

1 Einleitung

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1.1 Ausgangspunkte: Spannungsreiche Verhältnisse rund um die Heirat

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

für alle⁶ 2021) kam es im September 2021 zur Volksabstimmung und zu einer deutlichen Annahme⁶ durch die stimmberechtigte Bevölkerung (vgl. Vignette 2).⁷

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

1.1.3 Paarbeziehung und Institution: Die soziologisch unvergleichbare Struktur der Liebesehe

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1.2 Fragestellung und Vorgehen: Eine Entselbstverständlichung der Praxis des Heiratens

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

14 Vgl. hierzu ausführlich Kapitel 3.1.

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

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

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

15 Vgl. hierzu ausführlich Kapitel 3.2.

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

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

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

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

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

1.2.3 Anliegen: Eine kritische Infragestellung des scheinbar Selbstverständlichen

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

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

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

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

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

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

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

1.3 Aufbau des Buchs

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

Teil 1 – Grundlagen

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

Auf dieser Grundlage stelle ich in *Kapitel 3* den theoretischen Hintergrund und das methodologische Untersuchungsdesign meiner Studie vor. Zunächst werden die sub- jekt- und affekttheoretischen Ansätze vorgestellt, die mein Verständnis der Praxis des Heiratens prägen, und aufgezeigt, inwiefern Liebes- und Geschlechterbeziehungen auf- grund ihrer Abhängigkeit von Anerkennung nicht losgelöst von den herrschenden Ge- schlechternormen und wirkmächtigen Versprechen von individuellem Liebesglück ver- standen werden können. Danach beschreibe ich den ethnografisch-mikrosociologischen

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

Teil 2 – Empirische Ergebnisse

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

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

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

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

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

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

Schlussfolgerung

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

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

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

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

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

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

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

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