

# RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

This is a self-archived version of the following article:

---

Author: Nagel, Alexander-Kenneth  
Title: "Differenzierung und Interpenetration von Religion und Politik – soziologisch"  
  
Published in: Im Dialog: systematische Theologie und Religionssoziologie. Freiburg; Basel; Wien: Herder  
Volume: Quaestiones disputatae, Bd. 285  
Year: 2013  
Pages: 345 – 355  
ISBN: 978-3-451-02258-6

---

The article is used with permission of [Herder](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS  
UNIVERSITÄT  
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

## Differenzierung und Interpenetration von Religion und Politik – soziologisch

Alexander-Kenneth Nagel

Am Anfang war ein Nudelsieb. Im Sommer 2011 sorgte der österreichische Aktivist Niko Alm für Aufsehen, als er sich für seinen Führerschein mit einem Nudelsieb auf dem Kopf ablichten ließ. Zur Begründung gab Alm an, es handle sich um eine religiöse Kopfbedeckung, die ihm als gläubigem „Pastafari“ zwingend vorgeschrieben sei, und berief sich damit auf eine Ausnahmegenehmigung, die Kopfbedeckungen auf dem Führerscheinfoto aus religiösen Gründen zulässt. Die Geschichte war nicht nur ein Lückenfüller für das allfällige Sommerloch, sondern führt auch mitten in den Zusammenhang von Religion, Politik und Staatlichkeit hinein. Auch wenn Alm als bekennender Atheist gilt, war sein Anliegen weniger ein religionskritisches als ein laizistisches, nämlich zu trennen, was seiner Auffassung nach nicht zusammengehört: Staat und Kirche. Die ganze „Pastafari“-Parodie wurde nur möglich, weil die Vorstellung von Religion und Politik als eigenständigen Sphären heute eine prinzipielle Plausibilität besitzt. Systemtheoretisch ausgedrückt: Die Ausdifferenzierung von Religion und Politik ist die Voraussetzung dafür, dass ihre Interpenetration als problematisch empfunden werden kann. Diese Differenzierung bildet sich auch in akademischen Debatten zu Religion und Politik ab, insbesondere in der Spannung zwischen zeitgeschichtlich bzw. gesellschaftsdiagnostisch orientierten Beiträgen zur „Rückkehr der Religion“ oder „Wiederkehr der Götter“ auf der einen Seite und staatswissenschaftlichen Analysen zur „Denationalisierung“ bzw. „Zerfaserung“ staatlicher Strukturen auf der anderen. Die gegenläufige thematische Konjunktur von staatlichem Niedergang und religiösem Wiedererwachen dürfte kein Zufall sein, sondern vielmehr ein Ausdruck für die gefühlte und gedachte Separierung und Ausschließlichkeit von Religion und Politik in modernen Gesellschaften. Im Folgenden möchte ich zeigen, dass diese Separierung nicht zuletzt ein Ausdruck des eingeschlafenen

Dialoges zwischen Theologie und Sozialwissenschaften ist – und Perspektiven für einen neuen Austausch vorschlagen.

### 1. Religion und Politik: Ein Nullsummenspiel?

Politikwissenschaftler erzählen die Geschichte vom Aufstieg und Fall des Demokratischen Rechts- und Interventionsstaates (DRIS), der zunächst sukzessive die Verantwortung für öffentliche Güter wie Wohlfahrt oder innere und äußere Sicherheit an sich bringt und seit den 1970er Jahren Anzeichen von Auflösung bzw. „Zerfaserung“ zeigt.<sup>1</sup> Angesichts der zunehmenden globalen Vernetzung im Bereich der Wirtschaft oder Massenkommunikation und globaler Herausforderungen wie der Erderwärmung und grenzüberschreitendem Terrorismus stellt sich die Frage, ob und wie die globale Konstellation noch in dem bewährten Gefüge nationaler Staatlichkeit verarbeitet werden kann. Das Kernargument lautet, dass moderne Nationalstaaten die Verantwortung für öffentliche Güter zwar teilweise an internationale, regionale oder gesellschaftliche Akteure abgeben, dabei aber stets die Letztverantwortung behalten, der Staat wird vom „Herrschaftsmonopolisten zum Herrschaftsmanager“<sup>2</sup>. Man kann davon ausgehen, dass Religionsgemeinschaften aufgrund ihrer genuin transnationalen und zivilgesellschaftlichen Verfassung als Nutznießer – und Agenten – dieser Entwicklung fungieren können, eine Perspektive, die in staatswissenschaftlichen Beiträgen bislang vernachlässigt wurde. Wo Religion in den Fokus rückt, wird sie als vormoderne Kontrastfolie für die Entwicklung moderner Staatlichkeit verhandelt<sup>3</sup>. Im Unterschied dazu betonen religionssoziologische Debatten zur Deprivatisierung von Religion die Emanzipationsleistung von Religionsgemeinschaften gegenüber dem Staat, gehen dabei aber zu wenig auf die Gelegenheitsstrukturen und die öffentliche Verantwortung ein, die moderne Staaten selbst an religiöse Akteure übertragen<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Genschel u. a., *Der zerfasernde Staat*, 8.

<sup>2</sup> Genschel/Zangl, *Metamorphosen des Staates*.

<sup>3</sup> Vgl. Zürn u. a., *Transformations of the State?*, 8.

<sup>4</sup> Vgl. Casanova, *Public religions*.

Parallel zum Niedergangsszenario einer Zerfaserung des Staates erzählen Religionsforscher, nicht ohne Genugtuung, die Geschichte vom (vermeintlichen) Tod und der furiosen Wiederauferstehung der Religion. Erschien in den 1960er Jahren, dem sogenannten Goldenen Zeitalter des Nationalstaates<sup>5</sup>, das unvermeidliche und endgültige Verschwinden der Religion noch ausgemacht<sup>6</sup>, wurde 30 Jahre später die Rede von der „Gegensäkularisierung“ dominant und mancher Säkularisierungs-Saulus fand sich zum Revitalisierungs-Paulus verwandelt<sup>7</sup>. Während religionswissenschaftliche und theologische Autoren die „Rückkehr der Religion“ oder die „Wiederkehr der Götter“ allgemein religions- und kulturgeschichtlich mit der prinzipiellen Ambivalenz des westlichen Modernisierungsprozesses begründen, haben politikwissenschaftliche Vertreter die religiöse Vitalisierung als Resultat weltpolitischer Entwicklungen interpretiert. Für Samuel Huntington war klar: Der Zusammenbruch der bipolaren Weltordnung des Kalten Krieges erzeugt ein globales Machtvakuum und zieht eine „Indigenisierung“<sup>8</sup> und mithin eine „weltweite Renaissance der Religion“<sup>9</sup> nach sich. Mark Juergensmeyer hat diesen Gedanken aufgenommen und zugespitzt: Er kontrastiert Religion und Nationalismus als konkurrierende „ideologies of order“<sup>10</sup>. Anders als bei Huntington geht er nicht von einer weltpolitischen Leerstelle aus, die dann religiös „besiedelt“ wird, sondern spricht von einer globalen Rebellion, in der Religionsgemeinschaften als aktive Herausforderer moderner Nationalstaaten auf den Plan treten.

Bei allen disziplinären Unterschieden haben die Diskurse von der Zerfaserung des Staates und vom Wiedererwachen der Religion eines gemeinsam: Sie gehen von einem antagonistischen Grundverständnis von Religion und Politik aus und begreifen ihr Verhältnis als eine Art Nullsummenspiel: Die Schwäche des Staates ist die Stärke der Religion und umgekehrt. Interessanterweise beruht die Nullsummenlogik in beiden Fällen auf der Annahme einer Struktur analogie bzw. Funktionsäquivalenz von Religion und Staatlichkeit und

---

<sup>5</sup> Vgl. Zürn u. a., *Transformations of the State?*, 24f.

<sup>6</sup> Vgl. Wallace, *Religion*, 265.

<sup>7</sup> Vgl. Berger, *Desecularization*.

<sup>8</sup> Huntington, *Kampf der Kulturen*, 137.

<sup>9</sup> Ebd., 144.

<sup>10</sup> Juergensmeyer, *Global rebellion*, 19.

nicht etwa auf der Feststellung einer prinzipiellen Differenz. In der Zerfaserungsthese gehen Religionsgemeinschaften mit dem Westfälischen Frieden ihrer Verantwortung für öffentliche Güter umfassend verlustig<sup>11</sup>, in der Revitalisierungsthese nutzen sie die Auflösung der bipolaren Weltordnung bzw. die Schwäche der Nationalstaaten, um auf die öffentliche Bühne zurückzukehren. Dabei besteht in beiden Fällen Uneinigkeit darüber, ob religiöse Akteure als passive Profiteure oder aber als aktive Agenten fungieren: So betonen die staatswissenschaftlichen Protagonisten der Zerfaserungsdebatte die „Selbsttransformation“ des Nationalstaates als eine Art geordneten Rückzug, in dessen Verlauf Staaten planvoll Aufgaben an gesellschaftliche und internationale Organisationen delegieren, während Casanova auf das staatskritische Potential religiös-politischer Bewegungen wie der Solidarnosc verweist<sup>12</sup>. Analog dazu betonen Riesebrodt und Juergensmeyer als Vertreter der Revitalisierungsthese die aktive Rolle von Religionsgemeinschaften als Herausforderer der staatlichen Ordnung, während Huntington sie eher als Nutznießer eines globalen Strukturwandels sieht.

Um es klar zu sagen: Die Betrachtung von Religion und Politik als Nullsummenspiel hat durchaus ihre analytische Berechtigung, indem sie die Aufmerksamkeit auf zentrale Prozesse gesellschaftlicher Differenzierung, die daraus resultierenden Spannungen und ihre Prägekraft für Staatlichkeit und Religion in modernen Gesellschaften lenkt. Ich möchte an dieser Stelle allerdings den Fokus auf die blinden Flecken richten, die sich aus der Nullsummenperspektive ergeben. Das ist zum einen die *Ko-Transformation* von Religion und Politik, also die historische Entwicklung staatlicher und religiöser Institutionen aus- und miteinander, und zum anderen das konkrete Zusammenwirken staatlicher und religiöser Akteure im Rahmen einer kooperativen *Religions-Governance*. Meine These lautet: Während ideengeschichtliche Untersuchungen zu den religiösen Wurzeln moderner Staatlichkeit in der Tradition von Eric Voegelins „Politische Religionen“<sup>13</sup> oder Karl Löwiths „Weltgeschichte und Heilsgeschehen“<sup>14</sup> beide Betrachtungsweisen produktiv miteinander zu

<sup>11</sup> Vgl. Zürn u. a., *Transformations of the State?*, 8.

<sup>12</sup> Vgl. Casanova, *Public religions*, 92ff.

<sup>13</sup> Voegelin, *Die Politischen Religionen*.

<sup>14</sup> Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*.

verbinden wussten, stellt sich die aktuelle Debatte zu Religion und Politik als ein disziplinär fragmentiertes Geschäft dar, in dem „Religionspolitologen“ theologischer Prägung<sup>15</sup> mit Politikwissenschaftlern um die Deutungshoheit ringen. Der fehlende Dialog zwischen Religionsforschung und Politikwissenschaft ist insoweit weniger auf die Differenzierung von Religion und Politik als gesellschaftlichen Sphären zurückzuführen als auf Unterscheidungs- und Abgrenzungsbewegungen innerhalb der akademischen Debatte. Im Folgenden möchte ich diese Überlegung vertiefen, indem ich vier Diskursfelder unterscheidet und auf Berührungspunkte und Trennlinien zwischen theologischen und staatswissenschaftlichen Argumentationslinien befrage.

## 2. Von Politischen Religionen zur Religions-Governance

Der Dialog zwischen Theologie und Sozialwissenschaft in Debatten über Religion und Politik kann in einem kurzen Diskussionsbeitrag wie diesem allenfalls in Umrissen und aus einer Vogelperspektive erörtert werden. Zu diesem Zweck lassen sich heuristisch vier Diskursfelder unterscheiden: 1) Erich Voegelins Beitrag zu „Politischen Religionen“ und die sog. Löwith-Blumenberg-Debatte, 2) das von Carl Schmitt begründete und von Ernst Böckenförde weitergeführte Verständnis einer politischen Theologie bzw. Reichstheologie, 3) neuere Analysen zu den religiösen Qualitäten politischer Bewegungen oder Institutionen und 4) Fragen von Religion und Governance als künftiger Herausforderung und interdisziplinärer Denkplattform.

*Religiöse Politik und Politische Religion:* Im Zentrum des ersten Diskursfeldes steht, grob gesagt, die Frage, ob und inwiefern moderne politische Bewegungen wie der Nationalsozialismus oder die Kommunistische Internationale als säkularisierte Varianten christlicher Eschatologie betrachtet werden können. Nachdem Karl Löwith auf die „theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie“ hingewiesen und dadurch die Moderne in den Augen mancher Zeitgenossen zu einem Appendix der Religionsgeschichte degradiert hat-

---

<sup>15</sup> Bärsch, Religionspolitologie.

te<sup>16</sup>, machte sich Erich Blumenberg gleichsam zum Advokaten der Neuzeit und betonte das Eigenrecht und die Selbstständigkeit moderner Geschichtsentwürfe<sup>17</sup>. Fünfzehn Jahre zuvor, mitten im Zweiten Weltkrieg, hatte Eric Voegelin auf die religiöse Durchdringung des Politischen hingewiesen: „Das Leben der Menschen in politischer Gemeinschaft kann nicht als ein profaner Bezirk abgegrenzt werden, in dem wir es nur mit Fragen der Rechts- und Machtorganisation zu tun haben. Die Gemeinschaft ist auch ein Bereich religiöser Ordnung, und die Erkenntnis eines politischen Zustandes ist in einem entscheidenden Punkt unvollständig, wenn sie nicht die religiösen Kräfte der Gemeinschaft und die Symbole, in denen sie Ausdruck finden, mitumfasst“<sup>18</sup>. Voegelins Argument ist im Kern ein differenzierungskritisches: Religion und Politik bleiben miteinander verbunden, eine akademische Beobachtung, die beide Bereiche als losgelöste Sphären *sui generis* behandelt, verkennt Wesentliches, etwa die religiösen Hintergründe der nationalsozialistischen Bewegung.

*Politische Theologie und Reichstheologie*: Politische Theologie befasst sich, ganz allgemein gesagt, mit den religiösen Grundlagen oder Begründungen des Politischen. Ähnlich wie Voegelin geht der Staatsrechtler Ernst Böckenförde von einer ursprünglichen Synthese von Religion und Staatlichkeit aus: „Das ‚Reich‘ lebte nicht aus römischem Kaisererbe [...], sondern aus christlicher Geschichtstheologie und Endzeiterwartung, es war das Reich des *populus christianus* [...] und als solches ganz einbezogen, das ‚regnum Dei‘ auf Erden zu verwirklichen und den Ansturm des Bösen im gegenwärtigen Äon aufzuhalten“<sup>19</sup>. Die politischen Institutionen des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation haben insoweit nicht nur eine weltliche, sondern eine religiöse, unmittelbar heilswirksame Qualität. Anders als Voegelin beschreibt Böckenförde die Differenzierung von Religion und Politik als eine (allzu) vollumfängliche Verweltlichung: Religion wird „von ihrer Grundlage und ihrem Ferment“<sup>20</sup> zum bloßen „Dekor“ des politischen Geschäfts<sup>21</sup>. Stehen bei

<sup>16</sup> Vgl. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*.

<sup>17</sup> Vgl. Blumenberg, *Legitimität der Neuzeit*.

<sup>18</sup> Voegelin, *Die Politischen Religionen*, 63.

<sup>19</sup> Böckenförde, *Staat, Gesellschaft, Freiheit*, 44.

<sup>20</sup> Ebd., 43.

<sup>21</sup> Ebd., 57.

der Analyse politischer Religionen gerade diese Dekoration und die religiöse Inszenierung politischer Bewegungen im Vordergrund, sorgt sich die politische Theologie um die theologischen Fundamente der politischen Ordnung als solcher: „Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann“<sup>22</sup>. Die religiöse Durchdringung der Politik ist hier kein analytisches, sondern ein politisches Problem.

*Neuere ideengeschichtliche Analysen:* Beide Perspektiven, die religiöse Semantik in der Politik und die theologische Fundierung der politischen Ordnung, haben in neueren Studien einen Nachhall gefunden. Exemplarisch für den Ansatz von Voegelin und Löwith ist die Erforschung apokalyptischer Bilder und Redeformen in politischen Zusammenhängen. So hat der Literaturwissenschaftler Klaus Vondung (ein Voegelin-Schüler) die Rolle apokalyptischer Sprache für die nationale Selbstvergewisserung in Deutschland untersucht<sup>23</sup>. Aus politikwissenschaftlicher Sicht hat Annetrin Gebauer die Grünen als apokalyptische Bewegung analysiert<sup>24</sup>, während der Bibelwissenschaftler Bernd Schipper den apokalyptischen Wurzeln der Aufklärung nachgegangen ist<sup>25</sup>. In den letzten Jahren kamen zeitgeschichtlich orientierte Beiträge zur Apokalyptik des Bevölkerungsdiskurses und wissenssoziologische Beobachtungen zu apokalyptischen Deutungsmustern in akademischen Debatten vom Clash of Civilizations bis zur Klimakatastrophe hinzu<sup>26</sup>. Parallel zu diesem mentalitätsgeschichtlichen Diskussionsstrang hat sich eine weitere Debatte etabliert, die in der Tradition Max Webers die Prägekraft religiöser Ideen für politische Institutionen untersucht. Nachdem Franz-Xaver Kaufmann prominent an „das Gewicht und die Funktion christlich inspirierter Handlungen“ für die Entstehung moderner Wohlfahrtsstaaten erinnert hatte<sup>27</sup>, haben sich Politikwissenschaftler und Theologen erneut der Frage nach Religion und Sozialstaatlichkeit angenommen. Ein interdisziplinärer Dialog findet dabei allerdings nur in Ansätzen statt, es überwiegt vielmehr eine

---

<sup>22</sup> Ebd., 60.

<sup>23</sup> Vgl. Vondung, Apokalypse in Deutschland.

<sup>24</sup> Vgl. Gebauer, Apokalyptik und Eschatologie.

<sup>25</sup> Vgl. Brokhoff/Schipper, Apokalyptik und Aufklärung.

<sup>26</sup> Vgl. Nagel, Politische Apokalyptik.

<sup>27</sup> Kaufmann, Religion und Modernität, 92.

Art Arbeitsteilung: Während Sozialethiker wie Karl Gabriel und Hans-Richard Reuter sich für die „religiöse Tiefengrammatik des Sozialen“ interessieren (so der Obertitel eines Projekts im Exzellenzcluster Religion und Politik an der WWU Münster) und dabei v. a. auf die theologische Binnensicht abstellen<sup>28</sup>, untersuchen Politikwissenschaftler wie Philipp Manow die historischen Entscheidungssituationen mit ihren religiösen Cleavages, Konflikten und Koalitionen<sup>29</sup>.

*Religion und Governance*: Ein viertes Diskursfeld ergibt sich aus den vorangegangenen Ausführungen zum Wandel bzw. zur Zerfaserung von Staatlichkeit. In dem Maße, wie moderne Staaten Verantwortung für öffentliche Güter an gesellschaftliche Akteure abgeben (Privatisierung), eröffnen sich auch für Religionsgemeinschaften neue Mitwirkungsmöglichkeiten: Religionsgemeinschaften können sich im Bereich der Rechtsprechung engagieren und bspw. Fragen des Personenstandsrechts selbstständig regeln. Im Wohlfahrtsbereich können viele Staaten auf eine lange Tradition der Zusammenarbeit mit religiösen Akteuren zurückblicken. Wo der Rückbau des Wohlfahrtsstaates in das Gewand persönlicher oder gesellschaftlicher Eigenverantwortung gekleidet wird, da werden Religionsgemeinschaften von staatlichen Stellen oft eindringlich umworben. Während Religionssoziologen bislang die Governance religiöser Vielfalt v.a. auf der Ebene nationaler religionspolitischer Regime behandeln<sup>30</sup> und Verwaltungswissenschaftler auf die administrativen Herausforderungen von Public-Private Partnerships mit Religionsgemeinschaften hingewiesen haben<sup>31</sup>, steht die Erforschung der konkreten Zusammenarbeit staatlicher und religiöser Akteure noch ganz am Anfang. Hier ergeben sich zahlreiche Schnittstellen für einen Dialog zwischen Theologen und Sozialwissenschaftlern: Wie wird die Übernahme öffentlicher Aufgaben religiös gedeutet oder begründet? Führen Public-Private Partnerships zur Oligarchisierung und Domestizierung von Religionsgemein-

---

<sup>28</sup> <http://www.uni-muenster.de/Religion-und-Politik/forschung/projekte/a7.html>. Abgerufen am 23.7.2012.

<sup>29</sup> Vgl. Manow, Religion und Sozialstaat.

<sup>30</sup> Vgl. Koenig, Nation-States.

<sup>31</sup> Vgl. Bielefeld/Kennedy, Government Shekels.

schaften<sup>32</sup> oder aber zu Empowerment<sup>33</sup>? Diese Fragen erfordern gleichermaßen eine Außen- und eine Innensicht auf Religion und Governance und daher die Zusammenarbeit von Theologen, Religions- und Sozialwissenschaftlern.

### 3. Fazit und Ausblick: Zur Entfremdung von Religions- und Politikforschung

Im Zentrum dieses Beitrags stand der Dialog zwischen Theologie und Sozialwissenschaft über das Verhältnis von Religion und Politik. Ausgehend von einer kritischen Besichtigung aktueller Diagnosen des Staatsverfalls und des religiösen Wiedererwachens habe ich auf die Nullsummenlogik und gedankliche Separierung von religiösen und politischen Phänomenen hingewiesen, die für die zeitgenössische Debatte charakteristisch – und für das interdisziplinäre Gespräch hinderlich ist. Eine kursorische Tour d’horizon durch verschiedene Diskursfelder unseres Problembereichs hat den Eindruck erhärtet, dass die vermeintliche Differenzierung von Religion und Politik in beträchtlichen Maße das Ergebnis einer disziplinären Abgrenzungs- und Profilierungsdynamik ist. Waren Staatswissenschaftler wie Ernst Böckenförde „religiös musikalisch“ und geistesgeschichtlich interessiert, so war die politikwissenschaftliche Debatte im Ausgang des 20. Jahrhunderts von Indifferenz oder gar Aversion gegenüber Religion geprägt. Auf einer wissenschaftstheoretischen Ebene ging diese kulturologische Abstinenz einher mit einer Rückbesinnung auf positivistische Kriterien guter Wissenschaft, v. a. Falsifizierung, Quantifizierung und Generalisierung. Auf theologischer Seite fand diese Bewegung ihren Widerhall in einer „Herrschafts-aversion“, die sich in der prinzipiellen Herrschaftskritik der Befreiungstheologie ebenso zeigt wie in der Gegenüberstellung von innerweltlicher Macht und außerweltlichem Heil in der Dialektischen Theologie. Wo diese Entfremdung von Theologie und Sozialwissenschaften schulen- und institutionenbildend geworden ist, formiert sie ein strukturelles Hindernis für den Dialog beider Disziplinen. Erfreulicherweise haben die letzten Jahre auf institutioneller und epistemologischer Ebene eine Annäherung gebracht: Neue interdiszipli-

---

<sup>32</sup> Vgl. Michels, *Soziologie des Parteiwesens*.

<sup>33</sup> Vgl. Klinkhammer u. a., *Dialoge mit Muslimen*, 26f.

näre Forschungszentren und Studiengänge sind Experimentierfelder für eine neue inter- oder transdisziplinäre Gesprächskultur. Zugleich eröffnen sich mit der „postpositivistischen“ Wende in der Politikwissenschaft<sup>34</sup> und neoinstitutionalistischen Perspektiven<sup>35</sup> ein neuer Fokus auf die kulturelle Einbettung politischer Inhalte, Akteure und Strukturen.

#### Literaturverzeichnis

- Bärsch, C.-E., Zweck und Inhalte der Religionspolitologie, in: Ders., Berghoff, P./Sonnenschmidt, R. (Hg.), „Wer Religion erkennt, erkennt Politik nicht“. Perspektiven der Religionspolitologie, Würzburg 2005, 10–50.
- Berger, P. L., The Desecularization of the World. A Global Overview, in: Ders. (Hg.), The Desecularization of the World. Resurgent Religions and World Politics, Grand Rapids 1999, 1–18.
- Bielefeld, W./Kennedy, S. S., Government Shekels without Government Shackles? The Administrative Challenges of Charitable Choice, in: Public Administration Review 62 (2002) 4–11.
- Blumenberg, H., Die Legitimität der Neuzeit, Frankfurt a. M. 1966.
- Böckenförde, E.-W., Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht, Frankfurt a. M. 1976.
- Brokhoff, J./Schipper, B. U., Einleitung. Apokalyptik und Aufklärung, in: Dies. (Hg.), Apokalyptik in Antike und Aufklärung (Studien zu Judentum und Christentum), Paderborn 2004, 9–22.
- Casanova, J., Public religions in the modern world, Chicago 1994.
- Gebauer, A., Apokalyptik und Eschatologie. Zum Politikverständnis der Grünen in ihrer Gründungsphase, in: Archiv für Sozialgeschichte 43 (2003) 405–420.
- Genschel, P./Leibfried, S./Zangl, B., Der zerfasende Staat. Vom Wandel des Subjekts moderner Politik, in: vorgänge 47 (2008) 4–13.
- Genschel, P./Zangl, B., Metamorphosen des Staates – Vom Herrschaftsmonopolisten zum Herrschaftsmanager, in: Leviathan 3 (2008) 430–454.
- Héritier, A., Policy-Analyse. Elemente der Kritik und Perspektiven der Neuorientierung, in: Dies. (Hg.), Policy-Analyse. Kritik und Neuorientierung (PVS Sonderheft 24), Opladen 1993, 9–38.
- Huntington, S. P., Der Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert, München 1997.
- Juergensmeyer, M., Global rebellion. Religious challenges to the secular state, from Christian militias to al Qaeda (Comparative Studies in Religion and Society 16), Berkeley 2008.
- Kaufmann, F.-X., Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Analysen, Tübingen 1989.

<sup>34</sup> Vgl. Héritier, Policy-Analyse.

<sup>35</sup> Vgl. Meyer/Rowan, Institutionalized Organizations.

- Klinkhammer, G. u. a., *Interreligiöse und interkulturelle Dialoge mit Muslimen in Deutschland. Eine quantitative und qualitative Evaluation*, Bremen 2011.
- Koenig, M., *How Nation-States Respond to Religious Diversity*, in: Bramadat, P./Koenig, M. (Hg.), *International Migration and the Governance of Religious Diversity* (Queen's Policy Studies Series), Montreal 2009, 293–322.
- Löwith, K., *Weltgeschichte und Heilsgeschehen: Zur Kritik der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart 1953.
- Manow, P., *Religion und Sozialstaat. Die konfessionellen Grundlagen europäischer Wohlfahrtsstaatsregime* (Theorie und Gesellschaft 68), Frankfurt a. M. 2008.
- Meyer, J. W./Rowan, B., *Institutionalized Organizations: Formal Structures as Myth and Ceremony*, in: *American Journal of Sociology* 83 (1977) 340–363.
- Michels, R., *Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie: Untersuchungen über die oligarchischen Tendenzen des Gruppenlebens*, Leipzig 1911.
- Nagel, A.-K., *Europa wider den Antichrist. Politische Apokalyptik zwischen Innovation und Institutionalisierung*, in: *ZfR* 16 (2008) 133–156.
- Voegelin, E., *Die Politischen Religionen*, Stockholm <sup>2</sup>1939.
- Vondung, K., *Die Apokalypse in Deutschland*, München 1988.
- Wallace, A., *Religion. An anthropological View*, New York 1966.
- Zürn, M. u. a., *Transformations of the State?* (Trans State Working Papers 1), Bremen 2004.