

Religiös normiert – Nichtreligiöse in Mehrheiten-Minderheiten-Konstellationen

Stefan Schröder

1 Einleitung

Der vorliegende Beitrag untersucht Involviertheiten¹ von Nichtreligiösen in Mehrheiten-Minderheiten-Konstellationen in unterschiedlichen kulturhistorischen Kontexten. Die Besonderheit der Gruppe der Nichtreligiösen besteht im Vergleich zu den anderen in diesem Sammelband verhandelten Kollektiven darin, dass sie sich über das *Fehlen* einer Eigenschaft konstituiert (Selbstzuschreibung) bzw. von außen konstituiert wird (Fremdzuschreibung). Der Beitrag beschäftigt sich mit der Frage, unter welchen soziokulturellen und politischen Bedingungen sich auf Grundlage dieses fehlenden Merkmals eine kollektive Wahrnehmung Nichtreligiöser als Gruppe und darauf basierende Mehrheiten-Minderheiten-Konstellationen herausbilden. Dabei wird der Fokus auf Fälle gelegt, in denen Nichtreligiöse unter Bedingungen von Prozessen »religiöser Normierung« (Klug 2015) Teil von Mehrheiten-Minderheiten-Konstellationen werden. Diese Normierungsprozesse beziehen sich – mit variierenden kulturhistorischen Schwerpunkten – auf verschiedene gesellschaftliche Bereiche (z.B. Institutionen, Politik, Moral, Menschenbild) und nehmen in diesen in unterschiedlichem Ausmaß Einfluss auf die sozialen Entfaltungs- und Handlungsmöglichkeiten von Nichtreligiösen. Daraus ergeben sich verschiedene Spielräume für eine nichtreligiöse Lebensführung.

1 Mit »Involviertheiten in Mehrheiten-Minderheiten-Konstellationen« sind in diesem Beitrag konstellationsspezifische soziale Identifikationen einer Gruppe (hier: Nichtreligiöse) als Mehrheit oder Minderheit gemeint. Als Zuweisungen können sie Selbstverständnissen entsprechen, aber auch von außen erfolgen. Selbst- und Fremdbild können dabei übereinstimmen oder in Spannung bzw. Widerspruch zueinander stehen.

Nach einer kurzen Darstellung des Konzepts »Religiöse Normierung« (Kapitel 2) nimmt der vorliegende Beitrag einen Vergleich dreier Involviertheiten von Nichtreligiösen in Mehrheiten-Minderheiten-Konstellationen in ihren je spezifischen gegenwärtigen soziokulturellen Kontexten vor (Kapitel 3): Zunächst und am ausführlichsten wird Deutschland in den Blick genommen (3.1), sodann vergleichend die USA (3.2) und Nigeria (3.3). Die Auswahl der Fallbeispiele erfolgte auf der Grundlage, dass sich an ihnen unterschiedliche Formen religiöser Normierung aufzeigen und diskutieren lassen. Den theoretischen Hintergrund des gewählten Vorgehens bilden die zentralen Arbeiten der Säkularitäts- und Nichtreligionsforschung von Wohlrab-Sahar & Burchardt (2011, mit Midell 2015) sowie Quack (2014), welche die kulturhistorischen Pfadabhängigkeiten von Säkularisierung und die Vielfalt daraus resultierender Verständnisweisen des Säkularen und individueller wie kollektiver nichtreligiöser Selbst- und Fremdverständnisse hervorheben. Der Beitrag schließt mit Fazit und Ausblick (Kapitel 4).

2 Religiöse Normierung

Klug identifiziert in der Unsichtbarkeit von »religiöse[r] Normierung nach außen« einen »blinden Fleck« religionswissenschaftlicher Forschung, der »noch kaum systematische Beachtung gefunden« hat (Klug 2015: 190). Als Ergebnis einer kritischen Analyse verschiedener einschlägiger Religionsdefinitionen hält sie fest, dass keine von ihnen »die Normierung und dazugehörige Sanktionierung von Nonkonformen« (Klug 2015: 191) erfasse. Somit entstehe »ein verkürzte[r] Begriff von Religion [...], der zwar Genese und Konstitution von Religion in einem kulturellen Kontext begreift, die Wirkung von Religion auf ihren kulturellen Kontext jedoch entweder vernachlässigt oder nur unsystematisch einbezieht« (Klug 2015: 190). Dieser »blinde Fleck« in den Bestimmungen von Religion erzeuge trotz einer Abkehr von religionsphänomenologischen Prämissen im Rahmen der kulturwissenschaftlichen Wende weiterhin eine »implizit emische Perspektive« (Klug 2015: 195) religionswissenschaftlicher Forschung. Am Beispiel der USA zeigt Klug verschiedene gesellschaftliche Bereiche auf, in denen Nichtreligiöse von Prozessen (zivil)religiöser Normierung betroffen sind. Neben Recht und Politik entfalten diese im Berufsleben, im Bildungswesen und im sozialen Nahbereich ihre Wirkung. Die Folge ist eine »sanktionsbewehrte Formung von Individuen, gesellschaftlichen Grup-

pen oder ganzen Gesellschaften« (Klug 2015: 194) durch Religion. Dies bleibe häufig unter dem Radar »implizit emischer« Religionsforschung.

Die seit gut zehn Jahren im Fach an Einfluss gewinnende Säkularitäts- und Nichtreligionsforschung (z.B. Wohlrab-Sahrb/Burchardt/Midell 2015; Quack 2014), und ihr Programm, »das Andere« von Religion zu erforschen (Asad 2003), erscheint auf den ersten Blick als geeigneter Ausgangspunkt, dem von Klug identifizierten Desiderat zu begegnen. Erstaunlicherweise kommen nichtreligiöse Akteure jedoch gerade in der Säkularitätsforschung häufig nicht einmal vor. Sie bleiben in den analysierten Aushandlungsprozessen unterschiedlicher Leitunterscheidungen von Religion und ihrem Gegenüber als »Vielfältige(...) Säkularitäten« (Wohlrab-Sahrb/Burchardt 2011) unsichtbar. Es scheint, als sei die von Klug beanstandete »implizit emische Perspektive« der Religionsforschung auch in diesem Forschungsfeld erhalten geblieben.

3 Fallbeispiele

Der vorliegende Beitrag legt im Folgenden den Fokus auf Fälle, in denen Involviertheiten von Nichtreligiösen in Mehrheiten-Minderheiten-Konstellationen verschiedene Formen religiöser Normierung sichtbar werden lassen.² Nichtreligiöse artikulieren im je spezifischen gesellschaftspolitischen Kontext über ein Selbstverständnis als Minderheit und/oder Mehrheit Widerstand und Protest gegen religiöse Normierungsprozesse oder den Wunsch nach mehr Sichtbarkeit und Entfaltungsmöglichkeiten vor ihrem Hintergrund.

-
- 2 Grundsätzlich können Nichtreligiöse auch unter anderen Bedingungen in Mehrheiten-Minderheiten-Konstellationen involviert sein. Denkbar sind z.B. positiv konnotierte Konstellationen gegenseitiger Wertschätzung und Akzeptanz. Ein Beispiel dafür wäre die Involviertheit des Humanistischen Verbandes Deutschlands (HVD) in interreligiösen Dialoginitiativen (Schröder 2013). Historisch und theologisch gut erforscht sind darüber hinaus gesellschaftspolitische Konstellationen, in denen eine jeweils spezifische Form der Nichtreligiosität zum *normierenden* Faktor geworden ist, beispielsweise im postrevolutionären Frankreich, in der Sowjetunion oder in der DDR (z.B. Schleich 2012; Filippow 1999; Nowak 1997). Einen soziologischen Vergleich nichtreligiöser Normierung in der DDR und religiöser Normierung in den USA als Beispiele disparater gesellschaftlicher Umfelder für Nichtreligiöse präsentierten Wohlrab-Sahrb und Kaden (2013). Der Fokus in diesem Beitrag liegt jedoch auf einer Analyse religiöser Normierung als einer verbreiteten, in der Forschung aber bislang unzureichend beschriebenen Bedingung der Involviertheit Nichtreligiöser in Mehrheiten-Minderheiten-Konstellationen.

Je nachdem, wie weitreichend die religiöse Normierung und ihre sozialen, politischen und/oder rechtlichen Sanktionierungen sind, stehen Nichtreligiösen dabei unterschiedlich große Spielräume zur Verfügung. Gleichmaßen finden Fremdzuschreibungen von Nichtreligiösen als Mehrheit und/oder Minderheit statt, die Prozesse religiöser Normierung konstituieren oder aufrechterhalten und häufig in Spannung bzw. Widerspruch zum Selbstverständnis nichtreligiöser Akteure geraten. Diese Dynamiken sollen nun in ihrer jeweiligen soziokulturellen Spezifik nacheinander an den Beispielen des deutschen, US-amerikanischen und nigerianischen Kontextes nachvollzogen werden.

3.1 Deutschland

Nicht alle nichtreligiösen Menschen in Deutschland scheinen von religiöser Normierung betroffen. Empirische Befunde zur gegenwärtigen religiösen Demographie im Land offenbaren einen wachsenden Anteil religiöser Indifferenz in der Bevölkerung – v.a. in den neuen Bundesländern, mit steigender Tendenz jedoch mittlerweile auch in der alten Bundesrepublik (z.B. Pickel 2017). Für die Lebenswirklichkeit religiös indifferenter Menschen spielen religionsbezogene Fragen keinerlei Rolle. Schon die Frage nach Religion erscheint ihnen merkwürdig (Wohlrab-Sahr 2001: 152). Sie würden sich auch nicht als Teil einer nichtreligiösen Minderheit und/oder Mehrheit definieren, denn dies würde eine Bezugnahme auf Religion bedeuten, die ihrem Verständnis von Normalität völlig fern liegt.

Dessen eingedenk darf nicht übersehen werden, dass sich in Deutschland durchaus religiöse Normierungsprozesse und daraus resultierende Involviertheiten Nichtreligiöser in Mehrheiten-Minderheiten-Konstellationen empirisch identifizieren lassen. Sie haben aber einen spezifischen gesellschaftlichen Ort und betreffen v.a. solche individuellen und kollektiven nichtreligiösen Akteure, die von der hegemonialen *institutionellen* Stellung der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) und der Römisch-katholischen Kirche in Deutschland beeinträchtigt werden.

Ein solcher kollektiver nichtreligiöser Akteur ist die Forschungsstelle Weltanschauungen in Deutschland (FOWID), bei der es sich um ein Projekt der religionskritischen Giordano Bruno Stiftung (GBS) handelt. Sie gab nach der Veröffentlichung der aktuellen Mitgliederzahlen der katholischen Bistümer in Deutschland durch die deutsche Bischofskonferenz im Juni 2022 die Mitteilung »Kirchenmitglieder: 49,7 Prozent« heraus. Darin heißt es:

»Der Anteil der Kirchenmitglieder ist unter die 50-Prozent-Marke der Bevölkerung gesunken: Er beträgt 49,7 Prozent. Das ist eine historische Zäsur, da zum ersten Mal in der Geschichte der Kirche in Deutschland die Mehrheit der Bevölkerung kein Kirchenmitglied mehr ist« (Forschungsstelle Weltanschauungen in Deutschland 2022).

Statistisch war dies keine Überraschung. Der im Zentrum des Beitrags stehende religionsdemographische »Kipppunkt« (Maskan 2021) war seit Jahren prognostiziert worden. Für nichtreligiöse Aktivist:innen in Deutschland ist die Zahl vielmehr von symbolischer Bedeutung. Sie greifen sie gezielt in ihrer Kritik an der privilegierten rechtlichen und politischen Sonderstellung der christlichen Großkirchen in Deutschland auf, wie sie sich z.B. in Staatskirchenverträgen und Konkordaten, staatlichem Kirchensteuereinzug, dem bevorzugten Zugang der Kirchen zu staatlichen Bildungseinrichtungen (etwa durch staatlich finanzierte theologische Fakultäten oder Religionsunterricht an öffentlichen Schulen), den Kirchen zur Verfügung gestellte Sendezeiten im öffentlich-rechtlichen Rundfunk, der Repräsentanz von Kirchenvertreter:innen in zahlreichen politischen Gremien oder der Gewährung eines Sonderarbeitsrechts für kirchliche Träger manifestiert. Diese Strukturen der Verflechtung von Kirchen und Staat seien in einer zunehmend säkularisierten Gesellschaft, in der erstere nur noch die Minderheit der Bevölkerung zu ihren Mitgliedern zählen könnten, nicht (mehr) zu rechtfertigen (Zentralrat der Konfessionsfreien 2022a).

Während die verschiedenen organisierten nichtreligiösen Kollektive in Deutschland dieses Ausgangsargument teilen, leiten sie aus ihm z.T. erheblich voneinander abweichende Strategien und Ziele ab. Die im Zentralrat der Konfessionsfreien (ZRK) zusammengeschlossenen Organisationen haben sich z.B. ein politisch-säkularistisches Programm gegeben. Dagegen fordern Organisationen wie der Humanistische Verband Deutschlands (HVD) oder die Humanistische Vereinigung (HV) positive rechtliche und politische Gleichbehandlung mit den Kirchen im Rahmen einer Aufbaustrategie, v.a. hinsichtlich der Verteilung öffentlicher Gelder im religiös-weltanschaulichen Bereich (weiterführend auch Schröder 2018).

Der ZRK wurde 2021 als Nachfolgeorganisation des Koordinierungsrates Säkularer Organisationen (KORSO) gegründet. Zuvor war der HVD – mit etwa 20.000 Mitgliedern die mit Abstand mitgliederstärkste Organisation im KORSO – aus diesem ausgetreten. Hintergrund war ein Mehrheitsbeschluss auf einer Klausurtagung 2020, nach dem der Koordinierungsrat in Zukunft

explizit als Lobbyorganisation aufzustellen ist. Der HVD, der den KORSO stets als Plattform für den internen Austausch freigeistiger³ Organisationen verstanden wissen wollte, hatte dagegen gestimmt (Humanistischer Verband Deutschlands 2021).

Die Umbenennung und Umstrukturierung des KORSO ging einher mit einer Neukonfiguration seiner *policy* in Richtung eines eindeutigen politisch-säkularistischen Programms, zu dem der HVD – als Sozial- und Bildungsträger selbst in diverse religionspolitische Arrangements in Deutschland inkorporiert – stets eine innere Opposition gebildet hatte. Auf der Website beschreibt der Zentralrat seine politische Agenda nun wie folgt:

»Im Lichte der wachsenden Konfessionsfreiheit bietet sich nun eine historische Chance: Deutschland kann endlich zu einem Land werden, in dem Menschen aller Weltanschauungen gleichberechtigt und selbstbestimmt leben können. Dies kann nur ein weltanschaulich neutraler Staat garantieren. Zahlreiche Sonderrechte und jährliche Steuermilliarden für den organisierten Glauben sind weder verfassungs- noch zeitgemäß« (Zentralrat der Konfessionsfreien 2022a).

Als der Vorstand des ZRK um den Vorsitzenden Philipp Möller dieses Programm im Rahmen eines *Launch-Events* im Frühjahr 2022 im Haus der Bundespressekonferenz (Zentralrat der Konfessionsfreien 2022b) präsentierte und erläuterte, sah er sich mit kritischen Kommentaren eines anwesenden Vertreters der Katholischen Nachrichtenagentur, aber auch einer Journalistin des RBB konfrontiert. Diese zielten v.a. auf die Frage, woraus der Zentralrat angesichts der niedrigen Mitgliederzahlen der in ihm zusammengeschlossenen Organisationen – zumal nach dem Austritt des HVD – seinen Vertretungsanspruch »für die Interessen aller religionsfreien Menschen in Deutschland« (Zentralrat der Konfessionsfreien 2022a) ableite. Die Zurückweisung eines über die eigenen Mitglieder hinausreichenden Interessenvertretungsanspruchs ist Teil einer typischen quantifizierenden Argumentationslogik

-
- 3 Der Begriff »freigeistig« besitzt sowohl eine emische als auch eine etische Tradition zur Bezeichnung für eine Reihe von Organisationen, die sich in Deutschland Mitte des 19. Jahrhunderts zunächst als freireligiöse Reformgemeinden, im weiteren historischen Verlauf auch als religionskritische Freidenkerverbände außerhalb der beiden Großkirchen herauszubilden begannen. Freigeistige Organisationen zeichnen sich durch ein naturalistisches Weltbild sowie eine herausfordernde Haltung gegenüber dem jeweiligen religiösen Establishment aus (dazu ausführlich Schröder 2018: 2ff.).

kirchlicher oder kirchennaher Akteure im deutschsprachigen Diskurs um Mehrheiten-Minderheiten-Konstellationen, die nichtreligiösen Aktivist:innen den Status einer unbedeutenden Minderheit zuweist. Die Legitimität bzw. gesellschaftliche Relevanz der Positionen freigeistiger Organisationen wird auf Grundlage ihrer geringen Mitgliederzahlen in Zweifel gezogen. Eine inhaltliche Auseinandersetzung mit ihren Positionen findet dabei angesichts ihres Kapitalmangels der Legitimationswährung »Mitglieder« kaum statt.

Die Besitzverhältnisse dieser Währung in Deutschland stellen die Grundlage einer religiösen Normierung im institutionellen Bereich dar. Trotz anhaltend hoher Kirchenaustrittszahlen haben die Großkirchen in Deutschland im Vergleich zu anderen Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften nach wie vor sehr viele Mitglieder. Aus einer historisch gewachsenen, hegemonialen sozio-politischen Position heraus suggerieren kirchliche und kirchennahe Akteure, dass, wer im religiös-weltanschaulichen Diskurs mit den Kirchen gleichberechtigt berücksichtigt und gehört werden will, zunächst einmal deren Mitgliedsniveau zu erreichen habe. Diese Argumentationsführung aufgreifend wird die symbolische Bedeutung des einleitend beschriebenen »Kipppunktes« für nichtreligiöse Aktivist:innen in Deutschland verständlich.⁴

Im Umgang der Vertreter:innen des ZRK mit dieser Form der institutionellen religiösen Normierung zeigt sich deutlich, wie schwer es fällt, sich dessen quantifizierender Logik zu entziehen. Zwar beantwortete der Vorsitzende Philipp Möller die Fragen nach den Mitgliederzahlen der im Zentralrat zusammengeschlossenen Organisationen zunächst mit dem Slogan: »Wir vertreten keine Personen, sondern Positionen«. Gleichzeitig verwies er jedoch auf die Ergebnisse von selbst in Auftrag gegebenen repräsentativen Umfragen, die innerhalb der Gesamtbevölkerung hohe Zustimmungswerte zu Positionen zeigen, die der Zentralrat vertritt. Demzufolge stimmen über 74 Prozent aller

4 Der abnehmende Anteil von Kirchenmitgliedern in der Gesellschaft hat interessanterweise auch dazu geführt, dass EKD und Römisch-katholische Kirche in Deutschland teilweise auf andere Argumentationslogiken ausweichen, wenn ihr Selbstverständnis, »Volkskirchen« zu sein, in Frage gestellt wird. Eine zentrale Strategie ist dabei die Kulturalisierung des Christentums: So inszenierten sich die Kirchen z.B. im Rahmen des sog. »Kreuzfixstreits« um christliche Kreuze in bayerischen Klassenzimmern als Trägerinnen einer abendländischen Kultur- und Wertegemeinschaft auf (jüdisch-)christlicher Grundlage, die für eine funktionierende Sozialstruktur im Land unerlässlich sei und auch nichtreligiösen Menschen zugemutet werden bzw. von diesen mitgetragen oder wenigstens toleriert werden müsse (Reuter 2014: 103ff.).

Deutschen der Position zu, dass der staatliche Einzug der Kirchensteuer eingestellt werden sollte, und 64 Prozent sind dagegen, dass christliche Kreuze in den Räumlichkeiten staatlicher Behörden angebracht werden (Zentralrat der Konfessionsfreien 2022b). So sollen die Positionen des ZRK letztlich doch nicht aus sich selbst heraus ihre Relevanz erhalten. Letztere wird stattdessen daraus abgeleitet, dass sie von einer gesellschaftlichen Mehrheit geteilt werden. Es findet lediglich eine Akzentverschiebung hinsichtlich der Frage statt, auf Grundlage welcher Kriterien die gesellschaftliche Mehrheit zu bestimmen ist und wie sich der Anspruch, als Organisation ihre Interessen zu vertreten, legitimieren lässt. Mitgliedschaft erscheint im Rahmen dieser abgewandelten Argumentationsfigur weder als hinreichende noch als notwendige Bedingung dafür, dass eine Organisation die Interessen von Menschen vertritt. Während der Zentralrat für Positionen stehe, die von der großen Mehrheit der Menschen in Deutschland geteilt würden (welche aber nicht Mitglieder in einer der im ZRK zusammengeschlossenen Organisationen sind), stimmten die persönlichen Überzeugungen vieler Kirchenmitglieder nicht einmal mehr mit den zentralen kirchlichen Lehren und Positionen überein (Zentralrat der Konfessionsfreien 2022a). Die Zustimmungswerte zu den Zentralratspositionen sind so hoch, dass auch signifikante Anteile von Kirchenmitgliedern ihnen zugestimmt haben müssen.

Der beschriebene Umgang mit der institutionellen religiösen Normierung in Deutschland auf der Basis von Mitgliederzahlen durch den Versuch einer Akzentverschiebung des quantifizierenden Vertretungsanspruchs ist innerhalb der organisierten freigeistigen Szene in Deutschland nicht neu. Fast 20 Jahre zuvor war interessanterweise der HVD bereits auf ähnliche Weise vorgegangen, nachdem ein Antrag des Verbands auf Anerkennung als Körperschaft des öffentlichen Rechts (K.d.ö.R.) vom Berliner Senat mit der Begründung abgelehnt wurde, dass der HVD mit nur etwa 1.000 Mitgliedern nicht die für eine Anerkennung notwendige Gewähr der Dauer böte.⁵ Damit machte sich der Senat die kirchliche Argumentationsfigur mitgliederzahlenbasierter Legitimation zu eigen. Das Berliner Verwaltungsgericht bestätigte die Rechtmäßigkeit dieser Entscheidung, nachdem der HVD Rechtsmittel gegen sie eingelegt hatte (Kunz 1999). In Reaktion darauf gab der HVD beim Institut für Demoskopie Allensbach (2004) und beim Meinungsforschungsinstitut Forsa

5 Nach einem Zusammenschluss mit dem Brandenburger Landesverband erhielt der neu formierte HVD Berlin-Brandenburg den K.d.ö.R.-Status 2017 in Berlin schließlich doch noch (o.A. 2017).

(2007) zwei repräsentative »Akzeptanzstudien« in Auftrag. 2004 wurden die Teilnehmenden mit der Frage konfrontiert, ob die folgende Lebensauffassung voll und ganz, überwiegend, eher nicht oder gar nicht der eigenen entspreche:

»Der Humanistische Verband vertritt folgende Lebensauffassung: ein eigenständiges, selbstbestimmtes Leben, das auf ethischen und moralischen Grundüberzeugungen beruht; ein Leben frei von Religion, ohne den Glauben an Gott; andere weltanschauliche und religiöse Lebensauffassungen zu achten, zu respektieren« (Institut für Demoskopie Allensbach 2004: 2).

Ähnlich formuliert war die Forsa-Umfrage drei Jahre später. 2004 stimmten 7 Prozent dieser Lebensauffassung voll und ganz und 42 Prozent überwiegend zu, 2007 sogar 21 Prozent voll und ganz und 35 Prozent überwiegend. In Reaktion auf die Ergebnisse der Allensbach-Studie schreibt der damalige HVD-Präsident Horst Groschopp in der Verbandszeitschrift *diesseits*:

»Über vier Millionen Bundesbürger und -bürgerinnen teilen unsere humanistische Lebensauffassung voll und ganz – einschließlich der Zuspitzung ›ein Leben frei von Religion, ohne den Glauben an einen Gott‹. [...] Und da sind wir dann gar nicht mehr bescheiden: Wenn in unserer Republik nahezu die Hälfte der Menschen unserer Lebensauffassung zumindest überwiegend zustimmt, zeigt dies zugleich deutlich säkulare kulturelle Ansprüche der Bevölkerung [...]« (Groschopp 2005: 11f.).

Über den Anspruch, Kulturorganisation zu sein, argumentiert der HVD bis heute für den Ausbau seiner sozialpraktischen Angebote. In Berlin und Brandenburg zeichnet er für einen eigenen Bekenntnisunterricht (Humanistische Lebenskunde) verantwortlich und ist Träger diverser Bildungs- und Sozialeinrichtungen, v.a. über 25 Kindertagesstätten (dazu ausführlich Schröder 2018: 60ff.). Ohne öffentliche Finanzierung ist ein solcher Ausbau für den Verband jedoch nicht realisierbar. Forderungen nach diesen Geldern werden aber v.a. außerhalb Berlins regelmäßig zurückgewiesen, denn die religionspolitischen und rechtlichen Arrangements in Deutschland sehen eine Kooperation mit und Förderung von Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften nach wie vor auf der Basis von Mitgliederzahlen vor, die der Verband nicht in ausreichendem Maß vorweisen kann. Dadurch wird eine spezifische Form der religiösen Normierung wirksam, die die historisch gewachsene hegemoniale Position der christlichen Großkirchen in Deutschland v.a. institutionell

absichert, ihnen darüber aber auch mindestens indirekt religionspolitische Diskursmacht garantiert. HVD-Funktionäre resümieren resigniert:

»[D]ies ist ein völlig unrealistischer Vergleich. Die Mitgliedschaftskriterien der Kirchen sind viel zu weit, um wirklich die Zugehörigkeit zu einer Glaubensgemeinschaft zu bedeuten, während die Mitgliedschaftskriterien der Weltanschauungsverbände nur die aktiven Kerne erfassen, welche sich freiwillig zur Pflege ihrer Weltanschauung nicht nur engagieren, sondern auch noch – gegen erhebliche Widerstände – entsprechende Organisationen aufbauen« (Wolf 2010: 171f.).

Die beschriebenen Prozesse religiöser Normierung in Deutschland führen dazu, dass das Selbstverständnis nichtreligiöser Aktivist:innen zwischen dem einer Mehrheit und dem einer Minderheit changiert: Einerseits beanspruchen sie, mit ihren Positionen die Interessen einer gesellschaftlichen Mehrheit zu vertreten. Aufgrund institutionell etablierter Machtasymmetrien im religiös-weltanschaulichen Diskurs, der einer Legitimationslogik über Mitgliederzahlen folgt, sehen sie sich andererseits gleichzeitig in der Position einer politisch marginalisierten Minderheit. Die religiöse Normierung, gegen die sie aufbegehren, ist ganz überwiegend institutioneller Natur: Sie bezieht sich v.a. auf die rechtliche wie politische Privilegierung der beiden christlichen Großkirchen und deren daraus resultierende Diskursmacht.

Zusammenfassend können hinsichtlich der Involviertheit Nichtreligiöser in Mehrheiten-Minderheiten-Konstellationen in Deutschland zwei Besonderheiten festgehalten werden: Zum einen die zentrale Bedeutung institutioneller Aspekte religiöser Normierung, die für die beiden folgenden Fallbeispiele USA und Nigeria eine eher untergeordnete Rolle spielt. Zum anderen die eingangs beschriebene, wachsende religiöse Indifferenz in der Bevölkerung, die auf einen Möglichkeitsraum hindeutet, sich als nichtreligiöser Mensch in weiten Teilen der eigenen Lebensführung religiöser Normierung und damit auch religionsbezogenen Mehrheiten-Minderheiten-Konstellationen zu entziehen.

3.2 Vereinigte Staaten von Amerika

Im Oktober 2010 startete die US-amerikanische Freedom From Religion Foundation die »Out of the Closet«-Kampagne (Freedom From Religion Foundation 2010). Die Organisation rief nichtreligiöse Menschen in den USA dazu

auf, sich online als solche zu »outen« und der amerikanischen Gesellschaft Folgendes zu zeigen: »Freethinkers are your friends, neighbors, relatives, colleagues, the person who opens the door for you at your grocery store, a parent at your playground« (LeDrew 2016: 131). »Out of the Closet« ist Teil einer Reihe weiterer Kampagnen⁶ verschiedener nichtreligiöser Organisationen in den USA, die Atheist:innen und säkulare Humanist:innen als hilfsbereite und vertrauenswürdige Staatsbürger:innen und Wähler:innen inszenieren. Hintergrund ist die verbreitete Verquickung von Religion und Moral im nationalen US-amerikanischen Diskurs. Atheist:innen ist demnach nicht zu trauen. Eine 2019 durchgeführte Umfrage des Gallup Instituts (McCarthy 2019) ergibt, dass nur 60 Prozent der Amerikaner:innen eine:n atheistische:n Bewerber:in in Präsidentenamt wählen würden, selbst wenn diese:r gut qualifiziert und ansonsten für das Amt geeignet wäre. Teilweise deutlich höhere Zustimmungswerte erhalten demgegenüber z. B. katholische (95 Prozent), jüdische (93 Prozent) und muslimische Kandidat:innen (66 Prozent). Schlechter schnitt in dieser Umfrage nur die sozialistische Kandidatur ab (47 Prozent) – wobei zu beachten ist, dass Atheismus und Sozialismus bzw. Kommunismus im kollektiven nationalen Bewusstsein spätestens seit dem Kalten Krieg zusammengehören und in diesem Zusammenspiel zur »unamerikanischen« Gegenfolie des Eigenen geworden sind (Weldon 2019: 87f.).

Nichtreligiöse und ihre Organisationen in den USA haben sich im Laufe der vergangenen 100 Jahre auf ein gesellschaftliches Umfeld eingestellt, das ihnen häufig misstrauisch bis offen feindlich gegenübertritt (Klug 2022). Dazu mussten sie einen erheblichen Wandel durchlaufen. Das nichtreligiöse Selbstverständnis war Ende des 19. Jahrhunderts noch von einem geradezu teleologischen szientistischen Fortschrittsoptimismus geprägt. Der Säkularisierungsthese folgend ging man davon aus, zu den Pionieren einer kommenden säkularen Mehrheitsgesellschaft zu gehören, in der Religiosität nicht mehr als ein Relikt vergangener, dunkler Tage sein würde. Atheistische und säkular-humanistische Organisationen würden nur in der zeitgenössischen Schwellenzeit, in der man sich wähnte, benötigt, um den Übergang in das dann folgende, goldene Zeitalter zu gestalten (Cimino/Smith 2007: 407f.).

6 Darunter »Good without God« des Center for Inquiry oder die von Richard Dawkins initiierte und durch einen Zusammenschluss von 22 atheistischen, humanistischen und freidenkerischen Organisationen getragene Spendenaktion »Non-Believers giving Aid« (LeDrew 2016: 131).

Dieser Optimismus wurde in den folgenden Jahrzehnten in seinen Grundfesten erschüttert. Vor allem im Kalten Krieg entwickelte sich Religiosität zu einem geradezu konstituierenden Merkmal kollektiver amerikanischer Identität. Robert Bellah spricht in diesem Zusammenhang in seinem berühmt gewordenen Aufsatz von 1967 treffend von »Civil Religion«, die zwar entlang protestantischer Strukturmerkmale entworfen, inhaltlich aber so offen ist, dass sie im Laufe der Jahre auch Katholizismus und Judentum inkorporieren konnte. Zur Logik dieses inklusivistischen Projekts gehört jedoch auch die scharfe Abgrenzung von einem gemeinsamen Gegner: dem Atheismus. Nichtreligiosität entwickelte sich zum Gegenentwurf amerikanischer Zivilreligion und geriet politisch und moralisch in die Defensive, wurde legitimationsbedürftig und zur Grundlage gesellschaftlicher Marginalisierung. Entsprechende Mechanismen wirken bis in den sozialen Nahbereich hinein und führen zu beruflicher Diskriminierung und familiären Verwerfungen (Klug 2022).

Die »Out of the Closet«-Kampagne steht sinnbildlich dafür, wie sich das Selbstverständnis nichtreligiöser Individuen und Organisationen seit dem Ende des 19. Jahrhunderts in Reaktion auf die Prozesse (zivil)religiöser Normierung in den Vereinigten Staaten gewandelt hat. Statt sich als Speerspitze einer teleologischen Fortschrittserzählung und zukünftige Mehrheit zu inszenieren, macht man sich Strategien eines *minority discourses* zu eigen, wie ihn die LGBTQI+-Bewegung seit einigen Jahrzehnten prägt: Man dokumentiert – mit Hilfe empirisch arbeitender Sozialwissenschaftler:innen – aktiv Fälle von (religiöser) Diskriminierung gegenüber Nichtreligiösen (z.B. Cragun et al. 2012), führt Kampagnen durch, die Nichtreligiöse als vertrauenswürdige und hilfsbereite Menschen inszenieren, die als Staatsbürger:innen einen mindestens ebenso wichtigen Beitrag zum gesellschaftlichen und politischen Leben leisten wie religiöse Menschen, und versucht über diese nach außen gerichteten Identitätsdiskurse gleichzeitig vergemeinschaftende Prozesse nach innen in Gang zu setzen, die soziales Kapital generieren sollen. Obwohl diese Strategie unter nichtreligiösen Aktivist:innen in den USA keineswegs unumstritten ist – einige Stimmen kritisieren sie als Selbstmarginalisierung und halten an der teleologischen Säkularisierungserzählung fest, nach der die Nichtreligiösen in einer mehr oder weniger fernen Zukunft die Mehrheit der Gesellschaft stellen werden – dominiert sie auch nichtreligiöse Involviertheiten in Mehrheiten-Minderheiten-Konstellationen mittlerweile deutlich (Cimino/Smith 2007: 419ff.; LeDrew 2016: 124ff.). Und sie scheint Erfolge zu produzieren: Die Zahl der sogenannten »Nones« im Land wächst seit einigen Jahren stetig, wenn auch auf niedrigerem Niveau als in vielen west-

europäischen Ländern. Mit dem Ende des Kalten Krieges und mit Hilfe der Diskursstrukturen und -dynamiken der neuen Medien sind nichtreligiöse Positionierungen im nationalen US-amerikanischen Diskurs sichtbarer und sagbarer geworden (Cimino/Smith 2012).

Auffällig ist, dass in diesem US-amerikanischen Mehrheiten-Minderheiten-Diskurs etwas anderes verhandelt wird als in Deutschland. Dies hat mit der Spezifik der gesellschaftlichen Bereiche zu tun, in denen religiöse Normierung in den beiden Ländern jeweils besonders wirksam wird: Während in Deutschland in erster Linie *institutionelle* Fragen um eine politische und rechtliche Privilegierung der christlichen Kirchen im Mittelpunkt stehen, wird religiöse Normierung in den USA v.a. im *politisch-moralischen* Bereich wirksam. Das bedeutet jedoch nicht, dass Nichtreligiöse in Deutschland grundsätzlich nicht von religiöser Normierung im moralischen Bereich betroffen wären. Wie das Phänomen des wachsenden religiös indifferenten Bevölkerungsanteils in Deutschland zeigt, besteht dort aber für einen Teil der Bevölkerung anscheinend die Möglichkeit, sich Religion und ihren normierenden Wirkungen in der alltäglichen Lebensführung nahezu vollständig zu entziehen. Dies ist in den USA v.a. abseits liberaler urbaner Räume deutlich weniger gut möglich. Religiöse Normierung entfaltet dort ihre Wirkung stärker als in Deutschland in direkter sozialer Interaktion und alltäglichen Situationen (z.B. Zuckerman 2012). Gleichzeitig streiten zwar auch nichtreligiöse Organisationen in den USA für säkularistische Standpunkte. Das Thema ist dort aber – auch wegen einer schwächer ausgeprägten institutionellen Verflechtung von Staat und Religionsgemeinschaften (Schieder 2007) – weit weniger dominant als in Deutschland und tritt in seiner Relevanz hinter den politisch-moralischen Bereich zurück.

3.3 Nigeria

Mit Nigeria wird nun ein drittes Fallbeispiel beleuchtet, in dem die religiöse Normierung *existenzielle* Formen annimmt: Nichtreligiosität und Nigerianisch-Sein werden im dominierenden nationalen Diskurs für unvereinbar erklärt.

Nigeria ist ein ethnolinguistisch superdiverses Land, dessen Grenzen aus der Kolonialzeit stammen. Um dieses künstliche Gebilde zusammenzuhalten, hat sich eine nationale Einheitspolitik entwickelt, der gegenüber von Seiten der Zentralregierung strengste Loyalität erwartet wird. Neben dem Englischen als Nationalsprache gehört auch ein Bekenntnis zum Islam (v.a. im Norden)

oder zum Christentum (v.a. im Süden) zum selbstverständlichen Repertoire der nationalen Einheitsidentität. Ein öffentliches Bekenntnis zu nichtreligiösen und/oder religionskritischen Positionen wird somit als Bedrohung der nationalen Einheit gewertet und hat mindestens weitreichende soziale Ächtung zur Folge (vgl. auch Wilkens in diesem Band). Sie kann aber auch zu einer Verhaftung auf Grundlage von Blasphemie oder Apostasie führen und für die betreffenden Personen und deren Familien lebensbedrohlich werden.

Im April 2022 wurde Mubarak Bala, Präsident des Humanistischen Verbandes Nigeria (HVN), wegen Blasphemie zu 24 Jahren Gefängnis verurteilt. Bereits zwei Jahre zuvor war er in Haft genommen und nach Kano State gebracht worden, nachdem er in einem Facebook-Post den islamischen Propheten Muhammed als Terroristen bezeichnet hatte. Sein Aufenthaltsort war danach zunächst unbekannt. Nachdem er erst im Oktober 2020 die Möglichkeit erhielt, einen Rechtsbeistand zu kontaktieren, stellte dieser dem Federal High Court in Abuja eine Grundrechtspetition zu. Im Dezember beschloss das Gericht, dass ein weiteres Festhalten Balas illegal sei und ordnete seine sofortige Freilassung auf Kautions an. Da die politische Führung in Kano State jedoch die Autorität des High Court bestreitet, blieb Bala bis zu seiner Verurteilung 2022 in Haft (Young 2022).

Bala stammt aus Kaduna State, das wie Kano State im mehrheitlich muslimischen Norden Nigerias liegt. Nach seiner öffentlichen Abkehr vom Islam 2014 hatte seine Familie ihn in eine Psychiatrie einliefern lassen. In einer schriftlichen Stellungnahme, die er 2019 dem Ausschuss für auswärtige Angelegenheiten in Großbritannien zustellte, gibt Bala an, dass ihm dort so starke Psychopharmaka verabreicht worden seien, dass er bewusstlos wurde. Sein Vater, ein hochrangiger islamischer Geistlicher, postete währenddessen auf Balas Facebook-Account das islamische Glaubensbekenntnis. Nachdem Mitgliedsorganisationen von Humanists International (HI)⁷ über den HVN auf den Fall aufmerksam gemacht wurden und ihn international publik machten, wurde Bala aus der Psychiatrie entlassen. Bala beantragte daraufhin Asyl in Großbritannien, das ihm jedoch verwehrt wurde. Es folgte, nachdem der

7 HI ist eine weltweit agierende Dachorganisation für nationale Humanistische Verbände und Trägerin der Kampagne »Protect Humanists at Risk«, die mediale Aufmerksamkeit für den Umgang mit Mubarak Bala und ähnliche Fälle in anderen Ländern erzeugen und für diese finanzielle Unterstützung zur Bezahlung eines geeigneten Rechtsbeistands oder eine Möglichkeit zur Emigration organisieren soll (Humanists International 2022).

Medienhype abgeebbt war, die Abwendung von Freunden, der Verlust seiner Arbeitsstelle sowie Morddrohungen und tätliche Gewalt durch islamistische Mobs, vor denen er keinen Schutz vom nigerianischen Staat erfahren habe. Er floh aus Kaduna State und bezeichnet sich in der Stellungnahme selbst als *Internally Displaced Person* (Bala 2019).

Mubarak Bala ist ein prominentes Beispiel, das deutlich macht, wie klein die Entfaltungsspielräume nichtreligiöser Identität in Nigeria und wie gefährdet die Menschen dort sind, die eine solche öffentlich machen. Leo Igwe, Religionswissenschaftler und Gründer des HVN, beschreibt die Situation wie folgt:

»In einigen Teilen des Landes werden Ungläubige als Kriminelle betrachtet, die wegen ihres Unglaubens an Gott eingesperrt oder hingerichtet werden sollten. [...] Humanist*innen und Atheist*innen werden als unerwünschte Personen behandelt, [...] die im Gegensatz zu ihren christlichen und muslimischen Pendants nicht gesehen und nicht gehört werden sollten. [...] Unter Religions- oder Weltanschauungsfreiheit versteht man das Recht auf ein Glaubensbekenntnis, das Privileg einer Religion, [...] des Islam im Norden Nigerias und des Christentums im Süden Nigerias. Alles, was dazwischen liegt, ob religiös oder nicht, wird unterdrückt, dämonisiert, abgewertet und dem Diktat dieser imperialistischen Religionen untergeordnet. [...] Politische Islamist*innen und ihre christlichen Pendants haben die Tyrannei und die Missachtung der verfassungsmäßigen und menschlichen Freiheiten dort institutionalisiert, wo die Anhänger*innen dieser Religionen in der Mehrheit sind. Sie haben die Blasphemiegesetze und die Apostasie als Waffe eingesetzt, um Kritik an der Religion mundtot zu machen, zum Schweigen zu bringen und zu neutralisieren, indem sie Humanist*innen, Atheist*innen und Skeptiker*innen ihre Menschlichkeit, die Gedanken- und Meinungsfreiheit und andere Freiheiten verweigern, die religiöse Gläubige genießen« (Igwe 2022a).

In einem solchen gesellschaftlichen Umfeld sind Nichtreligiöse nicht mehr »einfach nur« eine diskriminierte Minderheit. Die Legitimität ihrer Existenz wird in Frage gestellt. Sie dürfen nicht *sein*. Dies ist hier mit existenzieller religiöser Normierung gemeint.

Die Religionsforschung hat unrühmlichen Anteil am Funktionieren der Mechanismen dieser Form religiöser Normierung. John Mbiti bezeichnet Afrikaner:innen in seiner Monographie über afrikanische Religionen und Philosophie als »notoriously religious« (Mbiti 1969: 1). Bis heute wird der

afrikanische Kontinent gern als Kontrastfolie dem »Sonderfall« des säkularisierten Europa entgegengestellt (z.B. Takyi 2017: 201). Selbst die humanistisch engagierten Nichtreligionsforscher Phil Zuckerman, Luke Galen und Frank Pasquale bezeichnen den Anteil Nichtreligiöser in den Gesellschaften Subsahara-Afrikas als »negligible« (Zuckerman, Galen/Pasquale 2016: 49) – ein fatales Urteil für nichtreligiöse Menschen in Nigeria und anderen afrikanischen Ländern. Denn vor dem Hintergrund solcher Aussagen bleiben sie und ihr Schicksal unsichtbar.⁸

Mit der Gründung des HVM 1996 wollte Igwe eigenen Angaben zu Folge Nichtreligiösen im Land das Gefühl von Einsamkeit und Ohnmacht nehmen. Der Verband hat laut Igwe mittlerweile 200 Mitglieder und viele weitere Unterstützer:innen in Nigeria, und erhielt 2013 rechtliche Anerkennung von staatlicher Seite, die ihm zuvor 17 Jahre lang verwehrt worden war. Seitdem richtet der HVN v.a. Konferenzen an Universitäten aus und engagiert sich dabei für eine Vernetzung mit Humanist:innen aus anderen afrikanischen Ländern und darüber hinaus (Igwe 2018). Die erste humanistische Namensfeier zur Geburt eines Kindes wurde 26 Jahre nach Gründung des HVN im Oktober 2022 vollzogen (Igwe 2022b). Wie die Verhaftung von Mubarak Bala zeigt, begeben sich offen nichtreligiös lebende Menschen in Nigeria trotz allem weiterhin in große Gefahr. Seit der Gründung des Verbandes wurde auch Igwe mehrfach angefeindet und bedroht sowie zwei Tage in Haft genommen (Igwe 2018).

4 Fazit und Ausblick

Der vorliegende Beitrag erörterte anhand dreier gegenwärtiger Fallbeispiele (Deutschland, USA, Nigeria) die Involviertheiten von Nichtreligiösen in Mehrheiten-Minderheiten-Konstellationen unter Bedingungen von Prozessen religiöser Normierung (Klug 2015). Dabei wurden verschiedene, kulturhistorisch gerahmte Formen religiöser Normierung sichtbar, die die Vorstellungen

8 Ausgehend von diesem Desiderat tragen Gez, Beider und Dickow (2022) in einem kürzlich erschienenen Aufsatz in der Zeitschrift *Africa Spectrum* den noch unzureichenden Forschungsstand über Nichtreligiöse in Subsahara-Afrika aus verstreuten Forschungsbeiträgen und statistischen Surveys zusammen. Dieser sehr verdienstvolle Beitrag könnte zu einer guten Anregung und zum Startschuss für weitere Forschung in diesem Feld werden.

und Handlungen Nichtreligiöser in unterschiedlichem Ausmaß beeinträchtigen und sanktionieren. Während Nichtreligiöse im deutschen Kontext v.a. von *institutionellen* Formen religiöser Normierung betroffen sind, dominieren in den USA Formen *moralischer* und in Nigeria Formen *existenzieller* religiöser Normierung. Hierbei handelt es sich jeweils um Schwerpunkte, die die Involviertheit Nichtreligiöser in Mehrheiten-Minderheiten-Konstellationen wesentlich, aber nicht ausschließlich prägen. So äußern auch Nichtreligiöse in den USA und Nigeria aus einer Minderheitenposition heraus Kritik an einer mangelnden Distanz von Staat und Religionsgemeinschaften in ihrem Land, ebenso wie Formen moralischer religiöser Normierung Nichtreligiöse in Deutschland betreffen können.

Für die Entfaltung einer nichtreligiösen Lebensführung ermöglichen die verhandelten Kontexte unterschiedliche Spielräume. Die verbreiteten Formen religiöser Indifferenz in Deutschland deuten darauf hin, dass Teile der Bevölkerung dort von religiöser Normierung in ihrem Alltag kaum oder gar nicht betroffen sind. In den USA und v.a. Nigeria ist dies hingegen angesichts der Ubiquität religiös normierter sozialer Lebenswirklichkeiten von Nichtreligiösen nur schwer vorstellbar.

Die differenzierte Rekonstruktion verschiedener, kulturhistorisch gerahmter Formen religiöser Normierung anhand einer Untersuchung von Involviertheiten Nichtreligiöser in Mehrheiten-Minderheiten-Konstellationen kann die Perspektiven auf die Erforschung Multipler Säkularitäten (Wohlrab-Sahr/Burchardt 2011; Wohlrab-Sahr/Burchardt/Midell 2015) erweitern. Zu prüfen wäre etwa, ob bestimmte Leitunterscheidungen zwischen Religion und dem Säkularen mit spezifischen Formen religiöser Normierung einhergehen. Auf diese Weise könnte die »implizit emische Perspektive« (Klug 2015: 195) der Religions- und auch der Säkularitätsforschung durch eine umfassendere Metaperspektive auf die Wechselwirkungen zwischen Religion(en) und ihrem gesellschaftlichen Umfeld ersetzt werden, die den bisherigen »blinden Fleck« der Lebenswirklichkeiten nichtreligiöser Akteure und die Auswirkungen religiöser Normierung auf diese miteinbezieht. Zur Umsetzung dieses Programms sei an dieser Stelle angeregt, weitere kulturhistorische Kontexte auf ihre je spezifischen Formen religiöser Normierung hin zu untersuchen. Die Erforschung der Involviertheiten Nichtreligiöser in Mehrheiten-Minderheiten-Konstellationen bietet dafür einen geeigneten Ausgangspunkt.

Literaturverzeichnis

- Asad, T. (2003): *Formations of the Secular*, Stanford.
- Bala, M. (2019): Written Evidence submitted by Mubarak Bala of Nigeria (FRBoo18), Foreign Affairs Committee inquiry into freedom of or belief. Zugriff unter: <http://data.parliament.uk/writtenevidence/committeeevidence.svc/evidencedocument/foreign-affairs-committee/human-rights-freedom-of-religion-and-belief-and-human-rightsdefenders/written/105613.html>
- Bellah, R. N. (1967): »Civil Religion in America«, in: *Dædalus* 96 (1). S. 1–21.
- Cimino, R./Smith, Chr. (2007): »Secular Humanism and Atheism beyond Progressive Secularism«, in: *Sociology of Religion* 68 (4). S. 407–424.
- Cimino, R./Smith, Chr. (2012): »Atheisms Unbound. The Role of the New Media in the Formation of a Secularist Identity«, in: *Secularism and Nonreligion* 1, S. 17–31.
- Cragun, R. T./Hammer, J. H./Keysar, A./Kosmin, B.(2012): »On the Receiving End. Discrimination toward the Non-Religious in the United States«, in: *Journal of Contemporary Religion* 27 (1), S. 105–127.
- Filippow, B. A. (1999): »Ideologische und machtpolitische Determinanten der sowjetischen Religionspolitik von 1917 bis zum Ende der Sowjetunion«, in: Koslowski (Hg.), *Religionspolitik zwischen Cäsaropapismus und Atheismus. Staat und Kirche in Russland von 1825 bis zum Ende der Sowjetunion*, München, S. 195–110.
- Forsa (2007): Meinungen zur humanistischen Lebensauffassung. Zugriff unter: <http://hvd-bb.de/sites/hvd-bb.de/files/sites/hvd-berlin.de/files/Forsa-Umfrage-Human-Lebensauffassung.pdf>
- Forschungsstelle Weltanschauungen in Deutschland (2022): Kirchenmitglieder: 49,7 Prozent. Zugriff unter: <https://fowid.de/meldung/kirchenmitglieder-49-7-prozent>
- Freedom From Religion Foundation (2010): Out of the Closet Campaign. Zugriff unter: <https://ffrf.org/campaigns/bus-sign-billboard-campaign/out-of-the-closet-campaign>
- Gez, Y. N./Beider, N./Dickow, H. (2022): »African and Not Religious. The State of Research on Sub-Saharan Religious Nones and New Scholarly Horizons«, in: *Africa Spectrum* 57 (1). S. 50–71.
- Groschopp, H. (2005): »Allensbach-Studie bescheinigt dem Humanistischen Verband großes Potenzial. Er sollte es zu nutzen wissen«, in: *diesseits* 19 (71). S. 11–12.

- Humanistischer Verband Deutschlands (2021): Der Humanistische Verband Deutschlands beendet seine Mitgliedschaft im Koordinierungsrat säkularer Organisationen. Zugriff unter: <https://humanismus.de/presse-aktuelles/aktuelles/meldung/2021/03/der-humanistische-verband-deutschlands-beendet-seine-mitgliedschaft-im-koordinierungsrat-saekularer-organisationen/>
- Humanists International (2022): Protect Humanists at risk. Zugriff unter: <https://humanists.international/get-involved/campaigns/humanists-at-risk/>
- Igwe, L. (2018): Humanismus und seine Möglichkeiten in Afrika. In: humanistisch! vom 26. April 2018. Zugriff unter: <https://www.humanistisch.net/11290/humanismus-und-seine-moeglichkeiten-in-afrika/>
- Igwe, L. (2022a): Nichtgläubige und Religions- oder Glaubensfreiheit in Nigeria. In: humanistisch! vom 20. Juli 2022. Zugriff unter: <https://www.humanistisch.net/42171/nichtglaebige-und-religions-oder-glaubensfreiheit-in-nigeria/>
- Igwe, L. (2022b): Erste humanistische Namensgebungszeremonie in Nigeria. In: Humanistischer Pressedienst vom 10. Oktober 2022. Zugriff unter: <https://hpd.de/artikel/erste-humanistische-namensgebungszeremonie-nigeria-20736>
- Institut für Demoskopie Allensbach (2004): *Humanistischer Verband Deutschlands. Allensbacher Akzeptanzstudie zu Lebensauffassung, speziellen Angeboten, Engagement*, Allensbach.
- Klug, P. (2015): »Der Religionsbegriff der Religionswissenschaft im Spiegel von Nichtreligion und Nonkonformität – Religiöse Normierung als blinder Fleck eines implizit emischen Religionsverständnisses«, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 23 (1). S. 188–206.
- Kunz, N. (1999): »Auf hoher See und vor Gericht ist man in Gottes Hand«, in: *diesseits* 13 (48). S. 18–19.
- LeDrew, St. (2016): *The Evolution of Atheism. The Politics of a Modern Movement*, Oxford.
- Maskan, O. (2021): »Die Bedeutung des Islams in Deutschland wird steigen und die des Christentums zurückgehen« (Interview mit Detlef Pollack), in: *Neue Zürcher Zeitung*, vom 25.12.2021. Zugriff unter: <https://www.nzz.ch/international/weihnachten-2021-das-christentum-ist-auf-dem-rueckzug-ld.1661792>
- Mbiti, J. S. (1969): *African religions and philosophy*, London.

- McCarthy, J. (2019): »Less Than Half in U.S. Would Vote for a Socialist for President«, in: *Gallup News* vom 9. Mai 2019. Zugriff unter: <https://news.gallup.com/poll/254120/less-half-vote-socialist-president.aspx>
- Nowak, K. (1997): »Religion, Kirche und Gesellschaft in der DDR«, in: *Informationes theologiae Europae* 6, S. 193–207.
- o.A. (2017): »Humanistischer Verband wird Körperschaft des öffentlichen Rechts«, in: *humanistisch.de*, vom 14. November 2017, aktualisiert am 16. Juli 2020. Zugriff unter: <https://humanistisch.de/x/hvd-bb/presse/2017112136>
- Pickel, G. (2017): »Religiöse Indifferenz – Freundliche Beschreibung für eine drastische Entwicklung?«, in: Pollack/Wegner (Hg.), *Die soziale Reichweite von Religion und Kirche. Beiträge zu einer Debatte in Theologie und Soziologie*, Baden-Baden, S. 165–182.
- Quack, J. (2014): »Outline of a Relational Approach to ›Nonreligion‹«, in: *Method and Theory in the Study of Religion* 26, S. 439–469.
- Reuter, A. (2014): *Religion in der verrechtlichten Gesellschaft. Religionskonflikte und öffentliche Kontroversen um Religion als Grenzarbeiten am religiösen Feld*, Göttingen.
- Schieder, R. (2007): »USA – Säkularer Staat mit Zivilreligion«, in: von Braun/Gräb/Zachhuber (Hg.), *Säkularisierung. Bilanz und Perspektiven einer umstrittenen Perspektive*, Münster, S. 97–107.
- Schleich, E. (2012): »Kirche, Klerus und Religion«, in: Reichhardt (Hg.), *Die Französische Revolution*, Köln, S. 206–226.
- Schröder, St. (2013): »Dialog der Weltanschauungen? Der Humanistische Verband Deutschlands als Akteur im interreligiösen Dialoggeschehen«, in: Führding/Antes (Hg.), *Säkularität in religionswissenschaftlicher Perspektive*, Göttingen, S. 169–185.
- Schröder, St. (2018): *Freigeistige Organisationen in Deutschland. Weltanschauliche Entwicklungen und strategische Spannungen nach der Humanistischen Wende*, Berlin.
- Takyi, B. K. (2017): »Secular Government in Sub-Saharan Africa«, in: Zuckerman/Shook (Hg.), *The Oxford Handbook of Secularism*, Oxford, S. 201–213.
- Weldon, St. P. (2019): »Organized Humanism in the United States«, in: De Nutte/Gasenbeek, (Hg.), *Looking Back to Look Forward- Organised Humanism in the World: Belgium, Great Britain, the Netherlands and the United States of America, 1945–2005*, Brüssel, S. 75–93.
- Wohlrab-Sahr, M. (2001): »Religionslosigkeit als Thema der Religionssoziologie«, in: *Pastoraltheologie* 90, S. 152–167.

- Wohlrab-Sahr, M./Burchardt, M. (2011): »Vielfältige Säkularitäten. Vorschlag zur vergleichenden Analyse religiös-säkularer Grenzziehungen«, in: *Denkströme* 7, S. 53–71.
- Wohlrab-Sahr, M./Burchardt, M./Middell, M. (Hg.) (2015): *Multiple secularities beyond the West. Religion and modernity in the global age*, Berlin.
- Wohlrab-Sahr, M./Kaden, T. (2013): »Struktur und Identität des Nicht-Religiösen. Relationen und soziale Normierungen«, in: *Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 65, S. 183–209.
- Wolf, F. O. (2010): »Repräsentanz von Konfessionsfreien«, in: Groschopp (Hg.), *Konfessionsfreie und Grundgesetz*, Aschaffenburg, S. 169–173.
- Young, S. (2022): »Non-Religious Nigerians Risk Their Freedom and Their Lives«, in: *The Boston University International Relations Review*, vom 29. April 2022. Zugriff unter: <https://www.irreview.org/articles/non-religious-nigerians-risk-their-freedom-and-their-lives>
- Zentralrat der Konfessionsfreien (2022a): Unsere politische Agenda. Zugriff unter: <https://konfessionsfrei.de/saekulare-ampel/>
- Zentralrat der Konfessionsfreien (2022b): Pressekonferenz. Zentralrat der Konfessionsfreien e.V. Zugriff unter: https://www.youtube.com/watch?v=ds1WPUSl_ac
- Zuckerman Ph./Galen, L. W./Pasquale, F. L. (2016): *The Nonreligious. Understanding Secular People and Societies*, New York.

