir festgekettet, also da wäre ich sehr naiv, wenn ich das glauben würde.« (Moritz)

Für Moritz ist die Vorstellung einer Ehe als eine feste Bindung, die er ironisch gar als *Festketten* zuspitzt, eine naive Illusion. Aus seiner Perspektive ist die Dauer einer Ehe weniger eine Frage des Commitments als vielmehr eine Frage des jeder Ehe inhärenten Risikos: Nicht nur könnten jederzeit andere Menschen auftauchen, es besteht auch die Möglichkeit, dass die Charaktere der Ehepartner:innen aufgrund sonstiger Veränderungen nicht mehr zusammenpassen. Insofern bedarf es für die Aufrechterhaltung des Commitments der Ehe nicht nur der gemeinsamen Arbeit an der Beziehung, sondern auch der Kompatibilität der Charaktere und der verschiedenen Bedürfnisse.

Das Risiko jeder Ehe resultiert also daraus, dass es für deren Gelingen eines Wollens (im Sinne der Bereitschaft, eine Anstrengung zu leisten) und zugleich eines Könnens (im Sinne einer grundsätzlichen Vereinbarkeit der Charaktere) bedarf. Die realistische Möglichkeit, dass eine Ehe trotz aller Bemühungen bzw. trotz des Willens zur Verbindlichkeit der Einzelnen scheitern kann, macht sie zu einer *riskierten Sache* und die Scheidung zu einem realistischen Szenario. Zugleich wird in Moritz' Darstellung deutlich, dass es die persönliche Hoffnung verletzen und enttäuschen würde, würde die Ehe geschieden. Insofern wäre es zwar *naiv*, von einer sicheren Verbindlichkeit auszugehen. Das bedeutet aber nicht, dass er mit der Heirat nicht die Hoffnung auf eine dauerhaft glückliche, sprich erfüllende Verbindung hegen würde. Kommt es entgegen dieser Hoffnung dennoch zu einer *Entzweiung*, dann ist das persönlich enttäuschend, aber für Moritz kein Zeichen für einen gesellschaftlichen Werteverlust. Vielmehr gehört eine Scheidung für ihn zur Ordnung des Heiratens dazu, wenn er sagt, dass er Scheidungen *völlig in Ordnung* findet. Dass die Scheidung darüber hinaus sogar ein Glück sein könnte, weil sie es ermöglicht, eine unbefriedigende Ehe für die eigene Erfüllung zu beenden, bringt Deborah zum Ausdruck. Wie Moritz betont auch sie, dass heute oft falsche Erwartungen mit der Eheschließung verknüpft seien:

»Man heiratet, wenn man 25, 30, 35 ist, und man ist ja dann eigentlich erst am Anfang vom Leben und die Wege können sich so unterschiedlich entwickeln [...]. Schlussendlich solltest du am Morgen aufstehen und glücklich sein [...] und das Leben ist so schnell, so vergänglich und mit so vielen Einflüssen, wo ich das Gefühl habe, man kann nicht die Erwartung haben, wenn man mit zwanzig zusammenkommt, dass man mit hundert immer noch zusammen ist.« (Deborah)

In dieser Darstellung von Deborah werden mehrere Dinge deutlich: Zunächst betont sie den Anspruch, als Individuum glücklich zu sein, und weist zugleich darauf hin, dass sich das, was eine:n persönlich glücklich macht, im Verlauf der immer länger werdenden Leben und damit auch Ehen veränderbar ist. Aufgrund der eigenen Veränderungsprozesse

und der unzähligen Einflüsse in einer schnelllebigen Zeit ist es alles andere als selbstverständlich, dass sich zwei Wege in eine ähnliche Richtung entwickeln. Entsprechend sei es falsch, eine lebenslange Dauer der Ehe zu erwarten; einzig Wünsche und Hoffnungen können geäußert werden. Zentral für die Dauerhaftigkeit ist, wie Deborah im Weiteren deutlich macht, welche Ansprüche eine Person an die Qualität ihrer ehelichen Beziehung stellt. Wie wird etwa mit dem persönlichen Bedürfnis nach sexueller Erfüllung umgegangen, wenn ein Ehepaar, wie Deborah als Beispiel anführt, »blöd gesagt keinen Sex mehr« hat? Ist die Beziehung dann »nicht mehr gut oder kann man das akzeptieren«? Was Deborah hier anspricht, ist die grundlegende Frage, »was jemand für Prioritäten oder für Ansprüche an eine Beziehung stellt«. Ist es die Form und der Bestand der Ehe, das dauerhafte und verbindliche Zusammenbleiben, denen – auch zum Preis des Verzichts auf persönliche Bedürfnisse – Priorität gegeben wird? Oder sind es die eigenen Bedürfnisse nach emotionaler Erfüllung im ehelichen Zusammenleben, die auch dazu führen können, dass eine Ehe geschieden wird, wenn die Qualität der Beziehung nicht mehr stimmt? Für Deborah ist ihre Antwort auf dieses Spannungsverhältnis klar: »Ich bin einfach ganz klar der Meinung, ich bleibe nicht mit jemandem zusammen, wenn es für mich nicht mehr stimmt, weil für das ist das Leben nicht da.« Damit vertritt Deborah eine konträre Position zu ihrer Partnerin Danijela, die den Unwillen zum Verzicht auf eigene Bedürfnisse als *leichtsinnigen* Umgang mit der Liebe interpretiert. Für Deborah kommt aber ein solcher Verzicht zugunsten der Dauer der Gemeinschaft nicht in Frage. Im Vordergrund stehen für sie die persönlichen Bedürfnisse, und wenn diese in der Beziehung nicht erfüllt werden können, dann gibt es keinen überindividuellen oder moralischen Grund, weiter an dieser Ehe festzuhalten.⁶

7.1.3 Ein geteilter Wunsch: Die Scheidung soll nicht zur persönlichen Realität werden

Unabhängig von der jeweiligen Interpretation der Scheidung wünscht sich keine der interviewten Personen eine Scheidung für die eigene Ehe. Auch wenn man heute weder das erste noch das letzte Paar wäre, das sich *entzweit*, und man durch eine Scheidung auch nicht mehr in ein gesellschaftliches Abseits gerät, so wäre es auf der persönlichen Ebene der Paarbeziehung dennoch eine Enttäuschung und Verletzung des mit der Heirat einhergehenden hoffnungsvollen Wunsches, zu den »50 Prozent zu gehören, die zusammenbleiben«, wie es Kathi stellvertretend für viele formuliert. Insofern haben wir es mit einer gesellschaftlichen Situation zu tun, in der die hohe Zahl geschiedener Paare zwar zu einer Normalität geworden ist, allerdings zu einer, zu der die frisch verheirateten Paare nicht irgendwann dazugehören wollen. Anders gesagt: Die Scheidung ist zwar zu einer gesellschaftlichen Normalität, nicht aber zu einer Norm geworden. Vielmehr bleibt die dauerhafte Ehe das normative Ideal, trotz Normalisierung der Scheidung.⁷

6 Inwiefern sich diese unterschiedlichen Deutungsweisen der Scheidung *innerhalb* einer Paarbeziehung verunsichernd auf das *allerpersönlichste* Verständnis der Heirat eines Paares auswirken können, wird in Kapitel 7.2 thematisiert.

7 Ich beziehe mich hier auf Foucaults Unterscheidung von Normation und Normalisierung, die er in seinen Überlegungen zur gouvernementalen Verwaltung der Bevölkerung vornimmt (vgl. Foucault 2004a: 90f.). Bei der Normation fungiert die Norm im Sinne eines Ideals oder vorgängig de-

Dementsprechend wohnt in den Herzen der Heiratenden weiterhin die Sehnsucht, dass die Liebesdinge so bleiben, wie sie zu Beginn der Heirat hoffnungsvoll entworfen wurden. Auf den Punkt bringt das Sarah, wenn sie sagt: »Natürlich, wenn man heiratet, hat jeder die Illusion, er gehört zu den anderen 50 Prozent, die dann eben fürs Leben zusammenbleiben.« Dabei unterscheiden sich die Heiratenden gleichwohl darin, welche Hoffnungen und Sehnsüchte sie angesichts des Wissens um die Fragilität der Ehe dennoch formulieren. Exemplarisch zeigt sich dies an Lenas scherzhafter Darstellung ihrer paarintern unterschiedlichen Umgangsweisen:

»Ich bin dann ja eher immer so, dass ich sag, ›Oh, ich will immer mit dir zusammenbleiben«. Und Lukas ist immer so der Realist ((lacht)) so: ›Also jetzt ist gut, aber ich mein, es schützt ja nichts, gell? Man weiß nie, was im Leben kommt, man kann ja auch vom Traktor überfahren werden, who knows«. Ich bin dann so: ›Ooohhhh«.« (Lena)

Obwohl Lena selbst sagt, dass es durch die Heirat nicht mehr Sicherheit für die Beziehung gibt, drückt sie die Sehnsucht aus, immer mit Lukas zusammenbleiben zu wollen. Ihre auf die Zukunft gerichtete Sehnsucht trifft auf die *realistische* Sichtweise von Lukas, die sich ausschließlich auf die Gegenwart bezieht und gegenüber der Zukunft offenbleibt. Da es auch die sehr unwahrscheinliche Möglichkeit gibt, vom Traktor überfahren zu werden, gibt es immer auch die Möglichkeit, dass die eheliche Beziehung in Zukunft nicht mehr *gut* ist und man deswegen nicht mehr zusammenbleiben will.

Diese Spannung zwischen dem Wunsch, sagen zu können, ich will für immer mit dir zusammenbleiben, und der Einsicht, dass man realistisch sein muss und deswegen höchstens sagen kann, ich wünsche mir jetzt für immer mit dir zusammenbleiben zu können, kennzeichnet die Positionierung vieler Heiratender. Sie müssen realistisch sein und die gesellschaftliche Realität zur Kenntnis nehmen. Gleichzeitig gibt es den hoffnungsvollen Wunsch, zu den Paaren zu gehören, die bis ans Lebensende glücklich zusammenleben, und eben dieser Wunsch wird im Moment der Heirat ausgedrückt. Andrea formuliert diese Gleichzeitigkeit von Ungewissheit und Hoffnung prägnant:

»Ich würde nie sagen, ›bis dass der Tod uns scheidet«. Es kann so viel in unserem Leben passieren. Aber ich wünsche mir und ich hoffe auch, dass wir dann immer noch

finierten Richtwerts: »mit Bezug auf diese gesetzte Norm werden die Bestimmung und die Kennzeichnung des Normalen und des Anormalen möglich« (ebd.: 90). Hier ist die Norm die dauerhafte Ehe, die als Ideal gesetzt ist, und die Scheidung die unerwünschte Abweichung, die die ideale Ordnung bedroht und entsprechend sanktioniert oder die gesetzlich erschwert wird (vgl. Kapitel 2.1.2). Bei der Normalisierung hingegen ergibt sich die Norm aus statistischen Wahrscheinlichkeiten: »Das Normale kommt als erstes, und die Norm leitet sich daraus ab, oder die Norm setzt sich ausgehend von dieser Untersuchung der Normalitäten fest« (ebd.: 98). Hier erscheint die Scheidung als fast ebenso häufige statistische Wahrscheinlichkeit wie die dauerhafte Ehe. Ausgehend von diesen beiden Normalitäten werden Aufteilungen des Normalen vorgenommen und diese Aufteilungen dienen dann als Norm, indem die eine Normalität (die dauerhafte Ehe) »für normaler [...] jedenfalls für günstiger [...] gehalten« wird als die anderen Normalitäten (die Scheidung). Insofern bleibt die dauerhafte Ehe weiterhin die Norm im Sinne eines Ideals, trotz Normalisierung und rechtlicher Liberalisierung der Scheidung (vgl. auch Quinn 2006).

zusammen sind [...]. Eine Garantie hast du halt nie. Aber es ist ja schon mal gut, dass man sagt, man möchte, oder?» (Andrea)

Gerade aufgrund dieser fehlenden Sicherheit und des beträchtlichen Risikos einer Enttäuschung der mit der Heirat ausgedrückten Hoffnung erscheint der Schritt der Heirat nicht mehr selbstverständlich. Vielmehr sei es bemerkenswert, wenn zwei Menschen sich trauen (lassen) und mit der Heirat die Bereitschaft ausdrücken, ein Leben lang zusammenzubleiben. So versteht Richard die Heirat auch als »etwas Mutiges«. Was nach diesem mutigen Schritt komme, »das schauen wir dann«, was aber nicht heiÙe, wie er lachend fortfährt, »dass wir uns morgen scheiden werden«. Im Gegenteil, das sei »überhaupt nicht angedacht« (Richard).

So unterschiedlich die frisch verheirateten Paare die Scheidung und deren hohe Wahrscheinlichkeit auch interpretieren, so sehr eint sie die Hoffnung, dass die gesellschaftliche Normalität der Scheidung nicht zu einer persönlichen Realität wird. Anders ausgedrückt: Wer heute heiratet, hofft weiterhin, die ebenso *riskante* wie *schwierige* Aufgabe der Ehe *erfolgreich* zu meistern und zu den *glücklichen* Liebespaaren zu gehören, die *fürs Leben zusammenbleiben*. Wie diese persönliche Hoffnung auf lebenslange Liebe im Moment der Heirat konkret formuliert wird, variiert, abhängig von den unterschiedlichen subjektiven Gewichtungen von Dauer und Qualität der Ehe und den entsprechend unterschiedlichen Deutungen der Scheidung, wiederum stark. Dabei muss sich jede Person – im Wissen um die gesellschaftliche Normalität der Scheidung – gegenüber dem Risiko des Scheiterns einer Ehe positionieren⁸ und für sich klären, mit welchen Erwartungen sie sich auf das *Hazardspiel* der Ehe einlässt. Diese unterschiedlichen Erwartungen und damit Bedeutungen, die die Einzelnen dem Schritt der Heirat beimessen, spiegeln sich schließlich in den unterschiedlichen Formen von persönlichen Bekenntnissen wider, die von den Einzelnen im Rahmen der Traueremonien gemacht werden und im folgenden Kapitel rekonstruiert werden, um die heutige Bedeutungsvielfalt des Heiratens aufzuzeigen.

7.2 Ein Versprechen von ewiger Liebe?: Wie die Brautleute die Heirat verstehen

Wer in der Schweiz heiraten will, muss in einem standardisierten rechtlichen Verfahren auf dem Zivilstandsamt die Ehe eingehen bzw. die Partnerschaft eintragen lassen. Diese zivilrechtlichen Trauungen/Partnerschaftsbeurkundungen werden von institutioneller Seite als besondere, emotionale Momente für das Hochzeitspaar bezeichnet und

8 Dabei gibt es durchaus auch die Strategie, sich bewusst *keine* Gedanken zu diesem Risiko der Heirat zu machen und sich, auf das nicht unwahrscheinliche Szenario einer Scheidung angesprochen, explizit davon abzugrenzen. Anschaulich wird dies an folgender Antwort von Guy: »Die Möglichkeit besteht immer, aber ... ich weiß nicht wie groß die Wahrscheinlichkeit ist, dass man mit einem Flugzeug abstürzt, aber man fliegt ja trotzdem und sagt, »das ist eine Statistik, mich trifft es nicht«. Also da mache ich mir jetzt überhaupt keine Gedanken und wenn ich jetzt Gedanken machen müsste, eben, wenn du jetzt sagst, fast fünfzig Prozent der Ehen werden wieder geschieden, dann sage ich, »ja okay, das Glas ist halb voll oder halb leer, ich gehöre zu den anderen fünfzig Prozent.«

entsprechend inszeniert (vgl. Weibel 2016). Die Traufrage, die die Zivilstandsbeamt:innen in diesem Rahmen an die Brautleute richten, lautet schlicht: »Frau [Vorname Name], möchten Sie mit Herrn [Vorname Name] die Ehe eingehen?« (H04/K) Im Fall einer Partnerschaftsbeurkundung lautet die Frage: »Frau [Vorname Name], ich richte an Sie die Frage, wollen Sie mit Frau [Vorname Name] die Partnerschaft eintragen lassen?« (H13/S) Mit den Jaworten auf diese Frage versprechen sich die heiratenden Paare formell die rechtliche Verbindlichkeit einer ehelichen Gemeinschaft bzw. Lebensgemeinschaft. Mit diesem Akt auf dem Zivilstandsamt geht aber *kein* Versprechen von Dauerhaftigkeit einher, da zivilrechtlich die Möglichkeit besteht, sich jederzeit wieder scheiden zu lassen. Seit der Liberalisierung des Scheidungsrechts ist der freie Wille der Ehegatt:innen nicht mehr nur für die Eheschließung (vgl. Art. 102 Abs. 2 ZGB), sondern auch für die Ehescheidung ausschlaggebend. Die Eheleute können heute ohne Angabe von Gründen gemeinsam⁹ die Scheidung verlangen: »Hat sich das Gericht davon überzeugt, dass das Scheidungsbegehren¹⁰ [...] auf freiem Willen und reiflicher Überlegung beruh[t] [...], so spricht das Gericht die Scheidung aus« (Art. 111 Abs. 2 ZGB). Dabei verdeutlicht das Wegfallen der Notwendigkeit einer Begründung des Scheidungsbegehrens, dass die Scheidung nicht mehr im Ermessen eines Gerichts liegt. Insofern ist heute nicht nur das Eingehen, sondern auch das Scheiden einer Ehe ein *allerpersönlichster* Schritt, der von den *überpersönlichen* Instanzen des Staates zu vollziehen, nicht aber zu beurteilen, geschweige denn zu verhindern ist. Entsprechend gibt eine Heirat keine institutionelle, überpersönliche Sicherheit mehr, oder wie es Lena sagt, »schützt die Heirat nicht« vor der Enttäuschung durch eine Scheidung.

Angesichts dieser heute fehlenden institutionellen Garantie von Dauerhaftigkeit einer Ehe durch die erleichterte Scheidung bedarf es eines zusätzlichen, persönlichen Eheversprechens, um sich die Verbindlichkeit der rechtlich eingegangenen Gemeinschaft explizit auch hinsichtlich deren Dauer *für immer* zu versprechen. Wie die reformierte Theologin Sabine Müller Jahn feststellt, sei »das Bedürfnis der Paare, über die gesetzlich gegebenen Inhalte hinaus einander etwas zu versprechen«, groß (Müller Jahn 2017: 307). Den zeremoniellen Rahmen für diese zusätzlichen persönlichen Trauversprechen bieten traditionell die Kirchen, sie werden heute vermehrt aber auch von freien Ritualgestalter:innen und den Zivilstandsämtern angeboten. Von den Paaren in meinem Sample haben sieben eine zusätzliche kirchliche Trauzeremonie und drei eine freie Zeremonie gewählt, zwei Paare haben ihre zivile Partnerschaftsbeurkundung durch persönliche Bekenntnisse zueinander erweitert und ein Paar hat die persönlichen Bekenntnisse in die Feier der Hochzeit eingebaut. Dies verdeutlicht, dass die Heirat für viele Paare weit mehr bedeutet als eine rechtlich anerkannte Unterschrift auf dem Zivilstandsamt. Für viele geht es bei der Heirat vor allem darum, sich vor den versammelten Angehörigen zueinander zu bekennen und sich im Rahmen einer Zeremonie ein persönliches Commitment

9 Will nur eine Person die Scheidung, kann diese nach zwei Jahren Getrenntleben auf die Scheidung der Ehe klagen, ebenfalls ohne Angabe von Gründen (vgl. Art. 114 ZGB).

10 Indem sich das Gericht allein am freien Willen der Eheleute orientiert, wird bezeichnenderweise nicht mehr von einer *Scheidungsklage*, sondern von einem *Scheidungsbegehren* gesprochen. Damit ist das »bloße Begehren« der Eheleute, dem um 1900 noch Grenzen gesetzt werden sollten, heute rechtlich verankert (vgl. Arni 2004: 76).

zu machen.¹¹ Diese emotionale, allerpersönlichste Dimension der Trauung wird im Folgenden in den Blick genommen, einerseits anhand der während der Traueremonien konkret zueinander gesprochenen Worte der Brautleute und der von den Ritualgestalter:innen und Pfarrer:innen unterschiedlich formulierten Traufragen; andererseits anhand der Darstellung dieser persönlichen Bekenntnisse in den Interviews. In diesen feierlichen Traueremonien, die von den Paaren ebenso wie von den zuschauenden Angehörigen meist als *emotionalste Momente* des Hochzeitstages erlebt werden, wird von den Brautleuten explizit gemacht, welche Bedeutung sie dem Schritt der Heirat persönlich beimessen und wie sie das Ideal der lebenslangen Dauer der Ehe gegenüber dem Ideal der emotionalen Qualität der ehelichen Beziehung gewichten.

Wie die Analyse dieser *allerpersönlichsten* Momente der Trauung zeigt, weist der Schritt der Heirat heute eine beträchtliche Bedeutungsvielfalt auf: Weiterhin ist das klassische, an einem katholischen Eheverständnis angelehnte Trauversprechen, mit dem sich die Brautleute explizit versprechen, einander zu lieben und zu achten und einander treu zu sein, zu jeder Zeit und solange sie leben (Kapitel 7.2.1). Dann gibt es einen zweiten Typus von Bekenntnissen, die anstelle des Versprechens einen Wunsch oder eine Bereitschaft formulieren, damit aber die eheliche Gemeinschaft ebenfalls in die Ewigkeit des *Für immer* entwerfen (Kapitel 7.2.2). Ein dritter Typus verzichtet schließlich nicht nur auf die Form des Versprechens, sondern bezieht zudem das im Rahmen der Traueremonie gemachte Bekenntnis weniger auf die eheliche Zukunft als vielmehr auf die bisher gelebte Beziehung. Zentral für die Heirat ist hier nicht ein dauerhafter Zukunftsentwurf, sondern die Unterstreichung der Bedeutung der gemeinsamen Geschichte und die Betonung der Tragfähigkeit der bisherigen Beziehung. Aufgrund dessen ist eine Heirat für diese Paare überhaupt vorstellbar geworden, wobei die Dauerhaftigkeit der ehelichen Beziehung bewusst offenbleibt (Kapitel 7.2.3).

7.2.1 Ein Versprechen für immer: Zu jeder Zeit werde ich dich lieben und dir treu sein

Drei heterosexuelle Paare geben sich im Rahmen ihrer kirchlichen Traueremonien ein klassisches Eheversprechen. Dieses Versprechen variiert leicht in der Formulierung der Traufragen bzw. der selbst gesprochenen Traugelübde, hat aber immer den gleichen Inhalt. So fragt der katholische Pfarrer von Jasmin und Janik: »Versprechen Sie, in guten Zeiten und in schlechten Zeiten, in Gesundheit und Krankheit, ihr die Treue zu halten und sie zu lieben und zu achten, so lange Sie leben?« (HO6/J). Der reformierte Pfarrer von Fabienne und Felix fragt: »Versprichst du ihm Treue in guten und in schweren Zeiten, in Gesundheit und Krankheit, willst du ihn lieben und achten, bis dass der Tod euch scheidet?« (HO5/F). Und während der reformierte Pfarrer von Caterina und Christian seine Hand über die verschränkten Hände der sichtlich bewegten und aufgeregten Brautleute

11 Ein zeremonieller Rahmen wird insbesondere dann gesucht, wenn es um mehr geht als nur darum, sich vor dem Gesetz verbindlich zueinander zu bekennen, sondern sich darüber hinaus, mit Gottes Hilfe und der Kraft des besonderen Rituals, ein Versprechen für die Zukunft zu machen. Von verschiedenen Personen wird die zusätzliche Performativität und Funktion des kirchlichen/freien Rituals, das im Nachhinein besonders wirkungsvoll sein soll, betont.

hält, sagen diese zueinander: »Ich verspreche dir Liebe und Treue in guten wie in schlechten Tagen, in Gesundheit und Krankheit. Ich will dich lieben, ehren und achten, an allen Tagen meines Lebens« (HO7/C). Auf diese Versprechen von ewiger Liebe und Treue durch die Brautleute folgt der Trausegen. Der reformierte Pfarrer von Fabienne und Felix sagt: »Gott gebe zu eurem Wollen das Vollbringen«, während der katholische Pfarrer von Janik und Jasmin erklärt: »Was Gott verbunden hat, soll der Mensch nicht trennen.« Unabhängig von den unterschiedlichen Eheverständnissen von reformierter und katholischer Kirche, die in diesen Formulierungen zum Ausdruck kommen, dient der Trausegen in beiden Fällen dazu, die individuellen Versprechen der Brautleute zusätzlich zu bekräftigen, indem sie mit dem Willen bzw. der Kraft Gottes verbunden werden.¹² Diese religiöse Rahmung ihres persönlichen Versprechens ist für die einzelnen Brautleute je nach ihrem Bezug zur Kirche unterschiedlich bedeutungsvoll. Für Caterina und Christian ist wesentlich, sich nicht nur persönlich lebenslange Liebe und Treue zu versprechen, sondern diesen ewigen Bund auch durch Gottes Willen zu besiegeln. Sie wünschen sich deshalb von ihrem Pfarrer, dass er ihrem Eheversprechen ein zusätzliches Gewicht verleiht:

»Ihr zwei, liebe Caterina und lieber Christian, ihr wollt diese Worte heute hören am Tag eurer Hochzeit: ›Die Liebe erträgt alles, glaubt alles, hofft alles und hält allem stand. Ihr nehmt das sehr ernst [...] und wir wünschen euch, dass euch das Wort auch trägt. Dass euch die Liebe trägt, dass die Liebe von euch wirklich nie an ein Ende kommt. Ihr habt euch noch ein anderes Wort gewünscht, das ich als Pfarrer euch sagen soll an eurer Hochzeit. Ein Wort, das ich nicht sagen würde, würde ich nicht darum gebeten. Aber

12 Gemäß der Interpretation der reformierten Theologin Sabine Müller Jahn ist eine Trauung in einer reformierten Kirche weder ein kirchenrechtlich verbindlicher Akt noch ein Sakrament wie im katholischen Eheverständnis. Auch sei wesentlich zu verstehen, dass es sich bei dem Trauversprechen um einen gegenseitigen Ehekonsens zwischen den Brautleuten handle, es also weder Gott noch der Kirche gegeben werde. Nach reformiertem Verständnis geht es bei dem zusätzlichen Trauversprechen nach der zivilen Trauung vor allem um »die Vertiefung der Qualität« (Müller Jahn 2017: 307). Entsprechend diesem Verständnis des Trauversprechens als persönlichem Akt hat der reformierte Trau-/Segnungsgottesdienst aus Müller Jahns Sicht hauptsächlich die Aufgabe, durch »Versprechen, Segen, Fürbitte und Verkündigung [...] dem Paar und der Gemeinde die Zuversicht und das Zutrauen [zu schenken], dass Leben zu zweit gelingen kann. Wir stellen uns dabei unter die Obhut Gottes und vertrauen auf seine Gnade« (ebd.: 309). Gegenüber diesem (progressiven) reformierten Verständnis erhebt die katholische Kirche einen größeren Anspruch auf die Trauung. Nicht nur erfolgt diese nach eigenem katholischem Kirchenrecht, die katholische Trauung ist zudem ein Sakrament, sprich, sie begründet einen *heiligen* Bund in Analogie zum Bund zwischen Jesus und der Kirche. Für diesen heiligen Bund ist bis heute keine Scheidung vorgesehen und eine zivile Scheidung wird seitens der katholischen Kirche nicht anerkannt. Trotz dieses Anspruchs der katholischen Kirche auf eine überpersönliche Deutung der Eheschließung und der expliziten Erwartung lebenslanger Treue stehe auch im katholischen Verständnis der Trauung kein »moralischer Appell an die Eheleute im Vordergrund, sondern die Zusicherung Gottes« (Liturgisches Institut 2022). Wie es in den Dokumenten zur Trauung auf der Webseite des Liturgischen Instituts der deutschsprachigen Schweiz heißt, sollen die Brautleute nach der Vermählung mit folgenden Worten bestärkt werden: »Er ist treu. Er wird zu euch stehen und das Gute, das er begonnen hat, vollenden« (ebd.).

euch ist auch dieses Wort ernst: [...] »Was Gott verbindet, soll der Mensch nicht scheiden«. [...] Weil ihr euch das Wort gewünscht habt, das man heute in der Regel nicht einmal mehr bei einer Hochzeit gerne hört, verstehe ich das so, dass ihr glaubt, dass [...] es Gottes Plan mit euch ist, dass ihr zueinander gehört, dass es Gott ist, der euch zusammengeführt hat [...]. Ich wünsche euch von Herzen, dass euch gelinge, was ihr euch vornehmt, was ihr euch wünscht. Mit Gottes Segen und seinem Beistand und mit seiner Liebe zu euch, die euch durchs Leben tragen wird, durch gute und schwere Zeiten und ihr euch in seiner Liebe auch aufgehoben fühlen dürft. Amen.«

Dem reformierten Pfarrer von Caterina und Christian ist es wichtig, darauf hinzuweisen, dass bei allem Willen und aller Ernsthaftigkeit des Brautpaares nicht garantiert werden kann, dass ein Ehebund in der heutigen Zeit *für immer* Bestand hat. Aus reformierter Perspektive kann ein Eheversprechen gebrochen werden, weswegen die Formulierung »was Gott verbindet, soll der Mensch nicht scheiden« im reformierten Traugottesdienst unüblich ist und, wie der Pfarrer betont, von vielen Paaren nicht mehr gewollt wird. Denn die mit der Trauung ausgedrückten Hoffnungen und Versprechen können enttäuscht werden und auch diese mögliche Entzweiung einer in Liebe geschlossenen Ehe soll durch die ewige Liebe Gottes getragen werden. Entsprechend komme aus Sicht der Theologin Müller Jahn dem Trau- und Segnungsgottesdienst die Aufgabe zu, die »Brüchigkeit« (Müller Jahn 2017: 307) einzuordnen, die jedem Trauversprechen innewohne:

»Das Versprechen ist eine Absichtserklärung. Es drückt ein Bestreben aus, nicht aber eine Erfüllungsgarantie. [...] Trotz unseren Bemühungen entziehen sich Versprechen jeglicher Machbarkeit. Eine Ehe ist nicht pures Können und Machen, sondern in erster Linie ein Geschenk. Im Versprechen schenkt und verspricht sich das Paar sich selbst.« (Ebd.)

In dieser Einordnung des Trauversprechens und insbesondere des Segenzuspruchs sieht Müller Jahn denn auch den Mehrwert der kirchlichen Trauung gegenüber dem zivilstandsamtlichen Akt. Mit der Segnung und den Fürbitten wird das *allerpersönlichste* Trauversprechen unter eine *überpersönliche*, göttliche Wirkmacht gestellt: »Wer sich unter den Segen stellt, spricht ein grosses »Trotzdem« gegen alle Lebenserfahrung und -befürchtung. Nämlich: Es kann gelingen! Das scheint nicht gerade viel zu sein und ist vielleicht doch das Entscheidende« (Müller Jahn 2017: 308). Aus dieser Sicht können und dürfen die Heiratenden in ihren Absichten und Bestrebungen scheitern, denn das Vollbringen ihres mit der Heirat ausgedrückten Willens liegt nicht allein in ihren Händen. Vielmehr »sind und bleiben [die Heiratenden, FW] auf Gottes Gnade und Wirken angewiesen« (ebd.). Entsprechend ruft der reformierte Pfarrer im Trausegen von Fabienne und Felix die göttliche Kraft an, die helfen soll, den Willen des Paares zu vollbringen.

Aufgrund des Wissens um die Ungewissheit der Vollbringung des auf ewige Dauer ausgerichteten Eheversprechens bieten reformierte Theolog:innen auch unterschiedliche zeitliche Formulierungen für die Traufragen an. Eine solche Relativierung des Eheversprechens empfindet Felix allerdings als problematischen Ausdruck der heutigen Zeit

und kritisiert, dass sie auswählen konnten, wie verbindlich und dauerhaft das Versprechen von Treue formuliert sein soll:

»Wir konnten wählen ›bis dass der Tod euch scheidet‹ oder das andere wäre glaub gewesen ›so lange eure Liebe währt‹. Und ich meine, also ich finde das schade. Das ist wie: ›Ja, solange ihr euch gern habt, sollt ihr verheiratet sein und nachher macht, was ihr wollt‹.« (Felix)

Felix und Fabienne haben sich bewusst für die erste Formulierung entschieden, denn sie verstehen ihr Jawort zueinander nicht konditional, sondern absolut. Die Möglichkeit einer zukünftigen Scheidung wird von ihnen nicht mitgedacht. Für sie bedeutet die Heirat, dass sie sich nach zehn Jahren Beziehung verbindlich und dauerhaft festlegen. Wie Fabienne im Interview erklärt, bedeuten ihre Jaworte auf die Traufragen des Pfarrers, dass »wir ewig zusammenbleiben werden und füreinander schauen werden«. Weder sie noch Felix lassen Zweifel daran aufkommen, dass sie »den Rest des Lebens zusammen verbringen« werden. Aus der Sicht von Felix und Fabienne haben ihre Jaworte in der Kirche denn auch »nicht etwas Spezielles ausgelöst« (Fabienne), denn das Versprechen, das sie sich in der bis auf den letzten Platz gefüllten Kirche gegeben haben, das »haben wir auch schon vorher praktiziert« (Fabienne). In diesem Sinne sei ihr Trauversprechen »verbindlich, aber auch nichts Neues« (Felix). Wichtiger als eine bestärkende Wirkung für ihre zukünftige eheliche Gemeinschaft war für dieses Paar, das Versprechen durch den kirchlichen Rahmen nun auch noch vor allen Angehörigen und dem weiteren Umfeld zu machen. Für sie sei, sagt Fabienne, das »der Witz« an der Heirat, dass man das persönliche Versprechen zueinander, das schon länger gelebt wird, nun öffentlich macht, »dass man das eben zelebriert und feiert«. Das mache, wie sie betont, ihr Versprechen aber »nicht mehr oder weniger verbindlich«. Für Felix und Fabienne ist ihr Versprechen losgelöst von der performativen Kraft der religiösen Eheschließung, denn wie beide betonen, haben sie auch so die Überzeugung, dass sie für *ewig zusammenbleiben*. Eine solche innere Überzeugung bringt auch Caterina zum Ausdruck, wenn sie auf meine Frage nach der Möglichkeit einer Scheidung ihrer Ehe mit Bestimmtheit sagt:

»Nein, das gibt es nicht. Warum sollte man sich scheiden lassen? Sich zu lieben ist eine Entscheidung. Du hast dich entschieden, dass du diese Person liebst. Und dann musst du jeden Tag etwas dafür machen und nicht erst wenn die Probleme kommen. Du musst schauen, dass die Probleme erst gar nicht kommen.« (Caterina)

Diese beiden Paare stellen das künftige Einhalten ihres Eheversprechens als eine Frage ihres Willens dar. Wer sich nach reiflicher Überlegung und jahrelanger Beziehung für eine Heirat entschieden und sich vor den Augen der versammelten Gemeinschaft und Gott verbindlich festgelegt hat, lässt sich, so die Überzeugung der beiden Paare, nicht scheiden. Damit vertreten diese beiden Paare eine weitaus absolutere Haltung als die reformierte Kirche, in der sie getraut wurden. Dies mag auch daran liegen, dass es sich bei beiden Paaren um gemischtkonfessionelle Paare handelt, also von Seiten von Caterina und Felix auch das katholische Verständnis des heiligen Bundes der Ehe in die Interpretation der Heirat einfließt.

Nicht ganz so ausgeprägt ist dieses Vertrauen in das eigene Vermögen bei Jasmin und Janik, die sich im Rahmen einer katholischen Trauzeremonie ebenfalls ein verbindliches Versprechen von ewiger Liebe und Treue gegeben haben. In der Darstellung von Jasmin gibt es auch Raum für eine gewisse Sorge und Unsicherheit, wie sich ihre eheliche Beziehung in der Zukunft wohl entwickeln wird. Entsprechend hat Jasmin den Moment, als ihr Ehebund vom Pfarrer im Namen Gottes für alle Ewigkeit geschlossen wurde, als sehr kraftvoll und eindringlich erlebt. Sie hatte sich eigentlich nicht »wegen des Glaubens« für eine katholische Trauzeremonie entschieden, empfindet die religiöse Rahmung ihres Eheversprechens im Nachhinein aber als eine wichtige »Bestärkung«, die sie und Janik in Zukunft darin unterstützen soll, das gegebene Versprechen auch wirklich halten zu können:

»Wenn du vom Pfarrer hörst, ›was Gott geschlossen hat, soll der Mensch nicht trennen‹, dann geht das schon noch recht rein und du denkst, ›doch, das gibt dir jetzt nochmal Kraft und das wird bei gewissen Sachen sicher nochmal mehr halten‹. Vielleicht ist es eine Einbildung, aber wenn das schon so bisschen verankert ist, scheint mir das auch nochmal zusätzlich gut [...]. Es gibt die Hoffnung, dass vielleicht in dem Moment, in dem du in der Beziehung mal nicht mehr weiterkommst, dass du dich vielleicht auch an das erinnerst.« (Jasmin)

Für Jasmin steht nicht in Frage, dass auch sie und Janik den Willen haben, ihr Versprechen für immer einzuhalten. Für sie liegt aber eine gewisse Unsicherheit darin, ob sie auch in schwierigen Zeiten genug Kraft haben werden, das Versprechen zu halten. Das Festhalten am Versprechen von ewiger Liebe und Treue ist für Jasmin im Unterschied zu den anderen beiden Paaren damit nicht nur eine Frage des Willens, sondern auch des Könnens und beide Aspekte, der Wille und das Können, werden aus Jasmins Sicht durch den gewichtigen Moment in der Kirche gestärkt. Durch das zusätzliche religiöse Gewicht wird die kirchliche Trauung zu einem Moment, der »anders in Erinnerung bleibe« als das vorgängige Unterschreiben auf dem Standesamt (Jasmin). Insofern ist die zusätzliche Zeremonie, in der sich das Paar die lebenslange Liebe und Treue verspricht, für Jasmin nicht nur ein Akt, bei dem nach außen kommuniziert wird, was nach innen bereits mit Sicherheit gegeben ist. Vielmehr liegt darin auch eine performative Kraft, die nach innen bekräftigt und stärkt, was als Sehnsucht vorhanden, aufgrund der Möglichkeit, dass man *in der Beziehung nicht mehr weiterkommen* kann, aber auch ungewiss ist.

7.2.2 Eine Absichtserklärung, aber kein Versprechen: Ich will dich ein Leben lang lieben

Neben diesen klassischen Trauversprechen ist es, wie im Folgenden gezeigt wird, inzwischen üblich geworden, im Moment der Trauung zwar einen lebenslangen Zukunftsentwurf für die Paarbeziehung zu formulieren, dies aber nicht in Form eines Versprechens zu tun. Vielmehr wird die mit der Heirat verknüpfte Hoffnung, sich für immer zu lieben und lebenslang zusammenzubleiben, als Wille oder als Bereitschaft ausgedrückt und auf ein explizites Versprechen verzichtet. Exemplarisch für diese Modifikationen der klassischen Trauversprechen stehen die freie Trauzeremonie von Elias und Ewa, die katho-

liche Trauung von Kathi und Konradin und der reformierte Segnungsgottesdienst von Andrea und Anja. In allen drei Fällen wird die Formulierung der Traufragen bzw. der persönlichen Traugelübde modifiziert, um nicht zu versprechen, was sich aufgrund der Unberechenbarkeit der Liebesgefühle aus Sicht dieser Paare nicht versprechen lässt. Statt der Frage, ob sich die Brautleute *versprechen*, sich für immer zu lieben, wird hier gefragt, ob sie *gewillt* bzw. *bereit* seien, sich für immer zu lieben. Dabei sei das Jawort, das sich Elias und Ewa nach zehnjähriger Beziehung im Rahmen der freien Trauzeremonie gegeben haben, nichts Neues, wie beide betonen. Vielmehr sei das Ja zueinander »schon die ganzen zehn Jahre« (Elias) da gewesen. In diesem Sinne sei das Bekenntnis zueinander, wie Elias fortfährt, nicht »so speziell gewesen und hat für mich auch nichts geändert. Es war einfach ein Zeichen nach außen, dass wir das wollen«. Es ging ihnen deshalb nicht darum, sich »nach zehn Jahren nochmal [...] irgendwie etwas groß zu versprechen« (Elias). Vielmehr wollten sie sich nun »vor allen das Jawort geben« (Ewa) und dieses nach außen gerichtete Bekenntnis mit einer großen Hochzeit feiern. Die Traufragen für die Zeremonie konnte das Paar im Vorfeld »mitformulieren« und mit der Ritualgestalterin »besprechen« (Elias). Aus dieser Absprache ergab sich folgende Frage, die die Ritualgestalterin Elias und Ewa vor allen Anwesenden stellte: »Ewa, willst du Elias für immer lieben, achten und für ihn da sein, wann immer er dich braucht?« (HO9/E) Mit ihrem darauffolgenden Ja hat Ewa ihren Willen geäußert, Elias für immer zu lieben, sie hat es aber nicht versprochen. Durch das Beibehalten der Ewigkeitsformulierung *für immer* handelt es sich dabei zwar nur um eine geringfügige Modifikation der klassischen Trauffrage, gleichwohl ist sie wichtig für Ewa, da auch sie, bei allem derzeitigen Willen, nicht sicher versprechen könne, was in Zukunft passieren werde:

»Ich habe nie das Gefühl gehabt, dass ich mit ihm auseinandergehen werde [...] aber natürlich, es kann jeden Moment irgendetwas sein und das haben wir auch schon erlebt. Paare, die wirklich zehn, zwölf Jahre zusammen sind, bei denen aber plötzlich die Liebe weggeht. Mit dem muss man rechnen, mit dem muss jeder rechnen. [...] Die Hochzeit bedeutet jetzt nicht- [...] ja, man kann sich ja scheiden lassen, das ist mir schon klar [...]. Man geht ja nicht irgendwie einen Vertrag ein, der einen dann daran hindert, seine Emotionen irgendwie auszuleben. [...] Aber ich habe das Gefühl, dass das bei uns nicht so ist. Mal schauen ((lacht)), bis jetzt hat es gehalten.« (Ewa)

Ewa hat zwar das starke Gefühl, dass sie und Elias zusammenbleiben werden, räumt aber gerade mit Blick auf andere Paare ein, dass es auch bei ihnen sein könnte, dass *die Liebe plötzlich weggehen* könnte. Trotz dieses Realismus orientiert sich Ewa letztlich an ihrem gegenwärtigen Gefühl und zeigt sich sehr zuversichtlich, dass ihr mit der Heirat nach außen bekräftigter Wille, einander für immer zu lieben, bestehen bleibt. Zum Ausdruck bringt das nicht zuletzt das Lied, das sie für Elias geschrieben hat und das im Anschluss an das Jawort und den Ringtausch zum Abschluss ihrer Trauzeremonie gespielt wird. Dort heißt es: »I will be forever yours, you will be forever mine. At least I hope it'll stay like this, till the end of time« (HO9/E). Mit dieser Formulierung der ewigen Zusammengehörigkeit als Hoffnung wird deutlich, dass es keine Sicherheit ist, sondern ein expliziter Wille und Wunsch.

Eine ähnliche Bedeutung wie Ewa schreibt auch Kathi ihrer Heirat zu. Im Unterschied zur katholischen Trauung von Janik und Jasmin werden Kathi und Konradin von ihrer Theologin während ihrer katholischen Trauung nicht gefragt, ob sie sich lebenslange Liebe und Achtung versprechen. Stattdessen wird nach ihrer Bereitschaft zur Ehe gefragt:

»Konradin, ich frage dich, bist du bereit die Ehe mit deiner Braut Kathi im Vertrauen auf Jesus Christus einzugehen, sie zu lieben und zu ehren, die schönen, aber auch die schwierigen Momente im Leben mit ihr zu teilen und ihr treu zu sein, dein Leben lang?« (HO4/K)

Das Jawort auf die Frage nach der Bereitschaft, den heiligen Bund der Ehe zu schließen, impliziert zwar eine ewige Bindung und Liebe, denn wie die Theologin sagt, haben sich Kathi und Konradin durch ihre Jaworte »fürs Leben miteinander verbunden« (HO4/K). Die von der Theologin gewählte Formulierung der Traufragen fordert von den beiden aber kein explizites Versprechen von lebenslanger Liebe. Auch wird der Segen für den ehelichen Bund von Kathi und Konradin nicht durch die Worte, *was Gott verbunden hat, soll der Mensch nicht trennen*, beschlossen, wie das bei der katholischen Trauung von Jasmin und Janik der Fall war. Insofern würde eine eventuelle Scheidung von Kathi und Konradin keinen Bruch mit einem während der Trauung gegebenen Versprechen darstellen. Sollten sie sich nicht ein Leben lang lieben, dann ändert dies nichts daran, dass sie bereit waren, dies zu tun, als sie den heiligen Bund der Ehe schlossen. Die Bereitschaft und der damit einhergehende Wille, sich ein Leben lang zu lieben, lässt aus Kathis Sicht Raum für die Möglichkeit, dass man irgendwann sagt, »ich spüre es nicht mehr, die Liebe«. Dieses Weggehen der Liebe, das Kathi ebenso wie Ewa in ihrem Bekanntenkreis beobachtet hat, könnte auch ihr und Konradin passieren. Wobei Kathi zugleich betont, dass sie nicht davon ausgeht. Im Gegenteil:

»Ich hätte nie ja gesagt, wenn ich nicht davon ausgehen würde, dass wir lange zusammenbleiben. Aber wenn es dann mal nicht so ist, dann müssen wir halt darüber reden. [...] Ich glaube, es ist jetzt auch kein Drama [...] ich meine, es kann ja mit allem passieren [...]. Ich habe einfach oft das Gefühl, die Leute sperren sich so ein mit dem Ewigkeitsgedanken. ›Was, du willst jetzt heiraten?‹ Also das habe ich wirklich öfter gehört: ›Bist du dir denn sicher? Bist du nicht nervös?‹ [...] Muss ich sagen nein und ich glaube einfach aus dem Gedanken, dass es für mich schon fix ist und eine Bedeutung hat und alles, aber trotzdem, wenn es dann halt so wäre, wäre ich mir auch nicht böse. [...] Ich mach das jetzt, denn ich weiß es jetzt nicht besser. [...] Wenn ich es in zehn Jahren wieder besser weiß, dann mache ich es halt wieder anders. Das ist für mich kein Grund zum Panik kriegen und kalte Füße, ›oh, es ist eine Ewigkeit‹. Oder eben dann die Unsicherheit und hundert Stunden lang zu überlegen, was wäre, wenn er mich nicht mehr lieben würde.« (Kathi)

Obwohl sich Kathi und Konradin im Rahmen einer katholischen Trauung das Jawort gegeben und ihrer Ehe damit einen sakralen Charakter verliehen haben, räumt Kathi die Möglichkeit ein, dass sie nicht für immer in diesem Bund der Ehe zusammenbleiben könnten. Anstatt ihre Heirat als verbindliches Versprechen von ewiger Liebe zu verste-

hen, ist sie vielmehr überzeugt, dass solch starre Ewigkeitsentwürfe hinderlich seien, um überhaupt eine Ehe einzugehen. Einerseits könne man sich durch den Anspruch, sich für die Ewigkeit festlegen zu müssen, nie genug sicher fühlen, um sich für eine Heirat zu entscheiden. Andererseits findet sie es nicht sinnvoll, auf eine Heirat zu verzichten, nur weil das Risiko besteht, dass die andere Person eine:n einst nicht mehr lieben wird. Insofern ist die Eheschließung für Kathi zwar verbindlich und bedeutungsvoll, aber die Richtigkeit der Heirat misst sich nicht daran, ob der Ehebund tatsächlich ein Leben lang halten wird. Die Richtigkeit liegt vielmehr in der Bereitschaft, sich auf eine Lebensgemeinschaft einzulassen:

»Grundsätzlich ist es einfach ein Ja zueinander. Dass wir füreinander da sein wollen, egal was kommt. [...] Für mich ist es wirklich ein Ja gewesen dazu, dass wir das jetzt definitiv machen [...]. Du weißt nie, was im Leben passiert, und das ist so die Konstante, die bleiben soll.« (Kathi)

Auch wenn es für Kathi kein Versprechen geben kann, dass sie für immer zusammenbleiben werden, so geht mit der Heirat dennoch die Hoffnung und auch die Erwartung einher, dass das Ja zueinander eine Konstante im Leben von Kathi und Konradin sein wird. Der Wille, füreinander da zu sein, soll bleiben. Insofern bedeutet ihr Ja in der katholischen Kirche die Bereitschaft, den dauerhaften Bund der Ehe mit einem unbedingten Willen, nicht aber mit einem Versprechen einzugehen. Denn Kathi weiß nicht, was in zehn Jahren ist, und sollte ihre Erwartung einer dauerhaft glücklichen und beständigen Liebe einst enttäuscht und ihre Ehe auf dem Zivilstandsamt geschieden werden, dann würde sie es nicht bereuen, die *Verbindung fürs Leben* hoffnungsvoll gewagt zu haben.

Das Spannungsverhältnis zwischen der Unsicherheit, ob sich die Lebensgemeinschaft als dauerhaft erweist, und dem Wunsch, sich gleichwohl verbindlich auf eine solche Lebensgemeinschaft festzulegen, kommt auch in Andreas Worten zum Ausdruck: »Wir meinen das ja schon ernst. Ich mein, ob wir es schaffen, ist eine andere Sache, oder? Aber wir wollen ja schon zusammenbleiben und das ist schon ein cooles Versprechen, oder? Das ist halt nicht ohne.« Obwohl Andrea hier von einem Versprechen spricht, haben sie und Anja sich in dem reformierten Segnungsgottesdienst kein klassisches Trauversprechen gegeben. Vielmehr hat jede im Vorfeld der Hochzeit ein individuelles Bekenntnis formuliert und dieses im Rahmen des reformierten Segnungsgottesdienstes vor all ihren Angehörigen vorgetragen. Insbesondere für Anja seien, wie sie sagt, »Worte wichtig und darum mussten es die richtigen Worte sein für sie«. Dabei richtete sich Anjas Bekenntnis nicht nur an Andrea, es adressierte zugleich auch die anwesenden Leute und sollte diesen, wie sie sagt, Folgendes vermitteln: »Hört, ich bin glücklich mit dieser Frau und ich möchte bis an mein Lebensende, wenn es möglich ist, mit dieser Frau zusammenbleiben« (Anja).

Neben der Botschaft nach außen sehen Anja und Andrea in diesem Moment der Trauung auch eine wesentliche Wirkung für ihre zukünftige Beziehung. Denn dieses Bekenntnis vor allen anderen sei nicht nur dann, »wenn du das dann so hörst in der Kirche mit diesem ganzen Drumherum«, eine »besondere Sache« (Andrea). Vielmehr glaubt Andrea, dass das Bekenntnis »im Nachhinein eigentlich noch besonderer« ist: »Danach ist es eigentlich erst wichtig, oder? Und das wird es immer sein, diese Sätze, die wir da ge-

sagt haben. Das ist im Nachhinein glaub ich noch viel mehr wert, als in diesem einen kleinen Augenblick« (Andrea). Mit der Vermutung, dass das im Moment der Trauung gemachte Bekenntnis zueinander vor allem in der gemeinsamen ehelichen Zukunft von Bedeutung sein wird, verweist auch Andrea auf die performative Kraft des Traurituals. Gerade weil sich kein Paar hundertprozentig sicher sein kann, ob sich die mit der Heirat ausgedrückte Hoffnung auf eine dauerhafte Liebe erfüllen wird, erscheint es Andrea wie Jasmin wesentlich, im Moment der Trauung einen solchen Zukunftsentwurf zu machen. An diesen soll sich das Paar im Verlauf der Ehe erinnern, wodurch sich die Wahrscheinlichkeit erhöhe, dass das Paar an dem einstigen Bekenntnis zueinander festhalten könne. Ein Zukunftsentwurf erfülle sich also eher, wenn er im Moment der Trauung gemacht und mit besonderen, rituellen Mitteln bestärkt wird, als wenn von vornherein auf einen Zukunftsentwurf verzichtet würde. Dabei sei für das spätere Erinnern nicht nur das *allerpersönlichste* Bekenntnis zueinander, sondern auch die *überpersönliche* Rahmung durch das kirchliche Zeremoniell und die Anwesenheit des sozialen Umfeldes wichtig, wie auch Andrea sagt: »Ich meine, wir hätten uns das auch auf irgendeinem Berg alleine sagen können, aber es war klar, es muss irgendwie eine besondere Sache sein.«

Damit der Moment der Trauung zu einem besonderen Erlebnis wird, an den sich die Paare in der Zukunft erinnern können, werden selbst die standardisierten Eheschließungen und Partnerschaftsbeurkundungen auf dem Zivilstandsamt emotional inszeniert (vgl. Weibel 2016). Gleichwohl sind es aus der Sicht der Heiratenden die Kirchen, die für die *überpersönliche* Bekräftigung des *allerpersönlichsten* Bekenntnisses im Moment der Trauung am besten geeignet sind. Dabei sind die Theolog:innen, mit denen ich im Rahmen meiner Forschung im Austausch war, überzeugt, dass kirchliche Zeremonien nicht nur deshalb gewählt werden, weil Kirchen besonders schöne Bühnen für die Inszenierung der Hochzeit bieten. Gemäß der Einschätzung des Theologen David Plüss wollen die Paare gerade auch die Pfarrer:innen und »Gott als die grösstmögliche Öffentlichkeit«. Das heißt, sie wollen nicht nur vor ihrem sozialen Umfeld, sondern »vor dem grösstmöglichen Auditorium zu dieser Beziehung stehen«. Wie Plüss vermutet, verbinde sich damit »wirklich die Hoffnung, dass das Stabilität und Schutz gibt, dass es der Beziehung guttut, wenn diese Dimension noch dazukommt«. ¹³ Diese Einschätzung wird dadurch untermauert, dass in der Gruppe der Paare, die ihre Heirat als Bekenntnis zu einer möglichst dauerhaften Liebe und Treue verstehen, der Anteil der zusätzlichen kirchlichen Trauzeremonien sehr hoch ist. Umgekehrt zeigt sich, wie im Folgenden deutlich wird, dass die Paare, die ihr Bekenntnis zueinander im Gegensatz zu den bisher vorgestellten Fällen nicht auf die Dauer ihrer Gemeinschaft beziehen wollen, also bewusst auf die Formulierung »für immer« verzichten, keine kirchlichen Trauhandlungen gewählt haben und mehrere Heiratende ganz auf zusätzliche rituelle Handlungen verzichtet haben.

13 Zu dieser Einschätzung kommt Prof. Dr. David Plüss im Anschluss an eine Präsentation meiner Forschungsarbeit im Forschungskolloquium »Gegenwartsliturgik« an der Universität Bern, 18. Oktober 2016. Ich danke an dieser Stelle ihm sowie Katrin Kusmierz, Kirsten Jäger und Sabine Müller Jahn für den produktiven Austausch und das Einverständnis, Teile aus dieser auf Tonband aufgenommenen Sitzung in meiner Interpretation zu verwenden.

7.2.3 Ein Bekenntnis zueinander: Weil sich die Beziehung als schön und beständig erwiesen hat

Für Moritz und Marcel war es wichtig, dass sie während der zivilstandsamtlichen Partnerschaftsbeurkundung in Anwesenheit ihrer Familien und Freund:innen einige persönliche Worte aneinander richten konnten. Dabei ging es »nicht darum zu sagen, wir bleiben, bis dass der Tod uns scheidet, zusammen«, wie Marcel sagt. Vielmehr war für ihn zentral, Moritz in dem Moment der staatlichen Partnerschaftseintragung zu sagen, »was ich dabei fühle«. Der Fokus der beiden lag somit darauf, einander und den Anwesenden mitzuteilen, »was uns in dem Moment bewegt« (Marcel). Entsprechend haben sie auch keine Bekenntnisse vorbereitet und diese vorgetragen, sondern sich dafür entschieden, etwas Spontanes zu sagen:

»Es ging mir darum, die Emotionen auszudrücken und Moritz zu sagen, warum mir das wichtig ist, dass wir das machen und warum ich grade mit ihm auch zusammen sein will. Ich glaub, das ist wichtiger als irgendwas zu versprechen. Also uns war es wichtiger ((lacht)).« (Marcel)

Statt Moritz ein Versprechen für die Zukunft zu machen, wollte Marcel vielmehr ausdrücken, dass sich ihre bisherige Liebesbeziehung für ihn als derart tragfähig erwiesen hat, dass er – entgegen seinen Zweifeln gegenüber der Praxis des Heiratens – nun an den Punkt gekommen ist, an dem er bereit ist, mit Moritz eine Lebensgemeinschaft einzugehen. Denn im Unterschied zu Moritz habe es einige Zeit gedauert, bis Marcel genug Sicherheit in der Beziehung gesammelt hatte, um sich für eine Heirat entscheiden zu können:

»Ich habe mir das auch schon recht früh vorstellen können, aber war mir noch nicht so ganz sicher. Vielleicht wollte ich einfach auch mehr Erfahrung noch in unserer Beziehung sammeln [...]. Ich glaube, das ist auch eher so ein diffuses Gefühl gewesen, so im Sinne von »soll ich das jetzt schon machen?« und so ein bisschen die Sorge, »was wenn es dann vielleicht doch schief geht?«. Ich hab dann aber einfach über die Jahre, die wir jetzt auch zusammen sind, ich mein, wir haben auch Hochs und Tiefs miteinander durchgestanden und das sind dann auch Erlebnisse, bei denen sich dann zeigt, ob es hält ((lacht)). Und irgendwann bin ich dann zu einem Punkt gekommen, dass ich mir gedacht hab, »warum eigentlich nicht?«.« (Marcel)

Wie in den Ausführungen von Marcel deutlich wird, brauchte er vor der Heirat genügend Erfahrungen in der Beziehung und die Gewissheit, dass die Beziehung Hochs und Tiefs erträgt. Denn auch Marcel verbindet mit der Heirat die Hoffnung, dass es nicht *schiefgeht* und zu einer Trennung kommt. Oder wie er es formuliert:

»Eben die gemeinsame Zukunftsperspektive, das ist schon eine wichtige Basis [...] das gehört dazu, dass ich mir vorstellen kann, auch wirklich lange mit Moritz zusammen zu sein. Das muss ich auch sehen können.« (Marcel)

Dass er diese Zukunft nun sehen kann, drückt Marcel dadurch aus, dass er sich für den Schritt der Verpartnerung entschieden hat. Sich über diesen Schritt hinaus zusätzlich etwas zu versprechen ist für Marcel überflüssig.

Auch für Moritz ging es bei den spontanen Worten auf dem Zivilstandsamt darum, zum Ausdruck zu bringen, »was wir aneinander haben, wie wir uns lieben«. Durch diese spontanen Gefühlsäußerungen und subjektiven Bezugnahmen auf ihre bisherige Liebesbeziehung entstand eine intensive Atmosphäre auf dem Zivilstandsamt, die sowohl für die zuschauenden Gäste und die Zivilstandsbeamtin wie auch für das Brautpaar sehr bewegend und rührend war (vgl. Vignette 7). Als »intensivster Moment« des Hochzeitstages beschreibt Moritz die Situation auf dem Zivilstandsamt, »weil man sagt sich das nicht so oft« und »es fühlt sich toll an, diese Verbundenheit und dieses bestätigt zu wissen, so den anderen bei sich zu haben«. Unerwartet war dabei für Moritz, dass sich auch in diesem kaum zeremoniell angereicherten Moment auf dem Zivilstandsamt eine starke performative Kraft entfaltete, wie das ansonsten vor allem kirchlichen Trauhandlungen zugeschrieben wird: »Ich dachte, die [Hochzeitspaare, FW] spinnen alle, wenn man dann sagt, irgendwas verändert sich da. Ich glaub, man kann das auch gar nicht so beschreiben, aber es verändert sich wirklich was« (Moritz). Was sich verändere, sei das Gefühl von Zusammengehörigkeit. Mit der Heirat festigen und vertiefen Moritz und Marcel ihr Zusammengehörigkeitsgefühl, koppeln diese Festigung aber nicht an ein Versprechen von ewiger Dauer. Denn wie Moritz sagt, wäre es naiv zu denken, man könne die andere Person mit einer Hochzeit an sich binden. Allerdings haben sie im Verlauf ihrer bisherigen Beziehung »so viel Gemeinsames und Schönes entdeckt« (H14/M), dass beide sich eine gemeinsame Zukunft vorstellen können, und eben diese durch die bisherige Paargeschichte gereifte Vorstellung drückt ihre Heirat aus.

Noch weitaus weniger klar war die Frage der Heirat im Fall von Rahel und Richard. So hätten sie »beide immer gesagt, wir wollen eigentlich nicht heiraten« (Richard). Als Richard Rahel nach vierjähriger Beziehung trotzdem mit einem romantischen Heiratsantrag überrascht, löst dies bei Rahel einen schwierigen Entscheidungsprozess aus (vgl. Kapitel 4.3). Denn Rahel kann, mehr noch als Richard, nichts mit dem der Ehe inhärenten Ideal von ewiger Liebe anfangen. Richard schildert den Unterschied zwischen seiner und Rahels ehekritischen Haltung im Interview so:

»Sie hatte sehr damit [mit der Vorstellung zu heiraten, FW] zu kämpfen. [...] Das bedeutet halt nach wie vor immer noch sehr viel, bis der Tod euch scheidet [...]. Und sie wollte das nicht, denn es ist schwierig, sich einem Menschen auf ewig zu versprechen und zu versprechen, ihn ewig zu lieben und was heißt das denn überhaupt und so. Sie ist ein sehr ehrlicher Mensch. Ich auch, aber ich habe gedacht ›Doch! Das ist gut, es passt‹. Und bei ihr kamen da vielleicht noch bisschen mehr Zweifel. Nicht wegen mir, sondern einfach allgemein: ›Woher wissen wir, dass es immer so gut sein wird und was passiert, wenn man sich einmal in einen anderen Menschen verliebt?‹ Was absolut möglich ist. Aber ich bin da vielleicht ein bisschen weniger hinterfragend.« (Richard)

Aufgrund dieser ausgeprägten Zweifel von Rahel am klassischen Versprechen der Ehe und auch aufgrund von Richards Auffassung, dass ein solches Versprechen für die Ewigkeit ehrlicherweise nicht möglich ist, stellt sich die Frage, welche Bedeutung Rahel und

Richard, die letztlich dennoch heirateten, ihrer Trauung zuschreiben und inwiefern ihre Vorbehalte gegenüber der Heirat in den Bekenntnissen zum Ausdruck kommen, die sie sich im Rahmen der freien Trauzeremonie machten. Denn trotz ihrer kritischen Haltung war es für Rahel und Richard zugleich wichtig, ihre Eheschließung nicht nur pragmatisch, etwa im Sinne einer rechtlichen Absicherung auf dem Zivilstandsamt zu vollziehen, sondern diese zusätzlich durch eine freie Hochzeitszeremonie mit ihren Angehörigen und Freund:innen auch emotional und rituell zu zelebrieren.

Die freie Zeremonie von Rahel und Richard wird von der Ritualgestalterin mit Antoine de Saint-Exupéry's Worten »Liebe besteht nicht darin, dass sich ein Paar in die Augen schaut, sondern zusammen in die gleiche Richtung« eröffnet (HO3/R). Nach der Begrüßung der Anwesenden und einer Vorstellung von Rahel und Richard lädt die Ritualgestalterin die Angehörigen ein, dem Paar persönliche »Segens- und Glückwünsche« zu überbringen, denn auf ihrer »Lebensreise braucht ihr beiden den Segen und die Unterstützung eurer Lieben« (HO3/R), wie die Ritualgestalterin an das Paar gewandt erklärt. Anschließend wird das Brautpaar aufgefordert, zusammen mit ihren Trauzeug:innen nach vorne zu kommen: »Rahel und Richard, ihr wünscht euch eine Hochzeitszeremonie, in der ihr euch mit dem Ringwechsel das zusagt, was euch beiden für den gemeinsamen Lebensweg, die gemeinsame Lebensreise wichtig ist« (HO3/R). Die beiden individuellen Bekenntnisse, die sich Rahel und Richard im Anschluss an diese Rahmung durch die Ritualgestalterin gegenseitig machen, waren nicht abgesprochen und drücken entsprechend ihre unterschiedlichen Interpretationen der Heirat aus. Richard sagt zu Rahel: »Du bist der Mensch, mit dem ich meine kleine Welt auf dieser großen Welt auch zukünftig teilen möchte. [...] Ich möchte an deiner Seite ums Leben kämpfen. Wirbel von Emotionen und große Entdeckungen machen. Und deshalb schenke ich dir heute meine kleine Welt« (HO3/R). Als Symbol für seinen Willen, sein Leben auch in Zukunft mit Rahel zu teilen, schenkt Richard ihr eine kleine Weltkugel. Er knüpft damit an die reformierte Interpretation an, wonach das gegenseitige Anvertrauen durch die Heirat als Geschenk zu verstehen sei. Dieses große Geschenk, das Richard Rahel mit der Heirat macht, stellt Rahel im Interview wie folgt dar: »Er schenkt sich nicht als Person, aber er schenkt, was er hat, was er kennt, was er spürt. Er gibt es mir. Es bedeutet mir viel [...] und die Metapher habe ich auch wunderschön gefunden.« Während Richard sein Leben zukünftig mit Rahel teilen möchte, weil er zur Überzeugung gekommen ist, dass es mit Rahel gut ist und für ihn passt, er also eine klare Zukunftsvision für ihre Beziehung zum Ausdruck bringt, blickt Rahel in Form eines Gedichts auf die gemeinsame Zeit zurück. In mehreren Versen trägt sie Richard und der anwesenden Hochzeitsgesellschaft vor, was sie »Schönes zusammen erlebt haben« (Rahel). Zwischen den Versen habe sie, wie sie später im Interview erzählt, immer wieder gesagt: »Ich möchte weiterhin solche Momente mit dir erleben. Aber nicht ›auf ewig und immer‹, sondern einfach jetzt. Ich finde es schön, wie es jetzt ist, und es ist klar, ich hoffe auch, dass es so schön bleibt. Aber niemand weiß es und ich selbst auch nicht« (Rahel). Diese Hoffnung, dass ihre Beziehung weiterhin schön bleibt, und zugleich das ehrliche Eingeständnis, auch nach der Heirat nicht zu wissen, ob es schön bleiben wird, formuliert Rahel während der Trauzeremonie so: »Von ganzem Herzen hoffe ich, dass mehrere Verse noch dazu kommen werden zu diesem Gedicht, das schon sehr farbig ist. [...] Ich wünsche dich an meiner Seite, heute, morgen und für ein paar Jahre« (HO3/R). Damit bleibt Rahel, selbst im Moment der

Trauzeremonie und vor den Augen und Ohren der versammelten Hochzeitsgesellschaft ihrer Haltung der Offenheit und Ungewissheit, was in Zukunft kommen wird, treu. Aus Gründen der Ehrlichkeit kann und will sie Richard nichts versprechen. Auch wenn Rahel aufgrund ihrer bisherigen »einzigartigen Geschichte« (HO3/R) als Paar die Hoffnung und den Wunsch ausdrücken kann, dass Richard weitere Jahre an ihrer Seite sein wird, ist für sie zentral zu betonen, dass diese Heirat für sie kein Versprechen ist: »Es gibt kein jetzt für immer. Es ist so, jetzt, heute, niemand weiß, was in einer Woche passiert« (Rahel). Dementsprechend spricht auch die Ritualgestalterin nicht von einem Versprechen, als sie das Paar zum Ringwechsel auffordert: »Eure Worte haben wir vernommen und bezeugt. Lasst den Worten Taten folgen und bringt eure Absichten mit dem Ringwechsel in die Sichtbarkeit, ins Offenbare, Offensichtliche« (HO3/R). Im Interview angesprochen auf die Worte, die sie sich während der Trauzeremonie zugesagt haben, beschreibt Richard ihr Bekenntnis so:

»Sie hat mir gesagt, dass sie weiterhin mit mir Zeit verbringen möchte ((lacht)). Aber sie hat jetzt zum Beispiel kein Versprechen auf Gedeih und Verderb äh auf Ewigkeit oder so gemacht. Das definitiv nicht. Aber das wussten wir, das wollten wir auch nicht. Aber einfach so ein relativ lockeres Zugeständnis ans Gegenüber, dass war es von uns beiden eigentlich so, denk ich.« (Richard)

Ob es für Richard, der Rahel mit seiner kleinen Welt immerhin »einen Teil« von sich »übergeben« hat (Richard), ausreichend ist, dass ihre Heirat nicht mehr als ein *relativ lockeres Zugeständnis* zueinander bedeutet, bleibt offen. Im Interview bezeichnet er ihre Bekenntnisse zueinander jedenfalls als »stimmig« und als weiteres Zeichen dafür, dass sie sich gut ergänzen.

Etwas anders verhält sich das im Fall von Danijela und Deborah. Bei ihnen kommt bereits aufgrund ihrer Positionierungen gegenüber der Scheidung eine paarinterne Differenz in der Interpretation der Heirat zum Ausdruck (vgl. Kapitel 7.1). Die beiden haben sich für eine zeremoniell angereicherte Partnerschaftsbeurkundung auf dem Zivilstandsamt entschieden und wie Danijela im Interview berichtet, sei es für sie »schon ein bisschen verletzend«, dass Deborah in ihrem persönlich vorgetragenen Bekenntnis explizit auf ein klassisches Trauversprechen verzichtet hat. Während aus Danijelas Sicht genau dieses Versprechen fehlte, »wie es kirchlich gemacht wird, in guten und in schlechten Zeiten, bis dass der Tod uns scheidet« (Danijela), war für Deborah ausgeschlossen, ihre Heirat an ein solches Versprechen zu binden:

»Ich habe ehrlich gesagt, auch wenn ich dich heirate, ich schwöre nie auf ewig. Ich werde das Wort nie über die Lippen bringen, dass ich dich auf ewig heiraten will. Genau gleich hat unser Standesbeamter das nicht zu sagen. Ich finde, es ist nichts für ewig. Und trotzdem kann ich sagen, ich habe die Vorstellung, dass wir auch in dreißig Jahren noch zusammen aufm Balkon sitzen und Zeit zusammen genießen. Ob es so sein wird, weiß ich nicht. Im Moment hat es gepasst und es passt auch jetzt.« (Deborah)

Wie in dieser Interviewpassage deutlich wird, geht es für Deborah ähnlich wie für Rahel um eine Frage der Ehrlichkeit. Da die Zukunft ungewiss ist, ist ein Versprechen von

Dauer nicht möglich. Ausgehend davon, dass es in der Gegenwart passt, kann Deborah allerdings sagen, dass sie die Vorstellung einer gemeinsamen Zukunft hat. Demgegenüber macht Danijela eine sehr viel größere Sicherheit ihrerseits geltend. Denn sie sieht in Deborah »die Person, von der ich sage, ich will mit ihr alt werden. Und wenn ich diesen Schritt gehe, dann bin ich mir da sicher« (Danijela). Aufgrund dieser eigenen Überzeugung empfindet sie von Deborahs Seite »einfach eine gewisse Unsicherheit«, denn für sie stellt sich damit die Frage, »wie lange dieser Abschnitt« der Heirat aus Deborahs Sicht dauern soll, wenn nicht für ewig? Deutlich zum Ausdruck kommt hier ihr Bedürfnis, sich mit der Heirat verbindlich und dauerhaft festlegen zu wollen und nicht weiterhin *leichtsinnig* mit der Liebe umzugehen (vgl. Kapitel 7.1). Wie allerdings Deborahs Darstellung dieses Moments auf dem Zivilstandsamt im Kreise ihrer beider Familien verdeutlicht, macht sie den Schritt keineswegs leichtsinnig. Der Unterschied zu Danijela besteht lediglich darin, dass sich Deborah in dem, was sie Danijela in eigenen, sorgfältig gewählten und vorgängig aufgeschriebenen Worten sagt, nicht auf ihre gemeinsame Zukunft, sondern ihre gemeinsame Vergangenheit bezieht – eine Vergangenheit, die sie beide aufs Zivilstandsamt geführt hat und es ermöglicht, diesen »intimen Moment zwischen uns« (Deborah) auch mit den Familien zu teilen, was zuvor nie vorgekommen sei. Deborah beschreibt ihr Bekenntnis deshalb so:

»Es ist wirklich sehr umfangreich gewesen, wo man halt einfach auch das, was man erlebt hat, ein bisschen hat Revue passieren lassen und wo ich Dani auch danke gesagt habe, dass sie zu mir steht, zu unserer Liebe steht, auch wenn das nicht ganz einfach ist [...]. Und ich habe in diesem Moment auch ihrer Familie einfach danke gesagt, dass sie heute da sind und wir das sehr schätzen und dass das uns sehr guttut, dass sie da sind.« (Deborah)

Aus Deborahs Perspektive stand in diesem Moment auf dem Zivilstandsamt im Vordergrund, dass sie diesen wichtigen Moment des gegenseitigen Bekenntnisses mit ihren Familien teilen konnten, was nicht selbstverständlich und entsprechend umso bedeutender war (vgl. Weibel 2021). Sie nutzte die Gelegenheit auf dem Zivilstandsamt deshalb auch dafür, ihre Worte nicht nur an ihre Partnerin, sondern auch an deren Familie zu richten. Für Deborah steht in der Situation vor allem das Zusammenkommen von ihnen als Paar mit den beiden Familien im Zentrum und die Tatsache, dass alle »mitbekommen, was ja eigentlich etwas ganz Persönliches ist [...]. Das ist, glaube ich, so der erste Moment gewesen, in dem wir uns beide gegenüber beiden [Familien, FW] offen gezeigt haben.« Diese Ernsthaftigkeit und das Bekenntnis von Deborah zu ihr und ihrer Beziehung spürt Danijela im Moment auf dem Zivilstandsamt, obwohl sie zugleich auch ein Gefühl der Verunsicherung und Verletzung empfindet. Aber zumindest im Moment auf dem Zivilstandsamt hat es sich für Danijela »erfüllt« angefühlt:

»Klar kann ich nicht sagen, sie ist jetzt für immer mir. Aber einfach in diesem Moment ist sie mir gewesen, so nahe, so meins ((lächelt)), sage ich jetzt so. Nach dem Motto, »das kann mir jetzt niemand mehr wegnehmen«. Was ja nicht stimmt, aber für diesen Moment war es einfach, ja, war sie mein.« (Danijela)

Danijela bringt hier eine Sehnsucht zum Ausdruck, die weiterhin viele, wenn auch nicht alle, die heiraten, teilen: die Sehnsucht, der oder die andere wäre für immer da, würde einen ewig lieben und immer zu einem gehören. Wie in Ewas Lied »I will be forever yours, you will be forever mine« (HO9/E), das während ihrer freien Trauzeremonie gespielt wurde, oder in dem Lied, das während der katholischen Trauung von Janik und Jasmin stellvertretend für ihr persönliches Trauversprechen gesungen wurde: »Ich spreche dir hier, dass das mit uns ewig bleibt; ich schwöre, du bist für immer« (HO6/J).

Mit dem Ineinandergreifen von Liebe und Ehe im Konzept der Liebesehe geht somit weiterhin nicht nur das Risiko einer Scheidung, sondern auch die Sehnsucht nach dauerhafter Vereinigung mit der geliebten Person einher. Iris von Roten, eine Kritikerin der monogamen Konzeption der Liebesehe, bemerkte dazu: »Wo immer Liebe besteht, will sie ihr Objekt für alle Zeiten mit ›Leib und Seele‹ besitzen und auf diese Weise leiblich und seelisch eine Vereinigung bewirken. [...] Der lapidare mittelalterliche Vers ›Du bist min und ich bin din‹ sagt alles« (Roten 1996: 242). Ist dieses Verlangen in den Interviews und Trauversprechen weiterhin zu rekonstruieren, so haben die Interpretationen der hohen Scheidungsrate durch die heute heiratenden Paare zugleich deutlich gemacht, dass den meisten Paaren bewusst ist, dass die Heirat keine Sicherheit gibt. Unterschiedlich ist aber, wie sehr sich die Einzelnen der *Illusion* hingeben wollen, zu den Ehepaaren zu gehören, die mit Sicherheit bis ans Lebensende glücklich zusammenbleiben. Dies wirkt sich wiederum auf die Art und Weise aus, wie und ob sie ein Trauversprechen formulieren und welche Wirkungen sie von diesem *allerpersönlichsten* Bekenntnis vor Zeug:innen und vor *überpersönlichen* Instanzen erwarten. Typisieren lassen sich anhand meines Samples drei Formen von *allerpersönlichsten* Bekenntnissen, die im Rahmen der zivilen, kirchlichen oder freien Trauhandlungen gemacht werden: erstens das explizite, klassische Versprechen von lebenslanger Liebe und Treue, mit dem die Paare ihre Ehe bewusst von der Möglichkeit einer zukünftigen Scheidung abgrenzen. Zweitens die Bereitschaftserklärung und Willensbekundung, für immer zusammenzubleiben. Hier wird die Erwartung der Dauerhaftigkeit der Lebensgemeinschaft nicht als Versprechen, sondern unter der Berücksichtigung der Möglichkeit einer Scheidung als Hoffnung und Wunsch ausgedrückt. Auch wird die Scheidung von diesen Paaren weitaus weniger negativ bewertet als von den Paaren des ersten Typus. Ein dritter Typus von Bekenntnissen verzichtet schließlich auf Ewigkeitsformulierungen und betont vielmehr die gemeinsame Geschichte, die die Einzelnen zur Heirat bewogen hat und sie hoffen lässt, dass sich auch die Zukunft ihrer Paarbeziehung erfüllend und gemeinsam gestalten wird.

Vignette 7 »Schöne Emotionen«: Rührung auf dem Zivilstandsamt

Marcel und Moritz, gekleidet in identische, elegante Smokings mit pinken Fliegen und Einstecktüchern, steigen lachend aus einem winzigen Ford. Sie werden von zahlreichen Personen umringt, die aus einem alten Postautobus ausgestiegen sind. Auch sie tragen pinke Kleidungsstücke – eine Krawatte, eine Hose, eine Bluse oder ein Hutband. Die fröhliche Gesellschaft steht vor einer geschlossenen Tür, neben der ein Schild über die Öffnungszeiten des Zivilstandsamtes informiert. Es dauert einige Augenblicke, bis sich die Tür nach dem Klingeln von Marcel automatisch öffnet. Die vierzig Personen folgen den Männern in den ersten Stock des alten, schmalen Gebäudes. Dort trifft die Gesellschaft auf drei weitere geschlossene Türen, die in verschiedene Richtungen führen. Moritz klopft an die falsche Tür. Dies erklärt ihm eine Frau, die diese geöffnet hat und lachend auf eine andere Tür weist. Die richtige Tür ist in der Zwischenzeit von einer grauhaarigen Frau geöffnet worden. Sie trägt einen pinken Schal, lächelt und weist auf den lichtdurchfluteten Raum hinter ihr. Dort steht ein Tisch, davor vier Stühle, dahinter eine Stuhlreihe. Es dauert einen Moment, bis die zwei Bräutigame im Gedränge und Durcheinander auf die Frau aufmerksam werden, die offenbar die Zivilstandsbeamtin ist. Als sich die Verwirrung auflöst, zieht die Hochzeitsgesellschaft scherzend und lachend in das in Weiß gehaltene Trauzimmer des kleinen Zivilstandsamtes ein und füllt den Raum bis auf den allerletzten Stehplatz.

Nach einem kurzen Moment erwartungsvoller Stille, in dem alle Augen auf die Beamtin gerichtet sind, sagt diese langsam und mit vielen feierlichen Pausen: »Wenn zwei Menschen beieinander sind, wenn sie einander in Liebe umarmen und die Zärtlichkeit des Herzens erfahren, dann wird das Leben ein Fest.« Damit ist das Verfahren der zivilrechtlichen Beurkundung eröffnet. Moritz und Marcel sitzen der Zivilstandsbeamtin gegenüber und sind sichtlich aufgeregt. Sie halten sich an den Händen, links und rechts von ihnen sitzen ihre Trauzeuginnen. Nun erzählt die Zivilstandsbeamtin eine Geschichte. Es geht darin um die Liebe, welche die untergehende Insel der Gefühle nicht verlassen will und im letzten Moment von der Zeit gerettet wird. Warum von der Zeit? Weil, so die Moral, »nur die Zeit verstehen kann, wie wichtig die Liebe im Leben ist«. Die Geschichte bewegt einige der Anwesenden zu Tränen. Taschentücher werden herumgereicht. Die beiden Männer schauen einander an, lächeln. Marcel fährt mit dem Daumen über die umschlossene Hand seines Partners. Die Zivilstandsbeamtin erklärt, das Brautpaar werde nun »überrascht von ihren Trauzeuginnen, auch noch mit einer Einlage«. Die Trauzeugin von Moritz interpretiert eine im Kontext von Hochzeiten berühmte Weisheit von Antoine de Saint-Exupéry: »Die Erfahrung lehrt uns, dass die Liebe nicht darin besteht, dass man einander ansieht, sondern dass man gemeinsam in gleicher Richtung blickt.« Sie schließt ihre Ausführungen mit den Worten: »Sich etwas mehr anzuschauen könne durchaus auch nicht schaden.« Dies ruft schallendes Gelächter bei den Anwesenden hervor. Wiederum gerührt wird die Stimmung, als die zweite Trauzeugin ein Gedicht über Freiheit und Vertrauen vorträgt. Nun weint Moritz. Viele der Anwesenden haben feuchte Augen, teilen die spürbare emotionale Bewegtheit lächelnd. Die Zivilstandsbeamtin bemerkt dann auch: »Schöne Emotionen.« Tatsächlich scheint der kleine Raum damit dicht gefüllt zu sein. Die Gefühle sind geradezu greifbar und werden nochmal potenziert, als im Anschluss an die Trauzeuginnen die beiden Bräutigame auf-

stehen und zueinander sprechen. Marcells Stimme ist bewegt, als er beschreibt, was sie beide alles verbindet. Um Fassung ringend sagt er: »Ich freu mich so, das weiter mit dir teilen zu können.« Das Brautpaar küsst sich, weitere Personen sind zu Tränen gerührt. Durch den folgenden Applaus und das Fenster, das von jemandem geöffnet wurde, entlädt sich die emotionale Spannung etwas.

Nach diesem persönlichen Moment auf dem Zivilstandsamt übernimmt die Beamtin wieder, bittet das Brautpaar und die Trauzeuginnen aufzustehen, denn »jetzt kommt der ganz feierliche Moment«. Die Bräutigame halten sich und ihre jeweiligen Trauzeuginnen an den Händen. Die Beamtin richtet zunächst an Marcel, dann an Moritz die Frage: »Wollen Sie die Partnerschaft mit Herrn [Vor- und Nachname] mit Ihrem Jawort und Ihrer Unterschrift offiziell eintragen lassen, dann antworten Sie mit ja.« Nachdem beide die Frage mit Ja beantwortet haben, sagt sie: »Somit ist Ihre Partnerschaft mit der anschließenden Unterschrift eingetragen.« Die Hochzeitsgesellschaft applaudiert, es gibt Zwischenrufe und Gelächter. Die Zivilstandsbeamtin insistiert darauf, »jetzt noch zu [...] dieser wichtigen Unterschrift« zu kommen. Denn ohne sie ist der zivilrechtliche Akt der Beurkundung, was die Anwesenden möglicherweise nicht wissen, nicht vollzogen. Moritz bittet um ein Taschentuch, seine Trauzeugin kramt in ihrer Tasche. Die Partnerschaftsurkunde, die von beiden Männern und der Zivilstandsbeamtin unterschrieben wird, sieht nach einem völlig unspektakulären Formular aus. Nach diesen *wichtigen* Unterschriften küssen und umarmen sich die Männer innig. Erneut wird applaudiert und die Zivilstandsbeamtin fragt, ob das Paar mit der Urkunde in den Händen ein »Erinnerungsfoto« machen möchte. Die Zivilstandsbeamtin trägt ein weiteres Gedicht vor, das sie für das Paar herausgesucht hat. Es heißt »Nur für dich«. Zum Abschluss der Eintragung überreicht sie dem Paar den »Partnerschaftsausweis« und übermittelt ihre Glückwünsche. Die sichtlich berührte Hochzeitsgesellschaft begibt sich derweil in den Hinterhof. Als das Paar aus der Tür tritt, wird es von seinen Gästen mit Spalier und Seifenblasen empfangen, zwei Personen trällern die Melodie des Hochzeitsmarschs. Dann gibt es im Garten des Zivilstandsamtes für alle ein Glas Sekt sowie gefühlvolle Umarmungen und herzlichste Glückwünsche für das strahlende und etwas erschöpft wirkende Brautpaar.

8 »Eine einfache und klare Regelung«: Auswirkungen des Eherechts auf die Namenswahl

Die Paare sind zum Zeitpunkt der Interviews frisch verheiratet. In ihren Wohnungen finden sich noch Zeichen der vor wenigen Wochen gefeierten Hochzeit: selbstgebastelte Geschenke von Freund:innen, frisch gedruckte Fotoalben und Dankeskärtchen, die persönlich beschriftete Trauerkerze aus dem Gottesdienst und ein ›just married‹-Luftballon, der noch auf halber Höhe im Wohnzimmer schwebt. Meine Interviewpartner:innen stehen also am Anfang ihrer ehelichen, staatlich anerkannten Beziehung, die sie durch die Heirat in eine möglichst dauerhafte Zukunft entworfen haben. Nach der ganzen Aufregung, den geteilten Emotionen und den außeralltäglichen Festlichkeiten des Hochzeitstages sind die Paare nun wieder in ihren Alltag und ihr gewohntes Leben zurückgekehrt. Im Unterschied zur bürgerlichen Ehe Mitte des 20. Jahrhunderts, als die Heirat den Übergang in einen gemeinsam geteilten Haushalt markierte, ändert sich im Alltag der heute heiratenden Paare nur wenig. So antworten viele meiner Interviewpartner:innen auf die Frage, wie das Verheiratetsein für sie jetzt sei, dass sich nicht wirklich etwas geändert habe. Danijela sagt, »es ist eigentlich nichts anders als vorher«, außer vielleicht der Gewissheit, rechtlich abgesichert zu sein im Fall eines Unglücksfalls. Und Konradin erzählt, dass sie zwar schon mal wegen der Änderungen bei den Steuern Gedanken gemacht hätten und ihm die Heirat bewusst werde, wenn er seinen Zivilstand angeben müsse, was ja aber nur selten der Fall sei: »Von daher hat sich spürbar noch nicht viel geändert« (Konradin). Eine wirklich spürbare Veränderung erwartet Konradin vielmehr davon, wenn sie in ein paar Jahren eine Familie gründen und sich dafür auch eine neue Wohnung suchen werden.

Indem die Paare in meinem Sample bereits vor der Heirat zusammenwohnen, Bett und Tisch teilen und eine monogame, langjährige Beziehung führen, erfüllen sie im Prinzip bereits vor der Heirat die Definition einer Ehe oder eingetragenen Partnerschaft (vgl. Cottier 2005: 190). Wie deutlich wird, unterscheiden sich die nicht-ehelichen Paarbeziehungen heute alltagspraktisch kaum noch von ehelichen Lebensgemeinschaften (vgl. Lenz 2009b; Nave-Herz 2006; Hahn/Burkart 1998). Dennoch kommt in den Beschreibungen der Interviewpartner:innen auch zum Ausdruck, dass sich etwas geändert hat, obwohl der Alltag mehr oder weniger gleich geblieben sei. Wie Guy beschreibt,

wird die davor schon seit mehreren Jahren bestehende Beziehung durch die Heirat »nochmal eine Stufe höher gebracht«, und das sei, wie er zu erklären versucht, ein Gefühl von mehr Verbindlichkeit:

»Man sagt nochmal verbindlicher zueinander ja, ich bin für dich da und das ist ein schönes Gefühl. Obwohl eben, es ändert sich nichts, wir schlafen immer noch beide auf der gleichen Seite im Bett und essen auch am gleichen Tisch. Es ändert sich eigentlich nichts und doch ist es nochmal etwas Verbindenderes, etwas, das mehr ist.« (Guy)

Dieses schwer zu fassende Gefühl, dass durch die Heirat etwas in der Beziehung noch *mehr* und *verbindender* geworden ist, obwohl das Zusammenleben gleich bleibt, findet einen manifesten Ausdruck in den Eheringen, die die frisch verheirateten Paare nun tragen. Die Ringe machen die Zusammengehörigkeit sichtbar, symbolisieren die emotionale Verbindung und kommunizieren zudem nach außen, dass die:der Träger:in vergeben ist. Eine zweite konkrete Möglichkeit, den neuen Status als verheiratetes bzw. verpartnertes Paar öffentlich zu kommunizieren, ist das Tragen eines gemeinsamen Namens. Mit diesem wird die Zusammengehörigkeit des Paares auf besondere Weise ausgedrückt und diese Kommunikation und Aufforderung zur Anerkennung der Zusammengehörigkeit ist ein wesentliches Bedürfnis, das mit der Heirat verknüpft ist.¹

Im Unterschied zum Vornamen drückt der Name die Zugehörigkeit zu anderen Personen aus und wird mit diesen geteilt: Bei der Geburt von einem Elternteil² verliehen, begleitet er das Kind im Prozess der Identitätsbildung bis ins Erwachsenenalter hinein. Insofern »gehört« ihr Geburtsname, wie Ewa im Interview sagt, »irgendwie zu mir« (Ewa) und auch Elias findet, »dass der Name einfach Teil der Identität ist« (Elias). Wird der Name bei der Heirat verliehen, symbolisiert er hingegen die Zusammengehörigkeit des Paares. Damit eine Person den Namen bei der Heirat weitergeben kann, muss die andere Person diesen Namen anstelle des eigenen Geburtsnamens annehmen. Die Vorstellung, dass ein derart durch einseitige Weitergabe und Annahme gebildeter, einheitlicher Name für Ehepaare »aus Ordnungs- und Identifikationsgründen« sinnvoll ist, hat sich in der Schweiz Ende des 18. Jahrhunderts etabliert (BBI 2009 403: 406)³ und hält sich bis heute:

»Wenn man jetzt den Namen hinten dran schreibt oder den eigenen Namen behält, dann ist das einfach- erstens ist es kompliziert, zweitens ist es komisch und ja dann weiß man ja grundsätzlich auch nicht wer- ob man zusammengehört. Sind sie jetzt verheiratet oder nicht?« (Boris)

1 Vgl. hierzu ausführlich Kapitel 5.3.

2 In der Schweiz erhalten Kinder den Namen eines Elternteils; der Geburtsname verweist damit auf die väterliche *oder* mütterliche Herkunftsfamilie. Die meisten Teilnehmer:innen meiner Studie tragen vor ihrer Heirat den Namen des Vaters, da aufgrund der Ehe ihrer Eltern automatisch der väterliche Familienname an sie überging.

3 Bericht der Kommission für Rechtsfragen des Nationalrates vom 22. August 2008 zur parlamentarischen Initiative »Name und Bürgerrecht der Ehegatten. Gleichstellung« von Leutenegger Oberholzer (03.428), publiziert im Bundesblatt (BBI).

Wie Boris im Interview sagt, fände er es kompliziert und *komisch*, wenn nicht nur er, sondern auch seine Frau nach der Heirat ihren Geburtsnamen behalten hätte. Genau darauf zielt aber die Revision des Schweizer Namensrechts, die am 1. Januar 2013 nach jahrzehntelangem Ringen in Kraft getreten ist. Mit dem neuen »Prinzip der Unveränderbarkeit des Namens« (Bundesrat 2015: 34f., Herv. i. O.) soll die Gleichstellung von Frau und Mann in der Namenswahl gewährleistet werden. Das neue Prinzip der unveränderbaren Namen betont die Eigenständigkeit und individuelle Identität beider heiratenden Personen und tritt als neuer Grundsatz an die Stelle der traditionellen Norm eines einheitlichen, Zusammengehörigkeit symbolisierenden Familiennamens.

Diese Revision des ehelichen Namensrechts und die Auswirkungen dieser *überpersönlichen* rechtlichen Regelungen auf die *allerpersönlichste* Praktik der Namenswahl möchte ich im Folgenden nachvollziehen⁴: In Kapitel 8.1 zeichne ich zunächst den zähen politischen Prozess nach, der schließlich zur Revision des patriarchal geprägten Namensrechts führte. Daraufhin diskutiere ich die Spezifik des neuen Schweizer Namensrechts, die nicht zuletzt im Verzicht auf die Regelung amtlicher Doppelnamen besteht. Anschließend rekonstruiere ich in Kapitel 8.2, wie sich das neue Schweizer Namensrecht, das für *moderne* Menschen das gleichberechtigte Behalten beider Namen und für *traditionsverbundene* Paare eine ungleiche Entscheidung für einen der beiden Geburtsnamen vorsieht, im Einzelfall auf die Namenswahl der Paare auswirkt. Anhand dieser Rekonstruktion wird deutlich, dass die einander ausschließenden Konzeptionen von Identität und Zusammengehörigkeit im Schweizer Namensrecht die Gleichstellung der Geschlechter in der Namenswahl nicht überzeugend gewährleisten.

8.1 Das Schweizer Namensrecht: Der lange Weg zur Gleichstellung

Zunächst muss (vielleicht etwas erstaunt) gefragt werden, warum 2013 eine Revision des Namensrechts nötig war, um die Gleichberechtigung von Mann und Frau zu gewährleisten. Waren Frau und Mann im Namensrecht nicht längst gleichberechtigt? Immerhin ist die Gleichstellung der Geschlechter seit 1981 in der Schweizerischen Bundesverfassung verankert (vgl. Art. 8 Abs. 3 BV). Seit 1996 ist zudem das Bundesgesetz über die Gleichstellung der Geschlechter in Kraft, das die »Förderung der tatsächlichen Gleichstellung von Frau und Mann« (Art. 1 GLG) bezweckt. Gerade im ehelichen Namensrecht gestaltete sich die Abschaffung der patriarchalen Normen aber als zäher Prozess, der sich über drei Jahrzehnte erstreckte und mehrere politische Vorstöße und juristische Verfahren benötigte. Dies lag, wie im Folgenden gezeigt wird, wesentlich an dem Anliegen, die Tradition des (männlichen) Familiennamens für Ehepaare beizubehalten. Weil das Schweizer Parlament »an der Einheit des Namens in der Familie festhalten und einen radikalen Bruch mit der Tradition vermeiden wollte«, habe es sich, wie das Bundesgericht in einem Urteil von 1989 argumentierte, »nie für die absolute Gleichstellung der Ehegatten bei der Namenswahl ausgesprochen« (BBI 2009 7573: 7576).

4 Eine gekürzte Fassung der folgenden Analyse ist 2018 in der Zeitschrift Fampra.ch, Die Praxis des Familienrechts erschienen (vgl. Weibel 2018b).

8.1.1 Das Namensrecht bis 2012: Der Name des Mannes geht in jedem Fall an die Frau über

2008 unterbreitete die Kommission für Rechtsfragen des Nationalrates dem Parlament und Bundesrat »den Entwurf zu einer Änderung des Zivilgesetzbuches« (BBI 2009 403), der 2011 angenommen wurde und 2013 in Kraft treten sollte. Dem Entwurf der Kommission lag ein umfangreicher Bericht zur Entwicklung und Situation des Schweizer Namensrechts zugrunde, in dem konstatiert wurde, dass »das geltende Gesetz« (ebd.: 410) die Gleichberechtigung der Geschlechter im Namensrecht nicht gewährleistet. Seit der grundlegenden Revision des Schweizer Eherechts, die seit 1988 in Kraft ist, »kommt die geltende Gesetzesregelung des ZGB der Gleichberechtigung zwar näher, sie steht aber nach wie vor im Widerspruch zum Grundsatz der Gleichberechtigung« (ebd.). Das schweizerische Eherecht widersprach 2008 dem Grundsatz der Gleichberechtigung, weil es noch immer an der patriarchalen Norm festhielt, wonach bei der Heirat der Name des Mannes automatisch an die Frau und die zukünftigen Kinder übergeht. Bis Ende 2012 lautete der entsprechende Artikel im ZGB: »Der Name des Ehemannes ist der Familienname der Ehegatten« (Art. 160 Abs. 1 ZGB).⁵ Warum aber wurde im Rahmen der Revision des Eherechts in den 1980er Jahren – mit welcher »angesichts der zunehmenden Gleichbehandlung im öffentlichen Leben [...] auch die Ehegatten gleichgestellt werden« sollten – der Grundsatz beibehalten, dass »die verheiratete Frau den Namen ihres Gatten trägt« (BBI 2009 403: 407)? Hierzu schreibt die Kommission für Rechtsfragen rückblickend:

»Der Bundesrat hielt damals fest, dass die Einführung der Möglichkeit für die Brautleute, zwischen dem Namen der Frau und jenem des Mannes zu wählen, nur eine formelle Gleichberechtigung bringen würde, weil einer der beiden Ehegatten auf seinen Namen verzichten müsste. Da es nach Auffassung des Bundesrates keine überzeugende Variante gab, verzichtete er auf eine grundlegende Änderung.« (BBI 2009 403: 407)

Anstelle einer *grundlegenden Änderung* von Artikel 160 in Richtung einer zumindest *formellen Gleichberechtigung* wurde der Artikel, der den Namen des Ehemannes als Familiennamen vorschrieb und keine freie Namenswahl seitens der Brautleute gestattete, durch einen zweiten Absatz ergänzt. Dieser räumte der Braut die Möglichkeit ein, ihren Namen in Form eines Doppelnamens zu behalten: »Die Braut kann jedoch gegenüber dem Zivilstandsbeamten erklären, sie wolle ihren bisherigen Namen dem Familiennamen voranstellen« (Art. 160 Abs. 2 ZGB). Mit dem ergänzten Artikel 160 erhielt die Frau zwar weiterhin automatisch den Namen des Mannes als Familiennamen, sie konnte aber ihren Namen voranstellen. Ein 1988 zusätzlich im Personenrecht des ZGB im Abschnitt »Das Recht der Persönlichkeit« eingeführter Artikel ermöglichte es den Brautleuten außerdem, mittels eines Gesuchs zu beantragen, dass der Name der Ehefrau als Familienname geführt wird. Dieses »Gesuch der Brautleute [...] ist zu bewilligen, wenn achtenswerte Gründe vorliegen« (Art. 30 Abs. 2 ZGB). Die Formulierung dieses Artikel 30, der

5 Vor 1988 hieß es schlicht: »Die Ehefrau erhält den Familiennamen [...] des Ehemannes« (Art. 161 ZGB, i. d. F. v. 1944).

ein Gesuch und *achtenswerte Gründe* für die Wahl des Namens der Frau als Familiennamen verlangte, wie auch der Ort des Artikels im Personen- statt Eherecht machen deutlich, dass es sich beim Familiennamen der Frau um eine *Sonderfallregelung* handelte, die keineswegs der Norm entsprach. Gleichwohl wurde es durch diesen Artikel für die Ehefrau möglich, auf die Annahme des Namens des Mannes bei der Heirat zu verzichten – vorausgesetzt ihr zukünftiger Ehemann war bereit, stattdessen ihren Namen zu tragen und seinen ganz abzulegen. Denn dem Ehemann war es im Gegensatz zur Ehefrau in der Schweiz – bis nach dem Urteil des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte vom 22. Februar 1994 in der Sache *Burghartz vs. Schweiz* – nicht gestattet, seinen Ledignamen vor den Familiennamen der Frau zu stellen.⁶ Erst nach diesem Urteil wurde die Zivilstandsverordnung geändert und dem Mann erlaubt, »seinen Namen dem Familiennamen voranzustellen, wenn die Brautleute beantragt haben, den Namen der Frau als Familiennamen zu führen« (BBI 2009 7573: 7576).

Im Folgenden werden diese Entwicklungen im Schweizer Namensrecht in den 1980er Jahren kurz zusammengefasst: Vor der Revision des Eherechts, die 1988 in Kraft trat, konnte die Frau bei der Heirat nicht auf eine Annahme des Namens des Mannes verzichten. Ebenso wenig konnte bei der Heirat der Name der Frau als Familienname gewählt werden – wodurch die Kinder verheirateter Paare automatisch den Namen des Vaters erhielten. Nach der Revision des Eherechts wurde zwar beides möglich, der Name der Ehefrau unterlag – gemäß dem Grundsatz in Artikel 160 – aber weiterhin dem Prinzip der (zumindest teilweisen) »Namensänderungspflicht« (BBI 2009 403: 406). Demgegenüber behielt der Mann seinen Namen – außer es wurden »achtenswerte Gründe« für den Familiennamen der Frau geltend gemacht. Ein Namenswechsel des Mannes war eigentlich nicht vorgesehen und das Tragen eines Doppelnamens durch den Ehemann wurde erst 1994 möglich. Da diese Möglichkeit nur »in der Zivilstandsverordnung, nicht aber im Zivilgesetzbuch festgeschrieben wurde, stand die Gesetzesregelung«, wie die Kommission für Rechtsfragen argumentiert, auch nach 1994 »weiterhin im Widerspruch zum Grundsatz der Rechtsgleichheit« (BBI 2009 7573: 7577).⁷ Aus diesem Grund reichte die National-

6 Gegen diese Ungleichbehandlung des Mannes durch Art. 160 Abs. 2 klagte das Ehepaar *Burghartz* aus Basel. Das Ehepaar hatte nach deutschem Recht den Namen der Frau als Familiennamen gewählt und wollte, dass der Ehemann seinen Ledignamen im Sinne eines Doppelnamens vor den Familiennamen stellen durfte. »Das Bundesgericht lehnte [...] das Gesuch von *Albert Burghartz* ab, den Namen »Schnyder *Burghartz*« tragen zu dürfen« (BBI 2009 7573: 7576). Daraufhin befand der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte, dass es nicht zulässig ist, dem Ehemann die Bildung eines Doppelnamens zu verweigern: »Der Gerichtshof erinnerte daran, dass die Entwicklung hin zur vollständigen Gleichstellung der Geschlechter eines der Hauptziele der Mitgliedstaaten des Europarates ist und deshalb eine einzig durch das Geschlecht begründete Ungleichbehandlung nur aus überaus gewichtigen Gründen als mit der Konvention vereinbar erachtet werden kann. Da in den Augen des Gerichtshofs keine objektiven und vernünftigen Gründe für die Ungleichbehandlung der Ehegatten vorliegen, kam er zum Schluss, dass eine Verletzung der Artikel 8 und 14 EMRK vorliegt« (ebd.: 7576f.).

7 Zur Kontextualisierung dieser ersten, mit der Tradition nicht brechen wollenden Revision des Schweizer Namensrechts bietet sich ein Vergleich mit dem deutschen Namensrecht an. Dieses orientiert sich bis heute grundsätzlich am Prinzip eines gemeinsamen Ehenamens, lässt aber schon seit längerem verschiedene andere Möglichkeiten der Namenswahl zu. So wurde in Deutschland eine dem Doppelnamen in Art. 160 Abs. 2 ZGB entsprechende Regelung bereits 1958 eingeführt.

rätin Suzette Sandoz 1994 eine parlamentarische Initiative ein, deren Ziel es war, »das Namensrecht im Sinne einer möglichst weitgehenden Gleichstellung der Geschlechter zu ändern« (BBI 1999 4940: 4941).⁸ Das Parlament lehnte die daraufhin von der Rechtskommission ausgearbeitete Revisionsvorlage zur Umsetzung der geforderten Änderung des Namensrechts in der Schlussabstimmung 2001⁹ aus mehreren Gründen ab:

»Erstens wurde die vorgeschlagene Regelung als zu kompliziert erachtet, weil sie zu viele Möglichkeiten für die Namenswahl bot. Zweitens überzeugte insbesondere die Bestimmung nicht, wonach bei Uneinigkeit der Eltern bei der Namenswahl für die Kinder die Vormundschaftsbehörde hätte entscheiden sollen. Die Kommission stellte auch fest, dass die Versuche, die Gleichberechtigung zu erreichen und gleichzeitig am gemeinsamen Familiennamen festzuhalten, sowohl bei der Reform von 1984 als auch bei der Revisionsvorlage von 1998 scheiterten. Jede Regelung verstösst gegen das Prinzip der Gleichberechtigung von Mann und Frau, wenn einer der beiden Ehegatten gezwungen wird, auf seinen Namen zu verzichten.« (BBI 2009 403: 410f.)

Neben der Tatsache, dass die Regelung *zu viele Möglichkeiten für die Namenswahl* bot und der Name der Kinder bei *Uneinigkeit der Eltern* von einer Instanz außerhalb der Familie bestimmt werden sollte, wurde einmal mehr damit argumentiert, dass die Gleichberechtigung der Geschlechter in der Namenswahl mit dem Grundsatz eines gemeinsamen Familiennamens nicht vereinbar sei. So kam es, dass das Schweizer Namensrecht die Gleichberechtigung der Ehegatt:innen auch zu Beginn des 21. Jahrhunderts nicht gewährleistete¹⁰ und für die heiratenden Personen weiterhin ungleiche Möglichkeiten der Namenswahl bereithielt.

Aufgrund dieser ungleichen namensrechtlichen Regelungen, die bis 2012 bestehen blieben, war die Ehefrau die einzige Person, deren Name sich im Regelfall änderte. Sie nahm den Namen des Mannes ganz oder in Form eines Doppelnamens teilweise an. Alle anderen Personen – die Ehemänner, die Männer und Frauen in eingetragenen Partnerschaften sowie die Männer und Frauen, die gemeinsame Kinder haben, aber nicht

Die Ehefrau konnte in den 1980er Jahren aber nicht nur den eigenen Namen als Begleitnamen dem Ehenamen des Mannes beifügen. »Mit der Familienrechtsreform« wurde 1976 zudem die Möglichkeit geschaffen, »zwischen dem Namen des Mannes und dem der Frau als Ehenamen zu wählen« (Matthias-Bleck 2000: 398). Deutschland hatte damit die *formelle Gleichberechtigung* der Geschlechter in der Namenswahl bereits umgesetzt, auf die der Schweizer Bundesrat 1984 verzichtete, weil er die Variante nicht überzeugend fand.

- 8 Bericht der Kommission für Rechtsfragen des Nationalrates vom 31. August 1998 zur parlamentarischen Initiative »Familiennamen und Bürgerrecht der Ehegatten und Kinder« von Sandoz (94.434), publiziert im Bundesblatt (BBI).
- 9 Der Nationalrat lehnte die Vorlage mit 97 zu 77, der Ständerat mit 25 zu 16 Stimmen ab. Der Verlauf der Debatte in der Schlussabstimmung des Nationalrates kann im Amtlichen Bulletin nachgelesen werden (Amtl Bull NR 2001: 950).
- 10 Erneut bietet sich ein Vergleich mit dem deutschen Namensrecht an. Dieses setzte just zu dem Zeitpunkt, als in der Schweiz die parlamentarische Initiative zur Gleichberechtigung der Geschlechter im Namensrecht eingereicht wurde, eben diese Forderung um, indem es »die Pflicht, einen gemeinsamen Ehenamen zu tragen« (Matthias-Bleck 2000: 398), abschaffte. Das deutsche Namensrecht ermöglichte damit das gleichberechtigte Behalten der Geburtsnamen als Alternative zum Grundsatz eines einheitlichen Ehenamens bereits 1994.

verheiratet sind – durften bzw. mussten ihre Namen behalten. Während die Ehemänner ihren Namen an ihre Ehefrauen weitergeben und somit einen gemeinsamen Namen führen konnten, war es für unverheiratete Eltern und die Paare in eingetragenen Partnerschaften nicht möglich, einen gemeinsamen Namen als Paar und/oder Familie zu wählen. Diese drei Ungleichheiten – zwischen Ehemännern und Ehefrauen, zwischen nicht-verheirateten und verheirateten Eltern und zwischen Ehepaaren und Paaren in eingetragenen Partnerschaften – ergeben sich aus zwei in der Schweiz vorherrschenden Normen: zum einen aus der patriarchalen Norm des namengebenden Vaters und Ehemannes, des sogenannten Stammhalters, dessen Geburtsname mit der Eheschließung an die neue Familie weitergeht. Zum anderen leiten sich die Ungleichheiten von der bürgerlichen Norm der ehelichen Kleinfamilie ab, von der sowohl unverheiratete Paare als insbesondere auch die Paare in eingetragenen Partnerschaften abweichen, auch wenn sie Kinder haben und als Familien zusammenleben (vgl. Maihofer 2014a: 315). Aufgrund dieser beiden Normen bestand bis 2012 eine (teilweise) Namensänderungspflicht für Ehefrauen und hatten ausschließlich Ehepaare ein Recht auf einen gemeinsamen Familiennamen.

Um angesichts dieser fortbestehenden Ungleichheiten endlich die Gleichstellung der Geschlechter in der Namenswahl zu gewährleisten und insbesondere die Namensänderungspflicht der Ehefrau zugunsten der Tradition des männlichen Familiennamens abzuschaffen, reichte die SP-Nationalrätin Susanne Leutenegger Oberholzer 2003 eine weitere parlamentarische Initiative ein. Der zweite Entwurf der Kommission für Rechtsfragen zur Änderung des Namensgesetzes wurde schließlich trotz heftiger Diskussionen angenommen (vgl. Amtl Bull NR 2011: 1755ff.). Mit dieser Annahme des neuen Namensrechts, das am 1. Januar 2013 drei Jahrzehnte nach der Verankerung der Gleichstellung der Geschlechter in der Schweizer Bundesverfassung in Kraft getreten ist, hat sich das Schweizer Parlament doch noch zu dem »radikalen Bruch mit der Tradition« (BBI 2009 7573: 7576) durchgerungen: Entgegen der Tradition »der Einheit des Namens in der Familie« (ebd.) soll sich die Heirat im Grundsatz nicht mehr auf die Namen der Heiratenden auswirken. Denn nur wenn die Ehemänner *und* die Ehefrauen ihren Namen und damit ihre Identität von Geburt bis Tod behalten, könne »die Gleichstellung von Mann und Frau gewährleistet« (Bundesrat 2015: 35) werden. Und nicht nur die Ungleichbehandlung der Ehegatt:innen soll mit der Revision abgeschafft werden. Auch die bestehende Ungleichbehandlung von eingetragenen Partnerschaften gegenüber Ehepaaren in der Namenswahl wird aufgehoben¹¹, indem der Bundesrat im Rahmen der Revision den Antrag stellte, das eheliche Namensrecht »auch für die in eingetragener Partnerschaft lebenden Paare als zusätzlichen Artikel 12a im Partnerschaftsgesetz [...] zu verankern« (BBI 2009 429: 430). Entsprechend lautet die neue Norm für homo- und neu auch für heterosexuelle Paare seit 2013: »Jeder Ehegatte behält seinen Namen« (Art. 160 Abs. 1 ZGB) bzw. »die

11 Demgegenüber nicht abgeschafft wurde die Ungleichbehandlung von verheirateten und nicht verheirateten Eltern. Beide können zwar nun bestimmen, ob der Name des Vaters oder der Mutter an die Kinder weitergegeben wird, Letztere können aber keinen gemeinsamen Namen als Eltern tragen. Aus diesem Grund reichte der Nationalrat Andrea Caroni eine Motion (13.3842) ein, die verlangte, dass auch unverheiratete Paare mit gemeinsamen Kindern die Möglichkeit haben sollen, einen Familiennamen zu führen. Der Bundesrat lehnte diese Motion ab, 2015 wurde sie abgeschrieben.

Partnerinnen oder Partner behalten ihren Namen« (Art. 12a Abs. 1 PartG). Alternativ zu diesem neuen Grundsatz können die hetero- und neu auch die homosexuellen Paare erklären, »dass sie den Ledignamen der Braut oder des Bräutigams als gemeinsamen Familiennamen tragen wollen« (Art. 160 Abs. 2 ZGB), bzw. dass sie »den Ledignamen der einen Partnerin oder des einen Partners als gemeinsamen Namen tragen wollen« (Art. 12a Abs. 2 PartG). Weitere Optionen der Namenswahl gibt es nicht. Damit zeichnet sich das neue Schweizer Namensrecht, das »im Interesse einer möglichst einfachen und klaren Regelung« (BBI 2009 403: 417) formuliert worden ist, durch eine eigentümliche Spezifik aus, die im internationalen Vergleich Fragen aufwirft (vgl. auch Baddeley 2020) und der nun genauer nachgegangen werden soll.

8.1.2 Ein modernes Namensrecht: Gleichberechtigung als neue Norm

Die Schweizer Gesetzgebung ging und geht davon aus, dass die Gleichstellung von Mann und Frau nur dann gewährleistet werden kann, wenn Ehemänner und Ehefrauen ihren Namen von Geburt bis Tod unverändert beibehalten. Entsprechend wurde das Prinzip der Unveränderbarkeit der Namen als neue Norm im ersten Artikel des Namensrechts verankert. Dass im zweiten Artikel zugleich die Möglichkeit zur Wahl von einem der beiden Ledignamen als gemeinsamem Namen gewährt wird, liegt an der Einsicht des Gesetzgebers in das Bedürfnis von Paaren, »ihre Zusammengehörigkeit im Namen zum Ausdruck zu bringen« (Bundesrat 2015: 35). Eingeführt wird damit die Möglichkeit, die wegen ihres Zwangs zu einem einseitigen Verzicht auf den eigenen Namen in früheren Debatten nicht überzeugen konnte und mit dem Argument einer nur *formellen Gleichberechtigung* immer wieder verworfen wurde. Wie die Kommission für Rechtsfragen des Nationalrates schreibt, würde mit diesem zweiten Artikel »dem Wunsch traditionsverbundener Personen entsprochen« (BBI 2009 403: 414). Ein gemeinsamer Name soll für *traditionsverbundene* Paare weiterhin möglich, aber nicht mehr die Norm sein, denn nur wenn Mann *und* Frau den Namen behalten, seien sie tatsächlich gleichgestellt. Was in den Erläuterungen zur neuen »gesetzliche[n] Namensregelung«, die im Gegensatz zur abgelehnten Revisionsvorlage 1998 »einfach und transparent« sein soll (ebd.: 415), nur am Rande thematisiert wird, ist der Umstand, dass die Option, den *einen oder anderen* Ledignamen als gemeinsamen Namen zu wählen, die bisherige Regelung des amtlichen Doppelnamens ersetzt. Zur Aufhebung des amtlichen Doppelnamens bemerkt die Kommission lediglich:

»Nachdem inskünftig die getrennte Namensführung die Regel sein soll, erübrigt sich die Möglichkeit, den bisherigen Namen voranzustellen. Im Interesse einer möglichst einfachen und klaren Regelung soll der amtliche Doppelname aufgehoben werden. [...] Die Kommission will nichts an der seit langem existierenden Gewohnheit, einen Allianznamen zu tragen, ändern. Sie ist aber der Meinung, dass es weder nötig noch wünschbar ist, diese Gewohnheit im Gesetz zu erwähnen. [...] Im amtlichen Verkehr besteht kein Rechtsanspruch auf Verwendung eines solchen Namens. Dieser wird insbesondere nicht im Zivilstandsregister eingetragen. Inwieweit in einzelnen Bereichen trotzdem der Allianzname toleriert wird, bleibt der Praxis überlassen.« (ebd.: 417f.)

Da der Doppelname als Voranstellen des einen Namens vor den anderen, gemeinsamen Namen verstanden wird und nicht etwa als Verbindung *beider* Ledignamen zu einem gemeinsamen Namen, erscheint er der Kommission hinfällig. Diese Sichtweise ist folgenreich: Hetero- und homosexuelle Paare sollen trotz des Prinzips der getrennten Namensführung die Möglichkeit haben, *einen* ihrer Ledignamen als gemeinsamen Namen zu wählen. Zugleich soll es aus Gründen der Einfachheit und Klarheit nicht möglich sein, *beide* Ledignamen zu einem gemeinsamen Namen in Form eines Doppelnamens zu verbinden. Der Allianzname als nicht amtliche Alternative soll im Alltag zwar weiter möglich sein, im Gesetz aber keine Erwähnung finden.¹² Vielmehr wird er der *Toleranz* der Praxis überlassen und explizit außerhalb des *amtlichen Verkehrs* situiert. Mit dem *Interesse an einer möglichst einfachen und klaren Regelung* ist also gemeint, dass in der Schweiz jede Person nur einen amtlichen Namen haben soll.

Was bedeutet dies für das Prinzip der Gleichstellung? In Art. 160 Abs. 1 ZGB bzw. Art. 12a Abs. 1 PartG wird dieses durch die Regel gewährleistet, dass *beide* Eheleute bzw. Partner:innen ihren Namen behalten und *beide* auf einen gemeinsamen Namen verzichten. Im Anschluss an Maihofers Differenzierung des Begriffs der Freiheit (vgl. Kapitel 3.1) verstehe ich diese Wahlmöglichkeit als »*negative Freiheit*« (Maihofer 2018a: 33, Herv. i. O.), als Befreiung vom Zwang, den eigenen Namen aufgeben zu müssen. Demgegenüber werden Paare mit dem Wunsch nach einem gemeinsamen Namen in Art. 160 Abs. 2 ZGB bzw. Art. 12a Abs. 2 PartG zur einseitigen Entscheidung für *einen* Ledignamen gezwungen. Angesichts des dezidierten Anspruchs der Kommission, die Gleichstellung im Namensrecht zu gewährleisten und außerdem »*unterschiedlichen Bedürfnissen Rechnung zu tragen*« (BBl 2009 403: 414), wirkt es paradox, dass der Doppelname im Interesse an einer möglichst einfachen und klaren Regelung aufgehoben wird und eine Person wieder ganz auf ihren Namen verzichten muss, wenn sich das Paar einen gemeinsamen Namen wünscht. Wie ist diese Paradoxie im neuen Schweizer Namensrecht zu verstehen? Warum ist der Ledigname *einer* Person selbstverständlich als gemeinsamer Name denkbar, ein Doppelname, der die *beiden* Ledignamen des Paares gleichberechtigt verbindet, hingegen nicht? Anders gefragt: Warum wird von der Kommission nicht thematisiert, dass ein solcher Doppelname für *beide* Ehegatt:innen eine Möglichkeit darstellen könnte, »die Gleichberechtigung zu erreichen und gleichzeitig am gemeinsamen

12 Bereits vor der Einführung des amtlichen Doppelnamens für die Ehefrau war es in der Schweiz gebräuchlich, im Alltag einen sogenannten Allianznamen zu führen. Beim Allianznamen wird der Ledigname dem gemeinsamen Familiennamen mit Bindestrich angehängt. Wesentlich und für viele etwas verwirrend ist, dass der Allianzname zwar in offiziellen Ausweisen wie ID oder Pass geführt werden kann, gleichwohl aber nicht als amtlicher Name gilt, da er nicht im Zivilstandsregister eingetragen ist und im Gesetz nicht erwähnt wird. Warum die Kommission der Meinung ist, »dass es weder nötig noch wünschbar ist, diese Gewohnheit im Gesetz zu erwähnen« (BBl 2009 403: 417), bleibt eine offene Frage und eine Handhabung, die im Vergleich mit anderen europäischen Namensrechten als Eigenart der Schweiz erscheint, wie im Folgenden noch deutlich werden wird. Für die beiden Namenformen gibt es zwei bekannte Beispiele: Einen amtlichen Doppelnamen trägt die Nationalrätin Susanne Leutenegger Oberholzer. Sie hieß ledig Leutenegger und heißt seit der Heirat amtlich Leutenegger Oberholzer. Einen nicht amtlichen Allianznamen trägt die Altbundesrätin Eveline Widmer-Schlumpf. Sie hieß ledig Schlumpf und heißt laut Zivilstandsregister Widmer. In der Öffentlichkeit, allerdings nicht amtlich, ist sie als Widmer-Schlumpf bekannt.

Familiennamen festzuhalten« (ebd.: 410) – indem den Einzelnen ermöglicht würde, ihre individuelle Identität *und* ihre Zusammengehörigkeit als Paar auszudrücken? Diese Nicht-Thematisierung erstaunt umso mehr im Vergleich mit anderen europäischen Namensrechtsregelungen¹³, etwa derjenigen Österreichs. Diese trat fast zur selben Zeit in Kraft und erlaubt den Paaren, einen Doppelnamen als gemeinsamen Familiennamen zu bestimmen. Seit dem 1. Februar 2013 heißt es im Allgemeinen Bürgerlichen Gesetzbuch Österreichs:

»Die Ehegatten führen den von ihnen bestimmten gemeinsamen Familiennamen. Mangels einer solchen Bestimmung behalten sie ihre bisherigen Familiennamen bei. Zum gemeinsamen Familiennamen können die Verlobten oder Ehegatten einen ihrer Namen bestimmen. [...] Sie können auch einen aus den Familiennamen beider gebildeten Doppelnamen zum gemeinsamen Familiennamen bestimmen.« (Art. 93 Abs. 1 u. 2 ABGB)

Während es in Österreich also möglich ist, mit einem gemeinsamen Doppelnamen die eigene Identität *und* die Zusammengehörigkeit der Heiratenden auszudrücken, hält das Schweizer Namensrecht an der Unvereinbarkeit dieser Ansprüche fest: Einmal verhindert das Prinzip der Gleichberechtigung einen gemeinsamen Familiennamen, einmal verhindert der gemeinsame Familienname das Prinzip der Gleichberechtigung. Was wäre unklar, wenn neben diesen zwei Regelungen in einem dritten Absatz die Möglichkeit eines Doppelnamens geregelt wäre – nicht als einseitig für die Braut vorgesehene Variante, ihren Namen voranzustellen, sondern als gemeinsamer Familienname für beide Ehegatt:innen bzw. Partner:innen? Mit einer solchen Regelung würde nicht nur eine *negative* Freiheit gewährt, sondern auch eine »positive Freiheit« (Maihofer 2018a: 33, Herv. i. O.) geschaffen. Es gäbe nicht nur die Befreiung davon, etwas Ungleichberechtigtes *tun zu müssen*, sondern auch die Möglichkeit, etwas Gleichberechtigtes *tun zu können*, nämlich beide Namen zu einem Doppelnamen zu verbinden und so weder auf die eigene Identität noch auf das Sichtbarmachen der Zusammengehörigkeit zu verzichten.

13 Es ist bemerkenswert, dass die Kommission für Rechtsfragen des Nationalrates in ihrem Bericht von 2008 einen internationalen Rechtsvergleich anstellt und darin festhält, aber nicht näher darauf eingeht, dass unabhängig von den unterschiedlichen Systematiken alle Namensrechte verschiedene Formen von Doppelnamen anerkennen und in den Artikeln des Namensrechts explizit regeln (vgl. ebd.: 414).

Dieser – nicht zuletzt im internationalen Vergleich¹⁴ – eigentümlich anmutende Verzicht auf eine Regelung amtlicher Doppelnamen (aufgrund der Überzeugung des Schweizer Gesetzgebers, dass sich die Prinzipien Gleichberechtigung und gemeinsamer Name wechselseitig ausschließen würden) führte dazu, dass das neue Namensrecht knapp zwei Jahre nach Inkrafttreten in Form eines Postulats (14.4301) »bereits wieder in Frage gestellt« wurde (Bundesrat 2015: 35). Darin forderte die SP-Nationalrätin Rebecca Ana Ruiz eine Analyse der Auswirkungen des neuen Namensrechts auf die Namenswahl. Wie Bundesrätin Simonetta Sommaruga in ihrer Antwort auf das Postulat in der Herbstsession 2016 des Nationalrates festhält, gründe die Forderung »auf der Befürchtung, dass [mit den neuen Regelungen, FW] viele Frauen unter dem sozialen Druck stehen, den Ledignamen des Mannes als gemeinsamen Familiennamen anzunehmen« (Amtl Bull NR 2016: 1651). Der Bundesrat aber ist der Ansicht, »dass es verfrüht wäre, bereits wieder über eine Anpassung des Namensrechts zu diskutieren« (Bundesrat 2015: 35), denn es brauche »erfahrungsgemäss eine gewisse Zeit«, bis sich die Menschen auf »neue rechtliche Möglichkeiten einstellen können« (ebd.). Diese Sichtweise des Bundesrates erläutert die Bundesrätin wie folgt:

»Es wird, denke ich, wahrscheinlich noch ein paar Jahre dauern – ich hoffe, dass es nicht Jahrzehnte dauert –, bis es selbstverständlich wird, dass ein Paar, das heiraten will, oder dass Eltern [...] sich überlegen, welchen Namen sie zum Familiennamen machen wollen, und es nicht einfach auf jeden Fall der Name des Mannes sein wird. Vielmehr wird man schauen, welcher Name schöner, welcher vielleicht etwas ungewöhnlicher ist, oder wird sonstige Kriterien anwenden und diese Entscheidung gemeinsam in aller Offenheit fällen. [...] Ich kann mir vorstellen, dass die Frage des Doppelnamens wieder aufkommt, wenn es vor allem für Frauen ein Problem bleibt, dass sie nicht durchsetzen können oder wollen, dass ihre Kinder ihren Ledignamen tragen.« (Amtl Bull NR 2016: 1651)

Der Bundesrat ist also der Überzeugung, dass das neue Gesetz, das die Gleichstellung von Frau und Mann umsetzen will – hoffentlich eher früher als später –, schon zu einer gleichberechtigten Praxis der Namenswahl führen werde, wenn sich die Leute erst mal daran gewöhnt hätten – einer Praxis, in der die Einzelnen ihre Namen behalten und die Paare die Entscheidung für den Familiennamen der Kinder *gemeinsam in aller Offenheit*

14 Auch das deutsche Namensrecht ermöglicht die Bildung eines Doppelnamens durch »Vorstellung oder Hinzufügung des Geburtsnamens (Begleitnamen)« (Matthias-Bleck 2000: 398). Im Unterschied zu Österreich steht diese Möglichkeit aber nur der Person offen, deren Name nicht zum Ehenamen wurde. Bis heute ist es in Deutschland nicht möglich, dass beide Ehepartner:innen einen gemeinsamen Doppelnamen tragen, obwohl diese Möglichkeit von heiratenden Paaren – »nicht zuletzt, weil es ihnen als die gerechteste Lösung erscheint« – mehrfach eingeklagt wurde (Salzburger 2014). Während die Namensrechtsregelungen in Österreich und Deutschland mehrere Artikel umfassen, was aus Perspektive des Schweizer Parlaments vielleicht als zu wenig »einfach« und »klar« empfunden würde, regelt Frankreich die Namenswahl seit 2013 in einem einzigen Artikel und ermöglicht mit diesem mehr als das Schweizer Recht in seinen sich gegenseitig ausschließenden Artikeln. So heißt es im französischen Code Civil schlicht: »Chacun des époux peut porter, à titre d'usage, le nom de l'autre époux, par substitution ou adjonction à son propre nom dans l'ordre qu'il choisit« (Art. 225–1 CC).

fällen. Gleichwohl räumt Sommaruga ein, dass es für Frauen *ein Problem bleiben* könnte, ihren Ledignamen *durchzusetzen*. Allerdings zeigten die Statistiken, und dies soll die *Befürchtung* von Ruiz widerlegen, »dass seit Einführung des neuen Namensrechts keine Zunahme der Anzahl Frauen, die bei der Heirat den Namen des Mannes annehmen, feststellbar ist«. ¹⁵ Diese Stellungnahme des Bundesrates ist erstaunlich, zielt das neue Namensrecht mit Art. 160 Abs. 1 ZGB doch darauf, den Anteil der Frauen, die ihren Namen behalten, zu erhöhen. Gemäß Statistik orientieren sich aber 70 Prozent der heterosexuellen Paare am alten Grundsatz des einheitlichen Familiennamens, und von diesen verzichten zu 96 Prozent die Frauen auf ihren Ledignamen (vgl. BFS 2019f). Sollte sich hier der Anteil der Männer aufgrund der neuen Formulierung in Art. 160 Abs. 2 ZGB nicht erhöhen und eine Angleichung zwischen den nun formell gleichberechtigten Geschlechtern stattfinden? Deutet diese Kontinuität ¹⁶ der Zahlen nicht darauf hin, dass es für die Frauen *ein Problem bleiben* könnte, ihren Ledignamen *durchzusetzen*? Immerhin haben sich die Anteile zwischen den Geschlechtern seit der Gesetzesrevision kaum bewegt, eine Tendenz in Richtung einer Gleichstellung in der Namenswahl ist nicht auszumachen, was in den letzten Jahren immer wieder für Schlagzeilen gesorgt hat (vgl. Büchi 2021). Mit Titeln wie »Meist setzt sich der Männername durch« (Riklin 2016), »Männer, warum nehmt ihr euren Frauen den Nachnamen weg?« (Fopp 2017) oder nur »2 von 100 nehmen den Namen der Frau an« wird von weiblichen Journalistinnen auf die Situation aufmerksam gemacht, dass in der Namenswahl »meist die Frau nachgibt« (Schreier 2018). Die bemerkenswerte Kontinuität der Wahl des männlichen Familiennamens und das damit einhergehende mediale Echo wirft die Frage auf, wo neben den sich *durchsetzenden* Männern und *nachgebenden* Frauen eigentlich das Paar bleibt, das die Namenswahl nach der Gesetzesrevision gemäß dem Ideal von Bundesrätin Sommaruga *gemeinsam in aller Offenheit diskutiert*.

Das neue Schweizer Namensrecht, das die Gleichstellung der Geschlechter höher gewichtet als die Tradition des einheitlichen Familiennamens, trat ein Jahr vor der Datenerhebung für mein Forschungsprojekt in Kraft. Mir lag damals eine Studie zur Wahl des Ehenamens nach der Gleichstellung der Geschlechter im deutschen Namensrecht 1994 vor. Wie die Studie zeigt, war der Wunsch nach einem gemeinsamen, die Zusammengehörigkeit dokumentierenden Namen bei heiratenden Paaren im Untersuchungszeitraum Mitte der 1990er Jahre sehr ausgeprägt. Dabei werde »immer noch überwiegend das alte Modell bevorzugt, also der Name des Mannes als Ehenamen gewählt« (Matthias-Bleck 2000: 405). Dies liege daran, dass die Wahl des Namens der Frau eine »Umkehrung des Brauchs« bedeute, während die »traditionelle Namenswahl auf eine öffentlich anerkannte Legitimation zurückgreifen« könne, da »Sitte und Brauch unreflektierte Selbstverständlichkeiten« seien (ebd.). In diesem Sinne sei, wie Matthias-Bleck resümiert, auch der von der Deinstitutionalisierungsthese (vgl. Kapitel 2.2.2) »beschriebene

15 Vgl. die Stellungnahme des Bundesrates zum Postulat 14.4301 unter: <https://www.parlament.ch/de/ratsbetrieb/suche-curia-vista/geschaefte?AffairId=20144301> (10.02.2022).

16 Eine eindrückliche Grafik zu dieser Kontinuität findet sich in einem Zeitungsartikel, der am 8. April 2018 unter dem Titel »Die meisten Frauen nehmen noch immer den Namen ihres Mannes an« in der NZZ erschienen ist (vgl. Kohler 2018).

Abbau von elementaren Selbstverständlichkeiten [...] für die Namenswahl« nicht zutreffend (Matthias-Bleck 2000: 405). Angesichts dieses Befunds zur Persistenz der Namenswahl nach *traditionellem Brauch* in Deutschland stellten sich mir Fragen nach den Auswirkungen des neuen Schweizer Namensrechts auf die Namenswahl der heute heiratenden Paare: Ist der bei vielen heiratenden Paaren ausgeprägte Wunsch, »die Zusammengehörigkeit mit einem gemeinsamen Namen zu dokumentieren« (ebd.: 404), lediglich als *Traditionsverbundenheit* zu interpretieren, wie das die Kommission für Rechtsfragen tut (vgl. BBI 2009 403: 414)? Ist dieser Wunsch folglich nur noch »in gewissen Bevölkerungskreisen« (Amtl Bull NR 2016: 1651) anzutreffen, wie Bundesrätin Sommaruga vermutet? Und inwiefern wird das Schweizer Namensrecht seinem Anspruch gerecht, den »unterschiedlichen Bedürfnissen« heute heiratender Paare »Rechnung« zu tragen (BBI 2009 403: 414), wenn es keine amtlichen Doppelnamen (weder für eine noch beide Personen) ermöglicht? Anders gefragt: Wie gehen die Paare damit um, dass sie sich für einen gemeinsamen Namen, für *einen* der *beiden* Ledignamen entscheiden müssen, wenn sie nicht gemäß neuer Norm ganz auf die Dokumentation ihrer Zusammengehörigkeit als Paar und Familie verzichten wollen? Um Antworten auf diese Fragen zu erhalten, habe ich die Männer und Frauen im Interview nach der Heirat gefragt, wie es bei ihnen zur Entscheidung für die neue Norm der Beibehaltung beider Namen (bei sechs hetero- und zwei homosexuellen Paaren der Fall) bzw. für die alternative Möglichkeit des gemeinsamen Namens (bei vier hetero- und zwei homosexuellen Paaren der Fall) gekommen ist. Anhand der situativen Darstellungen der einzelnen Frauen und Männer möchte ich rekonstruieren, welche paarinternen Aushandlungsprozesse und sozialen Einflüsse der Namenswahl zugrunde liegen können und wie die Einzelnen die neuen rechtlichen Möglichkeiten verstehen. Wie der folgende mikrosoziologische Blick *in* die Statistiken¹⁷ zur Namenswahl zeigt, ist es keineswegs verfrüht, über Anpassungen des neuen Namensrechts nachzudenken.

8.2 Die Namenswahl der Paare: Zwischen Identität und Zusammengehörigkeit

Das neue Recht schafft mit seinen zwei *klaren und einfachen* Wahlmöglichkeiten eine Differenz zwischen Paaren, die sich trotz ungleicher Wahl für einen gemeinsamen Namen entscheiden, und Personen, von denen angenommen wird, ihnen sei ein gemeinsamer, ihre Zusammengehörigkeit symbolisierender Name nicht wichtig oder zumindest weniger wichtig als das Behalten ihrer Geburtsnamen. Wie aber sehen diese vom Gesetzgeber klar voneinander unterschiedenen Gruppen im Einzelfall konkret aus und inwiefern entsprechen die zwei neuen Gesetzesartikel den unterschiedlichen Bedürfnissen der heu-

17 Insbesondere aufgrund der Häufung hoher Bildungsabschlüsse – zwei Drittel der Personen im Sample haben Universitäts- oder Fachhochschulabschlüsse – dürfte der Anteil der heterosexuellen Paare, die sich gegen eine »traditionelle« Namenwahl entschieden haben, mit 60 Prozent höher sein als der schweizweite Anteil von lediglich 30 Prozent. Hinzu kommt, dass eine Mehrheit der Paare in urbanen Kantonen lebt oder gelebt hat. Vgl. für weitere Einflussfaktoren (wie Staatszugehörigkeit, Alter, Stadt/Land und Kanton) auf die Namenswahl die Darstellungen im Newsletter Demos 1/2017 »Paarbeziehungen« des Bundesamtes für Statistik (vgl. BFS 2017b).

te heiratenden Paare? Im Folgenden rekonstruiere ich die verschiedenen Umgangsweisen der Einzelnen mit dem Spannungsfeld von Zusammengehörigkeit und Identität, mit dem sie das neue Namensrecht konfrontiert. Ich werfe hierfür zunächst einen Blick auf die heterosexuellen Paare, die sich gemäß altem *Brauch* für einen gemeinsamen Familiennamen entschieden haben und deshalb als *traditionsverbundene* Personen bezeichnet werden. Dann beschäftige ich mich mit den heterosexuellen Paaren, die ihre Namen gemäß neuer Norm behalten haben und damit im Umkehrschluss vielleicht als *gleichstellungsorientiert* verstanden werden könnten. Abschließend gehe ich auf die Namenswahl der homosexuellen Paare ein und verdeutliche an deren Beispiel noch einmal, was bereits die Namenswahl der heterosexuellen Paare zeigt: dass das neue Namensrecht entgegen der Intention der Gleichstellung der Geschlechter und Lebensformen weiterhin heteronormative Selbstverständlichkeiten begünstigt, weswegen die Positionierungsmöglichkeiten der Geschlechter in der Namenswahl trotz geschlechtsneutralem Recht ungleich bleiben.

8.2.1 »Ich finde das etwas sehr Schönes«: Ein gemeinsamer Name war immer klar

Caterina und Christian haben vier Jahre nach Inkrafttreten des neuen Namensrechts geheiratet. Während der Vorbesprechung ihrer Teilnahme an dem Forschungsprojekt erwähnt Caterina nebenbei die Namenswahl des Paares: »Er will unbedingt, dass ich seinen Namen annehme. Wenn er stur ist, dann ist er stur.« Dieser nicht weiter ausgeführte Satz Caterinas veranlasst mich zu einer Nachfrage, woraus sich folgendes Gespräch entwickelt:

FW: »Du hast gesagt, er wollte unbedingt, dass du seinen Namen annimmst?«

Caterina: »Ah ja. Also für mich ist es eh klar, denn ich kenne es gar nicht anders, also, das ist normal. Aber dann habe ich ihm einfach mal aus einem Spaß heraus gesagt, ja komm, es ist viel einfacher und es ist ja eigentlich egal und dann ist der Monsieur- dort bist du wütend geworden, als ich gesagt habe, ich behalte meinen Namen. Das konnte er gar nicht ertragen. Dann habe ich gesagt, ›ja warum, warum ist es dir so wichtig, du musst mir doch‹- ich muss es verstehen. Und er: ›Weil das einfach so ist, wie es ist.«

Christian: »Das ist Brauch hier ((lacht)).«

FW: »Also du hättest dir jetzt nicht vorstellen können, wie Caterina zu heißen?«

Christian: »Ja ((lacht)), doch schon.«

Caterina: »So ein Quatsch! ((lacht)). Warte, kann ich den Teil der Aufnahme haben? Also du heißt wie ich?! Ich kann die Dokumente alle nochmal machen.«

Christian: »Nein ((lacht)), dann bin ich plötzlich [Nationalität Caterina].« (Caterina und Christian)

Ich folgte diesem Gesprächsverlauf mit großem Erstaunen. Erstaunt war ich über die Klarheit, mit der Caterina und Christian ihre vom *Brauch* vorgegebenen geschlechtsspezifischen Rollen und den dadurch legitimierten, ebenso machtvoll wie emotional geltend gemachten männlichen Anspruch an die Namenswahl der Frau darstellten. Der Brauch erlaubt keine Abweichung, auch nicht im Spaß. Vielmehr löst es Wut aus, wenn Caterina vorschlägt, sich nicht am Brauch, sondern am neuen Grundsatz des Schweizer Na-

mensrechts zu orientieren. Die für mich erstaunliche Diskrepanz zwischen dieser geschlechtsspezifisch strukturierten Namenswahl von Caterina und Christian und dem geltenden, geschlechtsneutral formulierten Namensrecht provozierte mich zu der Nachfrage, ob sich Christian nicht hätte vorstellen können, den Namen von Caterina anzunehmen. Christians »doch schon« wird von Caterina sofort mit einem lachenden »so ein Quatsch« kommentiert. Scheinbar sagt Christian mir gegenüber gerade Dinge, die er in einer Diskussion mit Caterina nicht sagen würde. Die Anwesenheit einer dritten Person, welche die neuen rechtlichen Möglichkeiten der Namenswahl ins Spiel bringt, verändert offenbar Christians situative Positionierung und Caterina hätte gern einen Beweis davon. Lachend sagt sie, sie könne alle Dokumente nochmal machen. Dies wehrt Christian dann wieder ab, mit der Erklärung, dass er mit dem Namen von Caterina ja *plötzlich* auch ihre Nationalität hätte. In Christians Vorstellung ginge ein Namenswechsel seinerseits mit einem Identitätswechsel einher. Nicht thematisiert wird, dass der Namenswechsel von Caterina ebenfalls einen Wechsel ihrer bisher durch ihren Geburtsnamen ausgedrückten kulturellen Zugehörigkeit bedeuten könnte. Dieser nur in eine Richtung gedachte Identitätswechsel beschäftigt mich und ich frage Caterina, wie das denn umgekehrt für sie sei. Tatsächlich habe sie »Mühe damit«, weil »Caterina [Name Christian] klingt schnell schweizerisch«. Aber sie sage immer: »ein Name macht mich nicht aus, ich bin immer noch ich«. Während Caterina mir gegenüber betont, dass der Name sie nicht ausmache, stellt sich Christian sehr wohl vor, dass er durch einen Namenswechsel zu einem anderen würde, nicht mehr Schweizer wäre. Bezüglich der Auswirkungen des neuen, schweizerisch klingenden Namens auf ihre Identität nimmt Caterina eine deutlich flexiblere Haltung ein, sie relativiert gar dessen Bedeutung für die eigene Identität: *Der macht mich nicht aus*. Diese Relativierung ist auch notwendig, da die Option, vom Brauch des weiblichen Namenswechsels abzuweichen, nicht in Frage kommt. Christian würde wütend, behielte Caterina ihren Namen, und die Vorstellung eines Namenswechsels seinerseits ist schlicht *Quatsch*.

Vier Monate nach der Heirat und dem Namenswechsel von Caterina treffe ich das Paar noch einmal. Wieder sitzen wir zu dritt im Wohnzimmer. Ich frage, was sich seit der Heirat verändert hat:

- Christian: »Ja Namensänderung. Also das ist sicher etwas Großes, ja. Also für sie.«
 Caterina: »Du hast einfach Freude und ich habe die Arschkarte ((lacht)). [...] Vielleicht hatte ich noch die Hoffnung, dass du meinen Namen annimmst ((lacht)).«
 Christian: »Nein, nein.«
 Caterina: »Eben genau das ist auch so eine Sache. Genauso wie ich nie einen Antrag machen würde, würde er nie meinen Namen annehmen – schau wie er lacht! ((lacht)).«
 Christian: »Ja also, ich finde es halt einfach komisch.«
 Caterina: »Und dass ich deinen Namen habe, ist nicht komisch?«
 Christian: »Nein, aber- [...] der Mann nimmt dann halt einen anderen Namen an. Und das ist irgendwie, weiß auch nicht. Ja, wie soll ich das denn jetzt sagen? Es ist so wie nicht ein Oberhaupt, einfach-«
 Caterina: »Ah, du bist der Chef? ((lacht)).«
 Christian: »Nein! ((beide lachen)) Nein. Aber der Mann übernimmt irgendwie dann auch so die Verantwortung halt über die Ehe oder ist wie so beschützerisch. Ja, ich

weiß jetzt auch nicht [...]. Es wäre halt einfach komisch gewesen, ihren Namen anzunehmen.« (Caterina und Christian)

Die Namensänderung sei eine große Veränderung für Caterina, wie Christian präzisiert. Indem sie ihm auf meine Frage nach den Veränderungen als Erstes in den Sinn kommt und vor dem Hintergrund des Vorgesprächs ist jedoch naheliegend, dass ihre Namensänderung auch für ihn *etwas Großes* bedeutet. Freude nämlich, wie Caterina sagt. Demgegenüber habe sie durch ihre Namensänderung *die Arschkarte*, auch wenn Caterina lacht, als sie das sagt und damit die Heftigkeit der Aussage relativiert. Diese Gegenüberstellung von seiner Freude und ihrer Arschkarte verweist auf die Ungleichheit zwischen einem Gewinner und einer Verliererin – von der von Bundesrätin Sommaruga imaginierten offenen Diskussion zwischen gleichberechtigten Geschlechtern ist hier keine Spur. Etwas später in dem Gespräch kokettiert Caterina mit der Aussage, dass sie die Hoffnung hatte, Christian könne ihren Namen annehmen, was dieser sogleich von sich weist. Diese Reaktion hat Caterina vorausgesehen und vergleicht die Praktik des Annehmens des Namens mit der Praktik des Heiratsantragstellens. Einen Antrag machen ist bei diesem Paar *so eine Sache*, die eindeutig etwas für den Mann ist. Caterina habe zu Christian gesagt, sie »würde keinen einzigen Stuhl« für die Hochzeit organisieren, solange sie nicht »den Ring am Finger habe« und mit »vollem Namen« auf Knien gefragt wurde, ob sie ihn heiraten wolle (vgl. Kapitel 4.1). Während Caterina eine sehr klare Vorstellung davon hatte, wie ihr zukünftiger Mann um ihre Hand anzuhalten hat, ist für Christian umgekehrt klar, dass das Annehmen seines Namens eine Sache seiner zukünftigen Frau ist.

Wie am Beispiel dieses Paares deutlich wird, stellt sich ihr Verständnis von Gleichberechtigung nicht *durch* eine gleichberechtigte Namenswahl her. Vielmehr ergibt sie sich aus der gegenseitigen Übernahme geschlechtsspezifischer Aufgaben. Dadurch zieht Caterina in der Namenswahl zwar *die Arschkarte*, dafür hat Christian mit einem diamantbesetzten Verlobungsring um ihre Hand angehalten. Und genauso wie es ihr nicht in den Sinn käme, ihm einen romantischen Antrag zu machen, fände er es *einfach komisch* und entsprechend unvorstellbar, ihren Namen anzunehmen. Möglicherweise aufgrund der Anwesenheit von mir will Caterina dann doch noch wissen, ob es nicht auch komisch sei, dass sie nun Christians Namen trage. Auf diese ungewohnte Frage verstrickt sich Christian in den Versuch einer Erklärung. Dabei beantwortet er allerdings nicht die Frage von Caterina, sondern geht noch einmal der Frage nach, warum es für ihn komisch wäre, ihren Namen anzunehmen. Er probiert verschiedene Erklärungsansätze: Zunächst ist da der Mann. Dann kommt der Begriff des Oberhauptes, im Versuch, die Position des Mannes genauer zu spezifizieren. Das Oberhaupt trifft zwar nicht, was Christian sagen möchte, aber das Wort kommt ihm in den Sinn. Der Mann ist nicht das Oberhaupt, aber er trägt die Verantwortung für die Ehe und ist *irgendwie so beschützerisch*. Aus Christians Perspektive ist er als Mann der Verantwortliche und der Beschützer, der folglich nicht den Namen wechseln kann. Denn das passt nicht zusammen: beschützen, Verantwortung tragen und zugleich den eigenen Namen abgeben. Vielmehr gibt er als Mann seinen Namen denjenigen, die er beschützt, und markiert sie damit als diejenigen, für die er Verantwortung trägt. Dass es anders *einfach komisch* wäre, kann Christian sehr klar benennen, wirklich begründen kann er es aber nicht.

Ich habe die Namenswahl von Caterina und Christian an den Anfang dieses Kapitels gesetzt, weil sie in großem Kontrast zu der von Bundesrätin Sommaruga als zukünftig selbstverständlich vorgestellten Namenswahl steht. Aufgrund tief verankerter Vorstellungen von Männlichkeit und Weiblichkeit präsentiert sich die Namensfrage für Christian und Caterina nicht als Entscheidung, die »gemeinsam in aller Offenheit« (Amtl Bull NR 2016: 1651) gefällt wird, sondern als lange vor ihnen und unabhängig von ihren Bedürfnissen entschiedener *Brauch*, der ihnen ihre geschlechtsspezifischen Rollen zuweist. Durch das jeweilige Geschlecht ist *eh klar*, welchen Part Christian und Caterina in der Namenswahl übernehmen. Da spielen »sonstige Kriterien« (ebd.), wie sie Sommaruga etwa in Form des schöneren oder spezielleren Namens vorschweben, keine Rolle. Denn den schöneren Namen habe eigentlich Caterina, wie sie dann doch noch bemerkt: »[Name Caterina] das klingt so mega positiv und dann sagst du einfach [Name Christian]. Ich mein es nicht böse, aber mein Name ist schöner. Alle sagen das.« In diesem Sinne findet im Fall von Caterina und Christian überhaupt keine Wahl statt. Das den *Brauch* strukturierende Geschlechterwissen ist Teil der »alltäglichen Lebenswelt« (Schütz/Luckmann 1979: 25) von Christian und Caterina; es wird als selbstverständlich geltende Wirklichkeit nicht weiter hinterfragt. In Christians und Caterinas Darstellung ist die traditionelle, geschlechtsspezifische Handhabung der Namenswahl eines der Dinge, »die jeder weiß« (Abels 2007: 124). Als »typische Erfahrung« generiert dieses selbstverständliche Wissen zugleich die Erwartung, dass »die Welt, so wie sie mir bisher bekannt ist, weiter so bleiben wird« (ebd.: 77). Wird diese Erwartung gestört, indem Caterina andere Optionen der Namenswahl – wie das gleichberechtigte Behalten ihrer beider Namen – im Spaß anspricht, löst dies bei Christian Gefühle der Wut aus. Ein derart *radikaler Bruch mit der Tradition* des männlichen Familiennamens, wie ihn das neue Namensrecht vornimmt, scheint für *traditionsverbundene* Personen wie Christian unvorstellbar.

Diese Verbundenheit mit der Tradition des männlichen Familiennamens entscheidet auch bei drei weiteren heterosexuellen Paaren die Namenswahl. Voneinander verschieden sind die Darstellungen der Namenswahl dieser Paare vor allem deshalb, weil sich die Frauen unterschiedlich stark mit ihrem Geburtsnamen identifizieren. In zwei Fällen ist es der explizite Wunsch der Frau, den Namen ihres Mannes anzunehmen. So stellt die Heirat für Bettina eine willkommene Gelegenheit dar, ihren Namen wechseln zu können: »Ich bin eigentlich froh gewesen, konnte ich den Namen abgeben. [...] Ich bin auch stolz, dass ich seine Frau bin, und ich möchte seinen Namen tragen. Ich finde das auch etwas sehr Schönes.« Umgekehrt findet auch Boris »es schön, dass es mehr oder weniger traditionell so gegangen ist«. Bei diesem Paar ist dabei aufschlussreich, dass nicht nur Bettina, sondern auch Boris eigentlich keinen Bezug, oder wie er es formuliert, »keine Vergangenheit mit diesem Namen« hat. Keine Vergangenheit hat er mit seinem Geburtsnamen, weil sein Vater diesen Namen bei seiner Adoption erhielt und der Name somit nicht auf die biologische Herkunft seines Vaters verweist. Unabhängig von der deshalb fehlenden Identifikation mit seinem Namen ist es für Boris aufgrund der Tradition schön, dass er als Mann den Namen weitergeben kann. In diesem Sinne ersetzt die traditionelle Form bei Boris und Bettina die persönlich-inhaltliche Auseinandersetzung mit der Namenswahl. Auch für Gaby »stimmt« es, den Namen ihres Mannes anzunehmen. Obwohl es »antiquiert wirken mag«, ist es ihr ein Anliegen, das »Zusammengehören halt auch mit dem Namen« (Gaby) zu symbolisieren. Wie sowohl die Darstellungen

von Gaby als auch die von Boris deutlich machen, gibt es ein Bewusstsein dafür, dass es sich bei der Entscheidung für den Namen der anderen Person um eine alte Tradition, eine *antiquierte* Praktik handelt. Allerdings stören sich keineswegs alle Frauen an dieser Antiquiertheit des patriarchalen Brauchs. Vielmehr erfüllt es sie mit Stolz und dem Gefühl von *etwas Schönem*, ihre Zugehörigkeit zu ihrem Ehemann mit dem Tragen seines Namens zu symbolisieren. Hinzu kommt, dass das Tragen des Namens des Ehemannes seit 2012 keine Pflicht mehr ist, sondern ein Recht, das *traditionsverbundene* Frauen weiterhin in Anspruch nehmen können.

Auch bei Jasmin und Janik ist es die Tradition, welche die Namenswahl entscheidet. Im Unterschied zu Bettina und Gaby stellt Jasmin ihre Entscheidung für den Namen ihres Mannes aber nicht primär als Ausdruck ihres persönlichen Wunsches dar. Vielmehr ist es eine Selbstverständlichkeit, die sie als Frau verinnerlicht hat: »Für mich ist es irgendwie klar gewesen, als Frau ist es einfach so, dass du den Namen vom Mann annimmst. Auch halt irgendwie von früher, weil du es gar nicht groß anders kennst« (Jasmin). Diese Formulierungen des *Nicht-anders-Kennens* von Jasmin und auch von Caterina sind aufschlussreich. Sie orientieren sich damit nicht am neuen Namensrecht, sondern an dem, was sie von früher kennen, was immer schon Brauch war und folglich in der Schweiz, wo rund 70 Prozent der Paare den Namen des Mannes als gemeinsamen Familiennamen wählen, weiterhin Normalität ist (vgl. Kapitel 8.1.2). Hinzu kommt, dass auch für Janik die Namenswahl nicht zur Diskussion stand: »Dort bin ich vielleicht auch wieder ein bisschen altmodisch, da hat es gar keine Diskussion gegeben ((lacht)). Das ist für mich immer klar gewesen.« Janik würde Jasmins Namen »sicher nicht« annehmen, weil, wie er erklärt, »ich eigentlich noch der Letzte bin von meiner Familie, der die Familie weiterführen kann. Darum sage ich auch immer, es sollte ja mal noch einen Jungen geben« (Janik). Janik ist neben einer Schwester der einzige Sohn und in diesem Sinne der *Letzte* der Familie, der den Namen weiterführen kann. In seiner Funktion als männlicher Stammhalter der Familie hat er im Unterschied zu seiner Schwester die Aufgabe, seinen Namen an die Kinder (idealerweise an mindestens einen Jungen) weiterzugeben und so eine Verbindung zwischen seiner Herkunftsfamilie und der zukünftigen Familie, die er mit Jasmin gründen will, herzustellen. Dass sich Janik an der Figur des männlichen Stammhalters orientiert, ist nicht so verwunderlich, ist er doch in der Schweiz in einem Kontext aufgewachsen, in dem das Prinzip des einheitlichen männlichen Familiennamens über zwei Jahrhunderte lang vorherrschte und vom Schweizer Parlament auf Kosten einer *nicht absoluten Gleichstellung* der Geschlechter bis Anfang des 21. Jahrhunderts immer wieder verteidigt wurde. Während für Janik also »eh klar« ist, wie auch Jasmin weiß, »dass er seinen Stammbaum weiterführt« (Jasmin), ist für Jasmin klar, dass sie seinen Namen annimmt. Denn für Jasmin kommt es mit Blick auf die zukünftigen Kinder wiederum nicht in Frage, ihren Namen ebenfalls zu behalten und damit auf einen gemeinsamen Familiennamen zu verzichten. Weil »dann hast du so ein Gemisch [...] das ist für mich auch wieder so eine Zusammengehörigkeit, dann heißt du einfach so und dann heißen eben alle auch so« (Jasmin). Während sich Janik auf die Norm des männlichen Stammhalters bezieht, orientiert sich Jasmin an der damit eng verknüpften Norm des einheitlichen Familiennamens, der Ehepaare und ihre Kinder von den Fami-

lien unverheirateter Paare¹⁸ unterscheidet (vgl. Kapitel 8.1.2). Denn sie kann sich nicht vorstellen, anders als der Rest ihrer zukünftigen Familie zu heißen. Allerdings hätte sie nicht gedacht, wie sie mit einem Lächeln sagt, dass ihr der Namenswechsel »so schwerfällt«:

»Aber es ist ein daran gewöhnen und auf der anderen Seite musst du dir dann auch sagen, du gehörst jetzt zusammen und dann ist es halt so. Ja, kannst dich höchstens fragen, warum du den Namen vom Mann annimmst und nicht umgekehrt.« (Jasmin)

Mit dieser letzten Frage, mit der Jasmin die Darstellung ihrer Namenswahl abschließt, verweist sie auf das zentrale Problem, das sich seit der Gesetzesrevision für die Paare stellt. Dieses resultiert aus einer tiefliegenden Diskrepanz: Auf der Ebene des Gesetzes vollzieht die neue Norm der *Unveränderbarkeit der Namen* einen radikalen Bruch mit der Tradition des einheitlichen männlichen Familiennamens. In der alltäglichen Lebensrealität der Paare sind aber eben diese Tradition und die damit einhergehenden heteronormativen Selbstverständlichkeiten weiterhin wirksam und beeinflussen keineswegs nur die Namenswahl der *traditionsverbundenen* Paare. Dass dem so ist, zeigt sich in den Interviews mit den heute heiratenden Paaren schnell an zwei Dingen: Was zunächst praktisch allen Paaren in meiner Studie gemein ist, ist die Orientierung an der kollektiven Vorstellung, dass es »eigentlich noch schön« ist, wenn man als zukünftige Eltern »gleich heißt« und »die Kinder den gleichen Namen haben wie die Eltern« (Fabienne). Aber obwohl »es eben schon auch noch schön [ist], wenn eine ganze Familie einen Namen hat« (Kathi), entscheiden sich sowohl Fabienne wie auch Kathi gegen die Symbolisierung von Zusammengehörigkeit und nehmen dafür in Kauf, dass ein Elternteil durch den anderen Namen (wie bei den Eltern von nichtehelichen Kindern) außerhalb der familiären Einheit positioniert wird, auch wenn diese Alleinstellung von entweder Mutter oder Vater keineswegs als schön empfunden wird. Neben dieser weitverbreiteten Vorstellung, dass ein gemeinsamer Familienname schön ist, weil er die Zusammengehörigkeit, Einheit und Ganzheit der Familie symbolisiert, bestätigt sich in den Interviews außerdem, was bereits die statistischen Zahlen vermuten lassen (vgl. Kapitel 8.1.2): Für alle von mir befragten Männer – *traditionsverbunden* oder nicht – ist es nicht vorstellbar, ihren Geburtsnamen aufzugeben und den Namen ihrer Ehefrau als gemeinsamen Familiennamen anzunehmen. Es muss also davon ausgegangen werden, dass die patriarchale Norm des männlichen Familiennamens, die bis 2012 im Namensrecht gesetzlich verankert war, die Normalitätsvorstellungen der heute heiratenden Personen oder die Erwartungshaltungen ihres Umfeldes weiterhin prägt. Davon ausgehend wird im Folgenden rekonstruiert, wie sich die Namenswahl bei den Paaren gestaltet, die nicht zu den *traditionsverbundenen* Paaren gezählt werden, da sie sich für die neue Norm des gleichberechtigten Behaltens

18 Im Gegensatz zu den Kindern verheirateter Eltern erhielten die Kinder nicht verheirateter Eltern vor der Gesetzesrevision automatisch den Namen der Mutter (Art. 270 Abs. 2 ZGB i. d. F. v. 1969). Durch die Geburten *unehelicher* Kinder gab es in der Schweiz also immer auch Kinder, die nicht den Namen des Vaters trugen. Nicht zuletzt dieser fehlende gemeinsame Name markierte die Abweichung von Familienkonstellationen nicht verheirateter Eltern von der Norm der ehelichen Familie, bei der eben klar ist, *wer zusammengehört*, wie Boris sagte.

beider Geburtsnamen entscheiden. Inwiefern gestaltet sich die Namenswahl nach neuer Norm bei diesen Paaren gleichberechtigt, was bedeutet es für sie, auf den *schönen* gemeinsamen Namen zu verzichten, und anhand welcher Kriterien entscheiden sie die sich dadurch stellende Frage des Namens für die zukünftigen Kinder?

8.2.2 »Du triffst deine Entscheidung alleine«: Die zwiespältige Situation von Frauen

Elias und Ewa sind zum Zeitpunkt ihrer Hochzeit seit fast zehn Jahren ein Paar und heiraten nicht zuletzt deshalb, weil sie bald eine Familie gründen wollen. Trotz der Aussicht auf gemeinsame Kinder ist für beide klar, dass sie ihre Namen, die ihre unterschiedlichen Identitäten und kulturellen Zugehörigkeiten sichtbar machen, behalten:

»Es hätte für uns beide nicht gestimmt, wenn irgendjemand den Namen geändert hätte. Wir finden beide, dass der Namen einfach Teil der Identität ist [...]. Es passt einfach nicht. Ich kenne sie so. Sie ist die Person mit diesem Namen und irgendwie fände ich es schräg, das zu ändern, und gleichzeitig fände ich es schräg, meinen Namen zu ändern.« (Elias)

Elias stellt die Entscheidung für oder gegen einen Namenswechsel als eine Frage dar, die sich Ewa und ihm gleichermaßen stellte, die sie also beide beantworten mussten. Zumindest deutet Elias durch das »irgendjemand« an, dass grundsätzlich offen war, wer von ihnen den Namen hätte wechseln können. Da er einen Namenswechsel in beiden Fällen *schräg* fände, wird aus dem »irgendjemand« schließlich niemand. Im Unterschied zu Elias' Darstellung präsentiert Ewa die Namenswahl als eine Frage, die sich nur an sie richtete: Soll sie ihren Namen, der wie bei Caterina einen *nicht-schweizerischen* Hintergrund markiert und für Ewa *einfach so viel bedeutet*, abgeben oder nicht? Nein, denn:

»Ich finde, dieser Name sagt viel über mich aus und er gehört irgendwie zu mir. Und umgekehrt ist es genau gleich. Elias hat gefunden, er fände das so komisch, wenn ich einfach plötzlich [Name Elias] heißen würde. Das würde so nicht passen.« (Ewa)

Mit »umgekehrt ist es genau gleich« meint Ewa nicht etwa, dass Elias sein Name ebenfalls viel bedeutet und dieser zu ihm gehört. Mit umgekehrt meint sie, dass auch Elias es komisch fände, wenn Ewa seinen Namen annehmen würde. In ihrer Erzählung kommt die Möglichkeit eines Namenswechsels seinerseits nicht zur Sprache und auch in Ewas Umfeld dreht sich die Diskussion nur darum, wie sie ihre Namenswahl entscheidet. Ewas Arbeitskolleginnen etwa wären »enttäuscht« gewesen, wenn Ewa »den Namen angenommen« hätte. »Natürlich alles so Feministinnen wie ich«¹⁹, fügt Ewa lachend an.

19 Wie Ewa hier suggeriert, sind es die Feministinnen, die das Annehmen des Namens des Ehemannes kritisch sehen würden und Ewas *feministisches* Behalten ihres eigenen Namens explizit gutheißen. Dabei werden nicht nur Frauen, die den eigenen Namen behalten möchten, als Feministinnen verstanden, sondern auch Frauen, die einen Doppelnamen tragen, wie Michael Wutzler anhand einer Studie zur Namenswahl von heterosexuellen Ehepaaren in Deutschland zeigt. Die befragten Frauen in Wutzlers Studie lehnen einen Doppelnamen großmehrheitlich ab, nicht zuletzt

Als Frau den Namen zu behalten ist offenbar ein Symbol dafür, dass man Feministin ist. Im Gegensatz zu diesen *Feministinnen* zeigten sich Verwandte zugleich irritiert darüber, dass Ewa ihren Namen behalten wollte. So habe der Mann ihrer Cousine »Elias ernsthaft gefragt, ›ja willst du sie überhaupt heiraten, wenn sie deinen Namen nicht annehmen will‹« (Ewa). Trotz des derart expliziten Unverständnisses, das Elias und Ewa von einigen Verwandten entgegengebracht wird, sind die beiden vom Behalten beider Namen überzeugt und Ewa meint: »also wirklich, als würde das mega viel bedeuten«. Was Ewa allerdings »immer noch wurmt«, ist der Umstand, dass sie sich bezüglich der Kinder für einen der beiden Namen entscheiden mussten, wobei klar war, dass diese den Namen von Elias erhalten. Nicht, wie Ewa betont, »weil er der Mann ist, sondern weil wir in dieser Gesellschaft leben, in der es halt immer noch schwer ist«. Schwer ist es, weil Personen mit Namen wie dem von Ewa in der Schweiz von Diskriminierung betroffen sind. Und Ewa will ihren Kindern »das nicht mitgeben«, was sie mit dem Namen erlebt hat. Zugleich ist sich Ewa unsicher, wie es für sie sein wird, wenn sie anders als ihre zukünftige Familie heißen wird. Auch wenn sie eigentlich nicht das Gefühl hat, dass sie große Probleme damit haben wird:

»Ich fühle mich jetzt nicht wegen dem weniger zugehörig. [...] Das haben dann einige gesagt, ›das hätte ich komisch gefunden, dass ich anders heiße«. Aber ich habe das Gefühl, ich werde, glaub ich, keine Probleme damit haben.« (Ewa)

Ewa denkt oder hofft zumindest, dass sie sich wegen ihres anderen Namens nicht weniger zugehörig fühlen wird. Aber wie auch Elias sagt, wäre man schon »wie noch enger zusammen, wenn man den gleichen Namen hätte«. Lukas hingegen findet es gar nicht problematisch, dass er als Vater einen anderen Namen als seine Kinder trägt. Aus seiner Sicht ist trotz der uneinheitlichen Namen klar, dass er und seine Familie »auch von außen her zusammengehören« (Lukas).²⁰ Weitaus wichtiger als der Familienname ist für ihn der Umstand, dass seine Frau seinen Namen nicht angenommen hat: »Das war mir einfach klar, das will ich nicht« (Lukas). Denn der Namenswechsel der Ehefrau sei, wie er weiter erklärt, »das Modell der Bürgerlichkeit«, weswegen nach wie vor für viele »klar ist, dass man das macht«:

»Ich kenne in meinem Umfeld, in meiner Generation mehrere Frauen, die den Namen des Mannes übernommen haben. Ich glaube, ich hätte große Probleme gehabt, wenn Lena jetzt gesagt hätte, ›hey, kann ich deinen Namen annehmen‹.« (Lukas)

Mehr noch als für Elias ist es für Lukas nicht vorstellbar, dass seine Frau seinen Namen annimmt. Nicht weil Lenas Name ihre Herkunft in besonderer Weise ausdrücken würde, sondern weil es aus Prinzip nicht in Frage kommt. Denn was für Christian selbstverständlicher *Brauch* ist, lehnt Lukas als *Modell der Bürgerlichkeit* ab. Gerade weil es Ausdruck

deshalb, weil sie »den damit verbundenen Assoziationen nicht entsprechen wollen« und nicht »als ein solcher Typ Frau im sozialen Umfeld wahrgenommen werden möchten« (Wutzler 2021: 173).

20 Wie sehr es die Ehepaare mit unterschiedlichen Namen *wurmt*, keinen gemeinsamen Familiennamen zu haben und als Vater oder Mutter anders als die Kinder zu heißen, ist unterschiedlich (vgl. Kapitel 8.2.3 und 8.2.4).

einer bürgerlichen Geschlechterordnung ist, dass die Frau mit der Heirat den Namen des Mannes übernimmt, ist für ihn diese Option ausgeschlossen. Zugleich wird auch die Umkehr dieses *Brauches* nicht, zumindest nicht ernsthaft in Betracht gezogen:

»Umgekehrt war es für mich auch völlig klar, ›nein, ich würde nie ihren Namen annehmen. Das ist völlig klar. Ich hätte es nur als Gedankenspielerei, als Provokation, um Leute zu brüskieren ins Auge gefasst.« (Lukas)

Wie hier deutlich wird, hätte Lukas' Namenswechsel im Vergleich zu dem von Lena einen grundlegend anderen Effekt. Ihr Namenswechsel würde sich in die Selbstverständlichkeit der bürgerlichen Gesellschaft einordnen und allenfalls wären ein paar *Feministinnen* wie bei Ewa davon enttäuscht. Sein Namenswechsel hingegen wäre eine Provokation, die sein Umfeld brüskieren würde. Aufgrund des von Lukas problematisierten »patriarchalen Rahmens« erscheint die einseitige Übernahme des Namens je nachdem, ob es die Frau oder der Mann macht, in einem völlig anderen Licht: Einmal ist es *Brauch*, einmal ist es *Provokation*, weil es eine Umkehr des Brauches wäre. Doch nicht nur die einseitige Aufgabe des Geburtsnamens zugunsten eines gemeinsamen Familiennamens, auch das gleichberechtigte Behalten der Namen und damit der Verzicht auf den einheitlichen (männlichen) Familiennamen wird je nach Geschlechtszugehörigkeit der Personen unterschiedlich wahrgenommen und bewertet, wie die einseitige auf die Ehefrau fokussierte Kommentierung von Elias' und Ewas gleichberechtigter Namenswahl durch ihr Umfeld und durch Ewa selbst zeigt. Dieser ungleichen, *patriarchalen Rahmung* der gleichberechtigten Namenswahl von Ehemännern und Ehefrauen möchte ich im Folgenden genauer nachgehen und zeigen, inwiefern nicht nur die Entscheidung, sondern bereits die Diskussion für oder gegen einen gemeinsamen Familiennamen einseitig vorstrukturiert ist.

Bei Rahel und Richard zeigt sich die geschlechtsspezifische Vorstrukturierung der Namenswahl auf eine subtile Weise. Rahel führt im Interview mehrere Gründe an, die für sie gegen einen Namenswechsel gesprochen haben: »Also zuerst, weil ich stolz bin. Ich möchte nicht den Namen von meinem Mann annehmen« (Rahel). Im Unterschied zu Bettina, die *stolz* ist, durch die Annahme des Namens zu zeigen, dass sie Boris' Frau ist, kommt für Rahel eine Annahme des Namens von Richard ebenfalls aufgrund ihres Stolzes gerade nicht in Frage. Wie für Lukas geht es für Rahel ums Prinzip: Durch eine einseitige Annahme des anderen Namens wird eine ungleiche Positionierung und Zugehörigkeit ausgedrückt. Die Frau gehört dann zum Mann und dieser wäre, wie in Christians Bild, implizit für die Familie, die seinen Namen trägt, *verantwortlich*. Eine solch ungleiche Symbolisierung von Zusammengehörigkeit lässt Rahels Stolz nicht zu.²¹ Als weitere Gründe für das Behalten ihres Namens nennt Rahel Publikationen, die sie bereits unter ihrem Ledignamen veröffentlicht hat, und schließlich den Umstand, dass der Name

21 Dieses konträre Auftauchen des Stolzes in Bezug auf die eigene Namenswahl ist aufschlussreich, denn es verweist auf ein breites Spektrum an Positionierungen von heutigen Ehefrauen. Im Unterschied zu Rahel, deren Stolz in der Betonung ihrer Identität liegt, verbindet sich Bettinas Stolz mit *etwas sehr Schönem*, nämlich mit der Zugehörigkeit zu ihrem Mann, die durch das Tragen seines Namens stolz gezeigt wird.

ihres Mannes nicht zu ihr passen würde: »Ich bin nicht Rahel [Name Richard], ich bin Rahel [Name Rahel].« Wie für Ewa ist auch für Rahel ihre Identität und Herkunft wesentlich mit ihrem Geburtsnamen verknüpft. Warum aber, so lässt sich fragen, muss Rahel das Behalten ihres Namens überhaupt begründen, wenn gemäß neuem Namensrecht grundsätzlich jeder Ehegatte seinen Namen behält? Vermutlich ist es auch hier der bis 2012 in der Schweiz gesetzlich verankerte geschlechtsspezifische *Brauch* des namengebenden Ehemannes und der namenannahmenden Ehefrau, der von ihr eine Begründung für ihre Abweichung von dieser Tradition fordert. Hinzu kommt, dass es auch für Rahels Mann begründungsbedürftig ist, dass sie seinen Namen nicht angenommen hat:

»Also Rahel hat ihren Namen behalten und das hat einen einfachen Grund, weil wir einfach gesagt haben, sie hat bereits mehrere Publikationen herausgegeben unter ihrem Namen. [...] Das hat äh einen ganz praktischen Grund.« (Richard)

Auf meine offene Frage nach der Namenswahl des Paares thematisiert Richard nur den nicht erfolgten Namenswechsel von Rahel und lässt sein Behalten des Namens unkommentiert. Während Rahel ihren Stolz als Hauptgrund nennt, stellt Richard Rahels Namenswahl als eine gemeinsame Entscheidung des Paares dar und versteht diese Entscheidung bezüglich *ihres* Namens zudem als praktische Wahl. Mit dem *einfachen Grund* lässt er offen, ob sie seinen Namen angenommen hätte, wären da nicht die Publikationen gewesen, die ihren Namenswechsel unpraktisch machten. Auch bleibt offen, ob sich Richard eine andere Namenswahl von Rahel gewünscht hätte, wie das bei einem weiteren Paar der Fall war.

Auch bei Fabienne und Felix wird die Namenswahl als Angelegenheit der Frau dargestellt. Hinzu kommt der explizit geäußerte Wunsch des Mannes, die zukünftige Ehefrau möge seinen Namen tragen. Entsprechend ist Fabiennes Namenswahl im Unterschied zu Richards Darstellung keine gemeinsame Entscheidung. Vielmehr muss sie erklären, warum sie dem Wunsch von Felix nicht entsprochen hat:

»Also es bin vor allem ich, die meinen Namen behalten wollte. Und Felix hat das akzeptiert und so hat jeder seinen Namen behalten ((lacht)). Ich habe einfach nicht eingesehen, warum ich nach knapp dreißig Jahren einfach meinen Namen abgeben sollte [...] Felix hätte schon gerne gehabt, dass ich seinen angenommen hätte. Ich finde es grundsätzlich eigentlich auch schön, wenn man gleich heißt [...]. Aber eben, es ist mir trotzdem wichtig gewesen, dass ich meinen Namen behalten will.« (Fabienne)

Zur Wiederholung: Gemäß neuem Namensrecht behalten grundsätzlich beide Ehepartner:innen ihre Namen. Hier ist es aber *vor allem* Fabienne, die ihren Namen behält, und Felix ist der, der ihre Entscheidung *akzeptiert*. Fabienne behält ihren Namen und verzichtet auf den eigentlich schönen Familiennamen, weil die Bildung eines amtlichen Doppelnamens nicht mehr möglich ist. Durch den Verzicht auf die Regelung amtlicher Doppelnamen wäre Fabiennes Name im Falle eines gemeinsamen Familiennamens »einfach weg und das kann ich mir nicht vorstellen. Das ist ja wie meine Identität, die dann draufgeht. Nein, das finde ich furchtbar« (Fabienne). Während sich Fabienne nicht vorstellen kann, ganz auf ihren Namen zu verzichten, und es »saublöd« findet, »dass die Frau ihren

Namen abgeben muss« (Fabienne), tritt ihr Ehemann als Person, die den Namen ebenfalls wechseln könnte, gar nicht in Erscheinung. Warum stellt sich die Frage, ob Felix den Namen seiner Frau als gemeinsamen Familiennamen annimmt, nicht gleichermaßen? Offenbar, weil für ihn immer schon klar war, dass er seinen Namen behalten wird. »Also außer ich hätte irgendwie einen doofen Namen und sie hätte einen mega tollen [...] finde jetzt meinen nicht so schlimm, dass ich ihn hätte abgeben müssen« (Felix). Ob der Name seiner Frau *so schlimm* ist, dass sie ihn hätte abgeben müssen, oder seiner *so mega toll* ist, dass sie ihn deswegen annimmt, wie er es sich wünschte, spielt aus Felix' Sicht scheinbar keine Rolle. Fabiennes Namenswechsel müsste nicht durch solche *sonstigen Kriterien* erklärt werden, die Bundesrätin Sommaruga für die *offene Diskussion* der Namenswahl vorschweben. Wie deutlich wird, ist es seit der Namensrechtsrevision zwar für beide Geschlechter möglich, den Namen zu wechseln. Aber es wäre als Mann, wie auch Richard sagt, »sicher speziell, wenn man den eigenen Namen aufgibt. Es machen sehr wenig Männer, denk ich«. Dass es auch *speziell* sein könnte, wenn die Frau ihren eigenen Namen aufgibt, wird nur von zwei der interviewten Ehemänner thematisiert und dabei nur von Lukas als *Modell der Bürgerlichkeit* explizit abgelehnt. Für ihn ist die Praktik der einseitigen Namensübernahme durch die Frau in einen *patriarchalen Rahmen* eingebettet, und eben dieser Rahmen steht dem Prinzip der Gleichberechtigung von Mann und Frau im Wege, da er für eine weiterhin einseitige Strukturierung der Namenswahl sorgt.

Diese einseitige Strukturierung lässt sich wie folgt auf den Punkt bringen: Das Behalten des Namens ist männlich konnotiert, insofern gilt für den Mann selbstverständlich und damit ohne weitere Begründung Art. 160 Abs. 1 ZGB. Orientiert sich auch die Frau an diesem neuen *allgemeinen* Grundsatz, dann ist es *vor allem* sie, die den Namen behält, was zu begründen und zu akzeptieren ist. Das Wechseln des Namens ist umgekehrt weiblich konnotiert; entsprechend wäre eine Orientierung des Ehemanns an Art. 160 Abs. 2 ZGB *speziell* und *komisch* und müsste darüber legitimiert werden, dass sein Geburtsname *doof* ist. Da aber keiner der interviewten Männer einen *doofen* Namen hatte, orientierten sie sich alle selbstverständlich an Art. 160 Abs. 1 ZGB. Und die Frauen? Sie müssen das Behalten ihres Namens in fast allen Fällen begründen und sind wohl nicht selten »ein bisschen zwiegespalten« (Kathi), wenn sie zwischen den beiden Gesetzesartikeln wählen müssen:

»Konradin hat mir einfach gesagt, ich behalte meinen, was du machst ist egal ((lacht)). Was einen dann natürlich vor tolle Ausgangsmöglichkeiten stellt. Also du triffst deine Entscheidung alleine, weil der andere Teil hat die Entscheidung ja schon gefällt [...] und ich habe mich dann lange gefragt, ob ich jetzt annehmen soll oder nicht. Das ist wirklich das Schwierigste gewesen an der Heirat, mir zu überlegen, wie ich nachher heißen will.« (Kathi)

Die Namenswahl ist, wie im nächsten Kapitel gezeigt wird, im Wesentlichen deshalb *zwiespältig* und damit das *Schwierigste an der Heirat*, weil die persönliche Entscheidung der Braut bei Paaren mit Kinderwunsch immer mit der Frage verknüpft ist, wie die zukünftige Familie heißen soll. Diese zweite Frage stellt sich nicht erst später, etwa bei der Geburt des ersten Kindes, sondern im Moment der Heirat und wird im Gegensatz zur

ersten Frage, die den Frauen überlassen wird, sehr wohl von *beiden* Ehepartner:innen beantwortet. Denn nicht nur das Behalten des eigenen Namens, auch dessen Weitergabe an die Nachkommen ist – wie wir bereits bei den *traditionsverbundenen* Personen gesehen haben – männlich konnotiert.

8.2.3 »Da habe ich mich durchgesetzt«: Die Kinder tragen den Namen des Vaters

Nach Schweizer Familienrecht kann nur der Name eines Elternteils an die Kinder weitergegeben werden. Insofern kommen heterosexuelle Paare bei der Heirat nicht um die Notwendigkeit einer einseitigen Entscheidung für einen der beiden Ledignamen herum. Selbst wenn Konradin und Kathi den gleichen Doppelnamen tragen könnten, was Kathis favorisierte Namenswahl gewesen wäre, »hast du das gleiche Problem wieder. Wie heißen die Kinder? Und irgendwann musst du dich halt einfach entscheiden« (Kathi). Wenn heterosexuelle Paare nach neuer Norm auf den »gemeinsamen Familiennamen« (Art. 160 Abs. 2 ZGB, Herv. FW) verzichten, müssen sie vor der Heirat bestimmen, »welchen ihrer Ledignamen ihre Kinder tragen sollen« (Art. 160 Abs. 3 ZGB). Dies im Unterschied zu den homosexuellen Paaren, die nur einen »gemeinsamen Namen« (Art. 12a Abs. 2 PartG) für sich wählen können und keinen Namen für die zukünftigen Kinder festlegen müssen (dürfen), weil ein entsprechender dritter Absatz im Partnerschaftsgesetz fehlt. Diese Regelungen bezüglich Familienname bzw. Name der Kinder im Eherecht gilt es kurz genauer zu bedenken: Wenn sich eine der heiratenden Personen dafür entscheidet, den Namen der anderen Person als gemeinsamen Familiennamen anzunehmen, dann geht dieser, wie es die Spezifizierung durch den Zusatz *Familie* schon sagt, automatisch an die gemeinsamen Kinder des Ehepaares über. Behalten hingegen beide ihren Ledignamen, müssen sie *vor* der Heirat entscheiden, wie die gemeinsamen Kinder heißen – wobei die Brautleute »in begründeten Fällen [...] von dieser Pflicht« befreit werden können (Art. 160 Abs. 3 ZGB). So oder so werden die Brautleute aber vor der Heirat mit dieser *zweiten* Namenswahl konfrontiert, was Janik »recht krass« findet, »weil wenn du heiraten willst, heißt das ja noch nicht, dass du Kinder willst«. Neben der Tatsache, dass der Zeitpunkt dieser zweiten Namenswahl einigen Paaren verfrüht erscheint, weil ihr Kinderwunsch oder die Realisierung dessen noch offen ist, ist der Zeitpunkt vor allem auch deshalb brisant, weil die Entscheidung für oder gegen einen gemeinsamen Familiennamen als Paar unmittelbar mit der Frage verknüpft ist, wie die Kinder heißen werden. Insofern geht es in der ehelichen Namenswahl nie nur um die Frage eines gemeinsamen Namens als Paar, sondern immer auch um den oder die Namen der (zukünftigen) Eltern. Und weil beide Fragen zur gleichen Zeit beantwortet werden müssen, beeinflusst diese zweite Frage die erste nachhaltig: Sollen wir unsere Ledignamen wirklich gleichberechtigt behalten, wenn das bedeutet, dass ein Elternteil anders heißen wird als der Rest der Familie?

Die zentrale Frage hier ist nun, wie die Brautleute ohne traditionellen Familiennamen diese zweite Entscheidung in der Namenswahl fällen. Sind es *sonstige Kriterien*, die angewendet werden, oder ist es *auf jeden Fall der Name des Mannes*, der sich in der Entscheidung durchsetzt, wie das Nationalrätin Ruiz befürchtet (vgl. Kapitel 8.1.2)? Bei Ewa und Elias ist die Namenswahl schnell entschieden. Die Kinder heißen wie der Vater, aber nicht, wie Ewa betont, *weil er der Mann* ist, sondern aufgrund ihres ausländischen Na-

mens, mit dem es in der Schweiz immer noch *schwer ist* (vgl. Kapitel 8.2.2). Bei Lena und Lukas ist es umgekehrt. Hier tragen die Kinder den Namen der Mutter, weil Lena und Lukas schon vor ihrer Eheschließung ein gemeinsames Kind haben und dieses nach altem Namensrecht automatisch den Namen der Mutter erhalten hat. Dementsprechend werden auch die zukünftigen Kinder den Namen von Lena tragen, während Lukas anders heißt als die Familie. Dabei zeigt gerade das Beispiel von Lena und Lukas, dass es weiterhin negative Gefühle auslösen kann, wenn der Name der Mutter und nicht der des Vaters an die Kinder geht: »Ich weiß, dass Verwandte aus den Bergen das ganz schwierig finden, dass der Name nicht weitergetragen wird. Aber bei uns trägt ja sonst auch keiner unseren Namen weiter ((lacht))« (Lena). Entsprechend der lange Zeit vorherrschenden und gesetzlich verankerten Tradition des namengebenden Ehemannes und Vaters gibt es, wie Lenas Erzählung nahelegt, auch im 21. Jahrhundert noch eine grundlegend andere Erwartungshaltung bezüglich der Namensweitergabe, je nachdem ob es sich um den Namen des Mannes oder der Frau handelt. Und deshalb setzt sich wohl bei den vier Brautpaaren, bei denen es im Unterschied zu Ewa und Elias keine *sonstigen Kriterien* gibt, in drei Fällen der Name des Bräutigams durch. »Das ist meiner«, sagt Felix und fügt lachend hinzu: »da habe ich mich durchgesetzt«. Während sich Felix ohne Diskussion *durchgesetzt* hat, beschreibt Konradin die Entscheidung, welchen Namen sie für die Kinder in das Anmeldeformular schreiben sollen, als »Knacknussfrage«²², die das Paar »ausdiskutieren musste«. Allerdings gab es in dieser Diskussion einen Kompromiss, den Kathi ihm angeboten hat: »Sie hat dann gesagt, sie will ihren eigenen Namen behalten, aber dafür geben wir als Kindernamen meinen Namen an« (Konradin). Der Kompromiss besteht darin, dass die Frau ihren Namen behält und das Paar den Kindern »dafür« den Namen des Mannes geben wird. Als Konradin die Namenswahl so beschreibt, bemerkt er, dass dieses »dafür jetzt auch komisch klingt«. Irgendwie weiß Konradin, dass die gleichberechtigte Namenswahl nach neuem Recht nicht die Form eines Kompromisses hat.²³ Die erste Entscheidung besteht eben gerade nicht darin, dass die Frau ihren Namen behält, sondern darin, dass die Frau *und* der Mann ihre Namen behalten. Beide entscheiden gleich, es lässt sich aus dieser ersten Entscheidung folglich keine Konsequenz für die nachfolgende Entscheidung ableiten. Es gibt keinen Kompromiss, auf den sich das Paar im Sinne eines »dafür« einigen könnte. Vielmehr müsste eine zweite, *offene* Entscheidung für den einen oder anderen Namen für die Kinder getroffen werden. An diesem Prinzip der Offenheit haben sich aber lediglich Tamara und Tom orientiert. Da für sie klar war,

22 Knacknuss ist ein Schweizerischer Ausdruck. Im Bundesdeutschen würde von einer ›harten Nuss‹ gesprochen, die das Paar zu knacken hätte.

23 Im Interview macht Konradin deutlich, dass die Namenswahl für ihn ein »rechtes Thema« gewesen ist. Denn er hätte es »schön gefunden, wenn sie [Kathi, FW] meinen Namen übernommen hätte« und somit alle gleich geheißenen hätten. Zugleich konnte er sich »auf der anderen Seite nicht vorstellen, ihren Namen zu übernehmen [...] und dann hat Kathi gesagt, sie will gerne weiterhin so heißen und ich habe das eigentlich auch okay gefunden«. Dass sein Wunsch nach einem gemeinsamen Familiennamen auch durch seinen Namenswechsel erfüllt werden könne, ist für Konradin nicht vorstellbar. So gesehen richtet sich sein Bedürfnis nicht in erster Linie auf einen einheitlichen Familiennamen, denn dann würde er über einen Namenswechsel seinerseits nachdenken. Sein Bedürfnis wäre vielmehr, dass seine Kinder und seine Frau seinen Namen angenommen hätten.

dass sie beide ihren Namen weitergeben wollen, und es – abgesehen von der *traditionsverbundenen* Orientierung an der patriarchalen Figur des männlichen Stammhalters – keine *sonstigen Kriterien* für die Wahl gibt, überlassen sie die Entscheidung konsequenterweise dem Zufall: Ist das erste Kind ein Mädchen, erhält es den Namen des Vaters, ist es ein Junge, dann wird der Name der Mutter zum Familiennamen. Wie mir Tamara einige Jahre nach der Heirat bei einem zufälligen Treffen auf der Straße schmunzelnd erzählt, hat Tom die Wette verloren. Die Kinder dieses Ehepaars tragen also den Namen der Mutter und gerade an diesem Tag habe Tom sich mal wieder darüber geärgert, dass er aufgrund des Namens seiner Kinder in der Apotheke als »Herr [Name Tamara]« angesprochen wurde.

Es ist vielleicht nicht besonders erstaunlich, dass sich viele Männer aufgrund der bis vor kurzem geltenden Norm des männlichen *Stammhalters* nicht vorstellen können, ihren Namen abzugeben, und sich wünschen, ihn an die Kinder (und idealerweise auch an die Ehefrau) weitergeben zu können. Hingegen erstaunt hat mich, dass diese keineswegs offene und diskussionsbereite Haltung der Männer von ihren Frauen nicht vehementer kritisiert wird. Es ist vielsagend, dass in keinem der Interviews eine Frau den expliziten Wunsch nach dem Namenswechsel ihres Mannes formuliert und dass keine beurteilt hat, ob die Entscheidung ihres Mannes, den eigenen Namen zu behalten, für sie akzeptabel war. Stattdessen lassen sich mehrere der bezüglich ihres eigenen Namens *gleichstellungsorientierten* Frauen auf einen Kompromiss ein: Ich nehme deinen Namen nicht an, *dafür* heißen unsere Kinder so wie du. Obwohl dies ein Kompromiss zwischen Ungleichem ist, was nach neuem Namensrecht gerade vermieden werden soll, vermutet Kathi, dass sich die *Logik des »dafür«* als Normalität etablieren wird:

»Wir haben jetzt [Name Konradin] als Familiennamen genommen und ich glaube einfach als Mutter hast du viel weniger Mühe damit zu sagen, das sind meine Kinder, wenn sie nicht gleich heißen. [...] Ich habe letztthin mit einer Freundin gesprochen und sie sind zum genau gleichen Schluss gekommen. So wird sich das wahrscheinlich etablieren, dass man den Namen vom Vater für die Kinder nimmt und die Frauen halt einfach ihren Namen behalten [...]. Ich glaube, die umgekehrte Variante gibt es schon seltener, dass man dann quasi dem Mann in Aussicht stellt, du kannst zu unserem Namen kommen, ich glaube, das bleibt immer noch so.« (Kathi)

Als ich Kathi frage, woran das aus ihrer Sicht liege, vermutet sie den Grund in den persistenten traditionellen Vorstellungen der Leute: »Also es haben mich auch viele gefragt, warum ich den Namen nicht annehme oder gerade so ältere Nachbarn, die mich dann ansprechen mit ›Hallo Frau [Name Konradin]‹ ((lacht)). Äh nein, nein danke« (Kathi). Einmal mehr zeigt sich auch hier, wie persistent und wirkmächtig traditionelle Vorstellungen bezüglich der Rollen von Frauen und Männern trotz neuem Namensrecht sind. Während bei Tom selbstverständlich davon ausgegangen wird, dass er als Vater gleich wie seine Kinder heißt, erwarten die Leute von Kathi, dass sie den Namen von Konradin angenommen hat. Was würden, rhetorisch gefragt, die Leute wohl sagen, wenn Kathi nicht nur wider Erwarten ihren Namen behalten, sondern sich wie Tamara auch noch in der Namenswahl für die Kinder *durchgesetzt* hätte? Dieses umgekehrte Szenario erscheint Kathi eher unrealistisch oder zumindest selten. Die Männer bleiben nor-

malerweise die namengebende Instanz, weil, wie Kathi glaubt, sie mehr *Mühe* hätten, wenn sie als Väter nicht gleich hießen wie die Kinder. Die Frauen sind hingegen wenn schon nicht im Rahmen der ersten Namenswahl, in der Rahel in erster Linie aus Stolz an ihrem Ledignamen festhielt, mindestens in der Wahl des Kindernamens flexibel und anpassungsfähig. Wie Rahel sagt, sei die Frage, wie »meine Kinder« heißen, »für mich weniger wichtig« und fügt an, »da bin ich offen«. Gegenüber dieser weiblichen Offenheit erscheint die männliche Position unbeweglich, würde es doch *Mühe* bereiten oder gar *wütend* machen, wenn sie verändert würde. Damit hat die Ehefrau heute zwar die Option, ihren Namen gleichberechtigt zu behalten, oftmals wohl aber mit der Konsequenz, dass ihre Zugehörigkeit zur Familie nicht durch den Namen sichtbar ist. Eben diese Sichtbarmachung der Zugehörigkeit zur Familie war mit dem amtlichen Doppelnamen noch möglich. Angesichts dieser Situation heterosexueller Frauen findet es Kathi »nicht so ganz transparent«, dass die Option des Doppelnamens mit dem Argument der Einfachheit und Klarheit aufgehoben wurde und der Allianzname im Namensrecht nicht erwähnt wird.²⁴ Warum, so fragen sich mehrere der Frauen und einige Männer im Interview, können sie als Eltern keinen gemeinsamen Doppelnamen tragen? Das würde nicht das Entscheidungsproblem hinsichtlich der Namen der gemeinsamen Kinder lösen.²⁵

-
- 24 Die nun bestehende Intransparenz rund um Doppel- bzw. Allianzname im neuen Schweizer Namensrecht, die Kathi mit der Beschreibung, »es ist ja offiziell verboten, aber du kannst es trotzdem im Pass haben«, treffend auf den Punkt bringt, sorgt sowohl bei den Paaren als auch bei verschiedenen Behörden offenbar für Unklarheit: »Sie haben uns beim Standesamt erklärt [...] ja ihr dürft trotzdem dann [Name Rahel] [Name Richard] schreiben im Pass [...] es ist nur was in unserem Ordner steht aber dann macht ihr was ihr möchtet. Haben wir gesagt ja perfekt, können wir einen Doppelnamen haben. Aber ist nicht so. Die haben uns wirklich irgendwas erzählt und überall nehmen sie ein Blatt auf dem steht Rahel [Name Rahel] Richard [Name Richard] und das ist was steht. [...] Du darfst wirklich nur einen Namen haben [...] wir wurden falsch informiert« (Rahel). Diese Erzählung von Rahel, die wie Kathi gern einen Doppelnamen gehabt hätte, erstaunt. Immerhin hat das Schweizer Parlament die Handhabung des Allianznamens doch der *Praxis* eben dieser Behörden *überlassen*, als es den Doppelnamen strich und zugleich auf eine Erwähnung des Allianznamens im Namensrecht verzichtete (vgl. Kapitel 8.1.2). In Rahels Fall wollten die zuständigen Behörden nicht auf die weiterbestehende Möglichkeit, einen Allianznamen im Pass zu führen, eintreten. Daraus folgert Rahel, dass sie und Richard vom Zivilstandsamt falsch informiert wurden. Allerdings war es nicht das Zivilstandsamt, das falsch informierte. Zwar kann in den »Ordnern« des Zivilstandsamtes nur ein Name eingetragen werden, verheiratete Personen dürfen *amtlich* also »wirklich nur einen Namen haben«. Gemäß Ausweisgesetz der Schweiz ist es aber weiterhin möglich, einen *nicht amtlichen* Allianznamen im Alltag zu verwenden. Dieser Allianzname kann wie ein Künstler:innennamen in den offiziellen Ausweisen Pass und Identitätskarte geführt werden (vgl. Art. 2 Abs. 4 AwG). Zur Unklarheit bezüglich dieser weiterbestehenden Möglichkeit dürfte beitragen, dass der Allianzname zwar im Ausweisgesetz, aber eben nicht im Zivilgesetzbuch erwähnt und geregelt wird.
- 25 An dieser Stelle sei auch noch auf eine weitere gesetzliche Möglichkeit der Namenswahl hingewiesen, die keineswegs so *einfach und klar* ist, wie der Gesetzgeber intendierte. Wie die Erzählungen der Einzelnen deutlich machen, wird die Entscheidung für oder gegen einen gemeinsamen Familiennamen auch von einem Unwissen darüber beeinflusst, dass Paare ohne gemeinsamen Familiennamen die Möglichkeit haben, die Ledignamen beider Eltern im Ausweis der Kinder aufzuführen (vgl. Art. 2 Abs. 5 AwG). Wie die Handhabung des Allianznamens wird auch diese Option nicht im Namensrecht des Zivilgesetzbuches erwähnt und ist entsprechend vielen Paaren unbekannt. Stattdessen kursieren Geschichten über Probleme, die man als Mutter und insbesondere Vater bekommen kann, wenn man einen anderen Namen als die eigenen Kinder trägt. So vermutet Lena,

Aber es würde ermöglichen, dass beide Ehepartner:innen beide Namen amtlich als gemeinsamen Familiennamen tragen. Dadurch würden die Frauen nicht in den von Kathi beschriebenen, sich wahrscheinlich als neue Normalität etablierenden Zwiespalt geraten. Sie müssten also nicht zwischen der Symbolisierung ihrer Identität und der Symbolisierung ihrer Zusammengehörigkeit als Ehepaar und Familie wählen. Und es würde zudem für die Männer einen Spielraum geben, wenn sie für einen gemeinsamen Namen in Form eines gleichberechtigten Doppelnamens nicht ganz auf ihren Namen verzichten und damit den *Brauch* vollständig umkehren müssten. Insofern verhindert gerade die Aufhebung des Doppelnamens eine offenere, gleichberechtigte Diskussion der Namenswahl zwischen den Geschlechtern.

Angesichts dieser Situation heterosexueller Paare, deren Namenswahl trotz der Gesetzesrevision weiterhin stark von tradierten Geschlechternormen beeinflusst und gerahmt wird, ist es aufschlussreich, einen Blick auf die Namenswahl der homosexuellen Paare zu werfen. Zu fragen ist, wie sich das neue Namensrecht, das nun auch Paaren in eingetragenen Partnerschaften einen gemeinsamen Namen (wenn auch nicht *Familiennamen*) ermöglicht, auf diejenigen auswirkt, die sich als homosexuell lebende Personen außerhalb oder an den Rändern heteronormativer Selbstverständlichkeiten bewegen.

8.2.4 »Wir wollen keine einseitige Lösung«: Doppelnamen sind nicht mehr möglich

Auch die homosexuellen Personen in meiner Studie teilen die Vorstellung, dass ein gemeinsamer Name *etwas Schönes* ist. Sie wünschen sich diesen, wie Moritz beschreibt, damit »man nach außen vom Namen sieht, dass wir den ändern äh geheiratet haben, dass man zusammen ist« (Moritz) oder, wie Danijela sagt, weil »du damit halt einfach noch mehr als Familie auftreten kannst«. Wie diese zwei verschiedenen Begründungen andeuten, unterscheiden sich die vier homosexuellen Paare dadurch, ob sie Kinder möchten oder aber ihre Heirat nicht mit einem Kinderwunsch verbinden und die Entscheidung für oder gegen einen gemeinsamen Namen als Paar deshalb unabhängig von der »Knacknussfrage« (Konradin) des *Familiennamens* treffen können. Während Moritz und Marcel keinen Kinderwunsch haben und ihnen der gemeinsame Partnerschaftsname einfach wichtig gewesen wäre, um nach außen zu zeigen, dass sie verheiratet und zusammen sind, entscheiden sich Danijela und Deborah aufgrund der Einsicht, dass man mit einem einheitlichen Namen als homosexuelles Paar mit Kindern *mehr als Familie auftreten* kann, für einen gemeinsamen Namen. Wie bei den *traditionsverbundenen* Paaren, die den Namen des Mannes als Familiennamen gewählt haben, fand auch bei ihnen keine Diskussion statt. Allerdings lag das bei diesem Paar natürlich nicht daran,

dass es »halt manchmal schwierig [ist], wenn du als Familie nicht den gleichen Namen trägst«. Während Lena und Lukas sich dennoch für uneinheitliche Namen entschieden haben, findet Caterina die Vorstellung, dass man sich ständig mit der »Geburtsurkunde rechtfertigen muss, dass das mein Kind ist, ganz ganz schlimm«. Nicht zuletzt deshalb ist das in Artikel 160 Abs. 1 ZGB neu als Grundsatz verankerte Prinzip der *Unveränderbarkeit der Namen* von Mann und Frau für Caterina – wie für eine Mehrheit von 70 Prozent der in der Schweiz heiratenden Paare – keine Option.

dass sie sich am Brauch des männlichen Familiennamens orientierten. Denn im Gegensatz zu den heterosexuellen Paaren, und das ist zugleich der wesentliche Unterschied zwischen den beiden Gruppen, können (sollen und müssen) sich die homosexuellen Paare nicht an den heteronormativen Figuren – wie der des männlichen Stammhalters und dem damit einhergehenden Brauch des einheitlichen männlichen Familiennamens – orientieren.²⁶ Vielmehr müssen bei den homosexuellen Paaren aufgrund der fehlenden Geschlechterdifferenz immer schon »sonstige Kriterien« (die Bundesrätin Sommaruga für die heterosexuellen Paare vorschweben, vgl. Kapitel 8.1.2) gefunden werden, anhand derer die unterschiedlichen Rollen in der Namenswahl (oder auch beim Heiratsantrag, vgl. Kapitel 4) festgelegt werden.²⁷ Das *sonstige Kriterium* bei Danijela und Deborah ist wie bei Ewa und Elias der *schweizerisch klingende* und damit nicht von Diskriminierung betroffene Name Deborahs, anhand dessen die Namenswahl ohne Diskussion entschieden wird.²⁸ Während sich Ewa allerdings wie Rahel gut vorstellen kann, durch das Behalten ihres Namens nicht wie ihre Kinder zu heißen, weil »wir eine Familie sind, ob sie den Namen vom Vater oder von der Mutter haben« (Rahel), ist der gemeinsame Familienname für Danijela von zentraler Bedeutung. Durch die Annahme von Deborahs Name wird Danijelas Zugehörigkeit zur zukünftigen Familie gefestigt und vielleicht überhaupt erst sichtbar. Denn ihre Zugehörigkeit ist nicht wie bei Ewa oder Rahel biologisch gegeben und damit gesellschaftlich bei weitem nicht gleichermaßen anerkannt. Insofern kommt der Möglichkeit, mit einem einheitlichen Namen *noch mehr als Familie* auftreten zu können, bei einer sogenannten Regenbogenfamilie (vgl. Nay 2017) im Unterschied zur heterosexuellen Kleinfamilie noch ein größeres symbolisches Gewicht zu – was vielleicht auch erklärt, warum sich der Gesetzgeber zunächst schwertat damit, Paaren in eingetragenen Partnerschaften das Recht auf einen gemeinsamen Namen einzuräumen.²⁹

-
- 26 Dies zeigt nicht zuletzt das Beispiel von Danijela, deren Vater ihre Heirat mit Deborah im Unterschied zu den Heiraten ihrer Schwestern nicht mit dem heteronormativen Brauch des einheitlichen (männlichen) Familiennamens in Verbindung bringt und selbstverständlich annimmt, dass Deborah als lesbisch lebende Frau den Namen ihres Vaters nicht aufgeben wird: »Da ich ja halt nicht einen Mann heirate«, erzählt Danijela, ist ihr Vater »davon ausgegangen«, dass »mindestens ich traditionell schön brav den Namen behalten werde«.
- 27 Vgl. Giddens, der auf die Vorreiterrolle homosexueller Paare in der Gestaltung von Beziehungen jenseits ehelicher Normen hinwies. Laut Giddens waren Homosexuelle »den meisten Heterosexuellen [im Führen dieser Beziehungen] voraus«, da sie »ohne einen traditionellen Rahmen« zusammenleben mussten/konnten (Giddens 1993: 25).
- 28 Deborah schätzt diesen »bedeutenden Schritt« von Danijela sehr und ist, wie sie nicht ohne Ironie sagt, zugleich froh, denn Danijela hatte einen diskriminierungsbeeinträchtigten Namen. Durch dieses »äußere« Kriterium war die Namenswahl diskussionslos klar, denn die umgekehrte Wahl wäre absurd, wie Deborah auf meine Nachfrage deutlich macht: »Sorry, nein ((lacht)) nicht in der Schweiz (.) hier würde ich nie im Leben freiwillig ic heißen (.) da bist du einfach immer nur benachteiligt«. Die Endung »-ic« wird stellvertretend für die Bezeichnung der Namen von Personen aus dem ehemaligen Jugoslawien verwendet. Ein »ic-Name« bedeutet in der Schweiz Diskriminierung bei der Wohnungssuche oder in Bewerbungsverfahren (vgl. Zivadinovic 2011).
- 29 Wenn gleichgeschlechtliche Personen heiraten, dann behalten sie im Unterschied zu den Ehepaaren ihre Namen, weil sie als homosexuelles Paar keinen gemeinsamen Namen benötigen, wollen oder haben sollen. So zumindest die Annahme, aufgrund derer der Gesetzgeber 2004 darauf verzichtete, eine Regelung der Namen im Partnerschaftsgesetz vorzunehmen. Die Beurkundung

Bei dem anderen Frauenpaar, das seit der Heirat einen gemeinsamen Namen trägt, gestaltete sich die Frage der Namenswahl insofern speziell, als Selina bei ihrer ersten Heirat nach altem Namensrecht den Namen des Mannes angenommen hat. Wie Selina erzählt, sei ihr bereits als Kind klar gewesen, dass sie ihren Ledignamen bei der Heirat loswerden wollte, und nun will Selina weder weiterhin wie ihr ehemaliger Mann heißen noch ihren Ledignamen wieder annehmen. Folglich entscheidet sie sich, den Namen von Sarah anzunehmen. Für Sarah wäre ein Namenswechsel nie in Frage gekommen, und zwar mit der gleichen, nicht weiter begründungsbedürftigen Haltung wie die meiner männlichen Interviewpartner: »Für mich wäre das nie in Frage gekommen, also egal, wie jetzt meine Frau geheißen hätte« (Sarah). Anders als die interviewten Ehemänner fand es Sarah aber gewöhnungsbedürftig, dass ihre Frau nun gleich heißt wie sie:

»Am Anfang war es saukomisch [...] ich hatte auch so irgendwie so das Gefühl gehabt, ›Hey, ich bin dann die eigentliche, die einzig Richtige« ((lacht)) [...]. Ich habe das Gefühl, das ist so etwas Archaisches, weißt du [...] es ist schon so äh ein starkes Signal, das sie jetzt ausgesendet hat zum ich gehöre zu Sarah. Auch gegen außen. Also einerseits so das nachvollziehen können von ihrer Entscheidung und das Signal auch sehr schätzen und gleichzeitig für mich merken, wäre jetzt nie mein Ding, den Namen zu wechseln.« (Sarah)

Sarah schwankt bezüglich Selinas Namenswechsel zwischen der Empfindung, es *saukomisch* zu finden und mit einer archaischen Positionsbehauptung zu reagieren, es zugleich angesichts der Situation von Selina aber nachvollziehen zu können und es als *starkes Signal* der Zugehörigkeit auch zu schätzen. Wie diese ambivalente Reaktion von Sarah zeigt, funktioniert die für heterosexuelle Ehepaare vielfach selbstverständliche

der Partnerschaft sollte, ebenso wie das Elternwerden ohne Trauschein, keinen Einfluss auf die Namen der Partner:innen haben. Dabei weichen die Paare in eingetragenen Partnerschaften im Unterschied zu den nicht verheirateten heterosexuellen Eltern nicht aufgrund der fehlenden formellen Regelung der Paarbeziehung von der Norm des Ehepaares ab, sondern dadurch, dass von ihnen aufgrund ihrer Sexualität erwartet wird, dass sie keine Familien haben. Wie Michelle Cottier aufzeigt, war diese fehlende Regelung eines gemeinsamen Namens ein wesentliches Element, um die allgemeinen Wirkungen der partnerschaftlichen Gemeinschaft von denen der ehelichen Gemeinschaft auf einer symbolischen Ebene zu unterscheiden (vgl. Cottier 2005: 184). Später argumentierte der Bundesrat interessanterweise, dass auf »die Übertragung der im Eherecht in Bezug auf Namen und Bürgerrecht geltenden Regeln« ins Partnerschaftsgesetz »verzichtet [wurde], weil die Gleichberechtigung der Ehegatten darin nicht garantiert ist« (BBl 2009 429: 430). Warum stattdessen keine alternative, die Gleichberechtigung garantierende Namensregelung vorgenommen, sondern ganz auf die Erwähnung der Namen verzichtet wurde, bleibt offen. Ob es nun beim Verzicht auf einen gemeinsamen Namen für Paare in eingetragenen Partnerschaften darum ging, diese von den auf Familie ausgerichteten Ehepaaren abzugrenzen, oder ob dem Verzicht die Einsicht zugrunde lag, dass gleichgeschlechtlichen Paaren nicht die gleichen, die Gleichberechtigung nicht garantierenden Regelungen zugemutet werden konnten, wie sie für verschiedengeschlechtliche Paare und insbesondere die heterosexuellen Frauen zumutbar waren, bleibt offen. Inzwischen sind die Ehepaare und die Paare in eingetragenen Partnerschaften einander angeglichen worden, bis auf den weiterbestehenden symbolischen Unterschied, dass weiterhin nur Ehepaare einen *Familiennamen* tragen. Darüber, warum nicht auch im Eherecht die offenere Bezeichnung ›gemeinsamer Name‹ eingeführt worden ist, kann vor diesem Hintergrund nur spekuliert werden.

und nicht weiter komisch erscheinende, einseitige Namenswahl – die vom Eherecht ins Partnerschaftsgesetz übertragen wurde – für gleichgeschlechtliche Paare nicht gleich. Sie können mit einem gemeinsamen Namen zwar auch zeigen, dass sie als Familie zusammengehören. Aus der einseitigen Übernahme des Namens ergibt sich aber nicht die komplementäre, heteronormative Figur von Ehepaar Herr und Frau X, vielmehr werden die Partner:innen zu Gleichen, indem nun Selina und Sarah beide Frau X heißen. Das Fehlen der Geschlechterdifferenz von heterosexuellen Paaren lässt die einseitige Namensübernahme bei gleichgeschlechtlichen Paaren *saukomisch* wirken, weil es nun eine *eigentliche*, die *richtige* Frau X und eine zweite, vom Original abgeleitete Frau X gibt. Genau betrachtet zeigt dieses von der heterosexuellen Norm abweichende Beispiel, dass eine einseitige Namensübernahme immer zu einem hierarchischen Verhältnis führt, zwischen der eigentlichen (männlichen) Person und der von ihr abgeleiteten, zugehörigen (weiblichen) Person. Aufgrund der Geschlechterdifferenz heterosexueller Paare ist dies einfach weniger offensichtlich *komisch*, weil die Frau durch die Annahme des Namens des Mannes nicht zu ihm wird, sondern zu seiner Frau.³⁰

Es ist eben diese einseitige, Ungleichheit markierende Struktur des gemeinsamen Namens, aufgrund derer die beiden anderen homosexuellen Paare (ohne Kinderwunsch)³¹ auf das Tragen eines solchen Namens verzichten und ihn darüber hinaus auch nicht als gemeinsamen Namen verstehen. Weil sie sich nicht an der heteronormativen Figur »der Mann und seine Frau« orientieren, ist für sie klar, dass es trotz des neuen Artikels 12a Abs. 2 PartG keinen gemeinsamen Namen gibt – zumindest nicht nach ihrem Verständnis von Partnerschaft und Gemeinsamkeit. Explizit macht das Anja, die im Verlauf des Interviews erwähnt, dass sie und Andrea ihre Namen behalten haben. Als ich frage, wie es dazu gekommen ist, unterbricht mich Anja und weist meine Aussage, sie hätten auch einen gemeinsamen Namen wählen können, entschieden zurück: »Nein, du kannst eben nur noch sagen, entweder heißt du [Name Andrea] oder [Name Anja] und wir hätten gerne [Name Andrea] [Name Anja] und [Name Anja] [Name Andrea] gehabt«. Einen gemeinsamen Namen gibt es aus Anjas Perspektive nicht, weil es keine Möglichkeit gibt, einen Doppelnamen für beide Partnerinnen zu bilden. Konfrontiert mit der Regelung, einen ihrer Namen zum gemeinsamen Partnerschaftsnamen bestimmen zu müssen, sei für das Paar schnell klar gewesen, dass das »keine Lösung geben wird« (Anja). Es gibt keine Lösung und keinen gemeinsamen Namen, weil dieser nur als ein *Entweder-oder* zu haben ist. Mit der prompten Verneinung meiner Setzung, sie hätten

30 Anders als für die heterosexuelle Frau würde sich das wiederum für den heterosexuellen Mann verhalten. So formuliert Christian sehr wohl die Befürchtung, durch die Übernahme des Namens seiner Frau auch ihre Nationalität zu übernehmen und damit ein anderer (vielleicht sogar weiblich) zu werden.

31 Dieser fehlende Kinderwunsch ist nicht unwesentlich für die Namenswahl. So gibt es etwa für Anja einen Unterschied zwischen der Funktion eines Partnerschafts- und eines Familiennamens: »Solange du keine Kinder hast, braucht es das [einen gemeinsamen Namen, FW] auch nicht. Ich verstehe es, wenn man Kinder hat, dass alle gleich heißen, das macht auch irgendwo Sinn. Aber wenn du keine Kinder hast, dann spielt es keine Rolle. Wir müssen ja wissen, dass wir verheiratet sind, nicht die anderen.« Über die Relativierung der Bedeutung des neuerdings möglichen Partnerschaftsnamens kommt Anja zu dem Schluss, dass ihr Wissen um die Zusammengehörigkeit als verheiratetes Paar ausreicht.

auch einen gemeinsamen Namen wählen können, macht Anja die eigentümliche Paradoxie des neuen Schweizer Namensrechts deutlich. Dieses soll eine offene Namenswahl zwischen gleichberechtigten Ehegatt:innen bzw. Partner:innen gewährleisten. Umgesetzt ist dieser Anspruch, wie ich in Kapitel 8.1.2 im Anschluss an Maihofer (2018a: 33) argumentiert habe, aber lediglich als *negative* Freiheit. Niemand wird zu einer ungleichen Wahl *gezwungen*, beide können gleichberechtigt auf einen gemeinsamen Namen verzichten und ihre Ledignamen behalten. Die *positive* Freiheit einer gleichberechtigten Wahl ist hingegen nicht vorgesehen, weil es nicht möglich ist, beide Ledignamen zu behalten und zu einem neuen gemeinsamen Namen zu verbinden. Sehr deutlich wird diese fehlende Freiheit, etwas Gleichberechtigtes *zu tun*, auch in den Worten von Marcel, der die Namenswahl unter diesen rechtlichen Bedingungen nicht einfach fand:

»Die Prämisse war, wir würden gerne einen gemeinsamen Namen haben, aber wir möchten unsere Namen nicht aufgeben. Ergo würde bedeuten, man nimmt den Namen des Anderen dazu. Geht aber nicht. Sich jetzt für einen Namen entscheiden drückt nicht das aus, was in unserer Beziehung gelebt wird. Denn ich gehöre nicht zu ihm oder er gehört nicht zu mir, wir gehören zusammen [...]. Ausschlaggebend war, wir wollen keine so eine einseitige Lösung, wir wollen eine gemeinsame Lösung.« (Marcel)

Das neue Schweizer Namensrecht sieht eine gleichberechtigte Wahl nur in Form des Verzichts auf einen gemeinsamen Namen vor. Insofern führt der Anspruch an eine *gemeinsame Lösung* dazu, dass es für diese zwei Paare – ebenso wie für die *nicht traditionsverbundenen* Ehepaare – *keine Lösung* im Sinne eines gemeinsamen Namens gibt. Wie Anja und Marcel in ihren Darstellungen klar benennen, kann der Zusammengehörigkeit als verheiratetem Paar nur die spezifisch heteronormative Form »sie gehört zu mir« oder »ich gehöre zu ihm« gegeben werden. Die Form »wir gehören zusammen« hingegen lässt sich nicht ausdrücken, weil der andere Name nicht zum eigenen dazugenommen oder, wie es Moritz formuliert, *mitaufgenommen* werden kann. Er kann nur einseitig angenommen werden und diese ungleiche Annahme drückt nicht aus, was in ihrer Beziehung gelebt wird.

Wie die Rekonstruktion der Namenswahl der einzelnen Paare zeigt, erfüllt das neue Schweizer Namensrecht seinen Anspruch, eine gleichberechtigte Namenswahl zu ermöglichen, nur bedingt: dies, weil das Namensrecht erstens auf der fälschlichen Annahme beruht, dass nur noch gewisse, traditionsverbundene Paare einen gemeinsamen Namen wünschen, weswegen die Unveränderbarkeit der Namen die neue Norm darstellt. Zweitens, weil die modernisierten Regelungen den gemeinsamen Namen ausschließlich in der Form einer einseitigen Namensübernahme und -aufgabe vorsehen. Dies widerspricht zum einen den Bedürfnissen der Paare, die durch einen Doppelnamen ihre Zusammengehörigkeit und Identität gleichberechtigt ausdrücken möchten. Aus deren Sicht gibt es keinen gemeinsamen Namen. Zum anderen zwingt der Verzicht auf Doppelnamen die gleichstellungsorientierten Frauen zu einer zwiespältigen Entscheidung zwischen Identität und Zusammengehörigkeit. Dies deshalb, weil es für alle von mir befragten Männer – die traditionsverbundenen ebenso wie die gleichstellungsorientierten – nicht vorstellbar ist, ihren Namen abzugeben. Die Einführung von Doppelnamen würde es den gleichstellungsorientierten Männern eher ermöglichen,

sich auf eine *gemeinsame, in aller Offenheit* geführte Namenswahl für sich und die Kinder einzulassen, wie sich dies Bundesrätin Sommaruga vorstellt. Ohne die Einführung von weiteren Variationsmöglichkeiten bei der Namenswahl ist hingegen anzunehmen, dass das ausgeprägte Bedürfnis nach einem als *schön* geltenden gemeinsamem Namen einer gleichberechtigten Namenswahl noch lange im Weg stehen wird, weil die persistenten, tief verankerten Geschlechternormen den heterosexuellen Männern und Frauen kaum Entscheidungsspielräume bei der Namenswahl lassen. Aufgrund dieser Einsicht wäre eine Liberalisierung des Schweizer Namensrechts, wie Margareta Baddeley (Baddeley 2020) sie vorschlägt, prüfenswert und es bleibt abzuwarten, zu welchen Schlüssen die Rechtskommissionen von National- und Ständerat kommen, die derzeit über eine mögliche (Wieder-)Einführung von Doppelnamen beraten (vgl. Fontana 2021).

Vignette 8 »Ich bin, wie ich bin«: Ein etwas anderes Hochzeitsfest

Einen Monat nach der zivilstandsamtlichen Trauung von Tamara und Tom findet ihr Hochzeitsfest statt, das gemäß Einladungs­mail aus den folgenden Programmpunkten besteht: »Spaziergang – Konzert eines Chors – Buffet – Tanz mit DJs – Torte – Tanz«. Kinder und Bekannte seien willkommen, heißt es weiter, ebenso kulturelle Beiträge zum Fest. Das Motto der Hochzeitseinladung lautet »Pourquoi pas?«. Unter der Frage ist das Bild eines dreimastigen Segelschiffes zu sehen, bei dem es sich gemäß Bildbeschreibung um die »Pourquoi pas? IV« eines französischen Polarforschers handelt, mit der dieser eine Expedition in die Antarktis unternahm. Damit stellen Tamara und Tom die Heirat in Analogie zu einer Expedition. An deren Anfang steht der Mut, ein Wagnis einzugehen und sich entdeckungsfreudig auf den Weg zu neuen Gefilden zu machen.

Es ist ein kühler, bewölkter Herbsttag, als die Hochzeitsgäste nach dem Spaziergang mit Blick über die Stadt beim Festlokal eintreffen. Das Brautpaar muss draußen warten. Drinnen hängen die Gäste ihre Jacken an die Garderoben, während kleine Kerzen verteilt werden, um die ein Stück Papier gewickelt ist. Es ist ein Gedränge. Erst nach einer Weile wird klar, dass einige Leute mit Bambushalmen ein Spalier die Treppe zum Festsaal hinauf bilden sollen, während die anderen unten stehen bleiben und ihre Kerzen anzünden. Auf dem um die Kerzen gewickelten Papier ist ein Liedtext aufgedruckt. Als das Brautpaar hereinkommt, wird ein mehrstimmiger Kanon gesungen. Das Paar freut sich und begibt sich lachend durch das Spalier aus Kerzen und Bambushalmen hinauf in den riesigen Saal, der geprägt ist durch imposantes Fabrikflair. Es gibt Apéro, entweder Weißwein oder Mineralwasser, auf den Tischen, die mit bunten Rosenblättern geschmückt sind, stehen Schälchen mit Nussmischungen. Vor einer Wand steht ein DJ-Pult, dahinter befindet sich eine Leinwand, auf die ein Foto des Brautpaares projiziert wird. Das Foto wurde während des Apéros nach der zivilen Trauung aufgenommen. Darunter steht: »Why not?«

Die Leute reden, trinken, stehend oder sitzend, dazwischen wuseln Kinder in allen Alterskategorien herum. Der Trauzeuge greift sich ein Mikro und sagt kurz etwas zum Ablauf des Abends, nachdem er die Gäste begrüßt hat. Der Apéro dauert nur eine halbe Stunde, dann werden die Leute aufgefordert, sich in den Saal nach hinten zu begeben. Dort findet das Konzert eines Chores statt, in dem auch Tom singt. Nach dem ersten Block kommt Tamara zu Tom auf die Bühne, während der Chor eine Pause macht. Beide halten eine Rede. Diese sind sowohl vom Inhalt wie auch von der Art her sehr unterschiedlich und bringen damit die zwei verschiedenen Persönlichkeiten zum Ausdruck. Tom hält einen parodistischen Geschichtsvortrag über die Biografie seiner Beziehung zu Tamara und sorgt für viel Gelächter. Er sagt, die Beziehung lasse sich historisch in drei Phasen unterteilen: eine sechsjährige Kennenlernphase, eine dreijährige Frühphase und eine weitere dreijährige Zusammenwohnphase. Während Tom humoristisch über ihre Beziehung spricht, steht Tamara schmunzelnd neben ihm auf der Bühne. Sie bleibt in ihrer Rede dann allgemeiner, spricht über das Leben und die Liebe. Mit Bezug auf den Spruch »Ich bin, wie ich bin« berichtet Tamara von ihrer Suche nach einem Hochzeitskleid und davon, wie sie das Experiment Brautmodegeschäft irgendwann abgebrochen habe. Schließlich ließ sie sich ein farbiges, gepunktetes Kleid schneiden, die Strumpfhose habe sie passend zu Toms Krawatte ausgesucht, um sich damit doch noch ein biss-

chen an dem klassischen Kleidungskodex eines Brautpaares zu orientieren. Die Gäste lachen.

Nach einer weiteren Einlage des Chors werden die Gäste an die Tische gebeten. Die runden, weiß gedeckten Tische stehen verteilt in dem großen Saal und bieten Platz für je acht Personen. Es gibt keine Sitzordnung, die Plätze werden frei gewählt und dürfen auch gern getauscht werden. Auf den Tischen stehen kleine Papierschiffchen, in denen ein Zahnstocher mit Fähnchen steckt. Darauf ist zu lesen: »Pourquoi pas?« Fürs Essen müssen sich die Gäste am Buffet anstellen. Das dauert teilweise recht lange, sodass die Personen an den Tischen nicht gleichzeitig essen können. Das stört aber nicht weiter. Wein wird serviert, zwischen den Gängen finden Darbietungen von Freund:innen statt.

Danach wird als nächster Programmpunkt die »Zelevation des Desserts« angekündigt. Dafür begibt sich die Gesellschaft wieder in das Zwischengeschoss. Dort wartet ein beeindruckendes Dessertarrangement mit dreistöckiger, farbiger Hochzeitstorte und vielen kleinen Törtchen. Tamara erklärt, sie habe diese Torte im Hochzeitstorten-Sortiment einer Bekannten entdeckt und dabei zum ersten Mal gedacht: »Pourquoi pas?« Gelächter. Als Tamara und Tom daraufhin zusammen die Torte anschneiden, ist beim ersten Schnitt Tamaras Hand oben, beim zweiten Toms Hand. Einige der Gäste bringen später zum Ausdruck, dass sie erstaunt waren, dass Tom und Tamara das klassische gemeinsame Anschneiden der Torte vollzogen haben. Mit der Torte startet auch die DJane ihr Programm. Die Gäste richten sich in den Sofaecken ein, das Brautpaar tanzt einen fröhlichen Swing. Daraufhin wird ausgelassen getanzt, aber viele Gäste gehen auch schon nach Hause, weil es bereits gegen Mitternacht geht und es für die Kinder spät sei.

Einige Tage nach der Hochzeit unterhalte ich mich mit Tamara über das Festlokal. Ich betone, dass dieses sehr schön gewesen sei. Da verdreht sie die Augen und erklärt, das Lokal sei vor allem unglaublich teuer gewesen. Aber, meint sie lachend, »die Finanzen laufen wohl bei jeder Hochzeit aus dem Ruder«.

9 Fazit

Mit meiner Analyse habe ich eine Einordnung der Heiratspraktiken hetero- und homosexueller Paare und der damit einhergehenden Inszenierungen von Liebe und Geschlecht in den gesellschaftlichen Geschlechterverhältnissen und der Ordnung des Heiratens der Schweiz vorgenommen. Dabei habe ich die »eigentümliche Verschlingung« (Simmel 1993: 353) folgender zwei Ebenen im »dynamische[n] Relais« (Arni 2004: 9) der Liebeshe in den Blick genommen: die individuelle, *allerpersönlichste* Ebene der liebenden und hochzeitfeiernden Paare und die *überpersönliche* Ebene der Ehe und eingetragenen Partnerschaft, die in den Gesetzen und Statistiken zum Ausdruck kommt.

Indem meine Studie nicht nur den statistisch beschriebenen Bedeutungsrückgang *der Institution Ehe*, sondern auch die emotional aufgeladenen *Hochzeiten* von hetero- und homosexuellen Paaren untersucht, trägt sie zu einem vertieften Verständnis der Praxis des Heiratens bei und liefert Anhaltspunkte zur Lösung des *Rätsels* (vgl. Cherlin 2004: 853), das sich der soziologischen Forschung zur Ehe um die Jahrtausendwende stellte. Dieses Rätsel bestand darin, dass angesichts der Betonung des Wandels der Ehe die zugleich erstaunliche Kontinuität des Heiratens nicht genau erklärt werden konnte. Dabei zeigte bereits der Blick in den soziologischen Forschungsstand, dass diesem Rätsel vor allem ein alter Streit zwischen mikro- und makrosoziologischen Perspektiven auf das Soziale zugrunde liegt, wobei interpretativen Studien neben der »Fülle statistisch-demographischer Analysen« (Burkart 1998: 27) zu wenig Beachtung geschenkt wurde. Entsprechend fehlten Antworten auf die Frage, wie genau die statistischen Zahlen zum Heiratsverhalten auf der Ebene der Individuen konkret zustande kommen und welche subjektive Bedeutung der Heirat durch die Paare zugeschrieben wird. Diesem Desiderat bin ich mit meiner ethnografisch-mikrosoziologischen Untersuchung begegnet. Durch die Kombination von teilnehmender Beobachtung und Beschreibung der Hochzeiten von zehn hetero- und vier homosexuellen Paaren und anschließenden leitfadengestützten Interviews mit den frisch verheirateten Einzelpersonen habe ich untersucht, was die Heirat für die Einzelnen bedeutet und wie genau die Paare ihre Heirat ausgestalten. Durch den Blick in die Heiratsstatistiken konnten vielfältige und teilweise gegensätzliche Positionierungen der Heiratenden gegenüber der Heirat rekonstruiert und zugleich gezeigt werden, was die gesellschaftliche Praxis des Heiratens strukturiert. Denn die persönlichen Angelegenheiten der Paare sind nicht losgelöst von dem historisch-gesell-

schaftlichen Kontext, von den geltenden Gesetzen, vorherrschenden Geschlechternormen und kulturellen Liebesidealen zu verstehen. Vielmehr sind die Praktiken der Einzelnen als unterschiedlich situierte, individuelle Interpretationen der gesellschaftlichen Verhältnisse zu betrachten, die sie bedingen und prägen, ohne sie aber vollständig zu determinieren.

Mittels subjekt- und affekttheoretischer Ansätze habe ich die mit qualitativen Methoden der interpretativen Soziologie erfassten Heiratspraktiken in der Verschränkung von *Allerpersönlichem* und *Überpersönlichem*, von Freiheit und Abhängigkeit, von Liebe und Recht analysiert. Dabei verstehe ich die *Praxis des Heiratsens* als äußerst produktives »Feld der Macht« (Butler 1991: 20), in dem – in Abhängigkeit von den herrschenden Geschlechter- und Liebesnormen – emotional und normativ zum Ausdruck gebracht und anerkannt wird, was gegenwärtig als glückliche und damit schützenswerte Liebe gilt. Aufgrund der Einsicht, dass die hetero- und homosexuellen Liebessubjekte – entgegen der neoliberalen Maxime der Autonomie und Unabhängigkeit – existenziell auf Anerkennung angewiesen sind, verändert sich das Nachdenken über die Heirat: Indem die Praxis des Heiratsens weiterhin *die* Form gesellschaftlicher und staatlicher Anerkennung von Liebes- und Geschlechterbeziehungen darstellt, ist sie eine wirkmächtige staatliche Regierungstechnologie geblieben. Allerdings regieren neoliberale Staaten heute kaum noch durch repressive Verbote, sondern vielmehr durch »das Versprechen auf Freiheit« (Maihofer 2018a: 33) oder, in Anlehnung an Ahmed formuliert, durch das *Versprechen von Glück* (vgl. Ahmed 2010b), für dessen erfolgreiche Umsetzung die Einzelnen selbst verantwortlich sind. Diese fortbestehende Dimension der Regierung der Bevölkerung (vgl. Cadwallader/Riggs 2012) durch Versprechen von Freiheit und Glück aufzuzeigen ist umso wichtiger angesichts der aktuellen Tendenz zu einer allzu optimistischen Betonung des emanzipatorischen Wandels – gerade aufgrund der Öffnung der Ehe für homosexuelle Paare. Gerät dadurch doch allzu leicht aus dem Blick, dass anderen Formen des Zusammenlebens – oder auch des Alleinlebens – weiterhin etwas Defizitäres oder Illegitimes anhaften kann (vgl. Butler 2009: 173f.). Aufgrund dessen verfolgte ich mit der Analyse auch das Anliegen einer Entselbstverständlichung der gesellschaftlich vorherrschenden Geltung der Ehe als emotionaler Privatangelegenheit und frei wählbarer Option der Lebensgestaltung. Diese entselbstverständlichende Einordnung der Heirat könnte nicht zuletzt auch für zukünftige politische Auseinandersetzungen mit dem Ehe- und Familienrecht wesentlich sein.

Bevor ich im letzten Teil dieses Fazits darauf eingehe, welche Implikationen sich aus der vorliegenden Analyse für die politische Handhabung der Ehe ableiten ließen (vgl. Kapitel 9.3), möchte ich die zentralen Erkenntnisse aus meiner empirischen Rekonstruktion der Praxis des Heiratsens vorstellen: In Kapitel 9.1 zeige ich auf, welche Einsichten sich aus der analytischen Trennung und gleichzeitigen Berücksichtigung von Eheschließung und Hochzeit bezüglich der anhaltend hohen Bedeutung des Heiratsens gewinnen lassen. In Kapitel 9.2 führe ich aus, warum eine vergleichende Betrachtung der Heiratspraktiken hetero- und homosexueller Paare unverzichtbar ist, um die Selbstverständlichkeiten des Heiratsens und das Funktionieren sowie die Auswirkungen der darin eingewobenen Geschlechternormen und -verhältnisse zu verstehen.

9.1 Regierte Gefühle: Die Heirat ist zivilrechtlicher Akt und Hochzeitszeremonie

Für das Verständnis der zunehmend feierlich und prunkvoll gestalteten Praxis des Heiratens ist es ausschlaggebend, die zivilrechtliche Dimension der Eheschließung und die feierliche Dimension der Hochzeit voneinander getrennt in den Blick zu nehmen. Denn der zivilrechtliche Akt der *Trauung/Beurkundung* und der symbolische Akt der *Hochzeitszeremonie*, die in der *kulturell vorherrschenden Praxis des Heiratens* miteinander kombiniert werden, verweisen auf sehr unterschiedliche Bedürfnisse und Funktionen, die mit dem Heiraten verknüpft sein können (vgl. Freeman 2002: 5). Entsprechend feiern nicht alle Paare eine Hochzeit, die eine Ehe schließen/eine Partnerschaft eintragen, und nicht alle, die eine Hochzeit feiern, tun dies mit staatlicher Anerkennung und einem zivilrechtlichen Statuswechsel. Diese wesentliche Differenzierung der unterschiedlichen Heiratspraktiken wird entsprechend der gesellschaftlich dominierenden Praxis, die zivilrechtlichen und feierlich-zeremoniellen Praktiken zu kombinieren, häufig nicht vorgenommen, was, wie ich im Folgenden aufzeige, weitreichende Implikationen hat. Die fehlende Differenzierung führt dazu, dass oftmals nur eine der beiden Praktiken beleuchtet wird, während die andere entweder stillschweigend vorausgesetzt oder aber vergessen wird. Ersteres wird deutlich an den makrosoziologischen Studien zur Ehe, die über den statistischen Zugang lediglich den zivilrechtlichen Akt der Eheschließung erfassen und messen können (vgl. Kapitel 2.3). Die Hochzeit ist in diesen Studien, die von der demografischen Statistik auf die gesellschaftliche Verfasstheit der Ehe schließen, nicht weiter von Interesse, sie wird vielmehr als selbstverständlich oder aber unwichtig vernachlässigt (vgl. Ingraham 2008: 3). Dabei ist es gerade diese Vernachlässigung der Hochzeit, die die Soziologie zur Ehe um die Jahrtausendwende angesichts der anhaltend hohen Bedeutung der Ehe vor ein Rätsel stellt. Umgekehrt verhält es sich mit der kulturellen Repräsentation des Heiratens in medialen Diskursen. Wie exemplarisch am Beispiel einer Schweizer Fernsehsendung gezeigt wurde (vgl. Vignette 1), fokussiert sich die mediale Thematisierung hauptsächlich auf die Hochzeit und die damit verbundenen Inszenierungen von persönlichen Liebesbeziehungen. In diesen romantisierten Darstellungen des Heiratens, die vollständig im Zeichen der durch die Hochzeit gefeierten Liebe stehen, wird die zivilrechtliche Dimension der Ehe meist gänzlich ausgeblendet.

Durch diese fehlende analytische Differenzierung und gleichwertige Berücksichtigung der beiden Praktiken sowohl in der soziologischen Analyse wie auch in der kulturellen Repräsentation vollzieht sich eine nicht weiter reflektierte Gleichsetzung von Eheschließung und Hochzeit im Begriff der Heirat. Durch diese Gleichsetzung, die die Dimensionen des Rechts und der Liebe vermischt, ohne sie in ihrer jeweiligen, spezifischen Wirkmächtigkeit zu analysieren, gerät leicht in Vergessenheit, dass die Praxis des Heiratens auch im 21. Jahrhundert ein privilegiertes Instrument der Regierung der Bevölkerung geblieben ist, wobei die Regierungstechnologie gerade durch das Zusammenfallen von Recht und Liebe äußerst erfolgreich ist. Wird die Praxis des Heiratens hingegen in der Verschränkung der *überpersönlichen*, staatlich organisierten Institution, die durch den rechtlich-formalen Akt der Eheschließung/Partnerschaftseintragung eingegangen wird, mit der *allerpersönlichsten*, gleichwohl gesellschaftlich vermittelten Dimension der Gefühle, die durch die Hochzeit ausgedrückt wird, analysiert, lässt sich das Funktionie-

ren der Regierungstechnologie im Zusammenspiel von gesellschaftlichen »Gefühlsregimen« und privaten »Gefühlsweisen« erklären (Maihofer 2014b: 269). Durch diesen Blick auf die Praxis des Heiratens lassen sich drei wesentliche Funktionen voneinander unterscheiden: die *rechtliche Absicherung* der Liebes- und späteren Familienbeziehung durch die Jaworte auf dem Zivilstandsamt; die *paarinterne Bestätigung* der Liebesgefühle durch den Heiratsantrag und das Sichanvertrauen in Form von persönlichen Bekenntnissen oder Versprechen während der Trauzeremonie; und die *soziale Anerkennung* der glücklichen Liebe durch die freudige Teilnahme von Familie, Freund:innen und Bekannten am Hochzeitstag. Diese Differenzierung der Funktionen der Absicherung, Bestätigung und Anerkennung lieferte mir das Instrumentarium, um die Praxis des Heiratens zu analysieren und aufzuzeigen, inwiefern die Heirat erstens eine Rechtsnorm ohne gleichwertige Alternativen ist (Kapitel 9.1.1). Zweitens wird deutlich, wie die Vorstellung der Heirat mit kulturellen Geschlechterstereotypen verwoben ist und diese durch die Reduktion der Heirat auf die Hochzeit reproduziert (Kapitel 9.1.2). Drittens lässt sich erkennen, welche zentrale Bedeutung dem Sicht- und Spürbarwerden von Gefühlen in allen drei Funktionen der Heirat zukommt (Kapitel 9.1.3).

9.1.1 Keine gleichwertigen Alternativen: Die Heirat bleibt ein rechtliches Privileg

Die Heirat wird durch die Gleichsetzung von Hochzeit und Eheschließung heute vor allem als Ausdruck persönlicher Liebesgefühle verstanden. Die Paare in meinem Sample haben jedoch alle auch eine zivilrechtliche Regelung ihrer Paarbeziehung vorgenommen und in den Interviews stellten sie ihre Heirat nicht nur als Ausdruck ihrer Liebe, sondern auch oder gar primär als rechtliche Absicherung dieser Liebe dar. Absicherungsbedürfnisse werden vor allem in Bezug auf die geplante Familie geäußert, aber auch hinsichtlich der Regelung von Besitz- und Eigentumsverhältnissen sowie von dauerhaften Aufenthaltsbewilligungen und einer gegenseitigen Absicherung im Fall von Krankheit oder Tod.

Der zivilrechtliche Akt der Eheschließung bzw. Partnerschaftseintragung hat in der Schweiz also eine weitreichende Bedeutung für die Absicherung als Paar und Familie. In Bezug auf die Familie ebenso wie für den Erhalt der Schweizer Staatsbürgerschaft stellt die Ehe gar einen grundlegenden Zugang oder eben Exklusionsmechanismus dar. Beispielfhaft zeigt sich das daran, dass in der Schweiz das Recht auf Fortpflanzungsmedizin und Adoption an den Zivilstand des Paares geknüpft ist. So heißt es im Bundesgesetz über die medizinisch unterstützte Fortpflanzung: »Gespandete Samenzellen dürfen nur bei Ehepaaren verwendet werden« (Art. 3 Abs. 3 FMedG). Angesichts dieser Voraussetzung der Ehe für die Gründung einer Familie mittels Adoption oder Fortpflanzungsmedizin wird deutlich, warum der Kampf um die Öffnung der Ehe für homosexuelle Paare vor allem ein Kampf um die Öffnung der Familie für homosexuelle Eltern war. Zudem zeigt sich, dass durch die erfolgreiche Öffnung der Ehe zugleich die Koppelung von Ehe und Familie bestätigt wurde: So müssen lesbische Paare nun eine Ehe schließen und eine Samenspende über eine Samenbank in der Schweiz in Anspruch nehmen, um von der Anerkennung der originären Elternschaft der Ehefrau der Mutter zu profitieren und komplizierte nachträgliche Stiefkindadoptionsverfahren zu vermeiden (vgl. Schmaltz 2020). Angesichts dieser rechtlichen Privilegien, die Ehepaaren vorbehalten

sind, wird denn auch deutlich, inwiefern die staatliche Institution Ehe in bestimmten Fällen weiterhin einen *zwingenden* Charakter haben kann, weil in der Schweiz ebenso wie in vielen anderen Ländern (vgl. Chambers 2019) gleichwertige rechtliche Alternativen zur Absicherung und staatlichen Anerkennung von intimen und familialen Lebensformen jenseits des ›Gesamtpakets‹ der Ehe fehlen.

Am Beispiel der Heirat lässt sich somit Maihofers Differenzierung des neoliberalen Begriffs der Freiheit (vgl. Maihofer 2018a: 33) exemplarisch nachvollziehen: Bislang existiert lediglich die *negative* Freiheit vom Zwang, heiraten zu *müssen*, nicht aber die *positive* Freiheit zu einer alternativen, gleichwertigen Absicherung und Anerkennung unterschiedlich ausgestalteter Liebes- und Geschlechterbeziehung. Aufgrund dieses Fehlens von Alternativen stehen die Menschen trotz der neoliberalen Versprechen von Freiheit und persönlichem Glück vor der Entscheidung, eine Ehe zu schließen oder aber auf rechtliche Privilegien, Schutz und Sicherheit in der eigenverantwortlichen Gestaltung ihres Lebens zu verzichten. Insofern bleibt die Ehe das privilegierte staatliche Instrument zur Regierung der Bevölkerung (vgl. Foucault 2000: 60) und des intimen und familialen Zusammenlebens (vgl. auch Nay 2019). Damit die Heirat zu einer wirklich selbstbestimmt wählbaren Option auch im *positiven* Sinne der Freiheit würde, bräuchte es zusätzlicher Formen der rechtlichen Absicherung von verschiedenen Lebensformen. Erst nach der staatlichen Anerkennung von gleichwertigen Formen der rechtlichen Absicherung ließe sich denn auch feststellen, ob die Ehe »nach wie vor die vorherrschende Beziehungsform« (Bundesrat 2015: 12) sei, wie das der Bundesrat, abgestützt allein auf demografische Statistiken und makrosoziologische Analysen, konstatiert. Denn es sind nicht nur solche statistischen Befunde, die zu wenig rechtlichen Reformen führen (vgl. auch Lewis 2001: 11), es sind zugleich auch die fehlenden rechtlichen Reformen, die umgekehrt die statistische Häufigkeit von Eheschließungen begründen (vgl. Kapitel 2.3.2). Dies deshalb, weil die Kosten und Unsicherheiten für die individuelle Umsetzung alternativer Lebensformen angesichts fehlender alternativer Formen der rechtlichen Absicherung für viele Paare zu hoch oder zu aufwendig sind. Aufgrund dieser Einsichten ist somit zu überdenken, ob es in der Schweiz tatsächlich »keine radikalen Reformen« (vgl. Bundesrat 2017: 54) des Ehe- und Familienrechts braucht, wie das der Bundesrat angesichts der statistischen Vorherrschaft der Ehe annimmt (vgl. Kapitel 9.3).

9.1.2 Fokus auf die Hochzeit: Die Heiratswilligkeit der Männer gerät aus dem Blick

Durch die verbreitete Reduktion der Heirat auf die Hochzeit rückt nicht nur die rechtliche Dimension der Praxis des Heiratens in den Hintergrund. Es wird zudem der Eindruck erweckt, dass Frauen eher heiraten wollten als Männer. Dies liegt, wie meine Analyse in den Kapiteln 4 und 5 zeigt, nicht daran, dass es tatsächlich nennenswerte geschlechtsspezifische Unterschiede bezüglich des Willens zu heiraten gäbe, wie das durch die kulturellen Geschlechterstereotype des »bindungsunwilligen Mannes« (Bethmann 2013: 49) und der heiratsversessenen Frau (vgl. Halberstam 2012: 115f.) suggeriert wird. Der Unterschied liegt vielmehr in den verschiedenen Bezugnahmen auf die Praxis des Heiratens: Während in den Darstellungen des Heiratswunsches mehrerer Frauen auf den seit der Kindheit gehegten *Traum* einer märchenhaften Hochzeit referiert

wird, stellen die Männer ihren Heiratswunsch nicht als Traum, sondern als Teil ihres *Lebensplans* dar. Zu diesem ›männlichen‹ Lebensplan gehört neben der beruflichen Positionierung auch die *Gründung einer Familie*, wobei durch die Heirat die Vaterrechte und die finanzielle Versorgung der Familie und der Ehefrau, die *die Kinder bekommt* und in vielen Fällen primär betreut, abgesichert werden sollen.¹ Damit verweisen diese männlichen Darstellungen der Heirat zugleich darauf, dass die rechtliche Dimension der Eheschließung auch für die Frauen wesentlich ist, die Kinder gebären und dadurch eine Schlechterstellung im Berufsleben in Kauf nehmen müssen. Durch die Eheschließung sind sie im Konfliktfall besser vor dem Abrutschen in die Sozialhilfe geschützt, wovon alleinerziehende Mütter weiterhin am stärksten betroffen sind (vgl. Caritas Schweiz 2022). Diese unromantische ›männliche‹ Orientierung an den rationalen Gründen einer Eheschließung, namentlich an der rechtlichen Regelung und ökonomischen Absicherung von Familie und Besitz, die im Fall von Scheidung, Krankheit und Tod zum Tragen kommen, wird durch den gesellschaftlichen Fokus auf die romantische Hochzeit und das Glück der Liebe² ausgeblendet – ebenso wie die Tatsache, dass es in mehreren Fällen die Männer sind, die früher als ihre meist etwas jüngere Frau heiraten wollen.³

Wie durch die analytische Trennung von Eheschließung und Hochzeit deutlich wird, liegt der geschlechtsspezifische Unterschied, der diese kulturellen Geschlechterstereotype begründet, also nicht im Heiratswunsch, sondern in der Wichtigkeit, die der Hochzeit zugeschrieben wird. Mit der Hochzeit in direktem Zusammenhang steht ein weiterer Unterschied zwischen den Geschlechtern, der im alltäglichen Zeigen und Ausdrücken von Emotionalität und insbesondere Liebesgefühlen zum Tragen kommt. Indem Männer, entsprechend den bürgerlichen Normen von Männlichkeit, in der Tendenz als wenig(er) emotional und romantisch wahrgenommen werden, wird vorschnell auf eine

-
- 1 Gerade diese unterschiedlichen Formulierungen der (männlich konnotierten) Familiengründung und des (weiblich konnotierten) Kinder-Bekommens verweisen darauf, dass die Heirat auch nach der partnerschaftlichen Definition der Ehe im Schweizer Zivilgesetzbuch von 1988 weiterhin sehr unterschiedliche geschlechtsspezifische Implikationen und Auswirkungen haben kann. Nicht selten bedeuten die Heirat und anschließende Familiengründung für die Ehefrauen eine Unterbrechung ihrer Erwerbsarbeit und beruflichen Laufbahn. Dies liefert nicht nur eine Erklärung dafür, warum in mehreren Fällen die Frauen später heiraten wollen als die Männer (vgl. Kapitel 4.1). Es zeigt auch, dass die Ehefrauen in diesem traditionellen Modell stärker von der Heirat abhängig sind, weil sie ihrer ökonomischen Absicherung dient, woraus sich wiederum die stereotype Vorstellung speist, dass die Frauen eher von einer Heirat profitieren würden als Männer.
 - 2 Wie die teilnehmende Beobachtung zeigt, dominiert dieser Fokus auf das Glück der Liebe selbst auf den Zivilstandsämtern. Obwohl es sich bei Eheschließung und Partnerschaftseintragung um eine rechtliche Praxis handelt, wird auch dort erwartet, dass Emotionen sichtbar werden (vgl. Weibel 2016; Lavanchy 2014). Dabei ist das glaubhafte Zeigen von Liebe im Fall von binationalen Paaren eine Voraussetzung, weil dadurch bewiesen wird, dass es sich bei der Eheschließung nicht um eine sogenannte Scheinehe zur Erlangung einer Aufenthaltsbewilligung handelt (vgl. Lavanchy 2014). Bei Paaren mit Schweizer Staatsangehörigkeit wird die Liebe als Grund für die Eheschließung hingegen selbstverständlich vorausgesetzt, obwohl es sein könnte, dass zwei Menschen aus rein steuertechnischen Gründen heiraten. Dadurch reproduziert die zivilstandsamtliche Praxis die allgemeine Erwartung, dass Ehen aus Liebe geschlossen werden.
 - 3 Bemerkenswert ist, dass der dominante, auch medial beförderte Fokus auf die Hochzeit selbst in diesen Fällen dazu führt, dass das Stereotyp des weniger heiratswilligen Mannes reproduziert und auf dieser Grundlage argumentiert wird, dass der Heiratsantrag Männersache sei (vgl. Kapitel 4.1).

männliche Bindungsunwilligkeit geschlossen. Es zeigt sich hier die weiterhin bestehende Dominanz einer Geschlechterordnung, wonach Frauen für das Emotionale und die Liebe im Privaten zuständig sind, während die Männer in der Gesellschaft Stärke und Rationalität unter Beweis stellen müssen und folglich zu »harten Burschen« (vgl. SRF 2013, auch Vignette 1) erzogen werden. Dabei wird gerade vor diesem Hintergrund auch deutlich, warum die theatrale Inszenierung des Hochzeitstages und weiterer Heiratspraktiken wie des romantischen Heiratsantrags für viele Frauen einen großen Traum darstellt: nicht nur, weil sie an diesem Tag als schöne Braut im weißen Kleid im Zentrum der Aufmerksamkeit stehen, sondern auch, weil die außeralltägliche Situation der Hochzeit die Männer dazu auffordert und es ihnen auch erlaubt, romantische Liebesgefühle zu zeigen und im Angesicht der Schönheit ihrer Frau eine sanfte Männlichkeit an den Tag zu legen. Insofern hat der Mädchentraum der Hochzeit wesentlich auch mit dem Auftauchen eines Märchenprinzen zu tun, der seine schöne Braut bewundert und auf Händen trägt und seine romantischen Gefühle dadurch spürbar werden lässt (vgl. Kapitel 6.2). Diese Anforderung an Männer, romantische Gefühle zu zeigen und dadurch die Existenz ihrer Liebe zu beweisen, ließ sich besonders gut am Beispiel des Heiratsantrags rekonstruieren (vgl. Kapitel 4). Dabei zeigte sich in der Analyse der Antragspraktiken zugleich, dass gerade das Versprechen und die Erwartung des außeralltäglichen Sicht- und Spürbarwerdens von romantischen Gefühlen die Praktiken des Heiratens auch für die homosexuellen Paare attraktiv machen.

9.1.3 Gefühle zeigen: Herstellung von bewegenden Emotionen, die in Zukunft binden

Steht die Heirat in der öffentlichen Wahrnehmung meist ganz im Zeichen der Liebe des glücklichen Paares, wurde dieser Dimension der Heirat in der soziologischen Forschung zur Ehe – aufgrund von deren Tendenz, Emotionen und insbesondere Liebesgefühle zu ignorieren (vgl. Smart 2007a: 54) – kaum Aufmerksamkeit geschenkt (vgl. Burkart 1998: 27). Wie meine Analyse zeigt, ist es für das Verständnis der anhaltenden Bedeutung der Heirat jedoch ausschlaggebend, die Gefühle in den Blick zu nehmen, die durch die Praktiken der Hochzeit – die jungen Mädchen als Traum nahegelegt wird – zum Ausdruck kommen und hergestellt werden. So wird in den Interviews deutlich, dass die Heirat für die befragten Personen immer auch ein bedeutsamer emotionaler Schritt ist, auch dann, wenn rechtliche Bedürfnisse im Vordergrund stehen (vgl. Kapitel 5.2). Mit dem persönlichen Entschluss zur Heirat bekennen sich die Brautleute nach meist mehrjähriger, erprobter Beziehung explizit und mit offizieller Anerkennung zueinander und stellen durch diese Unterstreichung der Zusammengehörigkeit die Beziehung auf eine höhere Stufe (vgl. Weibel 2018a). Für diese besondere paarinterne Bestätigung und Festigung der (hoffentlich lebenslangen) Zusammengehörigkeit ist das Erleben des romantischen Hochzeitstages zentral. Wie Reichertz vermutet, liegt der Grund für die zunehmende Attraktivität dieser »Theatralisierungen von ›Liebe‹« in der Form des Hochzeitstages oder auch der Praktik des romantischen Heiratsantrags darin, dass die »Glaubwürdigkeit des Liebesausdrucks« in der heutigen Zeit daran gemessen wird, »was Liebende bereit sind, füreinander unter den Augen der Öffentlichkeit zu tun« (Reichertz 2009: 259). In diesem Sinne seien die Trauversprechen im Rahmen der theatralen Pra-

xis der Hochzeit als Versuch zu verstehen, angesichts der hohen Scheidungsrate einen »tragfähig(er)en ›Liebesbeweis« (ebd.) herzustellen.

Damit die theatrale Praxis des *schönsten Tages* sicher gelingt und sich das der Hochzeit inhärente Versprechen von größtmöglichem Glück erfüllt (vgl. Ahmed 2010b: 29), kommen besondere Mittel und Objekte zum Einsatz, um Emotionen der Freude und der Rührung herzustellen und zu teilen (vgl. Kapitel 6.1). Aufgrund der hohen Erwartungen an das perfekte Genießen des *happy object* Hochzeit geht der Tag dabei immer auch mit einer Angst des Nicht-Gelings (vgl. Ahmed 2010b: 42) einher. Diesem Risiko der Enttäuschung begegnen die Paare mit einer minutiösen Planung des Tages und orientieren sich dabei oft an dem hegemonial gewordenen kulturellen Skript der *weißen Hochzeit* (vgl. Schäffler 2012: 74). Durch das perfekte Bespielen des standardisierten Skripts, das alle kennen, wird das Glück des Paares inszeniert, wobei durch den Wiedererkennungseffekt die Erzeugung der passenden Gefühle im richtigen Moment – etwa beim Einzug in die Kirche – am besten gewährleistet werden kann. Dadurch bleiben sich die Hochzeiten – auch in Zeiten der Individualisierung – zugleich erstaunlich ähnlich. Zwar sind die einzelnen Elemente individuell ausgestaltet und angeordnet, dennoch sind es immer die gleichen Elemente, die den Festtag als Hochzeit kennzeichnen (vgl. Schäffler 2012). Bemerkenswert ist zudem, dass von diesen Inszenierungen nach dem Skript der *weißen Hochzeit* nicht nur ein romantisches, sondern auch ein historisch-märchenhaftes Flair ausgeht. Durch die geschichtsträchtigen Kirchen, prunkvollen Zivilstandsämter, Burgen und Schlossgärten mit den schmiedeeisernen Toren, die mit abgewetztem Kopfstein gepflasterten Innenhöfe und die zum Einsatz kommenden Oldtimer-Fahrzeuge sowie nicht zuletzt durch die außeralltäglich feierliche Kleidung der Hochzeitgesellschaften scheinen die Hochzeiten aus einer anderen Zeit zu stammen. Für einen möglichst *tragfähigen* Liebesbeweis und den Zukunftsentwurf, der mit der Heirat gemacht wird, scheint somit weniger die Gegenwart mit all ihren unschönen Erscheinungen, sondern vielmehr die Geschichte den gewünschten Referenzrahmen zu bieten – wobei diese Geschichte als Tradition der dauerhaften Liebesehe imaginiert und reproduziert wird (vgl. Kapitel 2). Zusätzlich ist für die zukünftige Tragfähigkeit der Liebe auch das Festhalten des emotional intensiven Erlebens des *schönsten Tages* durch professionelle Fotograf:innen und teilweise auch Videoteams zentral. Denn die bewegenden Gefühle des Hochzeitstages sollen, so die geteilte Hoffnung, in Zukunft die eheliche Gemeinschaft dauerhaft binden, und die aufwendigen Dokumentationen bilden eine wesentliche Grundlage dafür, dass der Tag in unvergesslicher Erinnerung bleibt.

Auch bei dieser *allerpersönlichsten* Funktion der Heirat, die darin besteht, sich durch eine emotionale Zeremonie den gegenseitigen Willen zu bestätigen, aufgrund der Liebe zueinander möglichst das ganze Leben teilen zu wollen⁴, ist die *überpersönliche* Dimensi-

4 Zwar orientieren sich nicht alle Paare gleich stark am Ideal der Dauer der Ehe, wie die Analyse der unterschiedlichen Formulierungen der persönlichen Trauversprechen und Bekenntnisse zueinander zeigt (vgl. Kapitel 7.2). Trotzdem teilen letztlich alle heiratenden Paare die Hoffnung (nicht aber die Gewissheit), dass die Scheidung, die zu einer gesellschaftlichen Normalität geworden ist, nicht zur persönlichen Realität wird (vgl. Kapitel 7.1). Zugleich zeigen die unterschiedlichen Deutungen der Scheidung durch die Brautleute aber auch, dass die Liberalisierung der Scheidung eine wesentliche Voraussetzung dafür ist, dass weiterhin geheiratet wird (vgl. Kapitel 9.3).

on der Heirat nicht zu vergessen. Denn die individuelle Sehnsucht der Brautleute nach einer dauerhaft glücklichen Ehe deckt sich mit den gesellschaftspolitischen Interessen des Staates. Wie meine Analyse der zivilstandsamtlichen Adressierung der Brautpaare durch die Beamt:innen zeigt (vgl. Weibel 2016), liegt auch das staatliche Interesse weiterhin darin, »dass die Verhältnisse zwischen den Menschen geordnet und dauerhaft« (Arni 2004: 317) sind. Verspricht doch die dauerhafte Stabilität der Geschlechterbeziehungen, dass die arbeitsteiligen Lebensgemeinschaften der Paare und ehelichen Kleinfamilien füreinander Sorge tragen und damit den Sozialstaat entlasten.⁵ Von geradezu unschätzbarem Wert ist dabei auch die unbezahlte Care-Arbeit, die in den Familien (weiterhin mehrheitlich von Frauen) geleistet wird, wodurch die Gesellschaft Kosten von enormem Ausmaß spart.⁶ Wurde dieser Anspruch an die stabile, idealerweise lebenslange Dauer der Ehe mit ihrer geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung (sprich Privatisierung der Care-Arbeit) um 1900 noch »deklamatorisch« geäußert (Arni 2004: 33), formuliert sich diese Verschränkung des staatlichen Interesses mit den Sehnsüchten der Einzelnen heute in Begriffen der persönlichen Verantwortung für das eigene Glück der dauerhaften Zusammengehörigkeit.

Dass die Heirat nicht nur eine persönliche Angelegenheit zwischen Liebenden ist, sondern immer eine Verschränkung von *Allerpersönlichem* und *Überpersönlichem* (vgl. Simmel 1992: 109) bedeutet, wird auch anhand der dritten Funktion der Heirat – der Anerkennung des glücklichen Paares durch das soziale Umfeld (vgl. Kapitel 5.3) – deutlich. Mit der Einladung zum Hochzeitsfest, das das Paar anlässlich der Eheschließung bzw. Partnerschaftseintragung feiert, wird das soziale Umfeld aufgefordert, sich zu freuen und durch die freudige Reaktion die Hochzeit als Grund zur Freude anzuerkennen. Diese Anerkennung ist für alle meine Interviewpartner:innen zentral. Auf die Frage, was ihren Hochzeitstag zu einem besonderen, mitunter gar zum *schönsten Tag* ihres Lebens machte, verweisen alle auf die kollektiv geteilte Freude, die an dem Tag spürbar geworden sei. In diesem Verweis auf die hohe Bedeutung des Teilens des persönlichen Glücks mit dem sozialen Umfeld kommt die relationale Bedingtheit von Glück zum Ausdruck, die Ahmed beschrieben hat: Das individuelle Glück des Brautpaares wird nicht nur durch gesellschaftliche Liebesideale und Geschlechternormen vorstrukturiert und ist in diesem Sinne abhängig von der Anerkennung des Glücks durch die anderen (vgl. Ahmed 2010b: 37). Das persönliche Glück vergrößert und vertieft sich auch durch die kollektive Freude und Anteilnahme des sozialen Umfeldes. Denn durch das Teilen von *bewegenden* Emotionen während der Hochzeit entsteht *Bindung*, wodurch nicht nur die Zugehörigkeit zueinander, sondern auch zum sozialen Gefüge gefestigt wird. In den Worten Ahmeds: »Was uns bewegt, was uns fühlen lässt, ist auch das, was uns an Ort und Stelle hält oder uns eine Bleibe gibt« (Ahmed 2014a: 183). Diese Abhängigkeit

-
- 5 Wie die Schweizerische Konferenz für Sozialhilfe zeigt, akzentuiert sich das Armutsrisiko durch eine Scheidung und das Alleinleben mit den Kindern in getrennten Haushalten (vgl. SKOS 2022). Alleinerziehende machen denn auch rund 20 Prozent der Sozialhilfebeziehenden aus (vgl. Caritas Schweiz 2022) Vgl. hierzu auch die detaillierten Statistiken des Bundes zur Armut in der Schweiz (BFS 2020a).
 - 6 Wie den Berechnungen von *economie feminist* auf der Grundlage von Statistiken des Bundes zu entnehmen ist, leisten Frauen etwa 60 Prozent der unbezahlten Haus- und Familienarbeit, wobei der Wert dieser geleisteten Stunden bei über 200 Milliarden Franken liegt (vgl. Aggeler/Peter 2021).

von der sozialen Anerkennung der Liebesbeziehung als Grund zur Freude gilt dabei grundsätzlich für alle Paare. Besonders deutlich tritt diese Funktion der Heirat aber im Fall der homosexuellen Paare hervor (vgl. Kapitel 5.3). Indem deren *Bleibe* in der Gesellschaft (noch) weniger gefestigt und die Anerkennung durch die Familie und die Gesellschaft nicht gleich selbstverständlich ist, wird die Abhängigkeit von Anerkennung zum einen spür- und wahrnehmbarer und zum anderen auch umso wichtiger (vgl. Weibel 2021). Während ich dies im folgenden Kapitel ausführe, zeige ich auch auf, inwiefern die fehlende Anerkennung aufgrund der Abweichung von gesellschaftlichen Geschlechternormen zugleich einen größeren Freiraum für individuelle Praktiken eröffnet.

9.2 Abhängigkeit und Freiheit: Die Heiratspraktiken hetero- und homosexueller Paare

Neben der analytischen Trennung und gleichzeitigen Betrachtung von Hochzeit und Eheschließung erweist sich auch die vergleichende Analyse der Situationen von hetero- und homosexuellen Paaren als zentral für das Verständnis der Praxis des Heiratens. Wie schon Giddens betont hat, sind intime Paarbeziehungen und deren Wandel ohne das gesellschaftliche »Coming-Out« der Homosexuellen« (Giddens 1993: 23) nicht vollständig nachzuvollziehen, weswegen ihm der weitverbreitete Ausschluss homosexueller Erfahrungen aus der soziologischen Analyse »äußerst fragwürdig« (ebd.: 22) erschien. Zugleich sind homosexuelle Männer und Frauen nicht einfach als subversive Agent:innen des gesellschaftlichen Wandels zu verstehen (vgl. Roseneil 2002: 33). Denn nicht-heterosexuelle Beziehungen können genauso »ordinary« sein wie heterosexuelle Lebensformen (Weeks/Heaphy/Donovan 2001: 28). Das Außergewöhnliche ihrer Lebensformen ist nicht selten vielmehr eine Zuschreibung von außen – im Fall der Praxis des Heiratens in Form des *besonderen*, von der Norm der Ehe abweichenden Rechts der eingetragenen Partnerschaft, das von 2007 bis 2022 auf homosexuelle Paare in der Schweiz angewendet wird. Insofern gilt es diese heteronormativen Zuschreibungen des Abweichenden und Besonderen nicht von vornherein in die Forschung hineinzutragen und Differenzkategorien unhinterfragt zu reifizieren (vgl. Buchen/Helfferich/Maier 2004), sondern vielmehr vergleichend zu rekonstruieren, worin die Unterschiede und Gemeinsamkeiten der hetero- und homosexuellen Brautpaare liegen. Durch diese Analyse der Situationen der hetero- und homosexuellen Paare, die im Zeitraum meiner Untersuchung durch die *überpersönliche* Ordnung des Heiratens in der Schweiz hierarchisch differenziert in die Gesellschaft eingebettet sind, lassen sich nicht nur die Auswirkungen dieser Ungleichheit auf die Realitäten der homosexuellen Paare und ihre Bedürfnisse aufzeigen. Durch das Aufzeigen der gesellschaftlichen Positionierung der homosexuellen Paare als *besondere Abweichung* wird zugleich sichtbar, was die heteronormativen Geschlechterverhältnisse im Kern ausmacht und wie die durch sie strukturierten, romantisierten und heteropatriarchalen Praktiken des Heiratens und Hochzeitfeierns *normalerweise* funktionieren. Ohne diesen Vergleich bleiben die geschlechtsspezifischen Ideale und Normen aufgrund ihrer Selbstverständlichkeit oft unhinterfragt. Darüber hinaus kann nachvollzogen werden, inwiefern die hegemonia-

len Normen der Heterosexualität und Ideale der Romantik zwar zu mehr Anerkennung, zugleich aber auch zu begrenzteren individuellen Handlungsspielräumen und Freiheiten für die heterosexuellen Paare und insbesondere für die heterosexuellen Männer führen.

9.2.1 Weniger Anerkennung: Nicht nur das Wetter, auch die Stimmungslage ist unsicher

Aufgrund ihrer Abweichung von der Norm der Heterosexualität ist die Anerkennung der Hochzeiten von homosexuellen Paaren als kollektiver Anlass zur Freude weniger selbstverständlich, als das bei heterosexuellen Paaren in der Regel der Fall ist. Deutlich wird das an den verschiedenen Unsicherheiten, die hetero- und homosexuelle Paare bezüglich des *perfekten Gelingens* der Hochzeit beschreiben: Neben dem Risiko, dass es zu Pannen oder unerwünschten Überraschungen kommt (vgl. Schäffler 2012), zeigen sich die Paare vor allem wegen des Wetters besorgt. Ob es regnet oder die Sonne scheint, es sehr kalt oder zu heiß ist, hat – wie die teilnehmende Beobachtung an den verschiedenen Hochzeiten zeigte – einen beträchtlichen Einfluss auf die Stimmung der Menschen. Das Wetter entzieht sich aber der Einflussnahme und wird damit zu einem zentralen Unsicherheitsfaktor für den *schönsten Tag*. Wie Guy stellvertretend für viele sagt: »Das das Fest, so wie wir das geplant hatten, funktioniert, dass das perfekt ist, das wusste ich von Anfang an. [...] Die einzige Sorge, die ich an dem Tag hatte, war wirklich das Wetter.« Die homosexuellen Paare benennen neben der Sorge um die Wetterlage einen zusätzlichen Unsicherheitsfaktor, der sich ihrer Beeinflussung entzieht, für das perfekte Gelingen des Hochzeitstages aber zentral ist. Es handelt sich dabei um die Gefühle der Menschen, die in die Feier der Hochzeit involviert sind: Da die Vorstellung der Hochzeit eines homosexuellen Paares nach wie vor »schwierig« und »komisch« und eben nicht selbstverständlich sein kann, liegt eine erste Ungewissheit darin, ob »wirklich alle« (Andrea) geladenen Gäste zur Hochzeit kommen. Die Teilnahme des sozialen Umfeldes ist die erste grundlegende Voraussetzung für die Anerkennung des glücklichen Brautpaares, denn dadurch bringen die Familienangehörigen und Bekannten zum Ausdruck, dass sie das homosexuelle Paar »endgültig akzeptieren und annehmen« (Deborah). Zur Anerkennung gehört aber nicht nur die Anwesenheit, sondern auch das Teilen des Glücks des Paares durch die Gäste, indem diese explizit Freude und Anteilnahme an der Hochzeit zeigen. Wenn also nicht nur Akzeptanz, sondern auch die Freude der anderen spürbar ist, dann ist das »das schönste Gefühl, das man haben kann, wenn man diesen Schritt macht« (Anja). Erst durch die *freudige* Anerkennung wird die Heirat zum *schönsten Tag* und erfüllt sich das Versprechen des großen Glücks. Wird das Glück des Paares hingegen nicht oder nur eingeschränkt als kollektiver »Grund zur Freude« (Nay 2017: 158) anerkannt, dann weist die Hochzeit einen »großen Schönheitsfehler« auf (Sarah).

Wie durch diesen exemplarischen Vergleich der Beschreibungen der hetero- und homosexuellen Paare deutlich wird, ist für Letztere nicht nur die Wetterlage, sondern in besonderer Weise auch die Gefühlslage, die emotionale Atmosphäre (vgl. Ahmed 2010b: 40) am Tag ihrer Hochzeit ungewiss. Während die meisten heterosexuellen Paare selbstverständlich davon ausgehen (können), dass ihr *schönster Tag* einen Anlass zur kollektiven Freude darstellt, muss sich in den Fällen der von der Norm abweichenden homosexuel-

len Brautpaare erst zeigen, ob der »normalisierende Einschluss« (Nay 2017: 158) in die Gemeinschaft durch eine freudige Anerkennung gelingt oder nicht. Gerade dieses Potenzial zum normalisierenden Einschluss macht die Heirat für die homosexuellen Paare zugleich besonders erstrebenswert (vgl. ausführlich Weibel 2021). Denn aufgrund der ungleichen Rechte und der gesellschaftlichen Zuschreibung des »komischen Besonderen« (Moritz) ist bei den homosexuellen Paaren ein explizites Bedürfnis nach Anerkennung vorhanden. Dabei ist wesentlich zu verstehen, dass die homosexuellen Paare als *gleichwertige*, nicht aber als *gleiche* Hochzeitspaare anerkannt werden wollen. Das heißt, sie definieren sich nicht über die für das heterosexuelle Brautpaar konstitutive Differenz und Komplementarität von Mann und Frau, sondern betonen vielmehr ihre Gleichheit als Frauen oder Männer und wollen in dieser Verschiedenheit gleichwertig anerkannt werden. Aufgrund dieses affirmativen Bezugs zum Verschiedensein können die homosexuellen Paare, wie ich im Folgenden zeige, die zutiefst heteronormativ strukturierten Heiratspraktiken an ihre von der heterosexuellen Norm abweichenden Liebesbeziehungen anpassen.

9.2.2 »Wie machen wir denn das?«: Mehr Freiheiten für individuelle Anpassungen

Wie die Analyse sowohl der theatralen Praxis der Hochzeit (vgl. Kapitel 6.2) wie auch der Praktik der überraschenden Antragstellung (vgl. Kapitel 4.1) und der als *schön* geltenden Wahl eines der beiden Namen als Familienname (vgl. Kapitel 8.2) zeigt, stellen die als romantisch geltenden, einseitig strukturierten Heiratspraktiken eine geschlechtsspezifische Differenz her. Heteronormative Romantik beruht somit auf der Differenz von Männlichkeit und Weiblichkeit sowie deren spezifischer Komplementarität, die sich durch die Vereinigung der Gegensätze in der Form des Liebespaares ausdrückt. Umgekehrt formuliert wird durch die Praxis des Heiratens eine heteronormative Geschlechterdifferenz und -komplementarität romantisiert und damit auf symbolischer Ebene eine »Matrix des heterosexuellen Begehrens« (McRobbie 2010: 97) abgesichert. Dabei ist anzunehmen, dass die außeralltägliche Betonung von heteronormativer Weiblichkeit und Männlichkeit und die Inszenierung *altmodischer* Hochzeitspraktiken (vgl. Heise 2012) gerade durch die zunehmende ökonomische und politische Unabhängigkeit von Frauen und die sich wandelnden geschlechtlichen, sexuellen und familialen Existenzweisen (vgl. Mailhofer 1995) an neuer Attraktivität gewinnen.

Aufgrund dieser heteronormativen Struktur des Romantischen und der damit einhergehenden Romantisierung von Geschlechterdifferenz stellt sich für die homosexuellen Brautpaare bei der konkreten Ausgestaltung ihrer Heirat die Frage »Wie machen wir denn das?«. Indem sie sich nicht *bequem* und *nahtlos* (vgl. Ahmed 2014b: 148) in die heterosexuellen Normen der Differenz und Komplementarität einfügen können, erhalten die homosexuellen Paare die Möglichkeit, sich mit der Frage der für sie stimmigen Aneignung der Heiratspraktiken auseinanderzusetzen und diese so anzupassen, dass sie ihr persönliches Verständnis von Partnerschaftlichkeit und Zusammengehörigkeit ausdrücken. So bemerkt Anja: »Wäre ich heterosexuell, hätte ich mir wohl nie Gedanken darüber gemacht. Dann wäre ich einfach der gesellschaftlichen Norm nachgelaufen.« Marcel erachtet es zudem als Vorteil, dass sie als schwules Paar ihre Zusammengehörigkeit durch

die Inszenierung von Gleichheit – etwa durch das Tragen der gleichen Hochzeitskleidung (vgl. Kapitel 6.2) – symbolisieren können: »Das kann man ja«, wie er lachend sagt, »wiederum als Heteropaar dann schlecht machen«. Die homosexuellen Paare sind aufgrund ihrer Abweichung von der Norm des heterosexuellen Brautpaares also mit einer grundlegenden Unklarheit und Offenheit hinsichtlich der individuellen Übernahme der heteronormativen Praktiken der Hochzeit konfrontiert. Dadurch *müssen* und *können* sich die homosexuellen Paare Gedanken über die ansonsten oft selbstverständlich vorausgesetzten Praktiken der Heirat machen. Unklar ist somit nicht nur, wie das heteronormativ geprägte Umfeld auf die Aneignung des Heiratens durch die homosexuellen Paare reagiert, sondern auch, in einem befreienden Sinn, *wie genau* das heteronormative Ritual der Hochzeit angeeignet wird. Es entsteht also ein Raum für freiere Aushandlungsprozesse: Die homosexuellen Paare können sich für die Herstellung von Gleichberechtigung entscheiden, etwa durch die Verdoppelung der Anträge (vgl. Kapitel 4.3). Sie können aber auch Differenz herstellen, indem eine Person der anderen einen Heiratsantrag macht, wobei die Zuweisung der einseitigen Praktiken aufgrund anderer Überlegungen als einer bereits entschiedenen geschlechtsspezifischen Rollenzuweisung erfolgt (vgl. Kapitel 4.1).

Die Analyse dieser Aneignungen der Heiratspraktiken durch die homosexuellen Paare macht zugleich die heteronormative Strukturierung der Praxis des Heiratens sichtbar, durch die die heterosexuellen Paare zwar selbstverständliche Anerkennung erfahren, zugleich aber auch weniger Spielräume für Umdeutungen haben. Dabei zeigen insbesondere diejenigen Fälle, in denen die homosexuellen Paare die einseitigen Praktiken der Antragstellung oder Namenswahl übernehmen, wie durch die heteronormativen Praktiken Ungleichheits- und Machtverhältnisse zwischen Männern und Frauen reproduziert werden. Besonders anschaulich ist das Beispiel der einseitigen Annahme des Namens: Nach der Heirat trägt Selina ebenfalls Sarahs Nachnamen, heißt also auch Frau X, was Sarah im Interview als »saukomisch« bezeichnet. Die einseitige Annahme des Namens durch Selina erscheint Sarah *komisch*, weil der gemeinsame Name hier nicht eine Komplementarität von Verschiedenen ausdrückt, wie das beim Ehepaar Herr X und Frau X der Fall ist. Vielmehr führt er zu einer Gleichwerdung, indem nun beide Partnerinnen Frau X heißen. Dabei verweist Sarahs Eindruck des Komischen aber auf eine generell seltsame Logik, die in der einseitigen Bildung eines gemeinsamen Namens liegt: Denn die Namensannahme führt in jedem Fall zu einem ungleichen, hierarchischen Verhältnis zwischen der namensgebenden Person und der zugehörigen, namenstragenden Person. Aufgrund der Geschlechterdifferenz heterosexueller Paare ist dies einfach weniger offensichtlich *komisch* als im Fall der homosexuellen Paare, weil die Frau durch die Annahme des Namens des Mannes nicht zu ihm wird, sondern zu seiner Ehefrau.⁷

Die Anrufungen durch die heteronormativen Symbole und Praktiken der Heirat und damit auch die Möglichkeit zu einer individuellen Aneignung der romantisierten Praktiken sind für die hetero- und homosexuellen Paare offensichtlich nicht die gleichen. Denn die heterosexuellen Paare bewegen sich immer schon innerhalb der aufgrund ihrer Selbstverständlichkeit und vermeintlichen Natürlichkeit kaum wahrnehmbaren Nor-

7 Wie im folgenden Kapitel 9.2.3 gezeigt wird, erscheint dies aber nur dann nicht seltsam, wenn die Frau den Namen des Mannes annimmt, denn umgekehrt wäre dies sehr wohl äußerst *komisch*.

men der heterosexuellen Geschlechterdifferenz – wobei sich das für die heterosexuellen Paare wiederum mehr oder weniger behaglich anfühlen kann. So stört sich etwa Lukas daran, dass er und seine Frau seit der Heirat automatisch als *ganz normales Ehepaar* angesehen werden (vgl. Weibel 2021), obwohl das vorherrschende »Bild der Ehe nichts damit zu tun hat, wie wir unsere Partnerschaft verstehen«. Insofern zeigt die Veränderung der bestehenden Ordnung für hetero- und homosexuelle Paare aufgrund ihrer unterschiedlichen Situierung in verschiedene Richtungen: Für heterosexuelle Paare kann es als widerständiger Akt gelten, sich der Anrufung der bürgerlichen Norm des Ehepaars zu entziehen und nicht oder ganz anders als *standardmäßig* zu heiraten. Demgegenüber kann es für homosexuelle Paare ein politischer Akt sein, durch die Aneignung des *Standards* der weißen Hochzeit Konformität mit den *ganz normalen Ehepaaren* herzustellen und darüber die Anerkennung ihrer Gleichwertigkeit einzufordern. So ist es für Anja im Unterschied zu Lukas »ein tolles Gefühl«, dass sie nun »vor dem Gesetz sagen kann, das ist meine Frau«, das »gibt einfach nach außen nochmal ein klareres Zeichen, ich bin jetzt verheiratet.«

Trotz dieser unterschiedlichen Ausgangslagen aufgrund der differenten Positionierungen in der heteronormativen Geschlechterordnung ist es keineswegs so, dass die Unterschiede in den individuellen Interpretationen der kulturellen Praxis des Heiratens nur zwischen den hetero- und homosexuellen Paaren verlaufen würden. Vielmehr lassen sich auch Differenzen innerhalb dieser beiden Gruppen sowie Gemeinsamkeiten über die Gruppen hinweg rekonstruieren. So gibt es mehrere heterosexuelle Paare in meinem Sample, denen die heteronormativen, von vornherein ungleich strukturierten Praktiken nicht selbstverständlich erscheinen und die sich nicht an altmodischen Bräuchen orientieren, sondern Egalität ausdrücken wollen. Im Unterschied zu den homosexuellen Paaren nehmen sie aber keine individuellen Adaptionen der Praktiken wie etwa die Verdoppelung des Antrags vor. Vielmehr verzichten sie auf die romantisierten Praktiken und damit auf eine romantische Geschichte (vgl. Kapitel 4.3), um ihre Gleichberechtigung auszudrücken, und vermeiden eine Überbetonung von Weiblichkeit und Männlichkeit durch den Verzicht auf die theatrale Inszenierung einer *weißen Hochzeit*. Auf der anderen Seite gibt es homosexuelle Paare, die die romantischen Praktiken der einseitigen Antragstellung oder der Entscheidung für einen der beiden Namen affirmativ aneignen, wobei sie allerdings die Frage der Rollenaufteilung über andere Differenzen als die des Geschlechts entscheiden können. Darüber hinaus wird deutlich, dass selbst im Fall von individuellen Anpassungen und Umdeutungen der Heiratspraktiken durch die homosexuellen Paare diese letztlich nur Modifikationen und keine Brüche oder subversiven Transformationen der hegemonialen Praxis darstellen. Schließlich müssen auch die Hochzeiten der homosexuellen Paare aufgrund ihres Bedürfnisses nach sozialer Anerkennung immer noch als Hochzeiten erkenn- und damit anerkenntbar sein. Diese trotz Abweichungen weitgehende Konformität und Normalität, die durch die homosexuellen Paare angestrebt und hergestellt wird, ist dahingehend zu verstehen, dass sie zwar nicht gleich sein wollen wie die heterosexuelle Brautpaare, aber auch auf keinen Fall »dieses komische Besondere« (Moritz) sein wollen, das ihnen von der heteronormativen Gesellschaft teilweise zugeschrieben wird und weiter anhaften kann (vgl. Weibel 2021). Wie im folgenden Kapitel gezeigt wird, leitet das Bedürfnis, die Zuschreibung des komischen Besonderen zu vermeiden, aber nicht nur das Verhalten der homosexuellen Paare an.

Zu erkennen ist es auch im Verhalten der heterosexuellen Männer, die in der vorherrschenden Geschlechterordnung das Allgemeine verkörpern und aufgrund dieser hierarchischen – sowohl gegenüber Frauen wie auch homosexuellen Personen übergeordneten – Positionierung am meisten soziale Anerkennung erhalten.

9.2.3 »Das komische Besondere«: Bedürfnis nach Normalität leitet Konformität an

Anstelle von individuellen Anpassungen dominiert bei den heterosexuellen Brautpaaren der Verzicht auf romantisierte Praktiken wie den Antrag, wenn sie die Herstellung von Ungleichheit und Differenz durch die einseitig strukturierten Heiratspraktiken vermeiden wollen. Auch wurde in der Analyse deutlich, dass eine offene Diskussion der Frage »wie machen wir denn das?« selten ist. Denn diese Frage impliziert die Erwägung der Möglichkeit einer Umkehr der geschlechtsspezifisch zugeordneten Praktiken, und das ist kaum denkbar, weil eine Umkehr der Zuordnung einfach *komisch* wäre, wie ich anhand der Darstellungen der Namenswahl durch die heterosexuellen Paare rekonstruiert habe (vgl. Kapitel 8). In diesen Darstellungen werden die Determinationen der individuellen Praktiken und Wahlmöglichkeiten aufgrund der hierarchisch angeordneten Normen von Männlichkeit und Weiblichkeit besonders sichtbar. Außerdem zeigt gerade die Praktik der Namenswahl, dass der vermeintlich autonomen Individualität des befreiten Subjekts nicht nur Grenzen in Form wirkmächtiger Geschlechternormen, sondern weiterhin auch in Form rigider Rechtsnormen gesetzt werden. So ermöglicht das neue Schweizer Namensrecht, das im Interesse der Gleichstellung der Geschlechter in der Namenswahl 2013 eingeführt wurde, den heute heiratenden Paaren lediglich zwei Optionen: das beidseitige Behalten der Geburtsnamen entsprechend der neuen Norm der gleichberechtigten Individualität (vgl. Art. 160 Abs. 1 ZGB) oder alternativ die einseitige Bestimmung eines der beiden Namen zum gemeinsamen Namen (vgl. Art. 160 Abs. 2 ZGB) nach dem alten Prinzip des traditionellen Familiennamens. Die zuvor bestehende Option eines Doppelnamens für die Ehefrauen wurde abgeschafft und nicht durch die Möglichkeit des beidseitigen Tragens von Doppelnamen (wie es etwa in Österreich möglich ist) ersetzt (vgl. ausführlich Kapitel 8.1). Damit ermöglicht das neue Schweizer Namensrecht die gleichberechtigte Beibehaltung der *Individualität* der *Eheleute*, nicht aber das gleichberechtigte Ausdrücken der *Zusammengehörigkeit* als *Ehepaar* und *Familie*. Die vom Gesetzgeber angestrebte Gleichstellung der Geschlechter in der Namenswahl wird mit dieser »möglichst einfachen und klaren Regelung« (BBI 2009 403: 417) nur bedingt gefördert. Dies hat zum einen damit zu tun, dass das Recht an den Bedürfnissen der heute heiratenden Paare vorbeizieht und zum anderen nicht berücksichtigt, dass die weiterhin tief verankerten Geschlechternormen die Männer und Frauen mit unterschiedlichen Normalitätsvorstellungen konfrontieren. Zum Ausdruck kommen diese unterschiedlichen Normalitätsanforderungen in den Darstellungen der heterosexuellen Paare ebenfalls durch den Begriff des *Komischen*. Damit wird in den Interviews bezeichnet, was das von der Normalität abweichende Seltsame wäre.

Die erste Diskrepanz zwischen dem Recht und den Bedürfnissen der heiratenden Paare besteht darin, dass ein gemeinsamer Name für die große Mehrheit der Paare etwas Schönes darstellt. So entscheiden sich fast zehn Jahre nach der Einführung der neu-

en Norm der gleichberechtigten Beibehaltung beider Namen weiterhin rund 70 Prozent der Paare gemäß dem zweiten Artikel des Namensrechts für einen gemeinsamen Namen, auch wenn dieser eine ungleiche Entscheidung für einen der beiden Geburtsnamen verlangt. Denn viele fänden es wie Boris »kompliziert« und »komisch«, wenn man als Ehepaar und Eltern nicht gleich heißt und deshalb »nicht weiß, wer zusammengehört«. Die zweite Diskrepanz besteht darin, dass der Gesetzgeber bei der neuen Regelung davon ausging, dass nur *traditionsverbundene* Personen einen Zusammengehörigkeit ausdrückenden Namen wünschen, weswegen neben dem traditionellen Familiennamen die Einführung von beidseitigen Doppelnamen, die *gleichstellungsorientierten* Paaren das gleichberechtigte Ausdrücken ihrer Zusammengehörigkeit ermöglichen würden, nicht in Erwägung gezogen wurde. Für die Praxis der Namenswahl der heterosexuellen Paare bedeutet das Folgendes: Bei den traditionsverbundenen Paaren ist ohne Diskussion klar, dass die Frau den Namen ihres Mannes annimmt, denn für die Männer ist klar, dass sie ihren Namen weitergeben (vgl. Kapitel 8.2.1). Darüber hinaus zeigt sich aber noch etwas Zweites: Es ist nicht nur für die traditionsverbundenen Männer, sondern für *alle* von mir befragten Männer unvorstellbar und folglich auch nicht verhandelbar, dass sie den Namen ihrer Frau als gemeinsamen Familiennamen annehmen. Es müsste schon eine sehr gute Begründung geben, damit ihr Namenswechsel nicht einfach *komisch* wäre, wie die Männer es in den Interviews ausdrücken (vgl. Kapitel 8.2.3). Entsprechend nehmen schweizweit lediglich 4 Prozent aller in der Schweiz heiratenden Männer den Namen ihrer Frau an (vgl. BFS 2019f). Im Unterschied zu den traditionsverbundenen Paaren orientieren sich bei den gleichstellungsorientierten Paaren nun aber auch die Frauen an der neuen Norm und behalten ihren ihre Individualität ausdrückenden Namen. Wie die weitere Analyse zeigt, nehmen diese Frauen dadurch in Kauf, nicht den gleichen Namen zu tragen wie ihre Kinder. Denn für eine Mehrheit der Männer ist nicht nur das Behalten ihres Namens, sondern auch die Weitergabe ihres Namens an die Kinder weitgehend selbstverständlich.

Durch den Verzicht auf die Regelung eines amtlichen Doppelnamens für beide Eheleute kreiert das neue Namensrecht für die Ehefrauen damit eine »zwiespältige« (Kathi) Entscheidungssituation – zwischen ihrer Individualität und der namentlichen Zugehörigkeit zur Familie. Für die Männer gibt es bei genauerer Betrachtung überhaupt keine Entscheidungsmöglichkeiten, auch wenn das Recht die zwei Optionen formal für beide Geschlechter vorsieht. Um sich allerdings auf eine gleichberechtigte Aushandlung der Namenswahl entlang der beiden Optionen einlassen zu können, müssten die Ehemänner die Möglichkeit einräumen, dass sie ihren Geburtsnamen für den Namen ihrer Frau aufgeben – und eben dies ist für die meisten Männer unvorstellbar, weil es der allgemeinen Norm von Männlichkeit widerspricht. Insofern bietet das neue Namensrecht in der Praxis nur den Frauen zwei Optionen: Sie können sich an der männlichen, zur allgemeinen gewordenen Norm des eigenen Namens orientieren, aber auch ihren Namen für den Familiennamen des Mannes abgeben, wie dies das alte Namensrecht für die Ehefrau in jedem Fall vorsah (vgl. Kapitel 8.1). Die Männer hingegen wollen und können sich nicht an dieser immer schon weiblich konnotierten und damit besonderen zweiten Norm orientieren, dann das wäre für Männer seltsam und begründungsbedürftig. Aufgrund dieser wirkmächtigen Männlichkeitsnorm bleibt es dabei, dass sich praktisch alle Ehemänner in ihrer persönlichen Wahl an der allgemeinen Norm »jeder Ehegatte behält seinen

Namen« (Art. 160 Abs. 1 ZGB) orientieren (müssen), während die Option, »den Ledignamen der Braut oder des Bräutigams als gemeinsamen Familiennamen« (Art. 160 Abs. 2 ZGB) zu wählen, – trotz der geschlechtergerechten Formulierung – als Möglichkeit interpretiert wird, die eigentlich nur die Ehefrau adressiert.

Deutlich wird, dass die Normen heterosexueller Männlichkeit, weil sie die übergeordneten Normen des Allgemeinen sind (vgl. Arni 2004: 43f.), keine oder kaum Abweichungen und individuelle Interpretationen zulassen. Demgegenüber verkörpern die heterosexuellen Frauen, die schwulen Männer und die lesbischen Frauen in der herrschenden Geschlechterordnung das von der allgemeinen Norm heterosexueller Männlichkeit abweichende und untergeordnete, abgeleitete Besondere. Aufgrund ihrer Abweichungen von den Normen des Allgemeinen, spricht von der Norm der Männlichkeit und/oder der Norm der Heterosexualität, haben sowohl heterosexuelle Frauen wie auch homosexuelle Männer und Frauen mehr Spielräume für individuelle Praktiken, wobei die lesbischen Frauen die größten Freiheiten haben. Dies zeigt sich paradigmatisch an den vielfältigen Möglichkeiten der lesbischen Brautpaare bei der Kleiderwahl: Zunächst kann jede für sich entscheiden, ob sie ein Kleid oder einen Anzug tragen will. Dadurch ergeben sich verschiedene Kombinationen: Beide tragen ein Kleid, beide tragen einen Anzug (was in meinem Sample nicht vorgekommen ist) oder eine trägt ein Kleid, die andere einen Anzug. Insofern haben die lesbischen Paare mehr Wahlmöglichkeiten sowohl gegenüber den schwulen als auch gegenüber den heterosexuellen Paaren. Die heterosexuelle Braut könnte zwar auch zwischen unterschiedlichen Formen von Kleidern wählen, neben dem Bräutigam auch einen Anzug zu tragen wäre allerdings höchst ungewöhnlich. Im Fall des Männerpaares verhält es sich nochmals anders: Würde ein schwuler Bräutigam ein Kleid – anstatt eines Anzugs – tragen, würde er seine Männlichkeit verlieren und als Dragqueen erscheinen. Das wäre für eine queere Hochzeit durchaus denkbar, im Fall der an Normalität und Konformität interessierten homosexuellen Paare in meinem Sample aber kaum vorstellbar. Gleichwohl ist es nicht dermaßen ausgeschlossen wie im Fall des heterosexuellen Bräutigams, dem – ebenso wie im alltäglichen Leben – das Tragen eines Kleides verwehrt ist, will er sich nicht der Lächerlichkeit preisgeben.

Diese Gefahr der Lächerlichkeit droht den heterosexuellen Männern offenbar auch dann, wenn sie sich an der weiblich konnotierten Norm des Namenswechsels orientieren würden, weswegen die Aufgabe des eigenen Namens für sie nur unter besonderen, begründungsbedürftigen Umständen denkbar wäre. Demgegenüber können sich die heterosexuellen Frauen – aufgrund jahrzehntelanger emanzipatorischer Kämpfe für ihre Gleichberechtigung – inzwischen an der allgemeinen männlichen Norm, die eigene Identität beizubehalten und durch den Namen auszudrücken, orientieren. Damit bestätigt das Beispiel der Namenswahl einmal mehr die Einsicht, dass formale Gleichstellung im Recht aufgrund der tief verankerten und hierarchisch angeordneten Geschlechternormen nicht automatisch zu praktischer Gleichstellung der Geschlechter führt. Anstelle der Definition eines einzigen »Maßstabes« des Allgemeinen, spricht der Männlichkeit und der Heterosexualität, bedürfte das Recht vielmehr einer »plurale[n] Logik«, um Verschiedenheit in der Praxis zu ermöglichen und dieses Verschiedensein als »gleichwertig« anzuerkennen« (Maihofer 1991: 44f.; vgl. auch Maihofer 2013a: 42, Herv. i. O.). Wie ich im Folgenden anhand der Bedeutungsverschiebung (aber nicht des Bedeutungsrückgangs) der Ehe durch einen Prozess der Liberalisierung der Institution zeige, wäre eine

solche plurale Logik auf der *überpersönlichen* Ebene der Gesetze nicht nur in Bezug auf das Namensrecht, sondern generell für das Ehe- und Familienrecht zentral. Denn auch die aktuelle *Neuerfindung* der heterosexuellen Ehe als *Ehe für alle* definiert letztlich nichts anderes als einen einzigen Maßstab, an dem alle Lebensformen gemessen werden.

9.3 Flexible Normalisierung: Die Liberalisierung immunisiert die Ehe gegen Kritik

Die Praxis des Heiratens ist im 21. Jahrhundert weiterhin durch zwingende Rechtsnormen festgelegt, die das Verhalten der Einzelnen beeinflussen und die individuellen Handlungsspielräume begrenzen. Gleichwohl hat sich im Zuge des Prozesses der Deinstitutionalisierung (vgl. Tyrell 1988) eine weitgehende Liberalisierung jener rigiden Rechtsnormen vollzogen, die um 1900 im Schweizer Zivilgesetzbuch institutionalisiert worden sind (vgl. Kapitel 2). Durch diesen Prozess hat sich eine »ambivalente Dynamik« (Arni 2004: 329) entfaltet, die für das Verständnis der gegenwärtigen Bedeutung der Praxis des Heiratens zwischen der Krise der Ehe und der Hochkonjunktur von Trau- hochzeiten (vgl. Kapitel 1) wesentlich ist. So führte die schrittweise Liberalisierung von Ehe- und Scheidungsrecht zwar zu einem »Schwinden von hegemonialer Stellung und Dauerhaftigkeit« (Arni 2004: 329) der Institution Ehe und ihrer rigiden Normativität. Zugleich aber wird damit das der Liebesehe zugrundeliegende Ideal, dass nämlich das *Glück* der ehelichen Liebesbeziehung in ihrer Dauer und das *Unglück* in ihrer Scheidung liege, »bestätigt und bekräftigt« (ebd.). So konstatiert Arni:

»Trägt [...] die liberale Scheidungspraxis so zur Deinstitutionalisierung der Ehe bei, so immunisiert sie diese umgekehrt wiederum auch gegen alles, was sie prinzipiell an- ficht, gegen alle, die sie gerne gänzlich abgeschafft sähen [...] eine liberale Scheidungs- praxis nämlich passt die Institution Ehe an gewandelte Formen und Praktiken der Paar- beziehung an – wieweit sie sich dabei selbst verliert oder gerade in der Transformati- on ihrer Gestalt immer wieder gewinnt, dürfte eine offene Frage der Gegenwart sein.« (Ebd.)

Wie in der heutigen Betrachtung des neuerlichen Krisendiskurses um die Institution Ehe und der aktuellen *Neuerfindung* im Zeichen der *Ehe für alle* deutlich wird und ich im folgenden Kapitel 9.3.1 ausführe, sind diese Anpassungen der *überpersönlichen* Institution an die *allerpersönlichsten* Bedürfnisse und Praktiken der Menschen insofern notwendig, als sich die Ehe dadurch als weiterhin vorherrschendes Modell des intimen und fami- lialen Zusammenlebens behaupten kann. Was dies wiederum für eine Kritik und Ver- änderung der aktuellen Ordnung und Praxis des Heiratens in ihrer wirkmächtigen Ver- schränkung von Recht und Liebe bedeutet, führe ich in Kapitel 9.3.2 aus.

9.3.1 Das Versprechen von Glück: Regierung durch normalisierende Anerkennung

Mit der inzwischen vollständigen Liberalisierung der Scheidung – durch die nicht nur der Anfang, sondern auch das Ende der Ehe ganz in die Hände, sprich die Selbstverantwortung der einzelnen Eheleute gelegt worden ist – hat sich die Geltung der Ehe maßgeblich verschoben: Statt als normative, einengende Institution (vgl. Burkart/Kohli 1992: 14), die der Herstellung und Aufrechterhaltung geordneter gesellschaftlicher Geschlechterverhältnisse dient, erscheint die Ehe nun primär als persönliche Liebesangelegenheit der Paare. Gerade durch das Primat der emotionalen Qualität gegenüber der dauerhaften Stabilität der ehelichen Gemeinschaft und die daraus resultierende gesellschaftliche Normalisierung der Scheidung (vgl. Kapitel 7) akzentuiert sich das Ideal der lebenslangen Liebe. Denn die gesellschaftliche Brüchigkeit des Glücksversprechens der Ehe durch die häufigen Scheidungen stellt nicht etwa das Ideal der lebenslangen Ehe in Frage. Vielmehr wird, wie Ahmed zeigt, das individuelle Scheitern an der Umsetzung der glücksversprechenden Ideale zum Problem:

»[T]he crisis in happiness has not put social ideals into question [...]. The demand for happiness is increasingly articulated as a demand to return to social ideals, as if what explains the crisis of happiness is not the failure of these ideals but our failure to follow them.« (Ahmed 2010b: 7)

Indem das Erreichen des Glücks in Form einer dauerhaft erfüllenden Ehe unwahrscheinlicher und vor allem ungewisser geworden ist, vertieft sich paradoxerweise das Glücksversprechen und gewinnt die Hochzeit – mittels derer theatraler Praktiken die Liebe hoffnungsvoll in die (ewige) Zukunft entworfen wird – an zusätzlicher Bedeutung. Das Funktionieren des von Ahmed beschriebenen Glücksversprechens lässt sich dabei anschaulich anhand der Bewerbung von Eheringen in einer Hochglanzbroschüre nachvollziehen, die an einer Hochzeitsmesse verteilt wurde (vgl. Vignette 3): Mit dem unmissverständlichen Slogan »Zwei Herzen auf den Spuren des Glücks« wird darin »Schmuck für Traumpaare« in Form von Verlobungs- und Eheringen präsentiert und zum Kauf angeboten. Diese Adressierung der Brautleute als zwei Herzen, die durch den Kauf von »einzigartigen Trau(m)ringen« dem Glück folgen, bringt die Logik des Versprechens von Glück auf den Punkt. Das Liebesglück wird – so das Versprechen – durch die Nähe zu Dingen wie Trauringen oder romantisierten Hochzeitspraktiken greifbar: »Doing x as well as having x might be what promises us happiness. The promise of happiness takes this form: if you have this or have that, or if you do this or do that, then happiness is what follows« (Ahmed 2010b: 41).

Eben dieses kollektive Versprechen von individuellem Glück durch die Objekte und Praktiken der Heirat wurde in der Schweiz im Juli 2022 nun auch für homosexuelle Paare geöffnet. Diese Öffnung der Ehe ist nach dem Zur-Disposition-Stellen der Dauerhaftigkeit der Institution und der Aufhebung ihrer patriarchalen Ordnung ein weiterer, bemerkenswerter Schritt zur Liberalisierung eines der letzten institutionellen Grundpfeiler der Ehe und eine Schwächung ihres normativen Charakters. Vielleicht mehr noch als die partnerschaftliche Neudefinition der Ehe in den 1980er Jahren – durch die die Be-

dürfnisse der Ehefrauen gegenüber jenen der Ehemänner gleichberechtigt und die Stabilisierung der ehelichen Gemeinschaft durch die Vorherrschaft des männlichen Oberhaupts aufgegeben wurde – stellt die Aufhebung der die Ehe seit jeher begründenden heteronormativen Geschlechterdifferenz eine beträchtliche Erschütterung der heteronormativen Geschlechter- und Familienordnung⁸ dar. Zugleich aber wird die Ehe durch die Integration homosexueller Paare weiter flexibilisiert und modernisiert (vgl. Ludwig 2016a: 421) und durch diese Anpassungen letztlich stabilisiert: Seit Ende des 20. Jahrhunderts *müssen* heterosexuelle Paare nicht mehr heiraten und seit Beginn des 21. Jahrhunderts *können* homosexuelle Paare in immer mehr Ländern eine Ehe schließen. Auch schreibt die Ehe durch ihre partnerschaftliche Definition keine patriarchal-hierarchischen Geschlechterverhältnisse mehr vor, gleichwohl bietet die Heirat eine außeralltägliche Gelegenheit, durch die theatrale Praxis der Hochzeit eine romantisierte Geschlechterdifferenz zu betonen und symbolisch abzusichern (vgl. Kapitel 6). Zudem kann die Ehe auf individuellen Wunsch hin jederzeit wieder geschieden werden. Dennoch verspricht die Heirat durch das öffentliche Bekenntnis zueinander mehr Verbindlichkeit und Sicherheit für die Paarbeziehung, und dies gilt gerade in unsicheren Zeiten als besonderes Glück (vgl. Kapitel 7). Es kann zu Beginn des 21. Jahrhunderts also nicht von einer Bedeutungsabnahme der Ehe oder gar ihrer *Zerstörung* gesprochen werden, wie das insbesondere von denjenigen befürchtet wird, die die Ehe als zentralen Stützpfeiler der heteronormativen Geschlechterordnung aufrechterhalten wollen (vgl. Abstimmungs-komitee »Nein zur Ehe für alle« 2021). Vielmehr hat sich die Ehe *mit* dem Wandel und den Persistenzen in den intimen Lebensweisen (vgl. Maihofer 2014a) zu einer flexiblen, »multifunktionalen Institution« (Schneider/Rüger 2007: 146) entwickelt. Entsprechend setzen neoliberale Staaten ihr keineswegs schwindendes »öffentliche[s] Interesse« (Arni 2004: 33) an der Ehe nicht mehr durch rigide Normen durch, sondern präsentieren die Ehe für *alle* als beste Option (vgl. Ahmed 2010b: 6), um das eigene Lebensglück realisieren zu *können*, nicht zu *müssen*. Durch diese Bedeutungsverschiebung – von der normativen Regulierung »natürlicher« *Sexualität* zur idealen Realisierung *verbindlicher Liebe* – gewinnt die Ehe eine neue symbolische Attraktivität. Denn je mehr die Institution Ehe von ihrer bürgerlich-heteropatriarchalen Normativität verliert, desto mehr wird die Heirat zum Ausdruck einer individuell getroffenen Entscheidung hetero- und homosexueller Paare für eine verbindliche Liebesbeziehung, und dies wiederum gilt sowohl auf *allerpersönlichster* wie auch *überpersönlicher* Ebene als das größte Glück im Leben – ja als das Leben selbst [life itself] (vgl. Love 2007: 54).

Die schrittweise Flexibilisierung der Ehe erweist sich somit als wesentliches Element neoliberaler Politiken, die mittels gouvernementaler Techniken der Führung zur Selbstführung (vgl. Foucault 1994, 2000) das sexuelle und geschlechtliche Verhalten der Bevölkerung regieren. Dabei hat sich die »normative Grammatik« (Maihofer 2018b: 132) der Regierung der persönlichen Praktiken im Verlauf weniger Jahrzehnte grundlegend

8 Entsprechend aggressiv gestaltete sich denn auch die Gegenwehr der Gegner:innen der *Ehe für alle*, inklusive bewusst schockierender Plakatkampagnen mit weinenden Babys (vgl. Abstimmungs-komitee »Nein zur Ehe für alle« 2021) und einer Mumie – mit der Überschrift »Kinder mit einem Toten« (vgl. Pirskanen 2021) – im September 2021.

verändert: »Während der liberale Staat lange mit einer rigiden Heteronormativität regiert hat, trägt heute eine fluidere ›Heteronormalisierung‹ dazu bei, Regierungsweisen in Selbsttechniken zu übersetzen und ein Begehren nach dem Staat anzuregen« (Lorey/Ludwig/Sonderegger 2016: 11, Herv. FW). Regiert wird durch staatliche und gesellschaftliche Anerkennung, wobei es gerade das persönliche Begehren nach Anerkennung ist, das die Einzelnen regierbar macht und sie sich selbst regieren lässt (vgl. Ludwig 2016a: 420). Auf diese ambivalenten Effekte der Anerkennung und Normalisierung von homosexuellen Lebensweisen hat am Beispiel des Schweizer Partnerschaftsgesetzes bereits Sushila Mesquita hingewiesen. Mesquita definiert Normalisierung in diesem Kontext als »einen Prozess, der vormals ausgeschlossene Subjektpositionen in ein Feld hegemonialer gesellschaftlicher Normalitätsvorstellungen integriert« (Mesquita 2011: 13). Die Ambivalenz dieser (hierarchischen⁹) Normalisierung durch die eingetragene Partnerschaft und die nun folgende Öffnung der Ehe liegt darin, dass den homosexuellen Paaren dadurch der Zugang zu bislang verwehrten Rechten ermöglicht wird und diese Rechte etwas sind, was die bisher von diesen Rechten ausgeschlossenen Paare, wie Wendy Brown mit Gayatri Chakravorty Spivak formuliert, »nicht nicht wollen können« (Spivak 1993, zitiert in Brown 2011: 454). Zugleich setzen diese Normalisierungsprozesse jedoch Anpassungen an die bestehenden Normen voraus: »Normalisierbar ist, wer Anpassungsleistungen erbringen kann und/oder will, wer sich [...] als passförmig gegenüber vorgegebenen Normen erweist« (Mesquita 2011: 14). Insofern hat sich nicht nur die Institution Ehe an die persönlichen Beziehungspraktiken und Liebesgefühle der Eheleute angepasst. Zugleich müssen sich auch die Lebens- und Liebesweisen der Einzelnen an die für den Staat erkennbare Form des Liebes- und Elternpaares anpassen, um anerkannt und rechtlich geschützt zu werden. Gemäß der neuen *normativen Grammatik* des Heiratens – die nicht mehr über rigide Normativität, sondern durch ein »spezifisches Gefühlsregime« (Maihofer 2018b: 132, Herv. i. O.) funktioniert – tun dies die Einzelnen dabei aber vor allem deshalb, so zumindest der allgemeine Eindruck, weil ihnen das Ideal der lebenslangen Liebe, das mit der Hochzeit gefeiert wird, persönlich *am Herzen* liegt.

9.3.2 Entprivilegierung der Ehe: Die Reduktion der Heirat auf die Hochzeit

Durch die Liberalisierung der Institution Ehe im Zeichen persönlichen Liebesglücks und den normalisierenden Einschluss abweichender Lebensstile ins »Normalitätskontinuum« der Gesellschaft (Ludwig 2016b: 28) wird die Ehe als vorherrschendes Modell der Lebens- und Liebesgestaltung gefestigt (vgl. auch Mesquita 2011). Darüber hinaus entzieht sich die Ehe durch die aktuelle Öffnung für vermeintlich *alle* Paare zudem der Kritik: Denn die Ehe wäre, wie Heather Love aus queer-feministischer Perspektive bemerkt, »easier to dismiss if it simply promised to make us like everyone else – the problem is, it also promises to make us happy« (Love 2007: 53). Dieses kollektive Versprechen individuellen Glücks erweist sich damit als effiziente Technologie der Macht, die nicht

9 Das Partnerschaftsgesetz (PartG 2004) stellt eine »hierarchisch differenzierte Integration« (Engel 2005: 136) homosexueller Paare dar. Erst durch die gleichwertige Anerkennung homo- und heterosexueller Paare als Ehepaare durch die Öffnung der Ehe ab Juli 2022 vollzieht sich eine vollständige Normalisierung der homosexuellen Paare.

nur dazu beiträgt, homosexuelle Lebensstile passförmig zu integrieren, sondern dabei zugleich »heteronormative paradigms of happiness« (Ludwig 2016a: 421) reproduziert. Durch diese Stabilisierung heteronormativer Paradigmen des Glücks immunisiert sich die Ehe zum einen gegen feministische Kritiken an der fortbestehenden materiellen Ungleichheit der Geschlechter, die trotz formaler Gleichberechtigung der Ehefrauen und Ehemänner andauert (vgl. Chambers 2019: 26). Zum anderen immunisiert sie sich auch gegenüber den immer wieder gestellten Forderungen nach gleichwertigen Alternativen neben oder auch anstelle der Institution Ehe (vgl. Burgsmüller et al. 1991; Mesquita 2011; Schwenzer 2013). Indem die Ehe nun für *alle* als Glücksversprechen fungiert, lässt sie Forderungen nach rechtlichen Absicherungsmöglichkeiten jenseits der Ehe obsolet erscheinen (vgl. Ludwig 2016a: 425). Um es erneut in den Worten Loves auszudrücken: »Despite a long history of criticism and ample evidence of marriage's failures, it remains the golden fleece of romantic fulfilment« (Love 2007: 53).

Aufgrund der *normativen Grammatik* des Heiratens, die inzwischen ganz im Zeichen der Liebe steht, behält oder erhält die Ehe (wieder) eine große, romantisierte Bedeutung. Denn sie verspricht nicht nur Normalität, sondern auch Zugehörigkeit zu dem, was individuell und kollektiv als glücklich machendes *happy object* (vgl. Ahmed 2010a) und damit gesellschaftlicher Anlass zur Freude gilt. Von herausragender Bedeutung ist dabei die theatrale Praxis der Hochzeit. Es lässt sich gar die Vermutung aufstellen, dass die Praktiken der Hochzeit innerhalb des gegenwärtigen neoliberalen *Gefühlsregimes* (vgl. Maihofer 2018b, 2014b) wesentlich zur Herstellung und Absicherung der gesellschaftlichen Liebes- und Geschlechterordnung beitragen. Währenddessen tritt die Institution Ehe in den Hintergrund, auch wenn die mit ihr verbundenen rechtlichen Privilegien ebenso maßgeblich an der Reproduktion der bestehenden Ordnung des Heiratens beteiligt sind.

Aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang das Beispiel der Hochzeiten der homosexuellen Paare, die im Zeitraum meiner Untersuchung von der Ehe ausgeschlossen sind und durch das besondere Rechtsinstitut der eingetragenen Partnerschaft lediglich hierarchisch differenziert, sprich den heterosexuellen Ehepaaren untergeordnet anerkannt werden. Konfrontiert mit dieser ungleichen Anerkennung durch den Staat und die Gesellschaft wird die Hochzeit von den homosexuellen Paaren auch als ein politischer Akt verstanden (vgl. Kapitel 5.3): Durch die theatrale Praxis der Hochzeit wird vom sozialen Umfeld eine *gleichwertige* Anerkennung eingefordert, die auf staatlicher Ebene durch die hierarchisch differenzierten Rechtsinstitute nicht gegeben ist. Dabei kann diese *gleichwertige* Anerkennung durch das soziale Umfeld und damit der normalisierende Einschluss des homosexuellen Paares (vgl. Bethmann 2013; Nay 2017) in die Gemeinschaft durchaus gelingen (vgl. Weibel 2021). Insofern spielten die *standardmäßig* gefeierten Hochzeiten der homosexuellen Paare in den letzten Jahren eine wichtige Rolle in dem politischen Kampf um ihre Gleichberechtigung und dürften – aufgrund der normalisierenden Darstellungen homosexueller Liebe entlang der heteronormativen Paradigmen des Glücks – auch zu der deutlichen Annahme der *Ehe für alle* 2021 beigetragen haben (vgl. Vignette 2).

Wie ich abschließend ausführen möchte, greift das Verständnis der Heirat als politisches Mittel zur Einforderung von Gleichberechtigung trotzdem zu kurz. Denn mit Wendy Brown ist folgende Paradoxie zu beachten: Wenn soziale Bewegungen ihren

»Kampf gegen männliche Vorherrschaft, homophobe Praktiken und Rassismus [...] unumkehrbar in das Feld von Rechtsansprüchen« (Brown 2011: 454) verlagern, können sie zwar zentrale Rechte für normativ untergeordnete Gruppen erkämpfen, mit diesem Mittel aber weder die bestehende hierarchisch differenzierte »Ordnung noch die Mechanismen ihrer Reproduktion« (ebd.: 456) überwinden. So bestätigt der normalisierende Einschluss homosexueller Paare, der nun auch auf staatlicher Ebene erfolgen wird, jene Rechtsordnung, die verheiratete Paare, nur weil sie verheiratet sind, gegenüber allen anderen Formen des intimen Zusammenlebens und füreinander Sorgens privilegiert (vgl. Chambers 2019: 66; Mesquita/Nay 2013). Durch die Öffnung der Ehe für homosexuelle Paare wird somit keine »wirkliche Gleichberechtigung« im Sinne der »gleichberechtigten Anerkennung« von Verschiedenheit (Maihofer 2013a: 42) hergestellt. Vielmehr wird die Ehe als staatliches Instrument der Anerkennung und Privilegierung *gleicher* oder zumindest ähnlicher, anpassungsfähiger Lebensweisen reproduziert. Dadurch vollzieht sich lediglich eine Grenzverschiebung in der Ungleichbehandlung verschiedener Lebens- und Liebesformen (vgl. Nay 2014; Butler 2009): Die Differenz besteht mit der Öffnung der Ehe nicht mehr zwischen hetero- und homosexuellen Paaren, sondern zwischen einer durch die Heirat als *glücklich* anerkannten und rechtlich privilegierten Liebe und einer Liebe, die sich jenseits des kollektiven *happy object* Heirat artikuliert und deshalb nicht anerkannt und abgesichert wird.

Für eine *wirkliche* Gleichberechtigung von verschiedenen geschlechtlichen, sexuellen und familialen Lebensweisen bedürfte es, so das Fazit meiner Analyse, einer Entkopplung jener Verschränkung von Liebe und Recht, von *allerpersönlichster* Hochzeit und *überpersönlicher* Eheschließung, die die hegemoniale Praxis des Heiratens seit über einem Jahrhundert auszeichnet und weiterhin wirkmächtig macht. Durch die Trennung von Liebe und Recht würde die Heirat *tatsächlich* auf die Praxis der Hochzeit reduziert (vgl. Kapitel 9.1). Zugleich müsste die rechtliche Privilegierung von Ehepaaren gegenüber allen anderen Lebensweisen abgeschafft werden. Wegweisend für diese rechtliche »Entprivilegierung und/oder Abschaffung« der Ehe (Mesquita 2011: 267) ist Clare Chambers philosophische Konzeption eines egalitären, ehedfreien Staates: »Instead of basing regulation on the ideal-type of a married couple, an ideal-type that is neither ideal nor typical, an egalitarian state should be marriage-free. Relationships should be regulated according to their practices« (Chambers 2019: 203). Wie Chambers betont, handelt es sich bei der Abschaffung der staatlich anerkannten Ehe keineswegs um eine »marriage-free society« (ebd.: 6), also um eine *Gesellschaft* ohne Heiratspraktiken. Hetero- und homosexuelle Paare (ebenso wie alle anderen Konstellationen) könnten sich weiterhin romantisierte Heiratsanträge machen, mittels theatraler Praktiken symbolische und/oder religiöse Hochzeitszeremonien feiern, Ringe tauschen und Torten anschneiden. Auch könnten sie in Form persönlicher Trauversprechen oder Bekenntnisse ihre Liebesbeziehung vor den Augen ihrer Angehörigen in die Zukunft entwerfen und sich fortan selbst als Eheleute definieren – und damit so vielfältige Beziehungsformen bezeichnen, wie das beim Begriff der Freundschaft heute schon üblich ist (vgl. ebd.: 2ff.). Diese emotionalen und sozialen Praktiken der gegenseitigen Bestätigung und des öffentlichen Zeigens des Liebesglücks würden aber nicht mehr zu einer staatlichen Anerkennung und rechtlichen Privilegierung dieser Paare gegenüber nicht verheirateten Menschen führen.

Nach der Öffnung der Ehe für homosexuelle Paare, die zentral sein wird für die Förderung der gesellschaftlichen Anerkennung der Gleichwertigkeit hetero- und homosexueller Paare *und* ihrer Familien, wird es in Zukunft folglich um die Abschaffung der staatlichen Ehe für *alle* gehen. Denn nur durch den Verzicht auf die Definition eines einzigen »Maßstabes« und stattdessen die Einführung einer »*plurale[n]* Logik« auf der Ebene des Rechts (Maihofer 1991: 44f., Herv. i. O.), wie das von der Juristin Ingeborg Schwenzer in Form eines statusunabhängigen Familienrechts vorgeschlagen wurde (vgl. Schwenzer 2013), lässt sich eine Gleichberechtigung *aller* Menschen unabhängig von ihrer Beziehungs- und Familienform (vgl. Chambers 2019: 204) erreichen. Die Ehe »must be neither prerequisite nor hinderance« (ebd.) – weder für den Zugang zu Aufenthaltsrechten, Fortpflanzungsmedizin und Adoption, noch für die ökonomische Absicherung der hinterbliebenen Person oder für die Anerkennung der diversen familialen Arrangements, die heute aufgrund von Scheidungen und Mehrelternschaften gelebt werden (vgl. Nay 2017; Maihofer 2018b, 2014a).

Liegt eine Abschaffung der Ehe oder ein statusunabhängiges Familienrecht in der Schweiz noch in sehr ferner Zukunft, so zeigt doch ein Ende März 2022 erschienener Bericht des Bundesrates, dass die Diskussion alternativer Formen der rechtlichen Regelung von Paar- und Familienbeziehungen die Schweizer Politik in den nächsten Jahren weiter beschäftigen wird. Zwar lehnt der Bundesrat eine Regelung »faktischer Lebensgemeinschaften« (Bundesrat 2022: 4) durch ein statusunabhängiges Familienrecht als zu *radikale* Reform (vgl. Bundesrat 2017: 54) weiterhin ab. Jedoch anerkennt er, dass die »Einführung eines neuen [weniger bindenden] Rechtsinstituts« neben der Ehe »diskutiert werden kann« (Bundesrat 2022: 4). Auch die Einführung eines solchen zusätzlichen Rechtsinstituts, das eine gewisse Pluralisierung der geltenden Rechtsnormen bedeuten würde, dürfte noch viel Zeit in Anspruch nehmen. Bis es so weit ist, werden weiterhin zahlreiche Paare heiraten – seit der Öffnung der Ehe im Sommer 2022 möglicherweise sogar mehr als in den Jahren davor. Ob die heiratenden Paare die rechtliche Absicherung und staatliche Anerkennung ihrer Lebensgemeinschaft dabei auch als Anlass für die Feier einer Hochzeit verstehen werden, bleibt abzuwarten.

Anhang

Glossar

Wie im Rahmen meiner Feldforschung deutlich wurde, bestehen bezüglich der Bezeichnung der Praktiken des Heiratens eine Reihe von Unklarheiten. Insbesondere die Begriffe Heirat, Eheschließung, Hochzeit und Trauung werden im alltäglichen Gebrauch der Paare oft synonym verwendet. Aber nicht nur zwischen der *allerpersönlichsten* Begriffsverwendung durch die Einzelnen und dem *überpersönlichen*, rechtlichen bzw. kirchlichen Verständnis der Begriffe besteht Klärungsbedarf. Auch zwischen dem katholischen und dem reformierten Eheverständnis, deren jeweiligen kirchlichen Trauhandlungen und dem Verhältnis zur zivilrechtlichen Trauung zeigten sich Unklarheiten und Unschärfen, die das »Resultat eines langen verschlungenen Entwicklungsprozesses« (Grethlein 2007: 229) des Heiratens zwischen kirchlicher und staatlicher Definitionshoheit sind. Zu diesen historisch gewachsenen Unklarheiten bezüglich der Ehe kommen seit 2007 die Partnerschaftseintragungen und deren Segnungen in reformierten Kirchen hinzu, die mit weiteren Begriffen und neuem Klärungsbedarf einhergehen. So etwa mit der Frage, ob es sich bei den reformierten Gottesdiensten für hetero- und homosexuelle Hochzeitspaare um die gleiche Art von Gottesdienst handle oder ob diese analog zu der zivilrechtlichen Anerkennung durch den Staat ebenfalls unterschiedlich zu verstehen und zu handhaben seien. Im Folgenden stelle ich die von mir verwendeten Begriffe zur Beschreibung der Praxis des Heiratens vor und versuche damit zugleich eine klärende Systematisierung vorzunehmen.

»Praxis des Heiratens«: Der Oberbegriff für die allerpersönlichsten und überpersönlichen Praktiken

Ich fasse unter der *Praxis des Heiratens* zum einen die *überpersönliche* Ebene der Eheschließung und der Partnerschaftseintragung, wie sie in den Gesetzen geregelt, auf den Schweizer Zivilstandsämtern rechtskräftig vollzogen und fakultativ in einer zusätzlichen kirchlichen oder freien Handlung rituell gerahmt und begleitet wird. Zum anderen verstehe ich unter der *Praxis des Heiratens* die individuellen, *allerpersönlichsten* Praktiken des Heiratsantragstellens, des Vorbereitens und Ankündigens der Heirat und schließlich des Hochzeitfeierns der hetero- und homosexuellen Paare. Aufgrund

dieser Perspektive auf beide Ebenen ist es naheliegend, den Begriff der Heirat auch für die homosexuellen Paare zu verwenden, anstatt die bestehende rechtliche Ungleichbehandlung von hetero- und homosexuellen Paaren in der soziologischen Analyse zu reproduzieren. Denn auch die lesbischen und schwulen Paare schreiben »Wir heiraten« auf die Hochzeitseinladung und sprechen davon, »geheiratet zu haben« und »verheiratet zu sein«, obwohl sich der zivilrechtliche Begriff der Heirat ausschließlich auf die Eheschließung und die Trauung von heterosexuellen Paaren (ZGB 1907) bezieht. In diesem Sinne verwende ich den Begriff der Heirat als *Oberbegriff* und fasse darunter sowohl den rechtlichen Akt der Formalisierung der intimen Paarbeziehung durch die Eheschließung bzw. Partnerschaftseintragung wie auch die damit einhergehenden rituellen und feierlichen Praktiken, die durch das Paar gewählt werden. Die Praktiken des Heiratsens beginnen mit der Entscheidung zur Heirat (Heiratsantrag/Verlobung) und enden mit dem Versand der Dankeskärtchen nach der Hochzeit.

»Eheschließung/Partnerschaftseintragung«: Die zivilrechtliche Dimension

Bei der Schließung der Ehe und der Eintragung der Partnerschaft handelt es sich um Rechtswirkungen, die im Schweizerischen Zivilgesetzbuch (ZGB 1907) bzw. im Partnerschaftsgesetz (PartG 2004) geregelt sind.¹ Ich verstehe unter der Eheschließung und der Partnerschaftseintragung die staatliche Praxis der Regelung und Anerkennung intimer Paarbeziehungen und die hierfür notwendigen formalisierten Praktiken auf dem Zivilstandsamt. Voraussetzung für die staatliche Formalisierung ist der ausdrückliche und frei geäußerte Wille von zwei mindestens achtzehnjährigen, urteilsfähigen, nicht miteinander verwandten und nicht anderweitig verheirateten oder verpartnerten Personen (vgl. Art. 94/95 ZGB und Art. 3/4 PartG). Darüber hinaus überprüfen die staatlichen Behörden bei binationalen Paaren, dass die eheliche bzw. partnerschaftliche Gemeinschaft nicht *missbräuchlich*, das heißt zum Zweck der Umgehung der »Bestimmungen über Zulassung und Aufenthalt von Ausländerinnen und Ausländern« (Art. 97a Abs. 1 ZGB und Art. 6 Abs. 2 PartG), eingegangen wird (vgl. Lavanchy 2014). Werden im zivilstandsamtlichen Vorbereitungsverfahren keine Hindernisse festgestellt, wird die Eheschließung bzw. Partnerschaftseintragung bewilligt und in der Folge vollzogen.

Eheschließung: Die Eheschließung vollzieht sich durch die zivilrechtliche *Trauung* (vgl. Art 17 ZStV). Durch die Erfragung des freien Willens von Braut und Bräutigam, die Ehe mit der jeweils anderen Person einzugehen, und das darauffolgende Jawort von Braut und Bräutigam wird die Ehe rechtskräftig geschlossen und die Ehegatt:innen zur ehelichen Gemeinschaft (Art. 159 ZGB) verbunden. Die Trauung ist öffentlich und muss im Beisein von zwei urteilsfähigen Trauzeug:innen erfolgen. Der Zivilstand wechselt von ledig, geschieden, aufgelöste Partnerschaft oder verwitwet zu *verheiratet*. Die Ehe kann durch gemeinsames Begehren (Art. 111 ZGB) oder einseitige Klage (Art. 114/115 ZGB) geschieden werden.

1 Das Partnerschaftsgesetz ist seit dem 1. Januar 2007 in Kraft. Seit der Öffnung der Ehe für gleichgeschlechtliche Paare am 1. Juli 2022 können in der Schweiz keine Partnerschaftseintragungen mehr vorgenommen werden. Zuvor eingetragene Partnerschaften können aber weitergeführt oder auf Wunsch der Paare in eine Ehe umgewandelt werden.

Partnerschaftseintragung: Die Partnerschaftseintragung vollzieht sich durch die zivilrechtliche *Beurkundung* (vgl. Art 75 ZStV). Durch die Entgegennahme der übereinstimmenden Erklärung der beiden Partner:innen, eine eingetragene Partnerschaft begründen zu wollen, und die Unterschrift der Partnerschaftsurkunde wird die Partnerschaft rechtskräftig eingetragen und die Partner:innen zur Lebensgemeinschaft mit gegenseitigen Rechten und Pflichten (Art. 2 PartG) verbunden. Die Beurkundung ist öffentlich, bedarf aufgrund ihrer schriftlichen Form, im Unterschied zur mündlichen Form der Trauung, aber keiner Zeug:innen. Der Zivilstand wechselt von ledig, geschieden, aufgelöste Partnerschaft oder verwitwet zu *in eingetragener Partnerschaft*. Die Partnerschaft kann durch gemeinsames Begehren (Art. 29 PartG) oder einseitige Klage (Art. 30 PartG) aufgelöst werden.

»Hochzeit«: Der besondere Tag und das Fest

Die *Hochzeit* (der Begriff geht zurück auf das hohe Fest, Festzeit im Allgemeinen) bezeichnet die Praktiken des Feierns anlässlich des rechtlichen Akts der Eheschließung/Partnerschaftseintragung und der eventuellen zusätzlichen kirchlichen oder freien *Zeremonie*. Ich verstehe unter der Hochzeit den Zeitraum, in dem die Heirat in Form eines größeren Festes gefeiert wird. In vielen Fällen handelt es sich dabei um einen Tag, der unterteilt ist in einen zeremoniellen (kirchlichen, freien oder zivilen) Akt um die Mittagszeit mit einem anschließenden Apéro für alle und in ein Fest am Abend mit Essen, Darbietungen und Tanz für ausgewählte, speziell eingeladene Hochzeitsgäste (vgl. Kapitel 6.1). Der zivilrechtliche Akt findet häufig zu einem früheren Zeitpunkt, einen Tag, ein bis zwei Wochen, einige Monate oder auch ein Jahr vorher statt, er kann aber auch anstelle einer zusätzlichen kirchlichen oder freien Zeremonie als zeremonieller Auftakt des Hochzeitstages fungieren.

»Trauung«: Auf dem Zivilstandsamt, in der Kirche, während einer freien Zeremonie

Der vieldeutigste Begriff innerhalb der *Praxis des Heiratens* ist der Begriff der *Trauung*. Der Begriff kann auch den *allerpersönlichsten* Akt des gegenseitigen Anvertrauens als Paar meinen, verweist aber primär auf einen *überpersönlichen*, rechtlich geregelten und ritualisierten Akt, durch den ein Paar von einer übergeordneten, staatlichen oder kirchlichen Instanz öffentlich getraut wird.² Insofern bezeichnet die Trauung den performativen Moment, in dem die *allerpersönlichste* und *überpersönliche* Ebene des Heiratens ineinander verschlungen werden (vgl. Weibel 2016). Wie bei der Eheschließung oben bereits ausgeführt, handelt es sich bei der Trauung um einen zivilrechtlichen Begriff, der das staatliche Verfahren der Eheschließung auf dem Zivilstandsamt bezeichnet. Ohne den rechtskräftigen Vollzug einer zivilrechtlichen Trauung darf in der Schweiz keine

2 Dieser öffentliche und formalisierte Charakter der Trauung geht auf das Mittelalter zurück. Die damaligen Praktiken der heimlichen Eheschließung und des Brautraubs erforderten eine öffentliche Ordnung und »Formpflicht« des Heiratens, und diese »Öffentlichkeit flächendeckend herstellen« konnte zu jener Zeit nur die Kirche (Grethlein 2007: 227). Erst mit der Entstehung der bürgerlichen Nationalstaaten wurde das Schließen und Scheiden von Ehen zu einer staatlichen Aufgabe. Die »Veröffentlichung« der Trauung führte also zunächst zu einer »Verkirchlichung« der Eheschließung (ebd.) und im 19. Jahrhundert dann zu deren Verstaatlichung.

»kirchliche Eheschliessung« (Art. 97 Abs. 3 ZGB) vollzogen werden. Angesichts dieses seit 1874 bestehenden staatlichen Monopols, Ehen zu schließen, stellt sich für die evangelische Theologie die Frage, wie gegebenenfalls nachfolgende kirchliche Trauungen zu verstehen seien (vgl. Grethlein 2007: 228). In dieser Frage unterscheiden sich die zwei Schweizer Landeskirchen³ grundsätzlich: Während die katholische Kirche an einem eigenen christlichen Eherecht festhält und die »kirchliche Eheschließung« als »wirkliche Trauung« betrachtet (ebd.), tendieren reformierte Theolog:innen mit Rückgriff auf das Diktum Luthers, dass die Trauung ein »weltlich Geschäft« sei, zu der Auffassung, dass es eigentlich »falsch« sei, »von einer kirchlichen Trauung zu sprechen« (Müller Jahn 2017: 298).

Katholische Trauung: Die katholische Kirche spricht ausdrücklich von der »Feier der Trauung«⁴ und bezeichnet damit die Vermählung und anschließende Bestätigung der Vermählung nach katholischem Eherecht. Da der »heilige Bund der Ehe« nur von einem Priester vor Gott geschlossen und vom Menschen nicht wieder geschieden werden kann, anerkennt die katholische Kirche »eine nur zivilrechtlich geschlossene Ehe« ebenso wenig wie die zivilrechtliche Scheidung eines katholischen Ehebandes (vgl. Grethlein 2007: 227f.). Aufgrund der kirchenrechtlich verbindlichen Eheschließung bezeichne ich das Verfahren in der katholischen Kirche im Anschluss an eine zivile Trauung als eine katholische Trauung.

Reformierter Trau-/Segnungsgottesdienst: Da die reformierte Kirche die zivile Trauung als eigentliche Trauung anerkennt, wird das nachfolgende »christliche Ritual« nicht als »Eheschluss, sondern als Segnung« der staatlich geschlossenen Ehe verstanden (Grethlein 2007: 249). Obwohl in der reformierten Kirche anlässlich einer Eheschließung oder Partnerschaftseintragung eigentlich »Segnungsgottesdienste« (Fopp 2007: 30) durchgeführt werden, hält sich der Begriff der Trauung bis heute auch in der reformierten Kirche.⁵

-
- 3 In meiner Analyse beschränke ich mich auf die christlichen Eheverständnisse, da in meinem Sample keine Personen muslimischer oder jüdischer Religionszugehörigkeit sind. Ähnlich wie die katholische Kirche kennen aber auch das Judentum und der Islam eigene religiöse Ehegesetze, nach denen sich jüdische bzw. muslimische Paare im Anschluss an eine zivile Trauung vor einem Rabbinengericht bzw. in der Moschee verheiraten lassen können. Religiöse Eheschließungen ohne vorgängige zivile Trauung werden in der Schweiz nicht anerkannt.
 - 4 Vgl. zum Verständnis und zur Handhabung der katholischen Trauung die Webseite des Liturgischen Instituts der deutschsprachigen Schweiz und das dort bereitgestellte Material zur »Feier der Trauung in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes« (vgl. Liturgisches Institut 2022).
 - 5 Wie Müller Jahn bemerkt: »sowohl in den Schweizer Kirchenordnungen als auch in der Taschenliturgie ist von Trauung die Rede« (Müller Jahn 2017: 305). Der Begriff der Trauung verdeutlicht den »Bezug auf die Institution Ehe« und dient einigen Theolog:innen nicht zuletzt dazu, den Traugottesdienst begrifflich von den Segnungsgottesdiensten abzugrenzen, die anlässlich von Partnerschaftseintragungen gefeiert werden (Fopp 2007: 29). Inwiefern es sich bei diesen Gottesdiensten letztlich um das Gleiche oder etwas Unterschiedliches handelt, variiert je nach Anschauung der jeweiligen Pfarrer:innen. Insofern gelinge es bislang auch in der reformierten Lehre und Praxis nicht, »eine überzeugende Verhältnisbestimmung zur standesamtlichen Eheschließung« (Grethlein 2007: 247) vorzunehmen.

Dies habe nicht zuletzt auch mit dem Bedürfnis der Brautpaare zu tun, sich im Rahmen eines religiösen Rituals öffentlich »etwas zu versprechen« (Müller Jahn 2017: 307), was über die zivilrechtliche Dimension der Eheschließung hinausgehe. Aufgrund dieser *allerpersönlichsten*, emotional-symbolischen Dimension der kirchlichen Zeremonie deutet Müller Jahn die Handlungen im reformierten Segnungsgottesdienst denn auch als persönliches Trauversprechen des Paares zueinander:

»Das Trauversprechen wird im reformierten Gottesdienst weder Gott noch der Kirche gegeben. Im Sinne eines Ehekonsenses gibt sich das Paar das Versprechen gegenseitig. Formalrechtlich gesehen macht das Versprechen eigentlich keinen Sinn [...]. Im Erleben der Paare geht es [aber] um die Vertiefung der Qualität. Insofern ist das Trauversprechen in der kirchlich-liturgischen Feier dichter. Zur Sprache kommen Werte, Haltungen, Hoffnungen, Ziele. In der Form zeigt sich das Versprechen als öffentliches Bekenntnis zum jeweils anderen. Das Paar ritualisiert den Treueeid und die Absicht, einander beizustehen.« (ebd.: 307f.)

Dieses reformierte Verfahren, das sich in meinem Sample sowohl auf Gottesdienste für heterosexuelle wie auch für homosexuelle Paare bezieht, bezeichne ich als Trau-/Segnungsgottesdienste und verweise damit auf die noch nicht abgeschlossene Diskussion in der reformierten Kirche.

Freie Trauzeremonie: Diese bereits im reformierten Gottesdienst zentrale Funktion eines persönlichen gegenseitigen Anvertrauens in Form eines Trauversprechens steht bei den freien Trauzeremonien im Zentrum. Befreit von *überpersönlichen*, staatlichen oder kirchlichen Bezügen verweist diese Trauhandlung direkt auf die individuelle Ebene des Paares und den *allerpersönlichsten* Schritt, sich ein Trauversprechen zu geben. Diese freien Trauzeremonien erfreuen sich entsprechend der Zunahme der Zahl konfessionsloser Personen einer steigenden Beliebtheit. Die begriffliche Vielfalt und spirituelle Ausrichtung dieser rituellen Zeremonien und Anbieter:innen ist unüberschaubar. Ich beziehe mich mit dem Begriff der freien Trauzeremonie auf das Verständnis der von mir interviewten Personen, die sich eine zusätzliche Zeremonie neben der zivilen Trauung wünschen, sich aber keine religiöse Trauhandlung für sich vorstellen können.

Aus der Sicht der befragten Paare können alle drei Formen – die katholische Trauung, der reformierte Trau-/Segnungsgottesdienst und die freie Trauzeremonie – als symbolische *Trauhandlungen* verstanden werden, die aufgrund ihres rituellen und feierlichen Charakters einen wesentlichen, wenn nicht gar den wesentlichsten Bestandteil der *Heirat* ausmachen. Sie dienen entsprechend meist als Auftakt zu den Hochzeitsfeierlichkeiten, während die *Eheschließung* bzw. *Partnerschaftseintragung* auf dem Zivilstandsamt nicht selten an einem anderen Tag und in kleinem Kreis stattfindet.

Interviewleitfaden

Themenblock I: Entscheidung für Heirat und Form der Hochzeit

- Ich möchte gerne am Anfang von deiner Beziehung zu [Name] einsteigen. Erzähl doch mal, wie ihr euch kennengelernt habt und ein Paar geworden seid.
- Jetzt habt ihr ja geheiratet. Beschreib doch mal, wie es dazu gekommen ist.
- Es gibt ja verschiedene Möglichkeiten zu heiraten und Hochzeit zu feiern. Wie ist es denn dazu gekommen, dass ihr das in dieser Form gemacht habt?
- Mich würde noch interessieren, wie das mit dem Heiraten für dich persönlich ist. War für dich immer schon klar, dass du mal heiraten willst?

Themenblock II: Erleben der Hochzeit

- Ihr habt eure Hochzeit am [Datum] in [Ort] gefeiert. Erzähl doch mal ganz ausführlich, wie du den Tag so erlebt hast – ab dem Moment, als du am Morgen aufgewacht bist.
- Welche Momente waren für dich am wichtigsten? (Wenn du dich jetzt nochmal in diese Situation(en) hineinversetzt, wie hat sich das da angefühlt? Wie hast du das erlebt?)
- Ihr habt euch ja vor Zeug:innen ein Versprechen gegeben. Was habt ihr euch denn versprochen?
- Erzähl doch mal, wie war das denn überhaupt, an diesem Tag inmitten von all den anwesenden Gästen das Brautpaar zu sein? Wie war das für dich, die Braut⁶ zu sein? (Die Braut im weißen Kleid hat in der Gesellschaft ja eine große Bedeutung. Wie hat sich das für dich persönlich angefühlt, im weißen Kleid zu heiraten?)
- Irgendwann wart ihr wieder alleine zu zweit. Was habt ihr gemacht, als alle weg waren, und wie ging es dir dabei?

Themenblock III: Wirkung und Bedeutung der Heirat

- Seit eurer Hochzeit sind gut [Anzahl] Monate vergangen. Wie ist das für dich, dass [Name] nun offiziell ›dein Mann‹ ist?
- Inwiefern haben sich dadurch Dinge in deinem Leben verändert?
- Traditionell wird mit der Heirat ein Bund fürs Leben geschlossen. Heute lassen sich in der Schweiz aber fast die Hälfte der Paare nach durchschnittlich 14 Jahren wieder scheiden. Was bedeutet diese Statistik für dich und deine Ehe? (Warum passt ihr zueinander?)
- Seit 2013 kann man frei wählen, ob man mit der Heirat einen gemeinsamen Namen als Paar will oder ob jeder den eigenen Namen behält. Wie ist es bei euch dazu gekommen, dass ihr *[beide den gleichen Namen tragt/eure Namen behalten habt]*?

6 Dieser Leitfaden wurde für die Ehefrauen verwendet. Die Leitfäden für die Ehemänner sowie für die Frauen und Männer in eingetragenen Partnerschaften wurden hinsichtlich der Verwendung von Begriffen angepasst.

- Ihr habt Ringe getauscht. Tragt ihr diese Ringe und was bedeutet das für dich? (Mit Eheringen wird u.a. für alle sichtbar symbolisiert, dass man vergeben ist. Dabei geht es ja auch um sexuelle Treue. Wie geht ihr in eurer Beziehung mit diesem Thema um?)

Abschluss

- Wir nähern uns dem Ende des Interviews. Nun würde mich nochmal interessieren, was du dazu sagst, warum ihr geheiratet und ein Hochzeitsfest gefeiert habt?
- Wenn du jetzt auf den [Datum] zurückblickst: War der Hochzeitstag dein ›schönster Tag‹ im Leben? (Wenn ja, was hat ihn dazu gemacht?/Wenn nein, warum nicht?)
- Ja, vielen Dank. Jetzt haben wir einiges besprochen. Gibt es von dir aus etwas, das bisher im Interview nicht zur Sprache gekommen ist, was dir aber wichtig ist zu erwähnen oder möchtest du noch etwas ergänzen?

Sample

28 Personen							
Code	Name	Alter	Nationalität	Konfession	Bildungsgrad	Erst- hei- rat	Na- mens- änd.
H01 L	Lena	40	D	konfessionslos	Doktorat	x	
	Lukas	33	CH	(reformiert)	MA Fachhochschule	x	
H02 B	Bettina	27	CH	konfessionslos	Berufslehre	x	x
	Boris	27	CH	katholisch	Berufslehre	x	
H03 R	Rahel	29	CH	konfessionslos	Doktorat	x	
	Richard	27	CH	reformiert	M.Sc. Universität	x	
H04 K	Kathi	28	CH	katholisch	MA Universität	x	
	Konradin	32	CH	katholisch	M.Sc. Fachhochschule	x	
H05 F	Fabienne	28	CH	reformiert	MA Universität	x	
	Felix	33	CH	katholisch	Eidg. Diplom	x	
H06 J	Jasmin	30	CH	katholisch	Berufsmatura	x	x
	Janik	33	CH	(katholisch)	Berufslehre	x	
H07 C	Caterina	27	CH/IT	katholisch	Berufslehre	x	x
	Christian	28	CH	reformiert	Berufslehre	x	
H08 T	Tamara	38	CH	konfessionslos	Doktorat	x	
	Tom	34	CH	konfessionslos	MA Universität	x	
H09 E	Ewa	31	CH/SRB	christl.-orth.	MA Universität	x	
	Elias	32	CH/D	katholisch	MA Universität	x	
H10 G	Gaby	34	CH	reformiert	Eidg. Diplom	x	x
	Guy	38	CH	reformiert	Eidg. Diplom	x	
H11 D	Deborah	26	CH	konfessionslos	Eidg. Diplom	x	
	Danijela	34	CH/HRV	konfessionslos	Eidg. Diplom	x	x
H12 A	Anja	37	CH	reformiert	BA Fachhochschule	x	
	Andrea	34	D	katholisch	MA Fachhochschule	x	
H13 S	Sarah	37	CH	reformiert	MA Fachhochschule	x	
	Selina	37	CH	reformiert	BA Fachhochschule		x
H14 M	Moritz	39	D	konfessionslos	MA Fachhochschule	x	
	Marcel	47	D	(katholisch)	MA Universität	x	

14 Paare								
Code	Jahre Beziehung	Wohnort	Schwangerschaft	Kinder	Zivilstandsamt	Zeremonie	Hochzeit	Kosten
H01 L	4	Stadt	x	x	Eheschließung			500
H02 B	11	Land	x		Eheschließung (1 Jahr vor Hochzeit)	Ökumen. Gottes- dienst	Apéro nach Zere- monie, anschl. Fest (50 Gäste)	ca. 18.000
H03 R	4	Stadt			Eheschließung (3 Monate vor Hoch- zeit)	Freie Trau- zeremonie	Apéro nach Zere- monie, anschl. Fest (90 Gäste)	ca. 25.000
H04 K	8	Stadt			Eheschließung (1 Woche vor Hoch- zeit)	Trauung kath. Kirche	Apéro nach Kirche, anschl. Fest (70 Gäste)	ca. 17.000
H05 F	10	Stadt			Eheschließung (2 Monate vor Hoch- zeit)	Gottes- dienst ref. Kirche	Apéro und Fest nach Kirche (190 Gäste)	45.000
H06 J	5	Land			Eheschließung (1 Jahr vor Hochzeit)	Trauung kath. Kirche	Apéro nach Kirche, anschl. Fest (50 Gäste)	20.000
H07 C	10	Stadt			Eheschließung (2 Tage vor Hochzeit)	Ökumen. Gottes- dienst ref. Kirche	Apéro nach Kirche, anschl. Fest (100 Gäste)	45.000
H08 T	6	Stadt	x		Eheschließung (1 Monat vor Hoch- zeit)		Fest (80 Gäste)	15.000
H09 E	10	Stadt			Eheschließung (1 Tag vor Hochzeit)	Freie Trau- zeremonie	Apéro nach Zere- monie, anschl. Fest (98 Gäste)	41.000
H10 G	10	Land			Eheschließung (1 Jahr vor Hochzeit)	Freie Trau- zeremonie	Apéro nach Zere- monie, anschl. Fest (60 Gäste)	40.000
H11 D	7	Land			Partnerschaftsein- tragung (Tag der Hochzeit)		Fest nach Zivil- standsamt (90 Gäste)	20.000
H12 A	4	Stadt			Partnerschaftsein- tragung (1 Tag vor Hochzeit)	Gottes- dienst ref. Kirche	Apéro nach Kirche, anschl. Fest (95 Gäste)	ca. 20.000

H13 S	6	Land		x	Partnerschaftseintragung (Tag der Hochzeit)	Gottesdienst ref. Kirche	Apéro nach Zivilstandsamt, Fest nach Kirche (80 Gäste)	ca. 15.000
H14 M	7	Land			Partnerschaftseintragung (Tag der Hochzeit)		Fest nach Zivilstandsamt (60 Gäste)	ca. 15.000

Ethnografischer Materialkorpus

Code	Teilnehmende Beobachtungen				Weitere Materialien aus dem Feld	Einzelinterviews
	(Vor-)Gespräche	Zivilstandsamt	Zeremonie	Fest		
Ho1 L	x	x	x		Audioaufz./Transkript Zivilstandsamt Einladungs- und Dankeskärtchen Fotos	Lukas Lena
Ho2 B			x		Einladungskärtchen	Bettina Boris
Ho3 R			x		Manuskript Ritualgestalterin Hochzeitsvideo (Zeremonie und Fest) Einladungs- und Dankeskärtchen	Richard Rahel
Ho4 K	x	x	x	x	Audioaufz. /Transkript Zivilstandsamt Audioaufz. /Transkript Gottesdienst Hochzeitsordner, Polterausflug Einladungs- und Dankeskärtchen Hochzeitsfotos	Kathi Konradin
Ho5 F	x		x	x	Audioaufz. /Transkript Gottesdienst Programm Gottesdienst Hochzeitszeitung Einladungs- und Dankeskärtchen Hochzeitsfotos	Felix Fabienne
Ho6 J	x		x		Audioaufz. /Transkript Gottesdienst Einladungs- und Dankeskärtchen Fotos	Jasmin Janik
Ho7 C	x		x		Audioaufz. /Transkript Gottesdienst Audioaufz. /Transkript Erzählung Einladungs- und Dankeskärtchen Hochzeitswebseite Hochzeitsfotos	
Ho8 T	x	x		x	Audioaufz. /Transkript Zivilstandsamt Einladungs- und Dankeskärtchen Hochzeitsfotos	

H09 E					Manuskript Ritualgestalterin Einladungs- und Dankeskärtchen	Ewa Elias
H10 C	x				Einladungs- und Dankeskärtchen	Gaby Guy
H11 D	x				Audioaufz. /Transkript Erzählung Einladungs- und Dankeskärtchen	Danijel Deborah
H12 A	x		x	x	Programm Gottesdienst Einladungs- und Dankeskärtchen	Andrea Anja
H13 S	x	x	x		Audioaufz. /Transkript Zivilstandsamt Audioaufz. /Transkript Gottesdienst Einladungs- und Dankeskärtchen Hochzeitsfotos	Selina Sarah
H14 M		x		x	Audioaufz. /Transkript Zivilstandsamt Einladungs- und Dankeskärtchen Fotos	Marcel Moritz

Quellen und Materialien

Zeitungsartikel, Radio- und Fernsehsendungen

- Büchi, Vera (2021): Beim Nachnamen macht die Emanzipierung halt. SRF 1 Morgengast, 15.04.2021. <http://srf.ch/radio-srf-1/radio-srf-1/gleichstellung-und-namen-be-im-nachnamen-macht-die-emanzipierung-halt> [Zugriff: 02.04.2022].
- Dreyfus, Jonas (2016): Kein Tag wie dieser. In: SonntagsBlick Magazin, 08.05.2016, S. 6–10.
- Fitz, Alexandra (2016): Willst du mein Mann werden? In: Aargauer Zeitung, 02.06.2016, S. 6.
- Fontana, Katharina (2021): Geht es um den Familiennamen, sind die Frauen konservativ. Die Politik will Abhilfe schaffen, doch wie? In: NZZ, 27.12.2021. <http://nzz.ch/schweiz/namensrecht-beim-familiennamen-sind-frauen-konservativ-ld.1661551?reduced=true> [Zugriff: 02.04.2022]
- Fopp, Andrea (2017): Männer, warum nehmt ihr euren Frauen den Nachnamen weg? In: Tageswoche, 08.07.2017. tageswoche.ch/gesellschaft/maenner-warum-nehmt-ihr-euren-frauen-den-nachnamen-weg/[Zugriff: 02.04.2022].
- Kohler, Alexandra (2018): Die meisten Frauen nehmen noch immer den Namen ihres Mannes an. In: NZZ, 08.04.2018. <http://www.nzz.ch/gesellschaft/im-namen-mein-es-mannes-ld.1371279>
- Kohler, Alexandra/Bauer, David/Marti, Werner J. (2017): Wo in Europa die gleichgeschlechtliche Ehe erlaubt ist. In: NZZ, 05.12.2017. <http://nzz.ch/international/europa/wo-in-europa-die-gleichgeschlechtliche-ehe-erlaubt-ist-ld.1303058?reduced=true> [Zugriff: 02.04.2022].
- Krättli, Nicole/Vetterli, Martin (2014): Geht die Ehe unter? Das Konkubinat soll der Ehe gleichgestellt werden, fordern Reformer. Konservative sind entsetzt. In: Beobachter, 13.06.2014, S. 54–64.
- Lang, Norbert (2016): My big fat great wedding: Weshalb heiraten wir immer ausgefallener? SWR2 Forum, 01.07.2016. <http://ardaudiothek.de/forum/weshalb-heiraten-wir-immer-ausgefallener/54071282> [Zugriff: 27.04.2020].
- Lienhard, Barbara (2015): Sommerzeit – Trennungszeit. Warum sich gerade jetzt so viele Paare trennen. In: Blick, 06.08.2015. <http://blick.ch/people-tv/schweiz/warum>

- sich-gerade-jetzt-so-viele-paare-trennen-sommerzeit-trennungszeit-id4044816.html [Zugriff: 02.04.2022].
- Neubacher, Emanuel (2017): Heteroclichés inklusive: Schwule und Lesben heiraten häufiger. SRF 3 Input, 16.04.2017. <http://srf.ch/sendungen/input/heterocliches-inklusive-schwule-und-lesben-heiraten-haeufiger> [Zugriff: 02.04.2022].
- Pirskanen, Christina (2021): Ehe-für-alle-Gegner schüren mit Zombie Angst vor Samenspende. 20 Minuten, 06.09.2021. <http://20min.ch/story/ehe-fuer-alle-gegner-schueren-mit-zombie-angst-vor-samenspende-214286893863> [Zugriff: 02.04.2022].
- Riklin, Fabienne (2016): Meist setzt sich der Männername durch. In: Schweiz am Sonntag, 12.08.2016, S. 2–3.
- Salzburger, Sonja (2014): Im Namen des Mannes. 20 Jahre neues Namensrecht. In: Süddeutsche Zeitung, 01.04.2014. <https://www.sueddeutsche.de/leben/20-jahre-neues-namensrecht-im-namen-des-mannes-1.1925587> [Zugriff: 02.04.2022].
- Schreier, Silvana (2018): Nur 2 von 100 nehmen den Namen der Frau an. In: 20 Minuten, 03.01.2018. <http://20min.ch/story/nur-2-von-100-nehmen-den-namen-der-frau-an-428382035868> [Zugriff: 02.04.2022].
- Scruzzi, Davide (2014): Beim Brautkleid ist die Schweiz Spitze. In: NZZ, 07.08.2014. <http://nzz.ch/schweiz/beim-brautkleid-ist-die-schweiz-spitze-1.18357921?reduced=true> [Zugriff: 02.04.2022].
- SRF (2013): Ja, ich will – Heiraten in der Schweiz. DOK, 08.11.–13.12.2013. <http://srf.ch/play/tv/sendung/dok---ja-ich-will---heiraten-in-der-schweiz?id=c5d4b155-8cbo-0001-9bbe-1ac9a6501510> [Zugriff: 02.04.2022].
- SRF (2014): Auslaufmodell Ehe. SRF Club, 20.05.2014. <http://srf.ch/play/tv/club/video/auslaufmodell-ehe?id=aa3d87f5-1370-4154-91d6-71af9d285173> [Zugriff: 02.04.2022].
- SRF (2017): Heiratsantrag – Männersache! SRF Treffpunkt, 13.04.2017. <http://srf.ch/audio/treffpunkt/heiratsantrag-maennersache?id=11082733> [Zugriff: 02.04.2022].
- SRF (2021): Individualbesteuerung: Drei Varianten sind in der engeren Wahl. Abschaffung der Heiratsstrafe. SRF Echo der Zeit, 27.09.2021. <http://srf.ch/news/schweiz/abschaffung-der-heiratsstrafe-individualbesteuerung-drei-varianten-sind-in-der-engeren-wahl> [Zugriff: 02.04.2022].
- SRF (2023): Ehe für alle in der Schweiz – 749 homosexuelle Paare haben im Jahr 2022 geheiratet. SRF News, 20.03.2023. <http://srf.ch/news/schweiz/ehe-fuer-alle-in-der-schweiz-749-homosexuelle-paare-haben-im-jahr-2022-geheiratet> [Zugriff: 19.05.2023].
- Stehle, Markus (2016): »Anders oder gleich?« – Wenn Homosexuelle heiraten. In: Mannschaft Magazin, 01.11.2016, S. 78–81.
- Zivadinovic, Maja (2011): Wie ist es eigentlich, als -ic eine Wohnung zu suchen. In: Annabelle 2011, Online. <http://annabelle.ch/leben/wie-ist-es-eigentlich-als-ic-eine-wohnung-zu-suchen-20489> [Zugriff: 02.04.2022].

Parlamentsdebatten, Kommissionsberichte und Stellungnahmen¹

- Amtl Bull NR (2001): Schlussabstimmung vom 22. Juni 2001 zur parlamentarischen Initiative Sandoz Suzette. Familienname der Ehegatten (94.434). In: Amtliches Bulletin der Bundesversammlung, Sommersession Nationalrat, S. 949–951.
- Amtl Bull NR (2011): Debatte vom 28. September 2011 zur parlamentarischen Initiative Leutenegger Oberholzer Susanne. Name und Bürgerrecht der Ehegatten. Gleichstellung (03.428). In: Amtliches Bulletin der Bundesversammlung, Herbstsession Nationalrat, S. 1755–1764.
- Amtl Bull NR (2012): Schlussabstimmung vom 14. Dezember 2012 zum Postulat Fehr Jacqueline. Zeitgemässes kohärentes Zivil- und insbesondere Familienrecht (12.3607). In: Amtliches Bulletin der Bundesversammlung, Wintersession Nationalrat, S. 2248.
- Amtl Bull NR (2016): Debatte vom 27. September 2016 zum Postulat Ruiz Rebecca Ana. Für eine Studie über die Auswirkungen des neuen Namensrechts (14.4301). In: Amtliches Bulletin der Bundesversammlung, Herbstsession Nationalrat, S. 1651–1652.
- Amtl Bull NR (2020a): Debatte vom 3. und 11. Juni 2020 zur parlamentarischen Initiative grünliberale Fraktion. Ehe für alle (13.468). In: Amtliches Bulletin der Bundesversammlung, Sommersession Nationalrat, S. 613–618 und 890–896.
- Amtl Bull NR (2020b): Schlussdebatte vom 9. Dezember 2020 zur parlamentarischen Initiative grünliberale Fraktion. Ehe für alle (13.468). In: Amtliches Bulletin der Bundesversammlung, Wintersession Nationalrat, S. 2410–2417.
- Amtl Bull SR (2020): Debatte vom 1. Dezember 2020 zur parlamentarischen Initiative grünliberale Fraktion. Ehe für alle (13.468). In: Amtliches Bulletin der Bundesversammlung, Wintersession Ständerat, S. 1099–1115.
- BB1 1999 4940: Bericht der Kommission für Rechtsfragen des Nationalrates vom 31. August 1998 zur parlamentarischen Initiative Familiennamen und Bürgerrecht der Ehegatten und Kinder (94.434). Publiziert im Bundesblatt Nr. 24 vom 22. Juni 1999, S. 4940–4954.
- BB1 2009 403: Bericht der Kommission für Rechtsfragen des Nationalrates vom 22. August 2008 zur parlamentarischen Initiative Name und Bürgerrecht der Ehegatten. Gleichstellung (03.428). Publiziert im Bundesblatt Nr. 2 vom 13. Januar 2009, S. 403–422.
- BB1 2009 429: Stellungnahme des Bundesrates vom 12. Dezember 2008 zum Bericht vom 22. August 2008 der Kommission für Rechtsfragen des Nationalrates zur parlamentarischen Initiative Name und Bürgerrecht der Ehegatten. Gleichstellung (03.428). Publiziert im Bundesblatt Nr. 2 vom 13. Januar 2009, S. 429–434.

1 Das Amtliche Bulletin der Bundesversammlung macht die Debatten zu den parlamentarischen Geschäften im National- und Ständerat in Form von Wortprotokollen der Öffentlichkeit zugänglich: www.parlament.ch/de/ratsbetrieb/amtliches-bulletin [zuletzt abgerufen: 01.04.2022]. Die Debatten lassen sich durch die Nummern der Geschäfte (z.B. 94.434) suchen und nachvollziehen. Im Bundesblatt werden die Botschaften und Berichte des Bundesrates ans Parlament sowie Berichte der Kommissionen der Bundesversammlung publiziert: www.fedlex.admin.ch/de/fga [zuletzt abgerufen: 01.04.2022]. Die zitierten Stellen sind durch Jahr und Seitenangabe (z.B. BB1 1999 4940) zu finden.

BBi 2009 7573: Bericht der Kommission für Rechtsfragen des Nationalrates vom 27. August 2009 zur parlamentarischen Initiative Name und Bürgerrecht der Ehegatten. Gleichstellung (03.428). Publiziert im Bundesblatt Nr. 45 vom 10. November 2009, S. 429–434.

Bundesversammlung (2013): Parlamentarische Initiative. Ehe für alle (13.348). <http://parlament.ch/de/ratsbetrieb/suche-curia-vista/geschaef?AffairId=20130468> [Zugriff: 02.04.2022].

Gesetzestexte

ABGB (1811): Allgemeines bürgerliches Gesetzbuch Österreich, i. d. F. v. 2021.

AwG (2001): Bundesgesetz über die Ausweise für Schweizer Staatsangehörige, i. d. F. v. 2018.

BV (1999): Bundesverfassung der Schweizerischen Eidgenossenschaft.

CC (1804): Code civil français, i. d. F. v. 2013.

FMedG (1998): Bundesgesetz über die medizinisch unterstützte Fortpflanzung.

GLG (1995): Bundesgesetz über die Gleichstellung von Frau und Mann.

PartG (2004): Bundesgesetz über die eingetragene Partnerschaft gleichgeschlechtlicher Paare.

ZGB (1907): Schweizerisches Zivilgesetzbuch vom 10. Dezember 1907, i. d. F. v. 2021.

ZGB (i. d. F. v. 1944): Schweizerisches Zivilgesetzbuch vom 10. Dezember 1907. Taschenausgaben der Bundesgesetze, hg. von W. Stauffacher. Zürich: Orell Füssli.

ZGB (i. d. F. v. 1969): Schweizerisches Zivilgesetzbuch vom 10. Dezember 1907. Taschenausgaben der Bundesgesetze hg. H. Aeppli und W. Stauffacher. Zürich: Orell Füssli.

ZStV (2004): Zivilstandsverordnung.

Demografische Berichte und Statistiken

BFS (2009): Demografisches Verhalten der Familien in der Schweiz. 1970 bis 2008. <http://bfs.admin.ch/bfsstatic/dam/assets/347249/master> [Zugriff: 02.04.2022].

BFS (Hg.) (2017a): Familien in der Schweiz. Anhang des Familienberichts 2017 Bericht des Bundesrates vom 26. April 2017 in Erfüllung der Postulate 12.3144 Meier-Schatz vom 14. März 2012 und 01.3733 Fehr vom 12. Dezember 2001. <http://bfs.admin.ch/bfs/de/home/statistiken/kataloge-datenbanken/publikationen.assetdetail.2347880.html> [Zugriff: 02.04.2022]

BFS (2017b): Paarbeziehungen. Newsletter Demos 1/2017. <http://bfs.admin.ch/bfs/de/home/statistiken/kataloge-datenbanken/publikationen.assetdetail.4042378.html> [Zugriff: 02.04.2022].

BFS (2019a): Durchschnittliche Ehedauer bei der Scheidung. <http://bfs.admin.ch/bfs/de/home/statistiken/kataloge-datenbanken/karten.assetdetail.9707189.html> [Zugriff: 02.01.2022].

BFS (2019b): Durchschnittsalter bei der Eintragung der Partnerschaft nach Staatsangehörigkeitskategorie und Geschlecht, 2007–2018. <http://bfs.admin.ch/bfs/de/ho>

- me/statistiken/bevoelkerung/heiraten-eingetragene-partnerschaften-scheidungen/eingetragene-partnerschaften-aufloesungen.assetdetail.9466817.html [Zugriff: 02.01.2022].
- BFS (2019c): Heiraten nach Alter und zusammengefasste Heiratsziffer, 1960–2018. <http://bfs.admin.ch/bfs/de/home/statistiken/bevoelkerung/heiraten-eingetragene-partnerschaften-scheidungen/heiratshaeufigkeit.assetdetail.9466668.html> [Zugriff: 02.01.2022].
- BFS (2019d): Mehr Scheidungen im Jahr 2018. Medienmitteilung. <http://bfs.admin.ch/bfs/de/home/statistiken/bevoelkerung.assetdetail.8866219.html> [Zugriff: 02.01.2022].
- BFS (2019e): Scheidungen und Scheidungshäufigkeit seit 1876. <http://bfs.admin.ch/bfs/de/home/statistiken/bevoelkerung/heiraten-eingetragene-partnerschaften-scheidungen/scheidungshaeufigkeit.assetdetail.9646437.html> [Zugriff: 02.01.2022].
- BFS (2019f): Statistik zur Namenswahl, 1998–2018. <http://bfs.admin.ch/bfs/de/home/statistiken/bevoelkerung/heiraten-eingetragene-partnerschaften-scheidungen/heiratshaeufigkeit.assetdetail.8926516.html> [Zugriff: 20.02.2022].
- BFS (2020a): Armut und Lebensbedingungen im Jahr 2018. <http://bfs.admin.ch/bfs/de/home/aktuell/neue-veroeffentlichungen.gnpdetail.2020-0454.html> [Zugriff: 31.03.2022].
- BFS (2020b): Zusammengefasste Erstheiratsziffer und Durchschnittsalter bei Erstheirat, 1971–2019. <http://bfs.admin.ch/bfs/de/home/statistiken/bevoelkerung/heiraten-eingetragene-partnerschaften-scheidungen/heiratshaeufigkeit.assetdetail.14387133.html> [Zugriff: 01.02.2022].
- BFS (2021a): Eingetragene und aufgelöste Partnerschaften nach Geschlecht und Kanton, 2007–2020. <http://bfs.admin.ch/bfs/de/home/statistiken/bevoelkerung/heiraten-eingetragene-partnerschaften-scheidungen/eingetragene-partnerschaften-aufloesungen.assetdetail.17444089.html> [Zugriff: 18.02.2022].
- BFS (2021b): Heiraten nach Staatsangehörigkeitskategorie der Ehepartner, 1970–2020. <http://bfs.admin.ch/bfs/de/home/statistiken/bevoelkerung/heiraten-eingetragene-partnerschaften-scheidungen/heiratshaeufigkeit.assetdetail.17444356.html> [Zugriff: 21.02.2022].
- BFS (2021c): Indikatoren der Heiraten und Scheidungen in der Schweiz, 1970–2020. <http://bfs.admin.ch/bfs/de/home/statistiken/bevoelkerung/heiraten-eingetragene-partnerschaften-scheidungen.assetdetail.18845740.html> [Zugriff: 18.02.2022].
- Bundeszentrale für politische Bildung (bpb) (2018): Scheidungen. Scheidungen pro 100 Eheschließungen, ausgewählte europäische Staaten, 2016. <http://bpb.de/nachschlagen/zahlen-und-fakten/europa/70518/eheschliessungen-und-scheidungen> [Zugriff: 21.02.2022].
- Schweizerisches Pastoralsoziologisches Institut (SPI) (2015): Aktuelle Daten aus der Religions- und Kirchenstatistik der Schweiz. <http://spi-sg.ch/wp-content/uploads/2015/12/albisser-j-2015-factsheet-kirchenstatistik-d.pdf> [Zugriff: 02.04.2022].
- Schweizerisches Pastoralsoziologisches Institut (SPI) (2017): Die vertrauten Kirchengestalten verschwinden. Factsheet aus der Religions- und Kirchenstatistik 2017. <http://spi-sg.ch/wp-content/uploads/2017/03/albisser-j-2017-1-factsheet-kirchenstatistik-d.pdf> [Zugriff: 02.04.2022].

Schweizerisches Pastoralsoziologisches Institut (SPI) (2021): Trauungen. Kirchenstatistik des Schweizerischen Pastoralsoziologischen Instituts. kirchenstatistik. <http://spi-sg.ch/trauungen/#close> [Zugriff: 02.04.2022].

Literatur

- Abele, Martin (2015): Die Mehrheit der Schweizer befürwortet die Homo-Ehe. Repräsentative Befragung zum Thema Zivilehe für gleichgeschlechtliche Paare. http://gfs-zh.ch/wp-content/uploads/2015/02/Newsletter_Homo-Ehe.pdf [Zugriff: 10.02.2022].
- Abels, Heinz (2007): Interaktion, Identität, Präsentation. Kleine Einführung in interpretative Theorien der Soziologie. Wiesbaden: VS.
- Abstimmungskomitee ›Nein zur Ehe für alle‹ (2021): Nein zur Ehe für alle inkl. Samenspende für lesbische Paare! Offizielle Website des überparteilichen Abstimmungskomitees. <http://ehefueralle-nein.ch/> [Zugriff: 10.02.2022].
- Adeniji, Anna (2014): Royal Love: Gender, Power, and National Identity in the Swedish Crown Princess Wedding. In: Jónasdóttir, A. G./Ferguson, A. (Hg.): Love. A question for feminism in the twenty-first century. London: Routledge, S. 48–62.
- Aebi-Müller, Regina E. (2014): Ein neues Familienrecht für die Schweiz? Ein kritischer Blick auf das Reformprojekt. In: FamPra.ch. Die Praxis des Familienrechts 15, 4, S. 818–835.
- Aggeler, Mirjam/Peter, Anja (2021): Einführung: Unbezahlte Haus- und Familienarbeit. Unterlagen für die Expertinnenkommission der Frauensession 2021. http://economiefeministe.ch/wp-content/uploads/2022/01/210719_Ecofem_Einfuehrung-Unbezahlte-Arbeit.pdf [Zugriff: 31.03.2022].
- Ahmed, Sara (2008): Introduction: The Happiness Turn. In: Ahmed, S. (Hg.): Happiness. New formations, No. 63, winter 2007/2008. London: Lawrence & Wishart, S. 7–14.
- Ahmed, Sara (2010a): Happy Objects. In: Gregg, M./Seigworth, G. J. (Hg.): The Affect Theory Reader. Durham: Duke University Press, S. 29–51.
- Ahmed, Sara (2010b): The Promise of Happiness. Durham/London: Duke University Press.
- Ahmed, Sara (2014a): Kollektive Gefühle oder die Eindrücke, die andere hinterlassen. In: Baier, A./Binswanger, C./Häberlein, J./Nay, Y. E./Zimmermann, A. (Hg.): Affekt und Geschlecht. Eine einführende Anthologie. Wien: Zaglossus, S. 183–214.
- Ahmed, Sara (2014b): The Cultural Politics of Emotion. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Alaimo, Stacy/Hekman, Susan J. (Hg.) (2008): Material Feminisms. Bloomington: Indiana University Press.

- Arni, Caroline (2004): Entzweiungen. Die Krise der Ehe um 1900. Köln: Böhlau.
- Arni, Caroline (2006): Love. In: Harrington, A. P./Marshall, B. L./Müller, H.-P. (Hg.): *Encyclopedia of Social Theory*. London: Routledge, S. 327–328.
- Baddeley, Margareta (2020): Le droit du nom suisse état des lieux et plaidoyer pour un droit «libéré». In: *Fampra.ch, Die Praxis des Familienrechts* 21, 3, S. 613–643.
- Baier, Angelika/Binswanger, Christa/Häberlein, Jana/Nay, Yv E./Zimmermann, Andrea (Hg.) (2014): *Affekt und Geschlecht. Eine einführende Anthologie*. Wien: Zaglossus.
- Barad, Karen (2007): *Meeting the Universe Halfway. Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Durham: Duke University Press.
- Bardill Arn, Sina (2011): *Welche Rolle spielt die Liebe? Individuelle Liebesvorstellungen und Wandel der Geschlechterverhältnisse*. Glarus/Chur: Rüegger.
- Bauman, Zygmunt (2003): *Liquid love. On the frailty of human bonds*. Cambridge: Polity Press.
- Beauvoir, Simone de (2017): *Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau* [1949]. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Beck, Ulrich (1990): Freiheit oder Liebe. Vom Ohne-, Mit- und Gegeneinander der Geschlechter innerhalb und außerhalb der Familie. In: Beck, U./Beck-Gernsheim, E. (Hg.): *Das ganz normale Chaos der Liebe*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 20–64.
- Beck, Ulrich/Beck-Gernsheim, Elisabeth (Hg.) (1990): *Das ganz normale Chaos der Liebe*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Beck, Ulrich/Beck-Gernsheim, Elisabeth (1994): Individualisierung in modernen Gesellschaften – Perspektiven und Kontroversen einer subjektorientierten Soziologie. In: Beck, U./Beck-Gernsheim, E. (Hg.): *Risikante Freiheiten. Individualisierung in modernen Gesellschaften*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 10–42.
- Beck-Gernsheim, Elisabeth (1990a): Freie Liebe, freie Scheidung. Zum Doppelgesicht von Freisetzungprozessen. In: Beck, U./Beck-Gernsheim, E. (Hg.): *Das ganz normale Chaos der Liebe*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 105–134.
- Beck-Gernsheim, Elisabeth (1990b): Von der Liebe zur Beziehung? Veränderungen im Verhältnis von Mann und Frau in der individualisierten Gesellschaft. In: Beck, U./Beck-Gernsheim, E. (Hg.): *Das ganz normale Chaos der Liebe*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 65–104.
- Berger, Peter L./Luckmann, Thomas (1969): *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*. Stuttgart: S. Fischer.
- Bethmann, Stephanie (2013): *Liebe. Eine soziologische Kritik der Zweisamkeit*. Weinheim: Beltz Juventa.
- Bosshard, Barbara (2012): *Verborgene Liebe. Die Geschichte von Röbi und Ernst*. Gockhausen: Wörterseh-Verlag.
- Bourdieu, Pierre (1982): *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre (2005): *Die männliche Herrschaft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre (2015): *Was heißt sprechen? Zur Ökonomie des sprachlichen Tausches* [1982]. Wien: new academic press.
- Brown, Wendy (2011): Die Paradoxien der Rechte ertragen. In: Menke, C./Raimondi, F. (Hg.): *Die Revolution der Menschenrechte. Grundlegende Texte zu einem neuen Begriff des Politischen*. Berlin: Suhrkamp, S. 454–473.

- Buchen, Sylvia (2004): Standortbestimmung und Selbstvergewisserung der Geschlechterforschung als Einführung. In: Buchen, S./Helffferich, C./Maier, M. S. (Hg.): *Gender methodologisch. Empirische Forschung in der Informationsgesellschaft vor neuen Herausforderungen*. Wiesbaden: VS, S. 11–18.
- Buchen, Sylvia/Helffferich, Cornelia/Maier, Maja S. (Hg.) (2004): *Gender methodologisch. Empirische Forschung in der Informationsgesellschaft vor neuen Herausforderungen*. Wiesbaden: VS.
- Büchler, Andrea (2014): Die Zukunft von Ehe, Partnerschaft und einfachen Lebensgemeinschaften. Gedanken zum Verhältnis des Rechts zu den verschiedenen Beziehungsarrangements. In: *FamPra.ch. Die Praxis des Familienrechts* 15, 4, S. 797–808.
- Bührmann, Andrea D./Schaff, Barbara/Kortendiek, Beate (2014): Heiraten und Hochzeiten – kulturelle, ästhetische und soziale Praktiken und Praxen. In: *GENDER. Zeitschrift für Geschlecht, Kultur und Gesellschaft* 6, 2, S. 7–8.
- Bührmann, Andrea D./Thiele-Manjali, Ulrike (2014): Hochzeiten und Heiraten als »rite de confirmation«: performative Herstellung geschlechtlicher Eindeutigkeiten in Zeiten des Wandels. In: *GENDER. Zeitschrift für Geschlecht, Kultur und Gesellschaft* 6, 2, S. 9–23.
- Bundesrat (2015): Modernisierung des Familienrechts. Bericht des Bundesrates zum Postulat Fehr (12.3607). <http://parlament.ch/centers/eparl/curia/2012/20123607/Bericht%20BR%20D.pdf> [Zugriff: 02.04.2022].
- Bundesrat (2017): Familienbericht 2017. Bericht des Bundesrats in Erfüllung der Postulate 12.3144 Meier-Schatz vom 14. März 2012 und 01.3733 Fehr vom 12. Dezember 2001. <http://bsv.admin.ch/bsv/home.webcode.html?webcode=W841.B820.de> [Zugriff: 02.04.2022].
- Bundesrat (2022): Übersicht über das Konkubinats im geltenden Recht – Ein PACS nach Schweizer Art? Bericht des Bundesrates in Erfüllung der Postulate 15.3431 Caroni vom 6. Mai 2015, 15.4082 WBK-N vom 5. November 2015 und 18.3234 Caroni vom 15. März 2018. <http://newsd.admin.ch/newsd/message/attachments/70844.pdf> [Zugriff: 31.03.2022].
- Burgsmüller, Claudia/Frommel, Monika/Gerhard, Ute/Laubach, Birgit/Maihofer, Andrea/Walch, Regine (Hg.) (1991): *Feministische Studien extra. Frauen für eine neue Verfassung*, Band 9.
- Burkart, Günter (1998): Auf dem Weg zu einer Soziologie der Liebe. In: Hahn, K./Burkart, G. (Hg.): *Liebe am Ende des 20. Jahrhunderts. Studien zur Soziologie intimer Beziehungen I*. Opladen: Leske u. Budrich, S. 15–50.
- Burkart, Günter/Kohli, Martin (1992): *Liebe, Ehe, Elternschaft. Die Zukunft der Familie*. München, Zürich: Piper.
- Burkart, Günter/Koppetsch, Cornelia (2001): Geschlecht und Liebe. Überlegungen zu einer Soziologie des Paares. In: Heintz, B. (Hg.): *Geschlechtersoziologie. Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Sonderheft, Band 41*. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, S. 431–453.
- Butler, Judith (1991): *Das Unbehagen der Geschlechter*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Butler, Judith (1993): *Bodies That Matter. On the Discursive Limits of »Sex«*. New York: Routledge.

- Butler, Judith (2001): *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Butler, Judith (2002): Was ist Kritik? In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 50, 2, S. 249–265.
- Butler, Judith (2003): Noch einmal: Körper und Macht. In: Honneth, A./Saar, M. (Hg.): *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 52–67.
- Butler, Judith (2004): *Undoing Gender*. New York: Routledge.
- Butler, Judith (2009): Ist Verwandtschaft immer schon heterosexuell? In: Butler, J. (Hg.): *Die Macht der Geschlechternormen und die Grenzen des Menschlichen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 167–214.
- Cadwallader, Jessica R./Riggs, Damien W. (2012): The State of the Union: Toward a Biopolitics of Marriage. In: *M/C Journal* 15, 6. journal.media-culture.org.au/index.php/mcjournal/article/view/585 [Zugriff: 02.04.2022].
- Caprez, Christina/Nay, Yv E. (2008): Frauenfreundschaften und lesbische Beziehungen: zur Geschichte frauenliebender Frauen in Graubünden. In: Redolfi, S./Hofmann, S./Jecklin, U. (Hg.): *fremdeFrau. Frauen- und Geschlechtergeschichte Graubünden*. Zürich: Neue Zürcher Zeitung, S. 232–312.
- Caritas Schweiz (2022): Zur Situation Alleinerziehender. <http://caritas.ch/de/was-wir-sagen/unsere-aktionen/alleinerziehende-vor-armut-schuetzen/zur-situation-alleinerziehender.html> [Zugriff: 31.03.2022].
- Castro Varela, María do Mar (2003): Vom Sinn des Herum-Irrrens. Emanzipation und Dekonstruktion. In: Koppert, C./Selders, B. (Hg.): *Hand aufs dekonstruierte Herz. Verständigungsversuche in Zeiten der politisch-theoretischen Selbstabschaffung von Frauen*. Aktuelle Frauenforschung. Königstein/Taunus: Helmer, S. 91–115.
- Chambers, Clare (2019): *Against Marriage. An Egalitarian Defense of the Marriage-Free State*. New York: Oxford University Press.
- Cherlin, Andrew J. (2004): The Deinstitutionalization of American Marriage. In: *Journal of Marriage and Family* 66, November 2004, S. 848–861.
- Clough, Patricia/Halley, Jean (Hg.) (2007): *The Affective Turn. Theorizing the Social*. Durham: Duke University Press.
- Coontz, Stephanie (2006): *Marriage, a History. How Love Conquered Marriage*. New York: Penguin Books.
- Cottier, Michelle (2005): Registered Partnerships for Same-Sex Couples in Switzerland: Constructing a New Model of Family Relationships. In: Maclean, M. (Hg.): *Family Law and Family Values*. Oxford/Oregon: Hart Publishing, S. 181–200.
- Cottier, Michelle (2009): Zur Aktualität von »Frauen im Laufgitter« für die Legal Gender Studies. In: Joris, E./Purtschert, P./Witzig, H. (Hg.): *Offene Worte. Zur Aktualität von Iris von Rotens »Frauen im Laufgitter«*. Olympe. Feministische Arbeitshefte zur Politik, Heft 28, S. 24–33.
- Cvetkovich, Ann (2007): Public Feelings. In: *South Atlantic Quarterly* 106, 3, S. 459–468.
- Dätwyler, Maria/Weibel, Fleur (2015): Eine kritisch-feministische Haltung in paradoxen Verhältnissen. In: Bargetz, B./Fleschenberg, A./Ludwig, G./Kreide, R./Kerner, I. (Hg.): *Kritik und Widerstand. Feministische Praktiken in androzentrismen Zeiten*. Opladen: Barbara Budrich, S. 187–202.

- DeFilippis, Joseph (2008): Beyond Same-Sex Marriage. A New Strategic Vision for All Our Families and Relationships: July 1, 2006. In: *Studies in Gender and Sexuality* 9, 2, S. 161–171.
- Dellwing, Michael/Prus, Robert (2012): Einführung in die interaktionistische Ethnografie. Soziologie im Außendienst. Wiesbaden: Springer VS.
- Emerson, Robert/Fretz, Rachel/Shaw, Linda (2001): Participant Observation and Fieldnotes. In: Atkinson, P./Coffey, A./Delamont, S./Lofland, J./Lofland, L. (Hg.): *Handbook of Ethnography*. London: SAGE, S. 352–369.
- Engel, Antke (2003): Wie regiert die Sexualität? Michel Foucaults Konzept der Gouvernementalität im Kontext queer/feministischer Theoriebildung. In: Pieper, M./Gutiérrez Rodríguez, E. (Hg.): *Gouvernementalität. Ein sozialwissenschaftliches Konzept in Anschluss an Foucault*. Frankfurt a.M./New York: Campus, S. 224–239.
- Engel, Antke (2005): Die Verschränkung von Sexualität und Ökonomie. Subjektkonstituierung unter neoliberalen Vorzeichen. In: Ernst, W. (Hg.): *Leben und Wirtschaften – Geschlechterkonstruktionen durch Arbeit*. Münster: Lit, S. 136–153.
- Flick, Uwe (2004): Triangulation in der qualitativen Forschung. In: Flick, U./Kardorff, E. v./Steinke, I. (Hg.): *Qualitative Forschung. Ein Handbuch*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, S. 309–318.
- Fopp, Simone (2007): Trauung – Spannungsfelder und Segensräume. Empirisch-theologischer Entwurf eines Rituals im Übergang. Stuttgart: Kohlhammer.
- Foucault, Michel (1978): *Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit*. Berlin: Merve.
- Foucault, Michel (1983): *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (1992): *Was ist Kritik?* Berlin: Merve.
- Foucault, Michel (1994): Das Subjekt und die Macht. In: Dreyfus, H. L./Rabinow, P. (Hg.): *Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*. Weinheim: Beltz-Athenäum, S. 241–264.
- Foucault, Michel (2000): Die Gouvernementalität. In: Bröckling, U./Krasmann, S./Lemke, T. (Hg.): *Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 41–67.
- Foucault, Michel (2004a): *Geschichte der Gouvernementalität I. Sicherheit, Territorium, Bevölkerung*. Vorlesung am Collège de France, 1977–1978. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (2004b): *Geschichte der Gouvernementalität II. Die Geburt der Biopolitik*. Vorlesung am Collège de France 1978–1979. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Freeman, Elizabeth (2002): *The Wedding Complex. Forms of Belonging in Modern American Culture*. Durham: Duke University Press.
- Gay.ch (2018): Das Motto der Zurich Pride 2018. <http://gay.ch/blog/das-motto-der-zurich-pride-2018> [Zugriff: 02.04.2022].
- Gerhard, Ute (2005): Die Ehe als Geschlechter- und Gesellschaftsvertrag. Zum Bedeutungswandel der Ehe im 19. und 20. Jahrhundert. In: Bauer, I./Hämmerle, C./Hauch, G. (Hg.): *Liebe und Widerstand. Ambivalenzen historischer Geschlechterbeziehungen*. Wien/Köln/Weimar: Böhlau, S. 449–468.
- Gerhard, Ute (2010): Die neue Geschlechter(un)ordnung: Eine feministische Perspektive auf die Familie. In: *Feministische Studien* 28, 2, S. 194–213.

- Gerhard, Ute (2012): *Frauenbewegung und Feminismus. Eine Geschichte seit 1789*. München: Beck.
- Giddens, Anthony (1993): *Wandel der Intimität. Sexualität, Liebe und Erotik in modernen Gesellschaften*. Frankfurt a.M.: Fischer.
- Giffney, Noreen/Hird, Myra J. (2008): Introduction: Queering the Non/Human. In: Giffney, N./Hird, M. J. (Hg.): *Queering the Non/Human*. Aldershot/Burlington: Ashgate, S. 1–16.
- Gillis, John R. (2004): *Marriages of the Mind*. In: *Journal of Marriage and Family* 66, November 2004, S. 988–991.
- Gobo, Giampietro (2008): *Doing Ethnography*. Los Angeles, London: SAGE.
- Goffman, Erving (1977): *Rahmen-Analyse. Ein Versuch über die Organisation von Alltagserfahrungen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Goffman, Erving (1986): *Interaktionsrituale. Über Verhalten in direkter Kommunikation*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Goffman, Erving (2001): *Die Interaktionsordnung. Ansprache des Präsidenten der American Sociological Association (ASA) im Jahre 1982*. In: Goffman, E. (Hg.): *Interaktion und Geschlecht*. Frankfurt a.M.: Campus, S. 50–104.
- Gould, Deborah (2010): *On Affect and Protest*. In: Staiger, J./Cvetkovich, A./Reynolds, A. (Hg.): *Political Emotions. New Agendas in Communication*. New York/London: Routledge, S. 18–44.
- Gregg, Melissa/Seigworth, Gregory J. (2010): *An Inventory of Shimmers*. In: Gregg, M./Seigworth, G. J. (Hg.): *The Affect Theory Reader*. Durham: Duke University Press, S. 1–27.
- Grethlein, Christian (2007): *Grundinformation Kasualien. Kommunikation des Evangeliums an Übergängen des Lebens*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Gross, Neil (2005): *The Detraditionalization of Intimacy Reconsidered*. In: *Sociological Theory* 23, 3, S. 286–311.
- Gross, Peter (1994): *Die Multioptionsgesellschaft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Habermas, Rebekka (2001): *Bürgerliche Kleinfamilie – Liebesheirat*. In: van Dülmen, R. (Hg.): *Entdeckung des Ich. Die Geschichte der Individualisierung vom Mittelalter bis zur Gegenwart*. Köln/Wien: Böhlau, S. 287–309.
- Hackstaff, Karla (1999): *Marriage in a Culture of Divorce*. Philadelphia: Temple University Press.
- Hahn, Kornelia (2008): *Romantische Liebe als Phänomen der Moderne. Anmerkungen zur Soziologie intimer Beziehungen*. In: Niekrenz, Y./Villány, D. (Hg.): *LiebesErklärungen. Intimbeziehungen aus soziologischer Perspektive*. Wiesbaden: VS, S. 40–48.
- Hahn, Kornelia/Burkart, Günter (Hg.) (1998): *Liebe am Ende des 20. Jahrhunderts. Studien zur Soziologie intimer Beziehungen I*. Opladen: Leske & Budrich.
- Halberstam, J. Jack (2012): *Gaga Feminism. Sex, Gender, and the End of Normal*. Boston: Beacon Press.
- Hammersley, Martyn/Atkinson, Paul (2007): *Ethnography. Principles in Practice*. London: Routledge.

- Haraway, Donna (1995): Ein Manifest für Cyborgs. Feminismus im Streit mit den Technologieschaften. In: Hammer, C./Stiess, I. (Hg.): Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen. Frankfurt a.M.: Campus, S. 33–72.
- Haraway, Donna (2008): Companion Species, Mis-recognition, and Queer Worlding. Foreword. In: Giffney, N./Hird, M. J. (Hg.): Queering the Non/Human. Aldershot/Burlington: Ashgate, S. xxii–xxvi.
- Harding, Rosie (2015): (Re)inscribing the heteronormative family: Same-sex relationships and parenting ›after equality‹. In: Leckey, R. (Hg.): After Legal Equality. Family, Sex, Kinship. Abingdon: Routledge, S. 184–199.
- Hausen, Karin (1976): Die Polarisierung der ›Geschlechtscharaktere‹ – eine Spiegelung der Dissoziation von Erwerbs- und Familienleben. In: Conze, W. (Hg.): Sozialgeschichte der Familie in der Neuzeit Europas. Stuttgart: Klett, S. 363–393.
- Heise, Franka (2012): »I’m a Modern Bride«: On the Relationship between Marital Hegemony, Bridal Fictions, and Postfeminism. In: M/C Journal 15, 6. journal.media-culture.org.au/index.php/mcjournal/article/view/573 [Zugriff: 02.04.2022].
- Helfferich, Cornelia (2011): Die Qualität qualitativer Daten. Manual für die Durchführung qualitativer Interviews. Wiesbaden: VS.
- Herma, Holger (2009): Liebe und Authentizität. Generationswandel in Partnerschaften. Wiesbaden: VS.
- Hillebrandt, Frank (2014): Soziologische Praxistheorien. Eine Einführung. Lehrbuch. Wiesbaden: Springer VS.
- Hirschauer, Stefan (1994): Die soziale Fortpflanzung der Zweigeschlechtlichkeit. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, 4, S. 668–692.
- Hirschauer, Stefan (2001): Ethnographisches Schreiben und die Schweigsamkeit des Sozialen. Zu einer Methodologie der Beschreibung. In: Zeitschrift für Soziologie 30, S. 429–451.
- Hirschauer, Stefan/Amann, Klaus (Hg.) (1997): Die Befremdung der eigenen Kultur. Zur ethnographischen Herausforderung soziologischer Empirie. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Hochschild, Arlie Russell (2006): Das gekaufte Herz. Die Kommerzialisierung der Gefühle [1983]. Frankfurt a.M.: Campus.
- Holland, Dorothy C./Quinn, Naomi (Hg.) (1987): Cultural Models in Language and Thought. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hopf, Christel (1978): Die Pseudo-Exploration – Überlegungen zur Technik qualitativer Interviews in der Sozialforschung. In: Zeitschrift für Soziologie 7, 2, S. 97–115.
- Höpflinger, François (2005): Zwischen Ehesakrament und Liebesbeziehung – Zur Geschichte der Ehe in der Schweiz. hoepflinger.com/fhtop/Geschichte-Ehe.pdf [Zugriff: 02.04.2022].
- Horn, Carsten (2021): »Und jetzt hat man eben manchmal das Gefühl, dass die Entscheidung zur Ehe ne Entscheidung gegen den gesellschaftlichen Mainstream ist«. Ehe im Zeitalter der Singularisierung. In: Wutzler, M./Klesse, J. (Hg.): Partnerschaften heute: Kontinuität und Wandel. Weinheim: Beltz Juventa, S. 123–149.
- Huinink, Johannes (1995): Warum noch Familie? Zur Attraktivität von Partnerschaft und Elternschaft in unserer Gesellschaft. Frankfurt a.M.: Campus.

- Illouz, Eva (2007): *Der Konsum der Romantik. Liebe und die kulturellen Widersprüche des Kapitalismus*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Illouz, Eva (2008): *Eine Religion ohne Glauben: Liebe und die Ambivalenz der Moderne*. In: Niekrenz, Y./Villány, D. (Hg.): *LiebesErklärungen. Intimbeziehungen aus soziologischer Perspektive*. Wiesbaden: VS, S. 211–220.
- Illouz, Eva (2009): *Das Verlangen nach Anerkennung. Liebe und die Verletzlichkeit des Selbst*. In: Forst, R./Hartmann, M./Jaeggi, R./Saar, M. (Hg.): *Sozialphilosophie und Kritik. Axel Honneth zum 60. Geburtstag*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 64–86.
- Illouz, Eva (2011): *Warum Liebe weh tut. Eine soziologische Erklärung*. Berlin: Suhrkamp.
- Ingraham, Chrys (2008): *White Weddings. Romancing Heterosexuality in Popular Culture*. New York: Routledge.
- Iványi, Nathalie (2002a): *Außerordentliches Verstehen – Verstehen des Außerordentlichen. Heiratsanträge der Sendung Traumhochzeit*. In: Iványi, N./Reichertz, J. (Hg.): *Liebe (wie) im Fernsehen. Eine wissenssoziologische Analyse*. Wiesbaden: VS, S. 59–92.
- Iványi, Nathalie (2002b): *Die Traumhochzeit im Alltag. Zu den subjektiven Voraussetzungen theatralischer Trauungen im Alltag*. In: Iványi, N./Reichertz, J. (Hg.): *Liebe (wie) im Fernsehen. Eine wissenssoziologische Analyse*. Wiesbaden: VS, S. 255–298.
- Iványi, Nathalie (2002c): *›Traumantrag im Kino löst Beifall aus‹. Einzelfallanalyse eines theatralen Heiratsantrags im Alltag*. In: Iványi, N./Reichertz, J. (Hg.): *Liebe (wie) im Fernsehen. Eine wissenssoziologische Analyse*. Wiesbaden: VS, S. 195–238.
- Iványi, Nathalie/Reichertz, Jo (Hg.) (2002): *Liebe (wie) im Fernsehen. Eine wissenssoziologische Analyse*. Wiesbaden: VS.
- Joris, Elisabeth (2020): *List, Ironie und Kampfeslust*. In: Jost, R./Kronenberg, H. (Hg.): *Gruss aus der Küche. Texte zum Frauenstimmrecht*. Zürich: Rotpunktverlag, S. 20–27.
- Kalmijn, Matthijs (2004): *Marriage Rituals as Reinforcers of Role Transitions: An Analysis of Weddings in The Netherlands*. In: *Journal of Marriage and Family* 66, 3, S. 582–594.
- Knoblauch, Hubert (2001): *Erving Goffmans Reich der Interaktion – Eine Einführung von Hubert A. Knoblauch*. In: Goffman, E. (Hg.): *Interaktion und Geschlecht*. Frankfurt a.M.: Campus, S. 7–49.
- Koppetsch, Cornelia/Burkart, Günter (1999): *Die Illusion der Emanzipation. Zur Wirksamkeit latenter Geschlechtnormen im Milieuvvergleich*. Konstanz: UVK.
- Korobov, Neill (2001): *Reconciling Theory with Method: From Conversation Analysis and Critical Discourse Analysis to Positioning Analysis*. In: *Forum Qualitative Sozialforschung* 2, 3.
- Kruse, Jan (2014): *Qualitative Interviewforschung. Ein integrativer Ansatz*. Weinheim: Beltz Juventa.
- Latour, Bruno (2010): *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Lauer, Sean/Yodanis, Carrie (2010): *The Deinstitutionalization of Marriage Revisited. A New Institutional Approach to Marriage*. In: *Journal of Family Theory and Review* 2, 1, S. 58–72.

- Lavanchy, Anne (2014): Die Gefühlswelt des Gesetzes. Die kritische Umsetzung von eherechtlichen Vorschriften im Zivilstandsamt. In: FamPra.ch. Die Praxis des Familienrechts 15, 1, S. 92–117.
- Leckey, Robert (Hg.) (2015): After Legal Equality. Family, Sex, Kinship. Abingdon: Routledge.
- Lenz, Karl (2009a): Keine Beziehung ohne großes Theater. In: Willems, H. (Hg.): Theatralisierung der Gesellschaft. Band 1: Soziologische Theorie und Zeitdiagnose. Wiesbaden: VS, S. 239–258.
- Lenz, Karl (2009b): Soziologie der Zweierbeziehung. Eine Einführung. Wiesbaden: VS.
- Lewis, Jane (2001): The End of Marriage? Individualism and Intimate Relations. Cheltenham: Edward Elgar.
- Limbach, Jutta (1991): Zur Rechtsstellung von Eltern und Kindern. In: Burgsmüller, C./Frommel, M./Gerhard, U./Laubach, B./Maihofer, A./Walch, R. (Hg.): Feministische Studien extra. Frauen für eine neue Verfassung, Band 9, S. 51–53.
- Liturgisches Institut (2022): Dokumente zur Trauung. <http://liturgie.ch/liturgieportal/lebenslauf/lebensformen/242-trauung> [Zugriff: 17.02.2022].
- Lorey, Isabell/Ludwig, Gundula/Sonderegger, Ruth (Hg.) (2016): Foucaults Gegenwart. Sexualität – Sorge – Revolution. Wien: transversal texts.
- Love, Heather (2007): Compulsory Happiness and Queer Existence. In: new formations, S. 52–65.
- Lucius-Hoene, Gabriele/Deppermann, Arnulf (2004): Rekonstruktion narrativer Identität. Ein Arbeitsbuch zur Analyse narrativer Interviews. Wiesbaden: VS.
- Ludwig, Gundula (2016a): Desiring Neoliberalism. In: Sexuality research & social policy journal of NSRC SR & SP 13, 4, S. 417–427.
- Ludwig, Gundula (2016b): Freiheitsversprechen und Technologien der Macht. Transformationen des Sexualitätsdispositivs und das Begehren nach dem neoliberalen Staat. In: Lorey, I./Ludwig, G./Sonderegger, R. (Hg.): Foucaults Gegenwart. Sexualität – Sorge – Revolution. Wien: transversal texts, S. 15–46.
- Maeder, Christoph (1996): Narrative Zivilisierung im Strafvollzug: die Macht der »Versetzung«. In: Knoblauch, H. (Hg.): Kommunikative Lebenswelten. Zur Ethnographie einer geschwätzigen Gesellschaft. Konstanz: UVK, S. 125–143.
- Maier, Maja S. (2004): Zur Reproduktion von Zweigeschlechtlichkeit. Methodische Überlegungen zur Erforschung von homosexuellen Paarbeziehungen. In: Buchen, S./Helfferich, C./Maier, M. S. (Hg.): Gender methodologisch. Empirische Forschung in der Informationsgesellschaft vor neuen Herausforderungen. Wiesbaden: VS, S. 249–266.
- Maier, Maja S. (2008): Paaridentitäten. Biografische Rekonstruktionen homosexueller und heterosexueller Paarbeziehungen im Vergleich. Weinheim: Juventa.
- Maihofer, Andrea (1991): Eine notwendige Ergänzung des Gleichberechtigungsartikels. In: Burgsmüller, C./Frommel, M./Gerhard, U./Laubach, B./Maihofer, A./Walch, R. (Hg.): Feministische Studien extra. Frauen für eine neue Verfassung, Band 9, S. 38–46.
- Maihofer, Andrea (1995): Geschlecht als Existenzweise. Macht, Moral, Recht und Geschlechterdifferenz. Frankfurt a.M.: Helmer.

- Maihofer, Andrea (2007): *Gender in Motion: Gesellschaftliche Transformationsprozesse – Umbrüche in den Geschlechterverhältnissen? Eine Problemskizze*. In: Grisard, D./Häberlein, J./Kaiser, A./Saxer, S. S. (Hg.): *Gender in motion. Die Konstruktion von Geschlecht in Raum und Erzählung*. Frankfurt a.M.: Campus, S. 281–315.
- Maihofer, Andrea (2009): Simone de Beauvoir und Iris von Roten. Die Frau als eigenständiges Subjekt. In: Joris, E./Purtschert, P./Witzig, H. (Hg.): *Offene Worte. Zur Aktualität von Iris von Rotens »Frauen im Laufgitter«*. Olympe. Feministische Arbeitshefte zur Politik, Heft 28, S. 121–129.
- Maihofer, Andrea (2013a): Geschlechterdifferenz – eine obsolete Kategorie? In: Grisard, D./Jäger, U./König, T. (Hg.): *Verschieden sein. Nachdenken über Geschlecht und Differenz*. Sulzbach/Taunus: Ulrike Helmer, S. 27–46.
- Maihofer, Andrea (2013b): Überlegungen zu einem materialistisch-(de)konstruktivistischen Verständnis von Normativität. In: Jaeggi, R./Loick, D. (Hg.): *Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis*. Berlin: Suhrkamp, S. 164–191.
- Maihofer, Andrea (2014a): Familiäre Lebensformen zwischen Wandel und Persistenz. Eine zeitdiagnostische Zwischenbetrachtung. In: Behnke, C./Lengersdorf, D./Scholz, S. (Hg.): *Wissen – Methode – Geschlecht: Erfassen des fraglos Gegebenen*. Wiesbaden: VS, S. 313–334.
- Maihofer, Andrea (2014b): Sara Ahmed: Kollektive Gefühle – Elemente des westlichen hegemonialen Gefühlsregimes. In: Baier, A./Binswanger, C./Häberlein, J./Nay, Y. E./Zimmermann, A. (Hg.): *Affekt und Geschlecht. Eine einführende Anthologie*. Wien: Zaglossus, S. 253–272.
- Maihofer, Andrea (2015): Sozialisation und Geschlecht. In: Hurrelmann, K./Bauer, U./Grundmann, M./Walper, S. (Hg.): *Handbuch Sozialisationsforschung*. Weinheim/Basel: Beltz, S. 630–658.
- Maihofer, Andrea (2016): Familie? Was ist das? In: Swietlik, I. (Hg.): *Familie ist kein Luxus. Sozialalmanach*, Band 18. Luzern: Caritas, S. 101–118.
- Maihofer, Andrea (2018a): Freiheit – Selbstbestimmung – Autonomie. In: Baer, S./Sacksofsky, U. (Hg.): *Autonomie im Recht – Geschlechtertheoretisch vermessen*. Baden-Baden: Nomos, S. 31–60.
- Maihofer, Andrea (2018b): Pluralisierung familialer Lebensformen – Zerfall der Gesellschaft oder neoliberal passgerecht? In: Pühl, K./Sauer, B. (Hg.): *Kapitalismuskritische Gesellschaftsanalyse. Queer-feministische Positionen*. Münster: Westfälisches Dampfboot, S. 113–138.
- Maihofer, Andrea (2019): Feminismus und Emanzipation – und darüber hinaus. In: Demirović, A./Lettow, S./Maihofer, A. (Hg.): *Emanzipation. Zur Geschichte und Aktualität eines politischen Begriffs*. Münster: Dampfboot, S. 175–205.
- Mangione, Vanessa (2014): Der öffentlich inszenierte Heiratsantrag: utopisches Glückversprechen oder emotionale Manipulation? In: *GENDER. Zeitschrift für Geschlecht, Kultur und Gesellschaft* 6, 2, S. 39–53.
- Matthias-Bleck, Heike (1995): Eheschließungen. Bedeutung, Gründe und Typologien. In: Nauck, B./Onnen-Isemann, C./Diefenbach, H./Matthias-Bleck, H./Sander, D. (Hg.): *Familie im Brennpunkt von Wissenschaft und Forschung*. Neuwied: Luchterhand, S. 383–396.

- Matthias-Bleck, Heike (1997): Warum noch Ehe? Erklärungsversuche der kindorientierten Eheschließung. Bielefeld: Kleine.
- Matthias-Bleck, Heike (2000): Die Wahl des Ehenamens: Freiheit oder Unsicherheit? Folgen des Deinstitutionalisierungsprozesses von Ehe und Familie. In: Bardeleben, R. v./Matter-Seibel, S. (Hg.): Frauen in Kultur und Gesellschaft. Ausgewählte Beiträge der 2. Fachtagung Frauen-/Gender-Forschung in Rheinland-Pfalz. Tübingen: Stauffenburg, S. 397–405.
- McRobbie, Angela (2010): Top Girls. Feminismus und der Aufstieg des neoliberalen Geschlechterregimes. Wiesbaden: VS.
- Mesquita, Sushila (2011): Ban marriage! Ambivalenzen der Normalisierung aus queerfeministischer Perspektive. Wien: Zaglossus.
- Mesquita, Sushila/Nay, Yv E. (2013): ›We are Family?!‹ Eine queerfeministische Analyse affektiver und diskursiver Praxen in der Familienpolitik. In: Bannwart, B./Cottier, M./Durrer, C./Kühler, A./Küng, Z./Vogler, A. (Hg.): Keine Zeit für Utopien? Perspektiven der Lebensformenpolitik im Recht. Zürich: Dike, S. 193–218.
- Messinger, Irene (2012): Schein oder nicht Schein. Konstruktion und Kriminalisierung von »Scheinehen« in Geschichte und Gegenwart. Wien: Mandelbaum.
- Müller Jahn, Sabine (2017): Der reformierte Traugottesdienst. In: Plüss, D./Kusmierz, K./Zeindler, M./Kunz, R. (Hg.): Gottesdienst in der reformierten Kirche. Einführung und Perspektiven. Zürich: TVZ, S. 298–311.
- Nave-Herz, Rosemarie (1984): Familiäre Veränderungen in der Bundesrepublik seit 1950. In: Zeitschrift für Sozialisationsforschung und Erziehungssoziologie 4, 1, S. 45–63.
- Nave-Herz, Rosemarie (1989): Zeitgeschichtlicher Bedeutungswandel von Ehe und Familie in der Bundesrepublik Deutschland. In: Nave-Herz, R./Markefka, M. (Hg.): Handbuch der Familien- und Jugendforschung. Neuwied: Luchterhand, S. 211–222.
- Nave-Herz, Rosemarie (1994): Warum noch »Heirat«? Vom Festhalten am Übergangsritus der Hochzeit, Oldenburger Universitätsreden. Oldenburg: Bibliotheks- und Informationssystem der Universität.
- Nave-Herz, Rosemarie (1997): Die Hochzeit. Ihre heutige Sinnzuschreibung seitens der Eheschließenden; eine empirisch-soziologische Studie. Würzburg: Ergon.
- Nave-Herz, Rosemarie (1998): Die These über den »Zerfall der Familie«. In: Friedrichs, J./Lepsius, R./Mayer, K. U. (Hg.): Die Diagnosefähigkeit der Soziologie. Sonderheft 38 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 286–315.
- Nave-Herz, Rosemarie (2006): Ehe- und Familiensoziologie. Eine Einführung in Geschichte, theoretische Ansätze und empirische Befunde. Weinheim: Juventa.
- Nave-Herz, Rosemarie/Matthias-Bleck, Heike/Sander, Dirk (1996): Ehe – Triumph der Tradition? In: Familie und Recht 7, 1, S. 1–3.
- Nay, Yv E. (2014): ›Not Gay as in Happy, but Happy as in Family‹: Affektive Politiken nationaler Sentimentalität. In: Baier, A./Binswanger, C./Häberlein, J./Nay, Y. E./Zimmermann, A. (Hg.): Affekt und Geschlecht. Eine einführende Anthologie. Wien: Zaglossus, S. 137–158.
- Nay, Yv E. (2017): Feeling Family. Queere Relationalität und Temporalität. Wien: Zaglossus.

- Nay, Yv E. (2019): Homonormative und nationalistische Politiken des Fortschritts in Debatten um nicht-hegemoniale Familien und Verwandtschaft. In: *GENDER. Zeitschrift für Geschlecht, Kultur und Gesellschaft* 11, 2, S. 41–55.
- O'Donovan, Katherine (1993): Marriage: A sacred or profane love machine? In: *Feminist Legal Studies* 1, 1, S. 75–90.
- Otnes, Cele C./Pleck, Elizabeth H. (2003): *Cinderella Dreams. The Allure of the Lavish Wedding*. Berkeley/London: University of California Press.
- Pisco Costa, Rosalina (2012): Pride and Prejudice in Contemporary Marriages: On the Hidden Constraints to Individualisation at the Crossroad of Tradition and Modernity. In: *M/C Journal* 15, 6. journal.media-culture.org.au/index.php/mcjournal/article/view/574 [Zugriff: 02.04.2022].
- Probst, Maximilian (2017): *Verbindlichkeit. Plädoyer für eine unzeitgemäße Tugend*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Przyborski, Aglaja/Wohlrab-Sahr, Monika (2014): *Qualitative Sozialforschung. Ein Arbeitsbuch*. München: Oldenbourg.
- Quinn, Naomi (1987): Convergent evidence for a cultural model of American marriage. In: Holland, D. C./Quinn, N. (Hg.): *Cultural Models in Language and Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, S. 173–192.
- Quinn, Naomi (2006): *An Anthropological Perspective on Marriage*. Unpublished Paper prepared for the »Unions« volume Explaining Family Change and Variation Project. studylib.net/doc/7391866/an-anthropological-perspective-on-marriage [Zugriff: 02.04.2022].
- Reckwitz, Andreas (2003): Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken. Eine sozialtheoretische Perspektive. In: *Zeitschrift für Soziologie* 32, 4, S. 282–301.
- Reichertz, Jo (2002): Die Theatralisierung der standesamtlichen Trauung. Oder: Wider das Ritenmonopol der Kirchen. In: Iványi, N./Reichertz, J. (Hg.): *Liebe (wie) im Fernsehen. Eine wissenssoziologische Analyse*. Wiesbaden: VS, S. 239–254.
- Reichertz, Jo (2009): Vom lieben Wort zur großen Fernsehinszenierung. Theatralisierungstendenzen bei der (Re)Präsentation von »Liebe«. In: Willems, H. (Hg.): *Theatralisierung der Gesellschaft. Band 2: Medientheatralität und Medientheatralisierung*. Wiesbaden: VS, S. 245–261.
- Richardson, Diane/Seidman, Steve (2002): Introduction. In: Richardson, D./Seidman, S. (Hg.): *Handbook of Lesbian and Gay Studies*. London/Thousand Oaks/New Delhi: SAGE, S. 1–12.
- Roseneil, Sasha (2002): The Heterosexual/Homosexual Binary. Past, Present and Future. In: Richardson, D./Seidman, S. (Hg.): *Handbook of Lesbian and Gay Studies*. London/Thousand Oaks/New Delhi: SAGE, S. 25–43.
- Roseneil, Sasha/Crowhurst, Isabel/Hellesund, Tone/Santos, Ana Cristina/Stoilova, Mariya (2013): Changing Landscapes of Heteronormativity. The Regulation and Normalisation of Same-sex Sexualities in Europe. In: *Social Politics* 20, 2, S. 165–199.
- Sanger, Tam/Taylor, Yvette (2013): Introduction. In: Sanger, T./Taylor, Y. (Hg.): *Mapping Intimacies. Relations, Exchanges, Affects*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, S. 1–12.
- Schäffler, Hilde (2012): *Ritual als Dienstleistung. Die Praxis professioneller Hochzeitsplanung*. Berlin: Reimer.

- Schatzki, Theodore R./Knorr Cetina, Karin/Savigny, Eike von (Hg.) (2001): *The practice turn in contemporary theory*. New York: Routledge.
- Schmaltz, Anna-Béatrice (2020): »Dass du nachher so wie eine völlig fremde Person behandelt wirst, ist für mich mega schwierig.« Eine qualitativ-empirische Analyse der Bewältigung des Stiefkindadoptionsprozesses durch soziale Mütter in gleichgeschlechtlichen Beziehungen in der Deutschschweiz. <http://regenbogenfamilien.ch/medien/publikationen/> [Zugriff: 02.04.2022].
- Schneider, Norbert F./Rüger, Heiko (2007): Value of Marriage. Der subjektive Sinn der Ehe und die Entscheidung zur Heirat. In: *Zeitschrift für Soziologie* 36, 2, S. 131–152.
- Schütz, Alfred/Luckmann, Thomas (1979): *Strukturen der Lebenswelt*. Neuwied: Luchterhand.
- Schwenzer, Ingeborg (2013): Familienrecht und gesellschaftliche Veränderungen. Gutachten zum Postulat 12.3607 Fehr »Zeitgemässes kohärentes Zivil- insbesondere Familienrecht«. <http://bj.admin.ch/bj/de/home/publiservice/publikationen/externe/2013-08-01.html> [Zugriff: 02.04.2022].
- Schwietring, Thomas (2009): Zeigen und Verbergen. In: Willems, H. (Hg.): *Theatralisierung der Gesellschaft*. Band 1: Soziologische Theorie und Zeitdiagnose. Wiesbaden: VS, S. 259–277.
- Simmel, Georg (1985): Fragmente aus einer Philosophie der Liebe [1907]. In: Simmel, G. (Hg.): *Schriften zur Philosophie und Soziologie der Geschlechter*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 183–186.
- Simmel, Georg (1992): *Soziologie*. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung [1908]. Gesamtausgabe Band 11. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Simmel, Georg (1993): Die Gesellschaft zu zweien [1908]. In: Simmel, G. (Hg.): *Aufsätze und Abhandlungen 1901–1908*. Band 2. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 348–354.
- SKOS (2022): Familie. Unterlagen der Schweizerischen Konferenz für Sozialhilfe. <http://skos.ch/themen/familie> [Zugriff: 31.03.2022].
- Smart, Carol (2007a): *Personal Life*. Hoboken: Wiley.
- Smart, Carol (2007b): Same Sex Couples and Marriage. Negotiating Relational Landscapes with Families and Friends. In: *The Sociological Review* 55, 4, S. 671–686
- Smart, Carol (2008): »Can I Be Bridesmaid?«. Combining the Personal and the Political in Same-Sex Weddings. In: *Sexualities* 11, 8, S. 763–778.
- Strauss, Claudia/Quinn, Naomi (1997): *A Cognitive Theory of Cultural Meaning*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Strübing, Jörg (2013): *Qualitative Sozialforschung*. Eine komprimierte Einführung für Studierende. München: Oldenbourg Verlag.
- Tyrell, Hartmann (1987): Romantische Liebe – Überlegungen zu ihrer »quantitativen Bestimmtheit«. In: Baecker, D. (Hg.): *Theorie als Passion*. Niklas Luhmann zum 60. Geburtstag. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 570–599.
- Tyrell, Hartmann (1988): Ehe und Familie – Institutionalisierung und Deinstitutionalisierung. In: Lüscher, K./Schultheis, F./Wehrspaun, M. (Hg.): *Die »postmoderne« Familie*. Familiäre Strategien und Familienpolitik in einer Übergangszeit. Konstanz: UVK, S. 145–156.
- van Gennep, Arnold (2005): *Übergangsriten*. Les rites de passage [1908]. Frankfurt a.M.: Campus.

- Vannini, Phillip (2004): Will You Marry Me?: Spectacle and Consumption in the Ritual of Marriage Proposals. In: *Journal of Popular Culture* 38, 1, S. 169–185.
- Vaskovics, Laszlo A. (2001): Familiäre Entwicklungsverläufe in der Multioptionsgesellschaft. In: Brosziewski, A./Eberle, T. S./Maeder, C. (Hg.): *Moderne Zeiten. Reflexionen zur Multioptionsgesellschaft*. Konstanz: UVK, S. 229–244.
- Volksinitiative Individualbesteuerung (2020): Webseite »Volksinitiative zur Einführung der Individualbesteuerung. <http://individualbesteuerung.ch> [Zugriff: 07.03.2022].
- von Roten, Iris (1996): *Frauen im Laufgitter. Offene Worte zur Stellung der Frau [1958]*. Bern: eFeF.
- Wagner, Michael/Franzmann, Gabriele/Stauder, Johannes (2001): Neue Befunde zur Pluralität der Lebensformen. In: *Zeitschrift für Familienforschung* 13, 3, S. 52–73.
- Weeks, Jeffrey/Heaphy, Brian/Donovan, Catherine (2001): *Same Sex Intimacies. Families of Choice and Other Life Experiments*. London: Routledge.
- Wehrspaun, Michael (1988): Alternative Lebensformen und postmoderne Identitätskonstruktion. In: Lüscher, K./Schultheis, F./Wehrspaun, M. (Hg.): *Die »postmoderne« Familie. Familiäre Strategien und Familienpolitik in einer Übergangszeit*. Konstanz: UVK, S. 157–168.
- Weibel, Fleur (2013): Diffraktion. Ein Phänomen, eine Praktik und ein Potenzial feministischer Kritik. In: *Femina Politica. Zeitschrift für feministische Politikwissenschaften* 22, 1, S. 108–114.
- Weibel, Fleur (2016): Worin die Ehe besteht. Eine Rekonstruktion der staatlichen Anrufung von Liebespaaren auf dem Zivilstandesamt. In: *GENDER. Zeitschrift für Geschlecht, Kultur und Gesellschaft* 8, 1, S. 43–57.
- Weibel, Fleur (2018a): »Es ist nochmal etwas Verbindenderes, etwas das mehr ist«. Was die Heirat hetero- und homosexuellen Paaren bedeutet. In: *Open Gender Journal* 2. opengenderjournal.de/article/view/27 [Zugriff: 02.04.2022]
- Weibel, Fleur (2018b): Kein gemeinsamer Name mehr? Auswirkungen des Schweizer Namensrechts auf die Namenswahl heute heiratender Paare. In: *Fampra.ch, Die Praxis des Familienrechts* 19, 04, S. 959–978.
- Weibel, Fleur (2021): »Müsst ihr jetzt noch heiraten?«. Eine Betrachtung der *besonderen* Situation von homosexuellen Brautpaaren in der Schweiz. In: Wutzler, M./Klesse, J. (Hg.): *Paarbeziehungen heute: Kontinuität und Wandel*. Weinheim: Beltz Juventa, S. 100–122.
- Wilkinson, Eleanor (2010): Equalise Love! Intimate Citizenship Beyond Marriage. In: *GEXcel Work in Progress Report Volume VIII: Proceedings from GEXcel Theme 10. Love in Our Time: A Question for Feminism*. Linköping/Örebro: Linköping University, S. 47–56.
- Wilkinson, Eleanor (2012): The romantic imaginary: Compulsory Coupledness and Single Existence. In: Hines, S./Taylor, Y. (Hg.): *Sexualities: Past Reflections, Future Directions*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, S. 130–145.
- Willems, Herbert (2004): Erving Goffmans Forschungsstil. In: Flick, U./Kardorff, E. v./Steinke, I. (Hg.): *Qualitative Forschung. Ein Handbuch*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, S. 42–51.
- Woltersdorff, Volker (2004): Zwischen Unterwerfung und Befreiung. Konstruktion schwuler Identität im Coming Out. In: Helduser, U./Marx, D./Paulitz, T./Pühl, K.

- (Hg.): *Under construction? Konstruktivistische Perspektiven in feministischer Theorie und Forschungspraxis*. Frankfurt a.M.: Campus, S. 138–149.
- Woolf, Virginia (2008): *A Room of One's Own and Three guineas* [1929]. Oxford: Oxford University Press.
- Wutzler, Michael (2021): »Doppelnamen find ich blöd. Das klingt so nach emanzipierter Frau.« Wie heterosexuelle Paare die Wahl ihres Ehenamens begründen. In: Wutzler, M./Klesse, J. (Hg.): *Paarbeziehungen heute: Kontinuität und Wandel*. Weinheim: Beltz Juventa, S. 150–179.
- Zimmermann, Andrea Maria (2017): *Kritik der Geschlechterordnung. Selbst-, Liebes- und Familienverhältnisse im Theater der Gegenwart*. Bielefeld: transcript.

