

9 Fazit

Mit meiner Analyse habe ich eine Einordnung der Heiratspraktiken hetero- und homosexueller Paare und der damit einhergehenden Inszenierungen von Liebe und Geschlecht in den gesellschaftlichen Geschlechterverhältnissen und der Ordnung des Heiratens der Schweiz vorgenommen. Dabei habe ich die »eigentümliche Verschlingung« (Simmel 1993: 353) folgender zwei Ebenen im »dynamische[n] Relais« (Arni 2004: 9) der Liebesee in den Blick genommen: die individuelle, *allerpersönlichste* Ebene der liebenden und hochzeitfeiernden Paare und die *überpersönliche* Ebene der Ehe und eingetragenen Partnerschaft, die in den Gesetzen und Statistiken zum Ausdruck kommt.

Indem meine Studie nicht nur den statistisch beschriebenen Bedeutungsrückgang *der Institution Ehe*, sondern auch die emotional aufgeladenen *Hochzeiten* von hetero- und homosexuellen Paaren untersucht, trägt sie zu einem vertieften Verständnis der Praxis des Heiratens bei und liefert Anhaltspunkte zur Lösung des *Rätsels* (vgl. Cherlin 2004: 853), das sich der soziologischen Forschung zur Ehe um die Jahrtausendwende stellte. Dieses Rätsel bestand darin, dass angesichts der Betonung des Wandels der Ehe die zugleich erstaunliche Kontinuität des Heiratens nicht genau erklärt werden konnte. Dabei zeigte bereits der Blick in den soziologischen Forschungsstand, dass diesem Rätsel vor allem ein alter Streit zwischen mikro- und makrosoziologischen Perspektiven auf das Soziale zugrunde liegt, wobei interpretativen Studien neben der »Fülle statistisch-demographischer Analysen« (Burkart 1998: 27) zu wenig Beachtung geschenkt wurde. Entsprechend fehlten Antworten auf die Frage, wie genau die statistischen Zahlen zum Heiratsverhalten auf der Ebene der Individuen konkret zustande kommen und welche subjektive Bedeutung der Heirat durch die Paare zugeschrieben wird. Diesem Desiderat bin ich mit meiner ethnografisch-mikrosoziologischen Untersuchung begegnet. Durch die Kombination von teilnehmender Beobachtung und Beschreibung der Hochzeiten von zehn hetero- und vier homosexuellen Paaren und anschließenden leitfadengestützten Interviews mit den frisch verheirateten Einzelpersonen habe ich untersucht, was die Heirat für die Einzelnen bedeutet und wie genau die Paare ihre Heirat ausgestalten. Durch den Blick in die Heiratsstatistiken konnten vielfältige und teilweise gegensätzliche Positionierungen der Heiratenden gegenüber der Heirat rekonstruiert und zugleich gezeigt werden, was die gesellschaftliche Praxis des Heiratens strukturiert. Denn die persönlichen Angelegenheiten der Paare sind nicht losgelöst von dem historisch-gesell-

schaftlichen Kontext, von den geltenden Gesetzen, vorherrschenden Geschlechternormen und kulturellen Liebesidealen zu verstehen. Vielmehr sind die Praktiken der Einzelnen als unterschiedlich situierte, individuelle Interpretationen der gesellschaftlichen Verhältnisse zu betrachten, die sie bedingen und prägen, ohne sie aber vollständig zu determinieren.

Mittels subjekt- und affekttheoretischer Ansätze habe ich die mit qualitativen Methoden der interpretativen Soziologie erfassten Heiratspraktiken in der Verschränkung von *Allerpersönlichem* und *Überpersönlichem*, von Freiheit und Abhängigkeit, von Liebe und Recht analysiert. Dabei verstehe ich die *Praxis des Heiratsens* als äußerst produktives »Feld der Macht« (Butler 1991: 20), in dem – in Abhängigkeit von den herrschenden Geschlechter- und Liebesnormen – emotional und normativ zum Ausdruck gebracht und anerkannt wird, was gegenwärtig als glückliche und damit schützenswerte Liebe gilt. Aufgrund der Einsicht, dass die hetero- und homosexuellen Liebessubjekte – entgegen der neoliberalen Maxime der Autonomie und Unabhängigkeit – existenziell auf Anerkennung angewiesen sind, verändert sich das Nachdenken über die Heirat: Indem die Praxis des Heiratsens weiterhin *die* Form gesellschaftlicher und staatlicher Anerkennung von Liebes- und Geschlechterbeziehungen darstellt, ist sie eine wirkmächtige staatliche Regierungstechnologie geblieben. Allerdings regieren neoliberale Staaten heute kaum noch durch repressive Verbote, sondern vielmehr durch »das Versprechen auf Freiheit« (Maihofer 2018a: 33) oder, in Anlehnung an Ahmed formuliert, durch das *Versprechen von Glück* (vgl. Ahmed 2010b), für dessen erfolgreiche Umsetzung die Einzelnen selbst verantwortlich sind. Diese fortbestehende Dimension der Regierung der Bevölkerung (vgl. Cadwallader/Riggs 2012) durch Versprechen von Freiheit und Glück aufzuzeigen ist umso wichtiger angesichts der aktuellen Tendenz zu einer allzu optimistischen Betonung des emanzipatorischen Wandels – gerade aufgrund der Öffnung der Ehe für homosexuelle Paare. Gerät dadurch doch allzu leicht aus dem Blick, dass anderen Formen des Zusammenlebens – oder auch des Alleinlebens – weiterhin etwas Defizitäres oder Illegitimes anhaften kann (vgl. Butler 2009: 173f.). Aufgrund dessen verfolgte ich mit der Analyse auch das Anliegen einer Entselbstverständlichung der gesellschaftlich vorherrschenden Geltung der Ehe als emotionaler Privatangelegenheit und frei wählbarer Option der Lebensgestaltung. Diese entselbstverständlichende Einordnung der Heirat könnte nicht zuletzt auch für zukünftige politische Auseinandersetzungen mit dem Ehe- und Familienrecht wesentlich sein.

Bevor ich im letzten Teil dieses Fazits darauf eingehe, welche Implikationen sich aus der vorliegenden Analyse für die politische Handhabung der Ehe ableiten ließen (vgl. Kapitel 9.3), möchte ich die zentralen Erkenntnisse aus meiner empirischen Rekonstruktion der Praxis des Heiratsens vorstellen: In Kapitel 9.1 zeige ich auf, welche Einsichten sich aus der analytischen Trennung und gleichzeitigen Berücksichtigung von Eheschließung und Hochzeit bezüglich der anhaltend hohen Bedeutung des Heiratsens gewinnen lassen. In Kapitel 9.2 führe ich aus, warum eine vergleichende Betrachtung der Heiratspraktiken hetero- und homosexueller Paare unverzichtbar ist, um die Selbstverständlichkeiten des Heiratsens und das Funktionieren sowie die Auswirkungen der darin eingewobenen Geschlechternormen und -verhältnisse zu verstehen.

9.1 Regierte Gefühle: Die Heirat ist zivilrechtlicher Akt und Hochzeitszeremonie

Für das Verständnis der zunehmend feierlich und prunkvoll gestalteten Praxis des Heiratens ist es ausschlaggebend, die zivilrechtliche Dimension der Eheschließung und die feierliche Dimension der Hochzeit voneinander getrennt in den Blick zu nehmen. Denn der zivilrechtliche Akt der *Trauung/Beurkundung* und der symbolische Akt der *Hochzeitszeremonie*, die in der *kulturell vorherrschenden Praxis des Heiratens* miteinander kombiniert werden, verweisen auf sehr unterschiedliche Bedürfnisse und Funktionen, die mit dem Heiraten verknüpft sein können (vgl. Freeman 2002: 5). Entsprechend feiern nicht alle Paare eine Hochzeit, die eine Ehe schließen/eine Partnerschaft eintragen, und nicht alle, die eine Hochzeit feiern, tun dies mit staatlicher Anerkennung und einem zivilrechtlichen Statuswechsel. Diese wesentliche Differenzierung der unterschiedlichen Heiratspraktiken wird entsprechend der gesellschaftlich dominierenden Praxis, die zivilrechtlichen und feierlich-zeremoniellen Praktiken zu kombinieren, häufig nicht vorgenommen, was, wie ich im Folgenden aufzeige, weitreichende Implikationen hat. Die fehlende Differenzierung führt dazu, dass oftmals nur eine der beiden Praktiken beleuchtet wird, während die andere entweder stillschweigend vorausgesetzt oder aber vergessen wird. Ersteres wird deutlich an den makrosoziologischen Studien zur Ehe, die über den statistischen Zugang lediglich den zivilrechtlichen Akt der Eheschließung erfassen und messen können (vgl. Kapitel 2.3). Die Hochzeit ist in diesen Studien, die von der demografischen Statistik auf die gesellschaftliche Verfasstheit der Ehe schließen, nicht weiter von Interesse, sie wird vielmehr als selbstverständlich oder aber unwichtig vernachlässigt (vgl. Ingraham 2008: 3). Dabei ist es gerade diese Vernachlässigung der Hochzeit, die die Soziologie zur Ehe um die Jahrtausendwende angesichts der anhaltend hohen Bedeutung der Ehe vor ein Rätsel stellt. Umgekehrt verhält es sich mit der kulturellen Repräsentation des Heiratens in medialen Diskursen. Wie exemplarisch am Beispiel einer Schweizer Fernsehsendung gezeigt wurde (vgl. Vignette 1), fokussiert sich die mediale Thematisierung hauptsächlich auf die Hochzeit und die damit verbundenen Inszenierungen von persönlichen Liebesbeziehungen. In diesen romantisierten Darstellungen des Heiratens, die vollständig im Zeichen der durch die Hochzeit gefeierten Liebe stehen, wird die zivilrechtliche Dimension der Ehe meist gänzlich ausgeblendet.

Durch diese fehlende analytische Differenzierung und gleichwertige Berücksichtigung der beiden Praktiken sowohl in der soziologischen Analyse wie auch in der kulturellen Repräsentation vollzieht sich eine nicht weiter reflektierte Gleichsetzung von Eheschließung und Hochzeit im Begriff der Heirat. Durch diese Gleichsetzung, die die Dimensionen des Rechts und der Liebe vermischt, ohne sie in ihrer jeweiligen, spezifischen Wirkmächtigkeit zu analysieren, gerät leicht in Vergessenheit, dass die Praxis des Heiratens auch im 21. Jahrhundert ein privilegiertes Instrument der Regierung der Bevölkerung geblieben ist, wobei die Regierungstechnologie gerade durch das Zusammenfallen von Recht und Liebe äußerst erfolgreich ist. Wird die Praxis des Heiratens hingegen in der Verschränkung der *überpersönlichen*, staatlich organisierten Institution, die durch den rechtlich-formalen Akt der Eheschließung/Partnerschaftseintragung eingegangen wird, mit der *allerpersönlichsten*, gleichwohl gesellschaftlich vermittelten Dimension der Gefühle, die durch die Hochzeit ausgedrückt wird, analysiert, lässt sich das Funktionie-

ren der Regierungstechnologie im Zusammenspiel von gesellschaftlichen »Gefühlsregimen« und privaten »Gefühlsweisen« erklären (Maihofer 2014b: 269). Durch diesen Blick auf die Praxis des Heiratens lassen sich drei wesentliche Funktionen voneinander unterscheiden: die *rechtliche Absicherung* der Liebes- und späteren Familienbeziehung durch die Jaworte auf dem Zivilstandsamt; die *paarinterne Bestätigung* der Liebesgefühle durch den Heiratsantrag und das Sichanvertrauen in Form von persönlichen Bekenntnissen oder Versprechen während der Trauzeremonie; und die *soziale Anerkennung* der glücklichen Liebe durch die freudige Teilnahme von Familie, Freund:innen und Bekannten am Hochzeitstag. Diese Differenzierung der Funktionen der Absicherung, Bestätigung und Anerkennung lieferte mir das Instrumentarium, um die Praxis des Heiratens zu analysieren und aufzuzeigen, inwiefern die Heirat erstens eine Rechtsnorm ohne gleichwertige Alternativen ist (Kapitel 9.1.1). Zweitens wird deutlich, wie die Vorstellung der Heirat mit kulturellen Geschlechterstereotypen verwoben ist und diese durch die Reduktion der Heirat auf die Hochzeit reproduziert (Kapitel 9.1.2). Drittens lässt sich erkennen, welche zentrale Bedeutung dem Sicht- und Spürbarwerden von Gefühlen in allen drei Funktionen der Heirat zukommt (Kapitel 9.1.3).

9.1.1 Keine gleichwertigen Alternativen: Die Heirat bleibt ein rechtliches Privileg

Die Heirat wird durch die Gleichsetzung von Hochzeit und Eheschließung heute vor allem als Ausdruck persönlicher Liebesgefühle verstanden. Die Paare in meinem Sample haben jedoch alle auch eine zivilrechtliche Regelung ihrer Paarbeziehung vorgenommen und in den Interviews stellten sie ihre Heirat nicht nur als Ausdruck ihrer Liebe, sondern auch oder gar primär als rechtliche Absicherung dieser Liebe dar. Absicherungsbedürfnisse werden vor allem in Bezug auf die geplante Familie geäußert, aber auch hinsichtlich der Regelung von Besitz- und Eigentumsverhältnissen sowie von dauerhaften Aufenthaltsbewilligungen und einer gegenseitigen Absicherung im Fall von Krankheit oder Tod.

Der zivilrechtliche Akt der Eheschließung bzw. Partnerschaftseintragung hat in der Schweiz also eine weitreichende Bedeutung für die Absicherung als Paar und Familie. In Bezug auf die Familie ebenso wie für den Erhalt der Schweizer Staatsbürgerschaft stellt die Ehe gar einen grundlegenden Zugang oder eben Exklusionsmechanismus dar. Beispielfhaft zeigt sich das daran, dass in der Schweiz das Recht auf Fortpflanzungsmedizin und Adoption an den Zivilstand des Paares geknüpft ist. So heißt es im Bundesgesetz über die medizinisch unterstützte Fortpflanzung: »Gespendete Samenzellen dürfen nur bei Ehepaaren verwendet werden« (Art. 3 Abs. 3 FMedG). Angesichts dieser Voraussetzung der Ehe für die Gründung einer Familie mittels Adoption oder Fortpflanzungsmedizin wird deutlich, warum der Kampf um die Öffnung der Ehe für homosexuelle Paare vor allem ein Kampf um die Öffnung der Familie für homosexuelle Eltern war. Zudem zeigt sich, dass durch die erfolgreiche Öffnung der Ehe zugleich die Koppelung von Ehe und Familie bestätigt wurde: So müssen lesbische Paare nun eine Ehe schließen und eine Samenspende über eine Samenbank in der Schweiz in Anspruch nehmen, um von der Anerkennung der originären Elternschaft der Ehefrau der Mutter zu profitieren und komplizierte nachträgliche Stiefkindadoptionsverfahren zu vermeiden (vgl. Schmaltz 2020). Angesichts dieser rechtlichen Privilegien, die Ehepaaren vorbehalten

sind, wird denn auch deutlich, inwiefern die staatliche Institution Ehe in bestimmten Fällen weiterhin einen *zwingenden* Charakter haben kann, weil in der Schweiz ebenso wie in vielen anderen Ländern (vgl. Chambers 2019) gleichwertige rechtliche Alternativen zur Absicherung und staatlichen Anerkennung von intimen und familialen Lebensformen jenseits des ›Gesamtpaket‹ der Ehe fehlen.

Am Beispiel der Heirat lässt sich somit Maihofers Differenzierung des neoliberalen Begriffs der Freiheit (vgl. Maihofer 2018a: 33) exemplarisch nachvollziehen: Bislang existiert lediglich die *negative* Freiheit vom Zwang, heiraten zu *müssen*, nicht aber die *positive* Freiheit zu einer alternativen, gleichwertigen Absicherung und Anerkennung unterschiedlich ausgestalteter Liebes- und Geschlechterbeziehung. Aufgrund dieses Fehlens von Alternativen stehen die Menschen trotz der neoliberalen Versprechen von Freiheit und persönlichem Glück vor der Entscheidung, eine Ehe zu schließen oder aber auf rechtliche Privilegien, Schutz und Sicherheit in der eigenverantwortlichen Gestaltung ihres Lebens zu verzichten. Insofern bleibt die Ehe das privilegierte staatliche Instrument zur Regierung der Bevölkerung (vgl. Foucault 2000: 60) und des intimen und familialen Zusammenlebens (vgl. auch Nay 2019). Damit die Heirat zu einer wirklich selbstbestimmt wählbaren Option auch im *positiven* Sinne der Freiheit würde, bräuchte es zusätzlicher Formen der rechtlichen Absicherung von verschiedenen Lebensformen. Erst nach der staatlichen Anerkennung von gleichwertigen Formen der rechtlichen Absicherung ließe sich denn auch feststellen, ob die Ehe »nach wie vor die vorherrschende Beziehungsform« (Bundesrat 2015: 12) sei, wie das der Bundesrat, abgestützt allein auf demografische Statistiken und makrosoziologische Analysen, konstatiert. Denn es sind nicht nur solche statistischen Befunde, die zu wenig rechtlichen Reformen führen (vgl. auch Lewis 2001: 11), es sind zugleich auch die fehlenden rechtlichen Reformen, die umgekehrt die statistische Häufigkeit von Eheschließungen begründen (vgl. Kapitel 2.3.2). Dies deshalb, weil die Kosten und Unsicherheiten für die individuelle Umsetzung alternativer Lebensformen angesichts fehlender alternativer Formen der rechtlichen Absicherung für viele Paare zu hoch oder zu aufwendig sind. Aufgrund dieser Einsichten ist somit zu überdenken, ob es in der Schweiz tatsächlich »keine radikalen Reformen« (vgl. Bundesrat 2017: 54) des Ehe- und Familienrechts braucht, wie das der Bundesrat angesichts der statistischen Vorherrschaft der Ehe annimmt (vgl. Kapitel 9.3).

9.1.2 Fokus auf die Hochzeit: Die Heiratswilligkeit der Männer gerät aus dem Blick

Durch die verbreitete Reduktion der Heirat auf die Hochzeit rückt nicht nur die rechtliche Dimension der Praxis des Heiratens in den Hintergrund. Es wird zudem der Eindruck erweckt, dass Frauen eher heiraten wollten als Männer. Dies liegt, wie meine Analyse in den Kapiteln 4 und 5 zeigt, nicht daran, dass es tatsächlich nennenswerte geschlechtsspezifische Unterschiede bezüglich des Willens zu heiraten gäbe, wie das durch die kulturellen Geschlechterstereotype des »bindungsunwilligen Mannes« (Bethmann 2013: 49) und der heiratsversessenen Frau (vgl. Halberstam 2012: 115f.) suggeriert wird. Der Unterschied liegt vielmehr in den verschiedenen Bezugnahmen auf die Praxis des Heiratens: Während in den Darstellungen des Heiratswunsches mehrerer Frauen auf den seit der Kindheit gehegten *Traum* einer märchenhaften Hochzeit referiert

wird, stellen die Männer ihren Heiratswunsch nicht als Traum, sondern als Teil ihres *Lebensplans* dar. Zu diesem ›männlichen‹ Lebensplan gehört neben der beruflichen Positionierung auch die *Gründung einer Familie*, wobei durch die Heirat die Vaterrechte und die finanzielle Versorgung der Familie und der Ehefrau, die *die Kinder bekommt* und in vielen Fällen primär betreut, abgesichert werden sollen.¹ Damit verweisen diese männlichen Darstellungen der Heirat zugleich darauf, dass die rechtliche Dimension der Eheschließung auch für die Frauen wesentlich ist, die Kinder gebären und dadurch eine Schlechterstellung im Berufsleben in Kauf nehmen müssen. Durch die Eheschließung sind sie im Konfliktfall besser vor dem Abrutschen in die Sozialhilfe geschützt, wovon alleinerziehende Mütter weiterhin am stärksten betroffen sind (vgl. Caritas Schweiz 2022). Diese unromantische ›männliche‹ Orientierung an den rationalen Gründen einer Eheschließung, namentlich an der rechtlichen Regelung und ökonomischen Absicherung von Familie und Besitz, die im Fall von Scheidung, Krankheit und Tod zum Tragen kommen, wird durch den gesellschaftlichen Fokus auf die romantische Hochzeit und das Glück der Liebe² ausgeblendet – ebenso wie die Tatsache, dass es in mehreren Fällen die Männer sind, die früher als ihre meist etwas jüngere Frau heiraten wollen.³

Wie durch die analytische Trennung von Eheschließung und Hochzeit deutlich wird, liegt der geschlechtsspezifische Unterschied, der diese kulturellen Geschlechterstereotype begründet, also nicht im Heiratswunsch, sondern in der Wichtigkeit, die der Hochzeit zugeschrieben wird. Mit der Hochzeit in direktem Zusammenhang steht ein weiterer Unterschied zwischen den Geschlechtern, der im alltäglichen Zeigen und Ausdrücken von Emotionalität und insbesondere Liebesgefühlen zum Tragen kommt. Indem Männer, entsprechend den bürgerlichen Normen von Männlichkeit, in der Tendenz als wenig(er) emotional und romantisch wahrgenommen werden, wird vorschnell auf eine

- 1 Gerade diese unterschiedlichen Formulierungen der (männlich konnotierten) Familiengründung und des (weiblich konnotierten) Kinder-Bekommens verweisen darauf, dass die Heirat auch nach der partnerschaftlichen Definition der Ehe im Schweizer Zivilgesetzbuch von 1988 weiterhin sehr unterschiedliche geschlechtsspezifische Implikationen und Auswirkungen haben kann. Nicht selten bedeuten die Heirat und anschließende Familiengründung für die Ehefrauen eine Unterbrechung ihrer Erwerbsarbeit und beruflichen Laufbahn. Dies liefert nicht nur eine Erklärung dafür, warum in mehreren Fällen die Frauen später heiraten wollen als die Männer (vgl. Kapitel 4.1). Es zeigt auch, dass die Ehefrauen in diesem traditionellen Modell stärker von der Heirat abhängig sind, weil sie ihrer ökonomischen Absicherung dient, woraus sich wiederum die stereotype Vorstellung speist, dass die Frauen eher von einer Heirat profitieren würden als Männer.
- 2 Wie die teilnehmende Beobachtung zeigt, dominiert dieser Fokus auf das Glück der Liebe selbst auf den Zivilstandsämtern. Obwohl es sich bei Eheschließung und Partnerschaftseintragung um eine rechtliche Praxis handelt, wird auch dort erwartet, dass Emotionen sichtbar werden (vgl. Weibel 2016; Lavanchy 2014). Dabei ist das glaubhafte Zeigen von Liebe im Fall von binationalen Paaren eine Voraussetzung, weil dadurch bewiesen wird, dass es sich bei der Eheschließung nicht um eine sogenannte Scheinehe zur Erlangung einer Aufenthaltsbewilligung handelt (vgl. Lavanchy 2014). Bei Paaren mit Schweizer Staatsangehörigkeit wird die Liebe als Grund für die Eheschließung hingegen selbstverständlich vorausgesetzt, obwohl es sein könnte, dass zwei Menschen aus rein steuertechnischen Gründen heiraten. Dadurch reproduziert die zivilstandsamtliche Praxis die allgemeine Erwartung, dass Ehen aus Liebe geschlossen werden.
- 3 Bemerkenswert ist, dass der dominante, auch medial beförderte Fokus auf die Hochzeit selbst in diesen Fällen dazu führt, dass das Stereotyp des weniger heiratswilligen Mannes reproduziert und auf dieser Grundlage argumentiert wird, dass der Heiratsantrag Männersache sei (vgl. Kapitel 4.1).

männliche Bindungsunwilligkeit geschlossen. Es zeigt sich hier die weiterhin bestehende Dominanz einer Geschlechterordnung, wonach Frauen für das Emotionale und die Liebe im Privaten zuständig sind, während die Männer in der Gesellschaft Stärke und Rationalität unter Beweis stellen müssen und folglich zu »harten Burschen« (vgl. SRF 2013, auch Vignette 1) erzogen werden. Dabei wird gerade vor diesem Hintergrund auch deutlich, warum die theatrale Inszenierung des Hochzeitstages und weiterer Heiratspraktiken wie des romantischen Heiratsantrags für viele Frauen einen großen Traum darstellt: nicht nur, weil sie an diesem Tag als schöne Braut im weißen Kleid im Zentrum der Aufmerksamkeit stehen, sondern auch, weil die außeralltägliche Situation der Hochzeit die Männer dazu auffordert und es ihnen auch erlaubt, romantische Liebesgefühle zu zeigen und im Angesicht der Schönheit ihrer Frau eine sanfte Männlichkeit an den Tag zu legen. Insofern hat der Mädchentraum der Hochzeit wesentlich auch mit dem Auftauchen eines Märchenprinzen zu tun, der seine schöne Braut bewundert und auf Händen trägt und seine romantischen Gefühle dadurch spürbar werden lässt (vgl. Kapitel 6.2). Diese Anforderung an Männer, romantische Gefühle zu zeigen und dadurch die Existenz ihrer Liebe zu beweisen, ließ sich besonders gut am Beispiel des Heiratsantrags rekonstruieren (vgl. Kapitel 4). Dabei zeigte sich in der Analyse der Antragspraktiken zugleich, dass gerade das Versprechen und die Erwartung des außeralltäglichen Sicht- und Spürbarwerdens von romantischen Gefühlen die Praktiken des Heiratens auch für die homosexuellen Paare attraktiv machen.

9.1.3 Gefühle zeigen: Herstellung von bewegenden Emotionen, die in Zukunft binden

Steht die Heirat in der öffentlichen Wahrnehmung meist ganz im Zeichen der Liebe des glücklichen Paares, wurde dieser Dimension der Heirat in der soziologischen Forschung zur Ehe – aufgrund von deren Tendenz, Emotionen und insbesondere Liebesgefühle zu ignorieren (vgl. Smart 2007a: 54) – kaum Aufmerksamkeit geschenkt (vgl. Burkart 1998: 27). Wie meine Analyse zeigt, ist es für das Verständnis der anhaltenden Bedeutung der Heirat jedoch ausschlaggebend, die Gefühle in den Blick zu nehmen, die durch die Praktiken der Hochzeit – die jungen Mädchen als Traum nahegelegt wird – zum Ausdruck kommen und hergestellt werden. So wird in den Interviews deutlich, dass die Heirat für die befragten Personen immer auch ein bedeutsamer emotionaler Schritt ist, auch dann, wenn rechtliche Bedürfnisse im Vordergrund stehen (vgl. Kapitel 5.2). Mit dem persönlichen Entschluss zur Heirat bekennen sich die Brautleute nach meist mehrjähriger, erprobter Beziehung explizit und mit offizieller Anerkennung zueinander und stellen durch diese Unterstreichung der Zusammengehörigkeit die Beziehung auf eine höhere Stufe (vgl. Weibel 2018a). Für diese besondere paarinterne Bestätigung und Festigung der (hoffentlich lebenslangen) Zusammengehörigkeit ist das Erleben des romantischen Hochzeitstages zentral. Wie Reichertz vermutet, liegt der Grund für die zunehmende Attraktivität dieser »Theatralisierungen von ›Liebe‹« in der Form des Hochzeitstages oder auch der Praktik des romantischen Heiratsantrags darin, dass die »Glaubwürdigkeit des Liebesausdrucks« in der heutigen Zeit daran gemessen wird, »was Liebende bereit sind, füreinander unter den Augen der Öffentlichkeit zu tun« (Reichertz 2009: 259). In diesem Sinne seien die Trauversprechen im Rahmen der theatralen Pra-

xis der Hochzeit als Versuch zu verstehen, angesichts der hohen Scheidungsrate einen »tragfähig(er)en »Liebesbeweis« (ebd.) herzustellen.

Damit die theatrale Praxis des *schönsten Tages* sicher gelingt und sich das der Hochzeit inhärente Versprechen von größtmöglichem Glück erfüllt (vgl. Ahmed 2010b: 29), kommen besondere Mittel und Objekte zum Einsatz, um Emotionen der Freude und der Rührung herzustellen und zu teilen (vgl. Kapitel 6.1). Aufgrund der hohen Erwartungen an das perfekte Genießen des *happy object* Hochzeit geht der Tag dabei immer auch mit einer Angst des Nicht-Gelings (vgl. Ahmed 2010b: 42) einher. Diesem Risiko der Enttäuschung begegnen die Paare mit einer minutiösen Planung des Tages und orientieren sich dabei oft an dem hegemonial gewordenen kulturellen Skript der *weißen Hochzeit* (vgl. Schäffler 2012: 74). Durch das perfekte Bespielen des standardisierten Skripts, das alle kennen, wird das Glück des Paares inszeniert, wobei durch den Wiedererkennungseffekt die Erzeugung der passenden Gefühle im richtigen Moment – etwa beim Einzug in die Kirche – am besten gewährleistet werden kann. Dadurch bleiben sich die Hochzeiten – auch in Zeiten der Individualisierung – zugleich erstaunlich ähnlich. Zwar sind die einzelnen Elemente individuell ausgestaltet und angeordnet, dennoch sind es immer die gleichen Elemente, die den Festtag als Hochzeit kennzeichnen (vgl. Schäffler 2012). Bemerkenswert ist zudem, dass von diesen Inszenierungen nach dem Skript der *weißen Hochzeit* nicht nur ein romantisches, sondern auch ein historisch-märchenhaftes Flair ausgeht. Durch die geschichtsträchtigen Kirchen, prunkvollen Zivilstandsämter, Burgen und Schlossgärten mit den schmiedeeisernen Toren, die mit abgewetztem Kopfstein gepflasterten Innenhöfe und die zum Einsatz kommenden Oldtimer-Fahrzeuge sowie nicht zuletzt durch die außeralltäglich feierliche Kleidung der Hochzeitsgesellschaften scheinen die Hochzeiten aus einer anderen Zeit zu stammen. Für einen möglichst *tragfähigen* Liebesbeweis und den Zukunftsentwurf, der mit der Heirat gemacht wird, scheint somit weniger die Gegenwart mit all ihren unschönen Erscheinungen, sondern vielmehr die Geschichte den gewünschten Referenzrahmen zu bieten – wobei diese Geschichte als Tradition der dauerhaften Liebesheute imaginiert und reproduziert wird (vgl. Kapitel 2). Zusätzlich ist für die zukünftige Tragfähigkeit der Liebe auch das Festhalten des emotional intensiven Erlebens des *schönsten Tages* durch professionelle Fotograf:innen und teilweise auch Videoteams zentral. Denn die bewegenden Gefühle des Hochzeitstages sollen, so die geteilte Hoffnung, in Zukunft die eheliche Gemeinschaft dauerhaft binden, und die aufwendigen Dokumentationen bilden eine wesentliche Grundlage dafür, dass der Tag in unvergesslicher Erinnerung bleibt.

Auch bei dieser *allerpersönlichsten* Funktion der Heirat, die darin besteht, sich durch eine emotionale Zeremonie den gegenseitigen Willen zu bestätigen, aufgrund der Liebe zueinander möglichst das ganze Leben teilen zu wollen⁴, ist die *überpersönliche* Dimensi-

4 Zwar orientieren sich nicht alle Paare gleich stark am Ideal der Dauer der Ehe, wie die Analyse der unterschiedlichen Formulierungen der persönlichen Trauversprechen und Bekenntnisse zueinander zeigt (vgl. Kapitel 7.2). Trotzdem teilen letztlich alle heiratenden Paare die Hoffnung (nicht aber die Gewissheit), dass die Scheidung, die zu einer gesellschaftlichen Normalität geworden ist, nicht zur persönlichen Realität wird (vgl. Kapitel 7.1). Zugleich zeigen die unterschiedlichen Deutungen der Scheidung durch die Brautleute aber auch, dass die Liberalisierung der Scheidung eine wesentliche Voraussetzung dafür ist, dass weiterhin geheiratet wird (vgl. Kapitel 9.3).

on der Heirat nicht zu vergessen. Denn die individuelle Sehnsucht der Brautleute nach einer dauerhaft glücklichen Ehe deckt sich mit den gesellschaftspolitischen Interessen des Staates. Wie meine Analyse der zivilstandsamtlichen Adressierung der Brautpaare durch die Beamt:innen zeigt (vgl. Weibel 2016), liegt auch das staatliche Interesse weiterhin darin, »dass die Verhältnisse zwischen den Menschen geordnet und dauerhaft« (Arni 2004: 317) sind. Verspricht doch die dauerhafte Stabilität der Geschlechterbeziehungen, dass die arbeitsteiligen Lebensgemeinschaften der Paare und ehelichen Kleinfamilien füreinander Sorge tragen und damit den Sozialstaat entlasten.⁵ Von geradezu unschätzbarem Wert ist dabei auch die unbezahlte Care-Arbeit, die in den Familien (weiterhin mehrheitlich von Frauen) geleistet wird, wodurch die Gesellschaft Kosten von enormem Ausmaß spart.⁶ Wurde dieser Anspruch an die stabile, idealerweise lebenslange Dauer der Ehe mit ihrer geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung (sprich Privatisierung der Care-Arbeit) um 1900 noch »deklamatorisch« geäußert (Arni 2004: 33), formuliert sich diese Verschränkung des staatlichen Interesses mit den Sehnsüchten der Einzelnen heute in Begriffen der persönlichen Verantwortung für das eigene Glück der dauerhaften Zusammengehörigkeit.

Dass die Heirat nicht nur eine persönliche Angelegenheit zwischen Liebenden ist, sondern immer eine Verschränkung von *Allerpersönlichem* und *Überpersönlichem* (vgl. Simmel 1992: 109) bedeutet, wird auch anhand der dritten Funktion der Heirat – der Anerkennung des glücklichen Paares durch das soziale Umfeld (vgl. Kapitel 5.3) – deutlich. Mit der Einladung zum Hochzeitsfest, das das Paar anlässlich der Eheschließung bzw. Partnerschaftseintragung feiert, wird das soziale Umfeld aufgefordert, sich zu freuen und durch die freudige Reaktion die Hochzeit als Grund zur Freude anzuerkennen. Diese Anerkennung ist für alle meine Interviewpartner:innen zentral. Auf die Frage, was ihren Hochzeitstag zu einem besonderen, mitunter gar zum *schönsten Tag* ihres Lebens machte, verweisen alle auf die kollektiv geteilte Freude, die an dem Tag spürbar geworden sei. In diesem Verweis auf die hohe Bedeutung des Teilens des persönlichen Glücks mit dem sozialen Umfeld kommt die relationale Bedingtheit von Glück zum Ausdruck, die Ahmed beschrieben hat: Das individuelle Glück des Brautpaares wird nicht nur durch gesellschaftliche Liebesideale und Geschlechternormen vorstrukturiert und ist in diesem Sinne abhängig von der Anerkennung des Glücks durch die anderen (vgl. Ahmed 2010b: 37). Das persönliche Glück vergrößert und vertieft sich auch durch die kollektive Freude und Anteilnahme des sozialen Umfeldes. Denn durch das Teilen von *bewegenden* Emotionen während der Hochzeit entsteht *Bindung*, wodurch nicht nur die Zugehörigkeit zueinander, sondern auch zum sozialen Gefüge gefestigt wird. In den Worten Ahmeds: »Was uns bewegt, was uns fühlen lässt, ist auch das, was uns an Ort und Stelle hält oder uns eine Bleibe gibt« (Ahmed 2014a: 183). Diese Abhängigkeit

-
- 5 Wie die Schweizerische Konferenz für Sozialhilfe zeigt, akzentuiert sich das Armutsrisiko durch eine Scheidung und das Alleinleben mit den Kindern in getrennten Haushalten (vgl. SKOS 2022). Alleinerziehende machen denn auch rund 20 Prozent der Sozialhilfebeziehenden aus (vgl. Caritas Schweiz 2022) Vgl. hierzu auch die detaillierten Statistiken des Bundes zur Armut in der Schweiz (BFS 2020a).
 - 6 Wie den Berechnungen von *economie feminist* auf der Grundlage von Statistiken des Bundes zu entnehmen ist, leisten Frauen etwa 60 Prozent der unbezahlten Haus- und Familienarbeit, wobei der Wert dieser geleisteten Stunden bei über 200 Milliarden Franken liegt (vgl. Aggeler/Peter 2021).

von der sozialen Anerkennung der Liebesbeziehung als Grund zur Freude gilt dabei grundsätzlich für alle Paare. Besonders deutlich tritt diese Funktion der Heirat aber im Fall der homosexuellen Paare hervor (vgl. Kapitel 5.3). Indem deren *Bleibe* in der Gesellschaft (noch) weniger gefestigt und die Anerkennung durch die Familie und die Gesellschaft nicht gleich selbstverständlich ist, wird die Abhängigkeit von Anerkennung zum einen spür- und wahrnehmbarer und zum anderen auch umso wichtiger (vgl. Weibel 2021). Während ich dies im folgenden Kapitel ausführe, zeige ich auch auf, inwiefern die fehlende Anerkennung aufgrund der Abweichung von gesellschaftlichen Geschlechternormen zugleich einen größeren Freiraum für individuelle Praktiken eröffnet.

9.2 Abhängigkeit und Freiheit: Die Heiratspraktiken hetero- und homosexueller Paare

Neben der analytischen Trennung und gleichzeitigen Betrachtung von Hochzeit und Eheschließung erweist sich auch die vergleichende Analyse der Situationen von hetero- und homosexuellen Paaren als zentral für das Verständnis der Praxis des Heiratsens. Wie schon Giddens betont hat, sind intime Paarbeziehungen und deren Wandel ohne das gesellschaftliche »Coming-Out« der Homosexuellen« (Giddens 1993: 23) nicht vollständig nachzuvollziehen, weswegen ihm der weitverbreitete Ausschluss homosexueller Erfahrungen aus der soziologischen Analyse »äußerst fragwürdig« (ebd.: 22) erschien. Zugleich sind homosexuelle Männer und Frauen nicht einfach als subversive Agent:innen des gesellschaftlichen Wandels zu verstehen (vgl. Roseneil 2002: 33). Denn nicht-heterosexuelle Beziehungen können genauso »ordinary« sein wie heterosexuelle Lebensformen (Weeks/Heaphy/Donovan 2001: 28). Das Außergewöhnliche ihrer Lebensformen ist nicht selten vielmehr eine Zuschreibung von außen – im Fall der Praxis des Heiratsens in Form des *besonderen*, von der Norm der Ehe abweichenden Rechts der eingetragenen Partnerschaft, das von 2007 bis 2022 auf homosexuelle Paare in der Schweiz angewendet wird. Insofern gilt es diese heteronormativen Zuschreibungen des Abweichenden und Besonderen nicht von vornherein in die Forschung hineinzutragen und Differenzkategorien unhinterfragt zu reifizieren (vgl. Buchen/Helfferich/Maier 2004), sondern vielmehr vergleichend zu rekonstruieren, worin die Unterschiede und Gemeinsamkeiten der hetero- und homosexuellen Brautpaare liegen. Durch diese Analyse der Situationen der hetero- und homosexuellen Paare, die im Zeitraum meiner Untersuchung durch die *überpersönliche* Ordnung des Heiratsens in der Schweiz hierarchisch differenziert in die Gesellschaft eingebettet sind, lassen sich nicht nur die Auswirkungen dieser Ungleichheit auf die Realitäten der homosexuellen Paare und ihre Bedürfnisse aufzeigen. Durch das Aufzeigen der gesellschaftlichen Positionierung der homosexuellen Paare als *besondere Abweichung* wird zugleich sichtbar, was die heteronormativen Geschlechterverhältnisse im Kern ausmacht und wie die durch sie strukturierten, romantisierten und heteropatriarchalen Praktiken des Heiratsens und Hochzeitfeierns *normalerweise* funktionieren. Ohne diesen Vergleich bleiben die geschlechtsspezifischen Ideale und Normen aufgrund ihrer Selbstverständlichkeit oft unhinterfragt. Darüber hinaus kann nachvollzogen werden, inwiefern die hegemonia-

len Normen der Heterosexualität und Ideale der Romantik zwar zu mehr Anerkennung, zugleich aber auch zu begrenzteren individuellen Handlungsspielräumen und Freiheiten für die heterosexuellen Paare und insbesondere für die heterosexuellen Männer führen.

9.2.1 Weniger Anerkennung: Nicht nur das Wetter, auch die Stimmungslage ist unsicher

Aufgrund ihrer Abweichung von der Norm der Heterosexualität ist die Anerkennung der Hochzeiten von homosexuellen Paaren als kollektiver Anlass zur Freude weniger selbstverständlich, als das bei heterosexuellen Paaren in der Regel der Fall ist. Deutlich wird das an den verschiedenen Unsicherheiten, die hetero- und homosexuelle Paare bezüglich des *perfekten Gelingens* der Hochzeit beschreiben: Neben dem Risiko, dass es zu Pannen oder unerwünschten Überraschungen kommt (vgl. Schäffler 2012), zeigen sich die Paare vor allem wegen des Wetters besorgt. Ob es regnet oder die Sonne scheint, es sehr kalt oder zu heiß ist, hat – wie die teilnehmende Beobachtung an den verschiedenen Hochzeiten zeigte – einen beträchtlichen Einfluss auf die Stimmung der Menschen. Das Wetter entzieht sich aber der Einflussnahme und wird damit zu einem zentralen Unsicherheitsfaktor für den *schönsten Tag*. Wie Guy stellvertretend für viele sagt: »Dass das Fest, so wie wir das geplant hatten, funktioniert, dass das perfekt ist, das wusste ich von Anfang an. [...] Die einzige Sorge, die ich an dem Tag hatte, war wirklich das Wetter.« Die homosexuellen Paare benennen neben der Sorge um die Wetterlage einen zusätzlichen Unsicherheitsfaktor, der sich ihrer Beeinflussung entzieht, für das perfekte Gelingen des Hochzeitstages aber zentral ist. Es handelt sich dabei um die Gefühle der Menschen, die in die Feier der Hochzeit involviert sind: Da die Vorstellung der Hochzeit eines homosexuellen Paares nach wie vor »schwierig« und »komisch« und eben nicht selbstverständlich sein kann, liegt eine erste Ungewissheit darin, ob »wirklich alle« (Andrea) geladenen Gäste zur Hochzeit kommen. Die Teilnahme des sozialen Umfeldes ist die erste grundlegende Voraussetzung für die Anerkennung des glücklichen Brautpaares, denn dadurch bringen die Familienangehörigen und Bekannten zum Ausdruck, dass sie das homosexuelle Paar »endgültig akzeptieren und annehmen« (Deborah). Zur Anerkennung gehört aber nicht nur die Anwesenheit, sondern auch das Teilen des Glücks des Paares durch die Gäste, indem diese explizit Freude und Anteilnahme an der Hochzeit zeigen. Wenn also nicht nur Akzeptanz, sondern auch die Freude der anderen spürbar ist, dann ist das »das schönste Gefühl, das man haben kann, wenn man diesen Schritt macht« (Anja). Erst durch die *freudige* Anerkennung wird die Heirat zum *schönsten Tag* und erfüllt sich das Versprechen des großen Glücks. Wird das Glück des Paares hingegen nicht oder nur eingeschränkt als kollektiver »Grund zur Freude« (Nay 2017: 158) anerkannt, dann weist die Hochzeit einen »großen Schönheitsfehler« auf (Sarah).

Wie durch diesen exemplarischen Vergleich der Beschreibungen der hetero- und homosexuellen Paare deutlich wird, ist für Letztere nicht nur die Wetterlage, sondern in besonderer Weise auch die Gefühlslage, die emotionale Atmosphäre (vgl. Ahmed 2010b: 40) am Tag ihrer Hochzeit ungewiss. Während die meisten heterosexuellen Paare selbstverständlich davon ausgehen (können), dass ihr *schönster Tag* einen Anlass zur kollektiven Freude darstellt, muss sich in den Fällen der von der Norm abweichenden homosexuel-

len Brautpaare erst zeigen, ob der »normalisierende Einschluss« (Nay 2017: 158) in die Gemeinschaft durch eine freudige Anerkennung gelingt oder nicht. Gerade dieses Potenzial zum normalisierenden Einschluss macht die Heirat für die homosexuellen Paare zugleich besonders erstrebenswert (vgl. ausführlich Weibel 2021). Denn aufgrund der ungleichen Rechte und der gesellschaftlichen Zuschreibung des »komischen Besonderen« (Moritz) ist bei den homosexuellen Paaren ein explizites Bedürfnis nach Anerkennung vorhanden. Dabei ist wesentlich zu verstehen, dass die homosexuellen Paare als *gleichwertige*, nicht aber als *gleiche* Hochzeitspaare anerkannt werden wollen. Das heißt, sie definieren sich nicht über die für das heterosexuelle Brautpaar konstitutive Differenz und Komplementarität von Mann und Frau, sondern betonen vielmehr ihre Gleichheit als Frauen oder Männer und wollen in dieser Verschiedenheit gleichwertig anerkannt werden. Aufgrund dieses affirmativen Bezugs zum Verschiedensein können die homosexuellen Paare, wie ich im Folgenden zeige, die zutiefst heteronormativ strukturierten Heiratspraktiken an ihre von der heterosexuellen Norm abweichenden Liebesbeziehungen anpassen.

9.2.2 »Wie machen wir denn das?«: Mehr Freiheiten für individuelle Anpassungen

Wie die Analyse sowohl der theatralen Praxis der Hochzeit (vgl. Kapitel 6.2) wie auch der Praktik der überraschenden Antragstellung (vgl. Kapitel 4.1) und der als *schön* geltenden Wahl eines der beiden Namen als Familienname (vgl. Kapitel 8.2) zeigt, stellen die als romantisch geltenden, einseitig strukturierten Heiratspraktiken eine geschlechtsspezifische Differenz her. Heteronormative Romantik beruht somit auf der Differenz von Männlichkeit und Weiblichkeit sowie deren spezifischer Komplementarität, die sich durch die Vereinigung der Gegensätze in der Form des Liebespaares ausdrückt. Umgekehrt formuliert wird durch die Praxis des Heiratsens eine heteronormative Geschlechterdifferenz und -komplementarität romantisiert und damit auf symbolischer Ebene eine »Matrix des heterosexuellen Begehrens« (McRobbie 2010: 97) abgesichert. Dabei ist anzunehmen, dass die außeralltägliche Betonung von heteronormativer Weiblichkeit und Männlichkeit und die Inszenierung *altmodischer* Hochzeitspraktiken (vgl. Heise 2012) gerade durch die zunehmende ökonomische und politische Unabhängigkeit von Frauen und die sich wandelnden geschlechtlichen, sexuellen und familialen Existenzweisen (vgl. Maihofer 1995) an neuer Attraktivität gewinnen.

Aufgrund dieser heteronormativen Struktur des Romantischen und der damit einhergehenden Romantisierung von Geschlechterdifferenz stellt sich für die homosexuellen Brautpaare bei der konkreten Ausgestaltung ihrer Heirat die Frage »Wie machen wir denn das?«. Indem sie sich nicht *bequem* und *nahtlos* (vgl. Ahmed 2014b: 148) in die heterosexuellen Normen der Differenz und Komplementarität einfügen können, erhalten die homosexuellen Paare die Möglichkeit, sich mit der Frage der für sie stimmigen Aneignung der Heiratspraktiken auseinanderzusetzen und diese so anzupassen, dass sie ihr persönliches Verständnis von Partnerschaftlichkeit und Zusammengehörigkeit ausdrücken. So bemerkt Anja: »Wäre ich heterosexuell, hätte ich mir wohl nie Gedanken darüber gemacht. Dann wäre ich einfach der gesellschaftlichen Norm nachgelaufen.« Marcel erachtet es zudem als Vorteil, dass sie als schwules Paar ihre Zusammengehörigkeit durch

die Inszenierung von Gleichheit – etwa durch das Tragen der gleichen Hochzeitskleidung (vgl. Kapitel 6.2) – symbolisieren können: »Das kann man ja«, wie er lachend sagt, »wiederum als Heteropaar dann schlecht machen«. Die homosexuellen Paare sind aufgrund ihrer Abweichung von der Norm des heterosexuellen Brautpaares also mit einer grundlegenden Unklarheit und Offenheit hinsichtlich der individuellen Übernahme der heteronormativen Praktiken der Hochzeit konfrontiert. Dadurch *müssen* und *können* sich die homosexuellen Paare Gedanken über die ansonsten oft selbstverständlich vorausgesetzten Praktiken der Heirat machen. Unklar ist somit nicht nur, wie das heteronormativ geprägte Umfeld auf die Aneignung des Heiratens durch die homosexuellen Paare reagiert, sondern auch, in einem befreienden Sinn, *wie genau* das heteronormative Ritual der Hochzeit angeeignet wird. Es entsteht also ein Raum für freiere Aushandlungsprozesse: Die homosexuellen Paare können sich für die Herstellung von Gleichberechtigung entscheiden, etwa durch die Verdoppelung der Anträge (vgl. Kapitel 4.3). Sie können aber auch Differenz herstellen, indem eine Person der anderen einen Heiratsantrag macht, wobei die Zuweisung der einseitigen Praktiken aufgrund anderer Überlegungen als einer bereits entschiedenen geschlechtsspezifischen Rollenzuweisung erfolgt (vgl. Kapitel 4.1).

Die Analyse dieser Aneignungen der Heiratspraktiken durch die homosexuellen Paare macht zugleich die heteronormative Strukturierung der Praxis des Heiratens sichtbar, durch die die heterosexuellen Paare zwar selbstverständliche Anerkennung erfahren, zugleich aber auch weniger Spielräume für Umdeutungen haben. Dabei zeigen insbesondere diejenigen Fälle, in denen die homosexuellen Paare die einseitigen Praktiken der Antragstellung oder Namenswahl übernehmen, wie durch die heteronormativen Praktiken Ungleichheits- und Machtverhältnisse zwischen Männern und Frauen reproduziert werden. Besonders anschaulich ist das Beispiel der einseitigen Annahme des Namens: Nach der Heirat trägt Selina ebenfalls Sarahs Nachnamen, heißt also auch Frau X, was Sarah im Interview als »saukomisch« bezeichnet. Die einseitige Annahme des Namens durch Selina erscheint Sarah *komisch*, weil der gemeinsame Name hier nicht eine Komplementarität von Verschiedenen ausdrückt, wie das beim Ehepaar Herr X und Frau X der Fall ist. Vielmehr führt er zu einer Gleichwerdung, indem nun beide Partnerinnen Frau X heißen. Dabei verweist Sarahs Eindruck des Komischen aber auf eine generell seltsame Logik, die in der einseitigen Bildung eines gemeinsamen Namens liegt: Denn die Namensannahme führt in jedem Fall zu einem ungleichen, hierarchischen Verhältnis zwischen der namensgebenden Person und der zugehörigen, namenstragenden Person. Aufgrund der Geschlechterdifferenz heterosexueller Paare ist dies einfach weniger offensichtlich *komisch* als im Fall der homosexuellen Paare, weil die Frau durch die Annahme des Namens des Mannes nicht zu ihm wird, sondern zu seiner Ehefrau.⁷

Die Anrufungen durch die heteronormativen Symbole und Praktiken der Heirat und damit auch die Möglichkeit zu einer individuellen Aneignung der romantisierten Praktiken sind für die hetero- und homosexuellen Paare offensichtlich nicht die gleichen. Denn die heterosexuellen Paare bewegen sich immer schon innerhalb der aufgrund ihrer Selbstverständlichkeit und vermeintlichen Natürlichkeit kaum wahrnehmbaren Nor-

7 Wie im folgenden Kapitel 9.2.3 gezeigt wird, erscheint dies aber nur dann nicht seltsam, wenn die Frau den Namen des Mannes annimmt, denn umgekehrt wäre dies sehr wohl äußerst *komisch*.

men der heterosexuellen Geschlechterdifferenz – wobei sich das für die heterosexuellen Paare wiederum mehr oder weniger behaglich anfühlen kann. So stört sich etwa Lukas daran, dass er und seine Frau seit der Heirat automatisch als *ganz normales Ehepaar* angesehen werden (vgl. Weibel 2021), obwohl das vorherrschende »Bild der Ehe nichts damit zu tun hat, wie wir unsere Partnerschaft verstehen«. Insofern zeigt die Veränderung der bestehenden Ordnung für hetero- und homosexuelle Paare aufgrund ihrer unterschiedlichen Situierung in verschiedene Richtungen: Für heterosexuelle Paare kann es als widerständiger Akt gelten, sich der Anrufung der bürgerlichen Norm des Ehepaares zu entziehen und nicht oder ganz anders als *standardmäßig* zu heiraten. Demgegenüber kann es für homosexuelle Paare ein politischer Akt sein, durch die Aneignung des *Standards* der weißen Hochzeit Konformität mit den *ganz normalen Ehepaaren* herzustellen und darüber die Anerkennung ihrer Gleichwertigkeit einzufordern. So ist es für Anja im Unterschied zu Lukas »ein tolles Gefühl«, dass sie nun »vor dem Gesetz sagen kann, das ist meine Frau«, das »gibt einfach nach außen nochmal ein klareres Zeichen, ich bin jetzt verheiratet.«

Trotz dieser unterschiedlichen Ausgangslagen aufgrund der differenten Positionierungen in der heteronormativen Geschlechterordnung ist es keineswegs so, dass die Unterschiede in den individuellen Interpretationen der kulturellen Praxis des Heiratens nur zwischen den hetero- und homosexuellen Paaren verlaufen würden. Vielmehr lassen sich auch Differenzen innerhalb dieser beiden Gruppen sowie Gemeinsamkeiten über die Gruppen hinweg rekonstruieren. So gibt es mehrere heterosexuelle Paare in meinem Sample, denen die heteronormativen, von vornherein ungleich strukturierten Praktiken nicht selbstverständlich erscheinen und die sich nicht an altmodischen Bräuchen orientieren, sondern Egalität ausdrücken wollen. Im Unterschied zu den homosexuellen Paaren nehmen sie aber keine individuellen Adaptionen der Praktiken wie etwa die Verdoppelung des Antrags vor. Vielmehr verzichten sie auf die romantisierten Praktiken und damit auf eine romantische Geschichte (vgl. Kapitel 4.3), um ihre Gleichberechtigung auszudrücken, und vermeiden eine Überbetonung von Weiblichkeit und Männlichkeit durch den Verzicht auf die theatrale Inszenierung einer *weißen Hochzeit*. Auf der anderen Seite gibt es homosexuelle Paare, die die romantischen Praktiken der einseitigen Antragstellung oder der Entscheidung für einen der beiden Namen affirmativ aneignen, wobei sie allerdings die Frage der Rollenaufteilung über andere Differenzen als die des Geschlechts entscheiden können. Darüber hinaus wird deutlich, dass selbst im Fall von individuellen Anpassungen und Umdeutungen der Heiratspraktiken durch die homosexuellen Paare diese letztlich nur Modifikationen und keine Brüche oder subversiven Transformationen der hegemonialen Praxis darstellen. Schließlich müssen auch die Hochzeiten der homosexuellen Paare aufgrund ihres Bedürfnisses nach sozialer Anerkennung immer noch als Hochzeiten erkenn- und damit anerkenntbar sein. Diese trotz Abweichungen weitgehende Konformität und Normalität, die durch die homosexuellen Paare angestrebt und hergestellt wird, ist dahingehend zu verstehen, dass sie zwar nicht gleich sein wollen wie die heterosexuelle Brautpaare, aber auch auf keinen Fall »dieses komische Besondere« (Moritz) sein wollen, das ihnen von der heteronormativen Gesellschaft teilweise zugeschrieben wird und weiter anhaften kann (vgl. Weibel 2021). Wie im folgenden Kapitel gezeigt wird, leitet das Bedürfnis, die Zuschreibung des komischen Besonderen zu vermeiden, aber nicht nur das Verhalten der homosexuellen Paare an.

Zu erkennen ist es auch im Verhalten der heterosexuellen Männer, die in der vorherrschenden Geschlechterordnung das Allgemeine verkörpern und aufgrund dieser hierarchischen – sowohl gegenüber Frauen wie auch homosexuellen Personen übergeordneten – Positionierung am meisten soziale Anerkennung erhalten.

9.2.3 »Das komische Besondere«: Bedürfnis nach Normalität leitet Konformität an

Anstelle von individuellen Anpassungen dominiert bei den heterosexuellen Brautpaaren der Verzicht auf romantisierte Praktiken wie den Antrag, wenn sie die Herstellung von Ungleichheit und Differenz durch die einseitig strukturierten Heiratspraktiken vermeiden wollen. Auch wurde in der Analyse deutlich, dass eine offene Diskussion der Frage »wie machen wir denn das?« selten ist. Denn diese Frage impliziert die Erwägung der Möglichkeit einer Umkehr der geschlechtsspezifisch zugeordneten Praktiken, und das ist kaum denkbar, weil eine Umkehr der Zuordnung einfach *komisch* wäre, wie ich anhand der Darstellungen der Namenswahl durch die heterosexuellen Paare rekonstruiert habe (vgl. Kapitel 8). In diesen Darstellungen werden die Determinationen der individuellen Praktiken und Wahlmöglichkeiten aufgrund der hierarchisch angeordneten Normen von Männlichkeit und Weiblichkeit besonders sichtbar. Außerdem zeigt gerade die Praktik der Namenswahl, dass der vermeintlich autonomen Individualität des befreiten Subjekts nicht nur Grenzen in Form wirkmächtiger Geschlechternormen, sondern weiterhin auch in Form rigider Rechtsnormen gesetzt werden. So ermöglicht das neue Schweizer Namensrecht, das im Interesse der Gleichstellung der Geschlechter in der Namenswahl 2013 eingeführt wurde, den heute heiratenden Paaren lediglich zwei Optionen: das beidseitige Behalten der Geburtsnamen entsprechend der neuen Norm der gleichberechtigten Individualität (vgl. Art. 160 Abs. 1 ZGB) oder alternativ die einseitige Bestimmung eines der beiden Namen zum gemeinsamen Namen (vgl. Art. 160 Abs. 2 ZGB) nach dem alten Prinzip des traditionellen Familiennamens. Die zuvor bestehende Option eines Doppelnamens für die Ehefrauen wurde abgeschafft und nicht durch die Möglichkeit des beidseitigen Tragens von Doppelnamen (wie es etwa in Österreich möglich ist) ersetzt (vgl. ausführlich Kapitel 8.1). Damit ermöglicht das neue Schweizer Namensrecht die gleichberechtigte Beibehaltung der *Individualität* der *Eheleute*, nicht aber das gleichberechtigte Ausdrücken der *Zusammengehörigkeit* als *Ehepaar* und *Familie*. Die vom Gesetzgeber angestrebte Gleichstellung der Geschlechter in der Namenswahl wird mit dieser »möglichst einfachen und klaren Regelung« (BBI 2009 403: 417) nur bedingt gefördert. Dies hat zum einen damit zu tun, dass das Recht an den Bedürfnissen der heute heiratenden Paare vorbeizieht und zum anderen nicht berücksichtigt, dass die weiterhin tiefverankerten Geschlechternormen die Männer und Frauen mit unterschiedlichen Normalitätsvorstellungen konfrontieren. Zum Ausdruck kommen diese unterschiedlichen Normalitätsanforderungen in den Darstellungen der heterosexuellen Paare ebenfalls durch den Begriff des *Komischen*. Damit wird in den Interviews bezeichnet, was das von der Normalität abweichende Seltsame wäre.

Die erste Diskrepanz zwischen dem Recht und den Bedürfnissen der heiratenden Paare besteht darin, dass ein gemeinsamer Name für die große Mehrheit der Paare etwas Schönes darstellt. So entscheiden sich fast zehn Jahre nach der Einführung der neu-

en Norm der gleichberechtigten Beibehaltung beider Namen weiterhin rund 70 Prozent der Paare gemäß dem zweiten Artikel des Namensrechts für einen gemeinsamen Namen, auch wenn dieser eine ungleiche Entscheidung für einen der beiden Geburtsnamen verlangt. Denn viele fänden es wie Boris »kompliziert« und »komisch«, wenn man als Ehepaar und Eltern nicht gleich heißt und deshalb »nicht weiß, wer zusammengehört«. Die zweite Diskrepanz besteht darin, dass der Gesetzgeber bei der neuen Regelung davon ausging, dass nur *traditionsverbundene* Personen einen Zusammengehörigkeit ausdrückenden Namen wünschen, weswegen neben dem traditionellen Familiennamen die Einführung von beidseitigen Doppelnamen, die *gleichstellungsorientierten* Paaren das gleichberechtigte Ausdrücken ihrer Zusammengehörigkeit ermöglichen würden, nicht in Erwägung gezogen wurde. Für die Praxis der Namenswahl der heterosexuellen Paare bedeutet das Folgendes: Bei den traditionsverbundenen Paaren ist ohne Diskussion klar, dass die Frau den Namen ihres Mannes annimmt, denn für die Männer ist klar, dass sie ihren Namen weitergeben (vgl. Kapitel 8.2.1). Darüber hinaus zeigt sich aber noch etwas Zweites: Es ist nicht nur für die traditionsverbundenen Männer, sondern für *alle* von mir befragten Männer unvorstellbar und folglich auch nicht verhandelbar, dass sie den Namen ihrer Frau als gemeinsamen Familiennamen annehmen. Es müsste schon eine sehr gute Begründung geben, damit ihr Namenswechsel nicht einfach *komisch* wäre, wie die Männer es in den Interviews ausdrücken (vgl. Kapitel 8.2.3). Entsprechend nehmen schweizweit lediglich 4 Prozent aller in der Schweiz heiratenden Männer den Namen ihrer Frau an (vgl. BFS 2019f). Im Unterschied zu den traditionsverbundenen Paaren orientieren sich bei den gleichstellungsorientierten Paaren nun aber auch die Frauen an der neuen Norm und behalten ihren ihre Individualität ausdrückenden Namen. Wie die weitere Analyse zeigt, nehmen diese Frauen dadurch in Kauf, nicht den gleichen Namen zu tragen wie ihre Kinder. Denn für eine Mehrheit der Männer ist nicht nur das Behalten ihres Namens, sondern auch die Weitergabe ihres Namens an die Kinder weitgehend selbstverständlich.

Durch den Verzicht auf die Regelung eines amtlichen Doppelnamens für beide Eheleute kreiert das neue Namensrecht für die Ehefrauen damit eine »zwiespältige« (Kathi) Entscheidungssituation – zwischen ihrer Individualität und der namentlichen Zugehörigkeit zur Familie. Für die Männer gibt es bei genauerer Betrachtung überhaupt keine Entscheidungsmöglichkeiten, auch wenn das Recht die zwei Optionen formal für beide Geschlechter vorsieht. Um sich allerdings auf eine gleichberechtigte Aushandlung der Namenswahl entlang der beiden Optionen einlassen zu können, müssten die Ehemänner die Möglichkeit einräumen, dass sie ihren Geburtsnamen für den Namen ihrer Frau aufgeben – und eben dies ist für die meisten Männer unvorstellbar, weil es der allgemeinen Norm von Männlichkeit widerspricht. Insofern bietet das neue Namensrecht in der Praxis nur den Frauen zwei Optionen: Sie können sich an der männlichen, zur allgemeinen gewordenen Norm des eigenen Namens orientieren, aber auch ihren Namen für den Familiennamen des Mannes abgeben, wie dies das alte Namensrecht für die Ehefrau in jedem Fall vorsah (vgl. Kapitel 8.1). Die Männer hingegen wollen und können sich nicht an dieser immer schon weiblich konnotierten und damit besonderen zweiten Norm orientieren, dann das wäre für Männer seltsam und begründungsbedürftig. Aufgrund dieser wirkmächtigen Männlichkeitsnorm bleibt es dabei, dass sich praktisch alle Ehemänner in ihrer persönlichen Wahl an der allgemeinen Norm »jeder Ehegatte behält seinen

Namen« (Art. 160 Abs. 1 ZGB) orientieren (müssen), während die Option, »den Ledignamen der Braut oder des Bräutigams als gemeinsamen Familiennamen« (Art. 160 Abs. 2 ZGB) zu wählen, – trotz der geschlechtergerechten Formulierung – als Möglichkeit interpretiert wird, die eigentlich nur die Ehefrau adressiert.

Deutlich wird, dass die Normen heterosexueller Männlichkeit, weil sie die übergeordneten Normen des Allgemeinen sind (vgl. Arni 2004: 43f.), keine oder kaum Abweichungen und individuelle Interpretationen zulassen. Demgegenüber verkörpern die heterosexuellen Frauen, die schwulen Männer und die lesbischen Frauen in der herrschenden Geschlechterordnung das von der allgemeinen Norm heterosexueller Männlichkeit abweichende und untergeordnete, abgeleitete Besondere. Aufgrund ihrer Abweichungen von den Normen des Allgemeinen, sprich von der Norm der Männlichkeit und/oder der Norm der Heterosexualität, haben sowohl heterosexuelle Frauen wie auch homosexuelle Männer und Frauen mehr Spielräume für individuelle Praktiken, wobei die lesbischen Frauen die größten Freiheiten haben. Dies zeigt sich paradigmatisch an den vielfältigen Möglichkeiten der lesbischen Brautpaare bei der Kleiderwahl: Zunächst kann jede für sich entscheiden, ob sie ein Kleid oder einen Anzug tragen will. Dadurch ergeben sich verschiedene Kombinationen: Beide tragen ein Kleid, beide tragen einen Anzug (was in meinem Sample nicht vorgekommen ist) oder eine trägt ein Kleid, die andere einen Anzug. Insofern haben die lesbischen Paare mehr Wahlmöglichkeiten sowohl gegenüber den schwulen als auch gegenüber den heterosexuellen Paaren. Die heterosexuelle Braut könnte zwar auch zwischen unterschiedlichen Formen von Kleidern wählen, neben dem Bräutigam auch einen Anzug zu tragen wäre allerdings höchst ungewöhnlich. Im Fall des Männerpaares verhält es sich nochmals anders: Würde ein schwuler Bräutigam ein Kleid – anstatt eines Anzugs – tragen, würde er seine Männlichkeit verlieren und als Dragqueen erscheinen. Das wäre für eine queere Hochzeit durchaus denkbar, im Fall der an Normalität und Konformität interessierten homosexuellen Paare in meinem Sample aber kaum vorstellbar. Gleichwohl ist es nicht dermaßen ausgeschlossen wie im Fall des heterosexuellen Bräutigams, dem – ebenso wie im alltäglichen Leben – das Tragen eines Kleides verwehrt ist, will er sich nicht der Lächerlichkeit preisgeben.

Diese Gefahr der Lächerlichkeit droht den heterosexuellen Männern offenbar auch dann, wenn sie sich an der weiblich konnotierten Norm des Namenswechsels orientieren würden, weswegen die Aufgabe des eigenen Namens für sie nur unter besonderen, begründungsbedürftigen Umständen denkbar wäre. Demgegenüber können sich die heterosexuellen Frauen – aufgrund jahrzehntelanger emanzipatorischer Kämpfe für ihre Gleichberechtigung – inzwischen an der allgemeinen männlichen Norm, die eigene Identität beizubehalten und durch den Namen auszudrücken, orientieren. Damit bestätigt das Beispiel der Namenswahl einmal mehr die Einsicht, dass formale Gleichstellung im Recht aufgrund der tief verankerten und hierarchisch angeordneten Geschlechternormen nicht automatisch zu praktischer Gleichstellung der Geschlechter führt. Anstelle der Definition eines einzigen »Maßstabes« des Allgemeinen, sprich der Männlichkeit und der Heterosexualität, bedürfte das Recht vielmehr einer »*plurale[n]* Logik«, um Verschiedenheit in der Praxis zu ermöglichen und dieses Verschiedensein als »gleichwertig« anzuerkennen« (Maihofer 1991: 44f.; vgl. auch Maihofer 2013a: 42, Herv. i. O.). Wie ich im Folgenden anhand der *Bedeutungsverschiebung* (aber nicht des *Bedeutungsrückgangs*) der Ehe durch einen Prozess der Liberalisierung der Institution zeige, wäre eine

solche plurale Logik auf der *überpersönlichen* Ebene der Gesetze nicht nur in Bezug auf das Namensrecht, sondern generell für das Ehe- und Familienrecht zentral. Denn auch die aktuelle *Neuerfindung* der heterosexuellen Ehe als *Ehe für alle* definiert letztlich nichts anderes als einen einzigen Maßstab, an dem alle Lebensformen gemessen werden.

9.3 Flexible Normalisierung: Die Liberalisierung immunisiert die Ehe gegen Kritik

Die Praxis des Heiratens ist im 21. Jahrhundert weiterhin durch zwingende Rechtsnormen festgelegt, die das Verhalten der Einzelnen beeinflussen und die individuellen Handlungsspielräume begrenzen. Gleichwohl hat sich im Zuge des Prozesses der Deinstitutionalisierung (vgl. Tyrell 1988) eine weitgehende Liberalisierung jener rigiden Rechtsnormen vollzogen, die um 1900 im Schweizer Zivilgesetzbuch institutionalisiert worden sind (vgl. Kapitel 2). Durch diesen Prozess hat sich eine »ambivalente Dynamik« (Arni 2004: 329) entfaltet, die für das Verständnis der gegenwärtigen Bedeutung der Praxis des Heiratens zwischen der Krise der Ehe und der Hochkonjunktur von Trau- hochzeiten (vgl. Kapitel 1) wesentlich ist. So führte die schrittweise Liberalisierung von Ehe- und Scheidungsrecht zwar zu einem »Schwinden von hegemonialer Stellung und Dauerhaftigkeit« (Arni 2004: 329) der Institution Ehe und ihrer rigiden Normativität. Zugleich aber wird damit das der Liebeshe zugrundeliegende Ideal, dass nämlich das *Glück* der ehelichen Liebesbeziehung in ihrer Dauer und das *Unglück* in ihrer Scheidung liege, »bestätigt und bekräftigt« (ebd.). So konstatiert Arni:

»Trägt [...] die liberale Scheidungspraxis so zur Deinstitutionalisierung der Ehe bei, so immunisiert sie diese umgekehrt wiederum auch gegen alles, was sie prinzipiell an- ficht, gegen alle, die sie gerne gänzlich abgeschafft sähen [...] eine liberale Scheidungs- praxis nämlich passt die Institution Ehe an gewandelte Formen und Praktiken der Paar- beziehung an – wieweit sie sich dabei selbst verliert oder gerade in der Transformati- on ihrer Gestalt immer wieder gewinnt, dürfte eine offene Frage der Gegenwart sein.« (Ebd.)

Wie in der heutigen Betrachtung des neuerlichen Krisendiskurses um die Institution Ehe und der aktuellen *Neuerfindung* im Zeichen der *Ehe für alle* deutlich wird und ich im folgenden Kapitel 9.3.1 ausführe, sind diese Anpassungen der *überpersönlichen* Institution an die *allerpersönlichsten* Bedürfnisse und Praktiken der Menschen insofern notwendig, als sich die Ehe dadurch als weiterhin vorherrschendes Modell des intimen und fami- lialen Zusammenlebens behaupten kann. Was dies wiederum für eine Kritik und Ver- änderung der aktuellen Ordnung und Praxis des Heiratens in ihrer wirkmächtigen Ver- schränkung von Recht und Liebe bedeutet, führe ich in Kapitel 9.3.2 aus.

9.3.1 Das Versprechen von Glück: Regierung durch normalisierende Anerkennung

Mit der inzwischen vollständigen Liberalisierung der Scheidung – durch die nicht nur der Anfang, sondern auch das Ende der Ehe ganz in die Hände, sprich die Selbstverantwortung der einzelnen Eheleute gelegt worden ist – hat sich die Geltung der Ehe maßgeblich verschoben: Statt als normative, einengende Institution (vgl. Burkart/Kohli 1992: 14), die der Herstellung und Aufrechterhaltung geordneter gesellschaftlicher Geschlechterverhältnisse dient, erscheint die Ehe nun primär als persönliche Liebesangelegenheit der Paare. Gerade durch das Primat der emotionalen Qualität gegenüber der dauerhaften Stabilität der ehelichen Gemeinschaft und die daraus resultierende gesellschaftliche Normalisierung der Scheidung (vgl. Kapitel 7) akzentuiert sich das Ideal der lebenslangen Liebe. Denn die gesellschaftliche Brüchigkeit des Glücksversprechens der Ehe durch die häufigen Scheidungen stellt nicht etwa das Ideal der lebenslangen Ehe in Frage. Vielmehr wird, wie Ahmed zeigt, das individuelle Scheitern an der Umsetzung der glücksversprechenden Ideale zum Problem:

»[T]he crisis in happiness has not put social ideals into question [...]. The demand for happiness is increasingly articulated as a demand to return to social ideals, as if what explains the crisis of happiness is not the failure of these ideals but our failure to follow them.« (Ahmed 2010b: 7)

Indem das Erreichen des Glücks in Form einer dauerhaft erfüllenden Ehe unwahrscheinlicher und vor allem ungewisser geworden ist, vertieft sich paradoxerweise das Glücksversprechen und gewinnt die Hochzeit – mittels derer theatraler Praktiken die Liebe hoffnungsvoll in die (ewige) Zukunft entworfen wird – an zusätzlicher Bedeutung. Das Funktionieren des von Ahmed beschriebenen Glücksversprechens lässt sich dabei anschaulich anhand der Bewerbung von Eheringen in einer Hochglanzbroschüre nachvollziehen, die an einer Hochzeitsmesse verteilt wurde (vgl. Vignette 3): Mit dem unmissverständlichen Slogan »Zwei Herzen auf den Spuren des Glücks« wird darin »Schmuck für Traumpaare« in Form von Verlobungs- und Eheringen präsentiert und zum Kauf angeboten. Diese Adressierung der Brautleute als zwei Herzen, die durch den Kauf von »einzigartigen Trau(m)ringen« dem Glück folgen, bringt die Logik des Versprechens von Glück auf den Punkt. Das Liebesglück wird – so das Versprechen – durch die Nähe zu Dingen wie Trauringen oder romantisierten Hochzeitspraktiken greifbar: »Doing x as well as having x might be what promises us happiness. The promise of happiness takes this form: if you have this or have that, or if you do this or do that, then happiness is what follows« (Ahmed 2010b: 41).

Eben dieses kollektive Versprechen von individuellem Glück durch die Objekte und Praktiken der Heirat wurde in der Schweiz im Juli 2022 nun auch für homosexuelle Paare geöffnet. Diese Öffnung der Ehe ist nach dem Zur-Disposition-Stellen der Dauerhaftigkeit der Institution und der Aufhebung ihrer patriarchalen Ordnung ein weiterer, bemerkenswerter Schritt zur Liberalisierung eines der letzten institutionellen Grundpfeiler der Ehe und eine Schwächung ihres normativen Charakters. Vielleicht mehr noch als die partnerschaftliche Neudefinition der Ehe in den 1980er Jahren – durch die die Be-

dürfnisse der Ehefrauen gegenüber jenen der Ehemänner gleichberechtigt und die Stabilisierung der ehelichen Gemeinschaft durch die Vorherrschaft des männlichen Oberhaupts aufgegeben wurde – stellt die Aufhebung der die Ehe seit jeher begründenden heteronormativen Geschlechterdifferenz eine beträchtliche Erschütterung der heteronormativen Geschlechter- und Familienordnung⁸ dar. Zugleich aber wird die Ehe durch die Integration homosexueller Paare weiter flexibilisiert und modernisiert (vgl. Ludwig 2016a: 421) und durch diese Anpassungen letztlich stabilisiert: Seit Ende des 20. Jahrhunderts *müssen* heterosexuelle Paare nicht mehr heiraten und seit Beginn des 21. Jahrhunderts *können* homosexuelle Paare in immer mehr Ländern eine Ehe schließen. Auch schreibt die Ehe durch ihre partnerschaftliche Definition keine patriarchal-hierarchischen Geschlechterverhältnisse mehr vor, gleichwohl bietet die Heirat eine außeralltägliche Gelegenheit, durch die theatrale Praxis der Hochzeit eine romantisierte Geschlechterdifferenz zu betonen und symbolisch abzusichern (vgl. Kapitel 6). Zudem kann die Ehe auf individuellen Wunsch hin jederzeit wieder geschieden werden. Dennoch verspricht die Heirat durch das öffentliche Bekenntnis zueinander mehr Verbindlichkeit und Sicherheit für die Paarbeziehung, und dies gilt gerade in unsicheren Zeiten als besonderes Glück (vgl. Kapitel 7). Es kann zu Beginn des 21. Jahrhunderts also nicht von einer Bedeutungsabnahme der Ehe oder gar ihrer *Zerstörung* gesprochen werden, wie das insbesondere von denjenigen befürchtet wird, die die Ehe als zentralen Stützpfeiler der heteronormativen Geschlechterordnung aufrechterhalten wollen (vgl. Abstimmungskomitee »Nein zur Ehe für alle« 2021). Vielmehr hat sich die Ehe *mit* dem Wandel und den Persistenzen in den intimen Lebensweisen (vgl. Maihofer 2014a) zu einer flexiblen, »multifunktionalen Institution« (Schneider/Rüger 2007: 146) entwickelt. Entsprechend setzen neoliberale Staaten ihr keineswegs schwindendes »öffentliche[s] Interesse« (Arni 2004: 33) an der Ehe nicht mehr durch rigide Normen durch, sondern präsentieren die Ehe für *alle* als beste Option (vgl. Ahmed 2010b: 6), um das eigene Lebensglück realisieren zu *können*, nicht zu *müssen*. Durch diese Bedeutungsverschiebung – von der normativen Regulierung »natürlicher« *Sexualität* zur idealen Realisierung *verbindlicher Liebe* – gewinnt die Ehe eine neue symbolische Attraktivität. Denn je mehr die Institution Ehe von ihrer bürgerlich-heteropatriarchalen Normativität verliert, desto mehr wird die Heirat zum Ausdruck einer individuell getroffenen Entscheidung hetero- und homosexueller Paare für eine verbindliche Liebesbeziehung, und dies wiederum gilt sowohl auf *allerpersönlicher* wie auch *überpersönlicher* Ebene als das größte Glück im Leben – ja als das Leben selbst [life itself] (vgl. Love 2007: 54).

Die schrittweise Flexibilisierung der Ehe erweist sich somit als wesentliches Element neoliberaler Politiken, die mittels gouvernementaler Techniken der Führung zur Selbstführung (vgl. Foucault 1994, 2000) das sexuelle und geschlechtliche Verhalten der Bevölkerung regieren. Dabei hat sich die »normative Grammatik« (Maihofer 2018b: 132) der Regierung der persönlichen Praktiken im Verlauf weniger Jahrzehnte grundlegend

8 Entsprechend aggressiv gestaltete sich denn auch die Gegenwehr der Gegner:innen der *Ehe für alle*, inklusive bewusst schockierender Plakatkampagnen mit weinenden Babys (vgl. Abstimmungskomitee »Nein zur Ehe für alle« 2021) und einer Mumie – mit der Überschrift »Kinder mit einem Toten« (vgl. Pirskanen 2021) – im September 2021.

verändert: »Während der liberale Staat lange mit einer rigiden Heteronormativität regiert hat, trägt heute eine fluidere ›Heteronormalisierung‹ dazu bei, Regierungsweisen in Selbsttechniken zu übersetzen und ein Begehren nach dem Staat anzuregen« (Lorey/Ludwig/Sonderegger 2016: 11, Herv. FW). Regiert wird durch staatliche und gesellschaftliche Anerkennung, wobei es gerade das persönliche Begehren nach Anerkennung ist, das die Einzelnen regierbar macht und sie sich selbst regieren lässt (vgl. Ludwig 2016a: 420). Auf diese ambivalenten Effekte der Anerkennung und Normalisierung von homosexuellen Lebensweisen hat am Beispiel des Schweizer Partnerschaftsgesetzes bereits Sushila Mesquita hingewiesen. Mesquita definiert Normalisierung in diesem Kontext als »einen Prozess, der vormals ausgeschlossene Subjektpositionen in ein Feld hegemonialer gesellschaftlicher Normalitätsvorstellungen integriert« (Mesquita 2011: 13). Die Ambivalenz dieser (hierarchischen⁹) Normalisierung durch die eingetragene Partnerschaft und die nun folgende Öffnung der Ehe liegt darin, dass den homosexuellen Paaren dadurch der Zugang zu bislang verwehrten Rechten ermöglicht wird und diese Rechte etwas sind, was die bisher von diesen Rechten ausgeschlossenen Paare, wie Wendy Brown mit Gayatri Chakravorty Spivak formuliert, »nicht nicht wollen können« (Spivak 1993, zitiert in Brown 2011: 454). Zugleich setzen diese Normalisierungsprozesse jedoch Anpassungen an die bestehenden Normen voraus: »Normalisierbar ist, wer Anpassungsleistungen erbringen kann und/oder will, wer sich [...] als passförmig gegenüber vorgegebenen Normen erweist« (Mesquita 2011: 14). Insofern hat sich nicht nur die Institution Ehe an die persönlichen Beziehungspraktiken und Liebesgefühle der Eheleute angepasst. Zugleich müssen sich auch die Lebens- und Liebesweisen der Einzelnen an die für den Staat erkennbare Form des Liebes- und Elternpaares anpassen, um anerkannt und rechtlich geschützt zu werden. Gemäß der neuen *normativen Grammatik* des Heiratens – die nicht mehr über rigide Normativität, sondern durch ein »spezifisches Gefühlsregime« (Maihofer 2018b: 132, Herv. i. O.) funktioniert – tun dies die Einzelnen dabei aber vor allem deshalb, so zumindest der allgemeine Eindruck, weil ihnen das Ideal der lebenslangen Liebe, das mit der Hochzeit gefeiert wird, persönlich *am Herzen* liegt.

9.3.2 Entprivilegierung der Ehe: Die Reduktion der Heirat auf die Hochzeit

Durch die Liberalisierung der Institution Ehe im Zeichen persönlichen Liebesglücks und den normalisierenden Einschluss abweichender Lebensstile ins »Normalitätskontinuum« der Gesellschaft (Ludwig 2016b: 28) wird die Ehe als vorherrschendes Modell der Lebens- und Liebesgestaltung gefestigt (vgl. auch Mesquita 2011). Darüber hinaus entzieht sich die Ehe durch die aktuelle Öffnung für vermeintlich *alle* Paare zudem der Kritik: Denn die Ehe wäre, wie Heather Love aus queer-feministischer Perspektive bemerkt, »easier to dismiss if it simply promised to make us like everyone else – the problem is, it also promises to make us happy« (Love 2007: 53). Dieses kollektive Versprechen individuellen Glücks erweist sich damit als effiziente Technologie der Macht, die nicht

9 Das Partnerschaftsgesetz (PartG 2004) stellt eine »hierarchisch differenzierte Integration« (Engel 2005: 136) homosexueller Paare dar. Erst durch die gleichwertige Anerkennung homo- und heterosexueller Paare als Ehepaare durch die Öffnung der Ehe ab Juli 2022 vollzieht sich eine vollständige Normalisierung der homosexuellen Paare.

nur dazu beiträgt, homosexuelle Lebensstile passförmig zu integrieren, sondern dabei zugleich »heteronormative paradigms of happiness« (Ludwig 2016a: 421) reproduziert. Durch diese Stabilisierung heteronormativer Paradigmen des Glücks immunisiert sich die Ehe zum einen gegen feministische Kritiken an der fortbestehenden materiellen Ungleichheit der Geschlechter, die trotz formaler Gleichberechtigung der Ehefrauen und Ehemänner andauert (vgl. Chambers 2019: 26). Zum anderen immunisiert sie sich auch gegenüber den immer wieder gestellten Forderungen nach gleichwertigen Alternativen neben oder auch anstelle der Institution Ehe (vgl. Burgsmüller et al. 1991; Mesquita 2011; Schwenzer 2013). Indem die Ehe nun für *alle* als Glücksversprechen fungiert, lässt sie Forderungen nach rechtlichen Absicherungsmöglichkeiten jenseits der Ehe obsolet erscheinen (vgl. Ludwig 2016a: 425). Um es erneut in den Worten Loves auszudrücken: »Despite a long history of criticism and ample evidence of marriage's failures, it remains the golden fleece of romantic fulfilment« (Love 2007: 53).

Aufgrund der *normativen Grammatik* des Heiratsens, die inzwischen ganz im Zeichen der Liebe steht, behält oder erhält die Ehe (wieder) eine große, romantisierte Bedeutung. Denn sie verspricht nicht nur Normalität, sondern auch Zugehörigkeit zu dem, was individuell und kollektiv als glücklich machendes *happy object* (vgl. Ahmed 2010a) und damit gesellschaftlicher Anlass zur Freude gilt. Von herausragender Bedeutung ist dabei die theatrale Praxis der Hochzeit. Es lässt sich gar die Vermutung aufstellen, dass die Praktiken der Hochzeit innerhalb des gegenwärtigen neoliberalen *Gefühlsregimes* (vgl. Maihofer 2018b, 2014b) wesentlich zur Herstellung und Absicherung der gesellschaftlichen Liebes- und Geschlechterordnung beitragen. Währenddessen tritt die Institution Ehe in den Hintergrund, auch wenn die mit ihr verbundenen rechtlichen Privilegien ebenso maßgeblich an der Reproduktion der bestehenden Ordnung des Heiratsens beteiligt sind.

Aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang das Beispiel der Hochzeiten der homosexuellen Paare, die im Zeitraum meiner Untersuchung von der Ehe ausgeschlossen sind und durch das besondere Rechtsinstitut der eingetragenen Partnerschaft lediglich hierarchisch differenziert, sprich den heterosexuellen Ehepaaren untergeordnet anerkannt werden. Konfrontiert mit dieser ungleichen Anerkennung durch den Staat und die Gesellschaft wird die Hochzeit von den homosexuellen Paaren auch als ein politischer Akt verstanden (vgl. Kapitel 5.3): Durch die theatrale Praxis der Hochzeit wird vom sozialen Umfeld eine *gleichwertige* Anerkennung eingefordert, die auf staatlicher Ebene durch die hierarchisch differenzierten Rechtsinstitute nicht gegeben ist. Dabei kann diese *gleichwertige* Anerkennung durch das soziale Umfeld und damit der normalisierende Einschluss des homosexuellen Paares (vgl. Bethmann 2013; Nay 2017) in die Gemeinschaft durchaus gelingen (vgl. Weibel 2021). Insofern spielten die *standardmäßig* gefeierten Hochzeiten der homosexuellen Paare in den letzten Jahren eine wichtige Rolle in dem politischen Kampf um ihre Gleichberechtigung und dürften – aufgrund der normalisierenden Darstellungen homosexueller Liebe entlang der heteronormativen Paradigmen des Glücks – auch zu der deutlichen Annahme der *Ehe für alle* 2017 beigetragen haben (vgl. Vignette 2).

Wie ich abschließend ausführen möchte, greift das Verständnis der Heirat als politisches Mittel zur Einforderung von Gleichberechtigung trotzdem zu kurz. Denn mit Wendy Brown ist folgende Paradoxie zu beachten: Wenn soziale Bewegungen ihren

»Kampf gegen männliche Vorherrschaft, homophobe Praktiken und Rassismus [...] unumkehrbar in das Feld von Rechtsansprüchen« (Brown 2011: 454) verlagern, können sie zwar zentrale Rechte für normativ untergeordnete Gruppen erkämpfen, mit diesem Mittel aber weder die bestehende hierarchisch differenzierte »Ordnung noch die Mechanismen ihrer Reproduktion« (ebd.: 456) überwinden. So bestätigt der normalisierende Einschluss homosexueller Paare, der nun auch auf staatlicher Ebene erfolgen wird, jene Rechtsordnung, die verheiratete Paare, nur weil sie verheiratet sind, gegenüber allen anderen Formen des intimen Zusammenlebens und füreinander Sorgens privilegiert (vgl. Chambers 2019: 66; Mesquita/Nay 2013). Durch die Öffnung der Ehe für homosexuelle Paare wird somit keine »wirkliche Gleichberechtigung« im Sinne der »gleichberechtigten Anerkennung« von Verschiedenheit (Maihofer 2013a: 42) hergestellt. Vielmehr wird die Ehe als staatliches Instrument der Anerkennung und Privilegierung *gleicher* oder zumindest ähnlicher, anpassungsfähiger Lebensweisen reproduziert. Dadurch vollzieht sich lediglich eine Grenzverschiebung in der Ungleichbehandlung verschiedener Lebens- und Liebesformen (vgl. Nay 2014; Butler 2009): Die Differenz besteht mit der Öffnung der Ehe nicht mehr zwischen hetero- und homosexuellen Paaren, sondern zwischen einer durch die Heirat als *glücklich* anerkannten und rechtlich privilegierten Liebe und einer Liebe, die sich jenseits des kollektiven *happy object* Heirat artikuliert und deshalb nicht anerkannt und abgesichert wird.

Für eine *wirkliche* Gleichberechtigung von verschiedenen geschlechtlichen, sexuellen und familialen Lebensweisen bedürfte es, so das Fazit meiner Analyse, einer Entkopplung jener Verschränkung von Liebe und Recht, von *allerpersönlichster* Hochzeit und *überpersönlicher* Eheschließung, die die hegemoniale Praxis des Heiratens seit über einem Jahrhundert auszeichnet und weiterhin wirkmächtig macht. Durch die Trennung von Liebe und Recht würde die Heirat *tatsächlich* auf die Praxis der Hochzeit reduziert (vgl. Kapitel 9.1). Zugleich müsste die rechtliche Privilegierung von Ehepaaren gegenüber allen anderen Lebensweisen abgeschafft werden. Wegweisend für diese rechtliche »Entprivilegierung und/oder Abschaffung« der Ehe (Mesquita 2011: 267) ist Clare Chambers philosophische Konzeption eines egalitären, ehedfreien Staates: »Instead of basing regulation on the ideal-type of a married couple, an ideal-type that is neither ideal nor typical, an egalitarian state should be marriage-free. Relationships should be regulated according to their practices« (Chambers 2019: 203). Wie Chambers betont, handelt es sich bei der Abschaffung der staatlich anerkannten Ehe keineswegs um eine »marriage-free society« (ebd.: 6), also um eine *Gesellschaft* ohne Heiratspraktiken. Hetero- und homosexuelle Paare (ebenso wie alle anderen Konstellationen) könnten sich weiterhin romantisierte Heiratsanträge machen, mittels theatraler Praktiken symbolische und/oder religiöse Hochzeitszeremonien feiern, Ringe tauschen und Torten anschneiden. Auch könnten sie in Form persönlicher Trauversprechen oder Bekenntnisse ihre Liebesbeziehung vor den Augen ihrer Angehörigen in die Zukunft entwerfen und sich fortan selbst als Eheleute definieren – und damit so vielfältige Beziehungsformen bezeichnen, wie das beim Begriff der Freundschaft heute schon üblich ist (vgl. ebd.: 2ff.). Diese emotionalen und sozialen Praktiken der gegenseitigen Bestätigung und des öffentlichen Zeigens des Liebesglücks würden aber nicht mehr zu einer staatlichen Anerkennung und rechtlichen Privilegierung dieser Paare gegenüber nicht verheirateten Menschen führen.

Nach der Öffnung der Ehe für homosexuelle Paare, die zentral sein wird für die Förderung der gesellschaftlichen Anerkennung der Gleichwertigkeit hetero- und homosexueller Paare *und* ihrer Familien, wird es in Zukunft folglich um die Abschaffung der staatlichen Ehe für *alle* gehen. Denn nur durch den Verzicht auf die Definition eines einzigen »Maßstabes« und stattdessen die Einführung einer »*plurale[n]* Logik« auf der Ebene des Rechts (Maihofer 1991: 44f., Herv. i. O.), wie das von der Juristin Ingeborg Schwenzer in Form eines statusunabhängigen Familienrechts vorgeschlagen wurde (vgl. Schwenzer 2013), lässt sich eine Gleichberechtigung *aller* Menschen unabhängig von ihrer Beziehungs- und Familienform (vgl. Chambers 2019: 204) erreichen. Die Ehe »must be neither prerequisite nor hinderance« (ebd.) – weder für den Zugang zu Aufenthaltsrechten, Fortpflanzungsmedizin und Adoption, noch für die ökonomische Absicherung der hinterbliebenen Person oder für die Anerkennung der diversen familialen Arrangements, die heute aufgrund von Scheidungen und Mehrelternschaften gelebt werden (vgl. Nay 2017; Maihofer 2018b, 2014a).

Liegt eine Abschaffung der Ehe oder ein statusunabhängiges Familienrecht in der Schweiz noch in sehr ferner Zukunft, so zeigt doch ein Ende März 2022 erschienener Bericht des Bundesrates, dass die Diskussion alternativer Formen der rechtlichen Regelung von Paar- und Familienbeziehungen die Schweizer Politik in den nächsten Jahren weiter beschäftigen wird. Zwar lehnt der Bundesrat eine Regelung »faktischer Lebensgemeinschaften« (Bundesrat 2022: 4) durch ein statusunabhängiges Familienrecht als zu *radikale* Reform (vgl. Bundesrat 2017: 54) weiterhin ab. Jedoch anerkennt er, dass die »Einführung eines neuen [weniger bindenden] Rechtsinstituts« neben der Ehe »diskutiert werden kann« (Bundesrat 2022: 4). Auch die Einführung eines solchen zusätzlichen Rechtsinstituts, das eine gewisse Pluralisierung der geltenden Rechtsnormen bedeuten würde, dürfte noch viel Zeit in Anspruch nehmen. Bis es so weit ist, werden weiterhin zahlreiche Paare heiraten – seit der Öffnung der Ehe im Sommer 2022 möglicherweise sogar mehr als in den Jahren davor. Ob die heiratenden Paare die rechtliche Absicherung und staatliche Anerkennung ihrer Lebensgemeinschaft dabei auch als Anlass für die Feier einer Hochzeit verstehen werden, bleibt abzuwarten.