

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 Heiratsens grundlegend sind: die Institutionalisierung der bürgerlichen Liebesehe 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 umkämpften 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 Familiensociologie« (Gerhard 2010: 194) maßgeblich an dem Narrativ der Krise beteiligt. Gemäß Rosemarie Nave-Herz kann der familiensociologische 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 Liebesehe.

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« beschwore (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 Liebesehe 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 alleinges 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 Ehrechts 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 Liebesvereinigung. 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 »innerehelichen Konflikte« (ebd.: 307) und Scheidungen zu. Somit brachte das neue Prinzip 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) präsentierte. 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 »ehefeindlichen 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 ehefeindlich 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 ehefeindlich 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 »zuun- gunsten 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 Insti- tution 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 zusammen- hängenden *sozialen Bedürfnisse*, die an die emotionale Qualität, sprich an die *allerpersön- lichste* 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* be- schaffen sei, wie sich deren Verhältnis zu Staat und Gesellschaft gestalten solle, ja ob es die Ehe überhaupt braucht 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 ent- wickelte sich im Nachklang der Französischen Revolution eine ebenso breite wie hetero- gene und durchaus auch laute Frauenbewegung, die rückblickend als erste Welle des Fe- minismus bezeichnet wird (vgl. Gerhard 2012). Allerdings führte das öffentliche Aufbe- gehren von Frauen nicht dazu, dass Vertreterinnen der Frauenverbände in die juristische

Ausarbeitung des Ehrechts im Schweizerischen Zivilgesetzbuch involviert worden wären (vgl. Arni 2004: 28). Der Ausschluss der Ansichten der Frauen zur Ausgestaltung des Ehrechts, 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 Ehrechts« (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 »Gleichindividuiertheit« 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 *Gleichindividuiertheit* 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 Ehrechts 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 Ehrech, 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 Ehrech 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 Ehrechts 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 Ehrechts 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 Streichen 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 ehorechtlichen 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 vertiablen »Hazardspiel« (Arni 2004: 67) und damit zu einer risikoreichen Angelegenheit [»eine ›risikirre‹ Sache« (Hilty 1909, zitiert in Arni 2004: 67)] geworden sei. Durch die erschwerete 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 hinausschiessen könnte« und damit die durch die Heirat versprochene »Liebe und Treue in der Ehe vergehen könnten« (ebd.: 67)? Wie darauf reagieren, wenn diese *unwägbaren* 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 Ehrerecht 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 *allpersönlichsten* Beziehung sollte, wie Arni anhand eines Kommentars zum damaligen ZGB zeigt, »den Scheidungen auf blosses Begehrten 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 *Begehrten* 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 Liebesehe festgesetzt hatte. Gemäß diesem Verständnis der Ehe als Liebesehe 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 Pramat 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 Liebesehe 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 Liebesehe 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 »Pramat 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 Liebesehe, 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 Liebesehe, 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 Liebesehe nach dem Zweiten Weltkrieg. Davor standte, abgesehen von den gesellschaftlichen Ausnahmezuständen der beiden Weltkriege, die »verbreitete wirtschaftliche Armut [...] ein bedeutsames Hindernis in der Entwicklung der Liebesehe« 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 schwinder Liebes 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 fulfilment« (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/jederfrau ›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 Legitives, 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 einzige 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 Begehrn *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 Begehrns 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 grösitere 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« schlügen 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 hin 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 »Begehr 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 begehrswert konstituiert. Und dieser ›Begehrungs-Wert‹ des Sexes bindet jeden von uns an den Befehl, ihn zu erkennen, sein Gesetz und seine Macht an den Tag zu bringen. Dieser Begehrungs-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* familiale 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 einzige 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 aufzu haltende 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 »befreien[den] 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 Ehrerecht 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 zuersetzen. Diese Annahme des neuen Ehrechts 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 Prinzip 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 Begehrten« 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 *goldenem 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 Nichtbesetzen 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 *allpersönlichste 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 Verfehlten 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« (Huink 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 spielle 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 individualisierungs-theoretischen 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 kommt im Gegensatz zu »manche[r] familiensoziologische[n] Zeitdiagnose«, die weiterhin »der Auffassung [ist], die Familie sei in einem dramatischen Umbruch begriffen«, zu einer ausgewogenen 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 eheleiche 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, multiopationalen 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 *allerpersönlichster* Ebene ist, allein mit quantitativen Mitteln der Sozialstatistik nur bedingt zu leisten ist. Dies möchte ich anhand der Analyse von Mikrozensusen 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 Haushaltvorstands 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 familiale 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 familiale, 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« (Maihofer 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 familiale 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 gesellschafts-politischen 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 aufzeigt, »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 Eltern generationen 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« aufgewachsen (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 blass 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 *statischer*, nicht *idealisierte* 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 einzige »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« abhänge (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) Geschlechtsrollenverständnis und die konventionellen Sexualitäts- und Beziehungsverständnisse« 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 minimes. [...]. 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 vor sieht, soll den lesbischen Paaren aus christlich-rechtskonservativer Sicht verwehrt bleiben. Denn dadurch würden die »Rechte der Väter« eingeschränkt, wie Pirmin Schwan der (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 Funiciello (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 wütender Abstimmungskampf und am 26. September 2021 dann die Volksabstimmung: Bei einer hohen Stimmabstimmung 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).