

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

---

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

---

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

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

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

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

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

len<sup>2</sup> und Paare würden sich dann zur Heirat entscheiden, »wenn sie der Auffassung sind, durch die Heirat Erwartungen auf mehreren Ebenen befriedigen zu können« (Schneider/Rüger 2007: 146). Dieser Befund spiegelt sich in Marcells Beschreibung der Anliegen und Bedürfnisse wider, die für ihn und Moritz in ihrer Entscheidung zur Heirat zusammengekommen seien:

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

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

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

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

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

## 5.1 Die zivile Trauung/Partnerschaftseintragung: Eine rechtliche Absicherung

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

### 5.1.1 Die familienorientierte Heirat: Ehe und Familie verweisen weiterhin aufeinander

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### 5.1.2 Die Ehe: Ein Privileg ohne gleichwertige Alternativen

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

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

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

Verweist die Ehedefinition im ZGB also immer auf eine gemeinsame Familie, wurden mögliche familiäre Konstellationen im Partnerschaftsgesetz lediglich im Abschnitt »besondere Wirkungen« (Art. 26–28 PartG) angesprochen: »Hat eine Person Kinder, so steht ihre Partnerin oder ihr Partner ihr in der Erfüllung der Unterhaltungspflicht und in der Ausübung der elterlichen Sorge in angemessener Weise bei und vertritt sie, wenn die Umstände es erfordern. Elternrechte bleiben jedoch in allen Fällen gewahrt« (Art. 27 PartG). Während die Existenz von Kindern lediglich im Zusammenhang mit früheren heterosexuellen Paarbeziehungen gedacht wird, wird zugleich ein Verbot der Realisierung gemeinsamer Kinder ausgesprochen: »Personen, die in einer eingetragenen Partnerschaft leben, sind weder zur gemeinschaftlichen Adoption<sup>7</sup> noch zu fortpflanzungsmedizinischen Verfahren zugelassen« (Art. 28 PartG). Wie Nays Untersuchung sogenannter *Regenbogenfamilien* zeigt, waren diese gesetzlichen Verbote »in einem transnationalen Raum« aber »nicht derart wirkmächtig [...], dass sie Familien mit gleichgeschlechtlichen Eltern in der Schweiz« verhindert hätten (Nay 2017: 88). Nicht zuletzt aufgrund dieser Einsicht, dass gleichgeschlechtliche Paare mittels Reproduktionskliniken im Ausland gemeinsam Familien gründeten, die rechtlich allerdings nur einen Elternteil hatten, wurde 2018 die Stiefkindadoption für gleichgeschlechtliche Paare legalisiert (Art. 27a PartG). Mit diesem Verfahren kann nun die Elternschaft beider Partner:innen rechtlich anerkannt werden, allerdings erst nachträglich und in einem langwierigen und aufwendigen rechtlichen Verfahren (vgl. Schmaltz 2020). Gegen diese Ungleichbehandlung von hetero- und homosexuellen Paaren im Hinblick auf die Familiengründung hat sich 2020 das Parlament und nach einem Referendum aus evangelikal-konservativen Kreisen 2021 auch die Schweizer Stimmbevölkerung deutlich

---

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

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

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

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

Neben den *verdächtigen* binationalen Paaren ebenfalls von den rechtlichen Privilegien und Absicherungsmöglichkeiten der Ehe ausgeschlossen sind Personen, die ihr Zusammenleben, ihre familiären Konstellationen und die Aufteilung von bezahlter und unbezahlter Arbeit nicht in einer monogamen Zweierbeziehung organisieren. Insbesondere Mehrelternschaften<sup>8</sup> werden auch nach der Einführung der *Ehe für alle* vom Schweizer Staat nicht als Familiengemeinschaften anerkannt: Indem sich die Anerkennung der sozialen Elternschaft im Fall von lesbischen Ehepaaren am Prinzip des heterosexuellen

---

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

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

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

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

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

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

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

Insbesondere Lukas konnte sich nie vorstellen zu heiraten, bis er sich aufgrund der unsicheren Arbeitssituation und damit der unsicheren Aufenthaltsbewilligung seiner Partnerin Lena gezwungen sieht, »über seinen Schatten zu springen« und die Ehe einzugehen. Wie dieses Beispiel zeigt, gibt es in den Heiratsstatistiken auch Paare, die die gesellschaftliche Institution der Ehe ablehnen, aber aus pragmatischen Überlegungen heiraten, weil sie einen rechtlichen Schutz für ihre Paarbeziehung und Familie in Anspruch nehmen wollen. Dieser *zwingende Charakter*, den die Institution Ehe aufgrund des Fehlens von gleichwertigen rechtlichen Alternativen für einige, nicht zuletzt auch binationale Paare weiterhin haben kann<sup>9</sup>, manifestiert sich für Lukas in der Situation auf dem Zivilstandsamt besonders deutlich:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Einige der Paare zeigen also eine gewisse Zurückhaltung bezüglich der »*Theatralisierung*« (Reichertz 2009: 252, Herv. i. O.) ihrer Heirat<sup>12</sup> und möchten die *allerpersönlichste* Dimension des Bekenntnisses zueinander lieber *im Herzen behalten* bzw. nur mit einer kleinen, ausgewählten Runde teilen. Zugleich betonen auch diese Paare, dass ihre Heirat nicht nur ein rechtlicher, sondern auch ein emotionaler Schritt ist. Mit der rechtlichen Absicherung der Beziehung, der Familie und/oder des gemeinsamen Besitzes gehe es nicht zuletzt darum, »einen dicken, fetten Strich darunterzuziehen und [...] nach den Jahren des Zusammenseins zu sagen: ›Ja, wir gehören zusammen!« (Moritz).

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

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

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

## 5.2 Die Trauzeremonie: Eine paarinterne Bestätigung

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

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

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

und Freund:innen keineswegs nur um eine Begleiterscheinung des Wunsches nach einer rechtlichen Absicherung der Partnerschaft (oder Elternschaft). Vielmehr bildet die emotionale Bestätigung der Partnerschaft gegenüber einander und gegenüber Zeug:innen ein eigenständiges Bedürfnis, das insbesondere durch zeremonielle Trauhandlungen<sup>13</sup> befriedigt werden kann.

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

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

---

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

### 5.2.1 Eine freie Zeremonie: Aus Gründen der Authentizität

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

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

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

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

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

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

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

Aufgrund der Distanz vieler Brautpaare gegenüber den religiösen Inhalten der Traugottesdienste hat sich das Angebot an freien Trauzeremonien und zeremoniellen Erweiterungen der zivilen Trauhandlungen vervielfacht. Entsprechend dieser gegenwärtigen *Ritenkonkurrenz* stelle sich für die Paare nach der Entscheidung für die Heirat als Nächstes die Frage, »willst du eher kirchlich oder nicht kirchlich« (Kathi) heiraten. In meinem Sample haben sich die Paare in der Hälfte der Fälle für einen religiösen Traugottesdienst in einer reformierten oder katholischen Kirche entschieden, verglichen mit den statistischen Zahlen<sup>15</sup> also relativ viele. Von den vierzehn Personen, die eine kirchliche Zeremonie gewählt haben, verbinden aber lediglich drei ein explizit religiöses Bedürfnis mit dem Traugottesdienst. So etwa Sarah, für die, wie sie sagt, »christliche Werte« im Alltag wichtig sind, weswegen für sie »klar« war, dass ihre zivilrechtliche Partnerschaftseintragung von einem reformierten Segnungsgottesdienst begleitet werden sollte: »Wenn ich das mache, dann ist das für mich wie die höchste Instanz. Ich will das wie noch in diese Hände geben. Und das soll uns einfach auch noch tragen« (Sarah). Auch für ihre Partnerin Selina ebenso wie für Anja, die sich zusammen mit Andrea ebenfalls für einen reformierten Segnungsgottesdienst entschieden hat, ist dieses religiöse Bedürfnis nach dem »Segen Gottes« (Nave-Herz 1997: 72) ausschlaggebend. Für Anjas Partnerin hingegen hätte es auch ein nicht-kirchliches, freies Ritual sein können. Sie wollte aber Anjas religiösem Bedürfnis entsprechen und kann damit der von Nave-Herz als konformistisch beschriebenen Bedürfnisdimension zugerechnet werden (vgl. ebd.: 79). Von den anderen zehn Personen, die sich für ein kirchliches Trauritual entschieden haben, wurden, wie im Folgenden gezeigt wird, keine genuin religiösen Bedürfnisse formuliert.

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

## 5.2.2 Ein Traugottesdienst: Religiöse Inhalte stehen immer seltener im Vordergrund

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

---

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

### 5.3 Das Hochzeitsfest: Eine feierliche Anerkennung durch das soziale Umfeld<sup>19</sup>

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

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

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

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

Erkennbarkeit und Anerkennung<sup>20</sup> kommt hier nochmal in aller Deutlichkeit zum Ausdruck: Die Heirat ist nicht nur ein *Bestätigungsritual* im Sinne einer gegenseitigen Unterstreichung der Zusammengehörigkeit als Paar *vor anderen*, für das Nave-Herz den Begriff des »rite de confirmation« geprägt hat (Nave-Herz 1997). Sie ist im Wesentlichen auch ein soziales *Anerkennungsritual* dieser Zusammengehörigkeit *durch die anderen*. Erst durch die freudige Anerkennung wird die Zugehörigkeit des Paares zur Gemeinschaft und zur Gesellschaft bestätigt, kann das Paar eine »soziale Position, einen Platz in der Gemeinschaft« einnehmen (Bethmann 2013: 203) und insbesondere auch dieser soziale Prozess zeichnet die Heirat neben der rechtlichen und emotionalen Grenzüberschreitung als Einsetzungsritual aus (vgl. Bourdieu 2015: 112f.).

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

20 Vgl. hierzu ausführlich Kapitel 3.1.1.

21 Vgl. hierzu ausführlich Kapitel 3.1.2.

### 5.3.1 Abhängigkeit von Anerkennung: Geteilte Freude oder gemischte Gefühle?

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

Diese für Fabienne *komische* Vorstellung, dass ihre Heirat mit Felix keine Ursache von kollektivem Glück und entsprechend freudigen Reaktionen sein könnte, ist aus der Perspektive der homosexuellen Paare<sup>22</sup> nicht so seltsam. Danijela ist vielmehr davon ausgegangen, wie sie sagt, dass nicht alle »einen Freudentanz machen« werden, denn »es gibt halt wirklich noch verschiedene Meinungen zu dem Ganzen.« Entsprechend dieser

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### **Die Heirat: Ein Übergangs-, Bestätigungs- und Einsetzungsritual**

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

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

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

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

Hinter der großen Eingangstür der Kirche stehen der Sigrist<sup>24</sup> und eine junge Frau im weinroten Abendkleid. Sie begrüßen die eintretenden Menschen und instruieren sie, bitte nicht auf den weißen Läufer zu treten, sondern sich entlang der beiden Seitenwände zu den Kirchenbänken zu begeben und dort Platz zu nehmen. Der weiße Läufer führt zum Mittelgang und weiter nach vorne zum Altar. Entlang der Bänke wird der Läufer von weißen, kunstvoll drapierten Tüllbahnen gesäumt, die mit blassrosa Blüten geschmückt sind. An jeder Kirchenbank ist eine große weiße Kunstblume sowie eine weiße Girlande aus Tüll befestigt. Flankiert wird der Anfang dieses ganz in Weiß getauchten Mittelgangs von zwei weißen, aus Draht geformten und mit Tüll verzierten Herzen, die auf dünnen Ständern stehen. Am Ende des Mittelgangs stehen zwei ebenfalls in weißen Tüll gehüllte Stühle, an deren Rückseiten blassrosa-weiße Blumenarrangements angebracht sind. Bei genauerem Hinsehen fällt auf, dass diese Arrangements jeweils den Anfangsbuchstaben der Vornamen von Braut und Bräutigam formen. Links und rechts des Altars aus massivem Stein sind nochmal blassrosa Blumenkugeln befestigt. Der Altar selbst wird durch ein Gesteck mit echten weißen und rosa Blumen geschmückt.

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

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

24 Schweizerischer Ausdruck für Küster.

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

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

