

Die Kontroverse zwischen Darwinismus und Schöpfungslehre, zwischen einer Erklärung der Weltentwicklung aus materiellen oder spirituellen Kräften, wurde mit dem Konzept des „Intelligent Design“ vor allem in den USA neu entfacht. Aber auch die Debatte um die Bioethik zeigt, dass die Frage nach ontologischen oder metaphysischen Letztbegründungen sehr aktuell ist. Die Polarität von Evolutionismus und Kreationismus ist dabei wohl nur eine Spezifikation von zwei weiteren, sehr zeitgenössischen Diskursräumen: der Spannung zwischen Vernunft und Glauben sowie zwischen Kultur und Religion. Es geht im Folgenden also nur am Rande um naturwissenschaftliche Fragestellungen, vielmehr um grundlegende Deutungsprobleme einer säkularen Moderne. Für deren Rekonstruktion kann die Soziologie einige Überlegungen beisteuern.

Die Welt und Gott

Intelligentes Design in religionssoziologischer Sicht

Michael Opielka

Der Film „Die Reise der Pinguine“ des französischen Biologen und Filmemachers Luc Jaquet verfolgt ein Jahr lang den Lebenszyklus der Kaiserpinguine. Er lässt den Betrachter angesichts ihrer wochenlangen Wanderungen über das Eis, ihrer anthromorphen Balz- und Zärtlichkeitsrituale wie ihrer mühseligen Brutleistung – die hungernden Pinguinmänner balancieren das Ei drei Monate in bitterster Kälte zwischen Füßen und Hautfalte – staunend, gerührt und vielleicht ein wenig ratlos. Woher wissen sie den Weg und was zu tun ist? Biologen wissen Rat, verweisen auf die instinktive Führung durch erdmagnetische Felder, wie sie auch Zugvögeln oder Schmetterlingen eignet, und auf die Rationalität der Evolution, die eben diese Lebensform auslas. Und doch bleibt das nicht nur ästhetische, vielmehr letztlich religiöse Staunen im Angesicht der Natur, das auch Physiknobelpreisträger teilen, wie Albert Einstein, der in seinem letzten Aufsatz „Science and Religion“ feststellt: „Meine Religion besteht in meiner demütigen Bewunderung einer unbegrenzten geistigen Macht, die sich selbst in den kleinsten Dingen zeigt, die wir mit unserem gebrechlichen und

schwachen Verstand erfassen können. Diese tiefe, emotionelle Überzeugung von der Anwesenheit einer geistigen Intelligenz, die sich im unbegreiflichen Universum eröffnet, bildet meine Vorstellung von Gott.“

Der Schritt vom Staunen zu Wissenschaft und Weltanschauung gehört zu den Möglichkeiten des menschlichen Geistes. Einer der Pioniere war Charles Darwin. Als frisch graduerter Theologe machte er sich 1831, mit 22 Jahren, auf eine naturwissenschaftliche Weltreise. Besonders die Eindrücke in Südamerika und auf den Galapagos-Inseln prägten seine Sicht der Welt. Abgereist war er als überzeugter Anhänger der Schöpfungslehre, geprägt von William Paleys Buch „Natural Theology“ (1802). Als Evolutionist kehrte er fünf Jahre später von der Reise zurück. Die Arten waren nicht konstant, sie hatten eine Abstammungsgeschichte hinter sich. Diese Auffassung bedeutete für ihn eine geistige Umstülpung: „Mir ist, als gestünde ich einen Mord ein“, schrieb er an einen Freund.¹ Etwa einhundsiebzig Jahre später scheint sich die Geschichte zu wiederholen. Paleys Kreationismus kehrt als Leitmotiv einer anti-darwinistischen Bewegung zurück, als „Intelligent Design“, vor allem in den Kreisen der evangelikalen Rechten der USA, aber auch bei islamistischen Fundamentalisten in der Türkei.

Evolutionismus versus Kreationismus

Das „Discovery Institute“ in Seattle (www.discovery.org) gilt als professionellster Akteur in der neuen Propagierung eines „Intelligent Design“. Es handelt sich um eine neuere Theorie, die davon ausgeht, dass die gegenwärtigen Organismen zu komplex seien, als dass sie durch eine Akkumulation zufälliger Mutationen entstanden sind. Sie müssten also durch irgendeine intelligente Wesenheit geformt worden sein. Anders als der Kreationismus alter Prägung erwähnt die Theorie des „Intelligent Design“ Gott nicht explizit. Sie akzeptiert zudem, dass die Erde mehrere Milliarden Jahre alt ist und verwendet eine Reihe differenzierter Argumente, um Lücken in der darwinistischen Theorie der Evolution zu identifizieren. Für europäische Ohren erscheint die Kontroverse zwischen Kreationismus und Darwinismus befremdlich. In den USA ist sie ein Politikum.

In einem Urteil des Supreme Court aus dem Jahr 1987 (Edwards vs. Aguillard, 482 U.S. 578) wurde ein Gesetz des Staates Louisiana für ungültig erklärt, wonach in den dortigen öffentlichen Schulen die biologische Evolutionstheorie nur gelehrt werden dürfe, wenn zugleich die biblische Schöpfungslehre zur Sprache kommt. Ende September 2005 begann, wie die „Washington Post“ am 27. September 2005 berichtete, in Harrisburg ein Prozess, weil einer der 501 lokalen Schulbezirke in Pennsylvania, in der Kleinstadt Dover, die Anordnung erlassen hatte, dass die Evolutionstheorie mit einem Hinweis eingeführt werden müsse:

„Mir ist, als gestünde ich einen Mord ein“ – so der einst überzeugte Anhänger der Schöpfungslehre Charles Darwin, nachdem er von einer langen naturwissenschaftlichen Forschungsreise als Evolutionist zurückkehrte.

Sie erkläre keine Tatsachen. In ihr gebe es unerklärbare Lücken. Deshalb könne die alternative Theorie des „Intelligent Design“ erläutert werden.

Der kleine Schulbezirk befand durchaus im Einklang mit der Mehrheitsmeinung der US-Bürger. In einer repräsentativen Befragung des „Pew Research Center“ vom Juli 2005 erklärten zwar 48 Prozent der US-Bürger, dass Menschen und andere Lebewesen durch Evolution entstanden seien. Immerhin 42 Prozent waren aber der Auffassung, dass sie in ihrer gegenwärtigen Form schon immer existierten. 64 Prozent meinten, die Schulen sollen die Schöpfungslehre (Kreationismus) neben der Evolutionstheorie lehren, 38 Prozent meinten gar, dies solle an deren Stelle geschehen (www.pewforum.org, „Public Divided on Origins of Life“ v. 30.8.2005).

In diesem Kontext wird verständlich, warum der kleine Aufsatz „Finding Design in Nature“ des Wiener Kardinals Christoph Schönborn in der „New York Times“ vom 7. Juli 2005 erhebliche Resonanz auslöste. Sein Hauptargument: „Evolution im Sinne einer gemeinsamen Abstammung kann wahr sein, aber Evolution im neodarwinistischen Sinne – als ungeleiteter, ungeplanter Prozess zufälliger Variation und natürlicher Selektion – ist es nicht.“ Kardinal Schönborn,

der als führender Herausgeber des offiziellen Katechismus der katholischen Kirche in seiner Neufassung von 1992 wirkte, stellte darin fest, dass der neu gewählte Papst Benedikt XVI. keineswegs als zufriedener Evolutionist gelten könne. Vielmehr habe er kurz nach seiner Wahl erklärt, dass ein „ungeführter Evolutionsprozess außerhalb der Grenzen göttlicher Vorsehung schlicht nicht existieren könne“. Schönborns Aufsatz wurde an die Zeitung durch das „Discovery Institute“ vermittelt. So konnte der Eindruck entstehen, die katholische Kirche unterstütze den bislang vor allem von der evangelikalen Rechten, insbesondere im Umfeld der Republikanischen Partei von Präsident George W. Bush, verfochtenen Kreationismus.

So politisiert diese Diskussion ist, so relevant erscheint sie. Simon Conway Morris, der an der Universität Cambridge evolutionäre Paläobiologie lehrt, setzte sich in der „Frankfurter Allgemeinen Zeitung“ vom 16. Juli 2005 ausführlich mit Kardinal Schönborns Papier auseinander. Er konzidiert, dass den Ultradarwinismus, wie er prominent vom Oxford-Professor Richard Dawkins (u. a. Autor von „The Selfish Gene“) vertreten wird, die „Verachtung der Religion und ein brachiales materialistisches Programm“ kennzeichne: „Dabei bleibt meist unbemerkt, dass dieses Weltbild nichts weiter ist als eine philosophische Meinung.“ Doch der Kreationismus sei nicht besser, vielmehr nur „Evolution für Kontrollfanatiker“ und Ausdruck einer „Bunkermentalität“. Wissenschaftlich solide sei vielmehr die Einsicht in das „Phänomen der evolutionären Konvergenz“: „Unter der scheinbaren Zufälligkeit von Evolutionsprozessen verbirgt sich in Wahrheit ein hohes Maß an Ordnung.“ Man müsse sich die Evolution als „eine Art Suchmaschine“ vorstellen: „Der evolutionäre Prozess erhält dadurch ein unerwartetes Moment der Vorhersagbarkeit, das (...) wie so manch anderer Aspekt des Kosmos der theologischen Interpretation zugänglich würde.“ Auch die deutschen Biologen Axel Meyer und Hubert Markl (in der „FAZ“ vom 17.9.2005) wehren sich gegen den Kreationismus eines „Intelligent Design“.

1118 Drei Missverständnisse liegen ihm, so ihre Argumentation, zugrunde: Er behaupte, dass komplexe Gestaltformen durch Evolution nicht erklärt werden können. Zweitens implizierten sie, dass alle Lebewesen optimal angepasst seien, wogegen schon das Aussterben von Arten spreche. Drittens belegen sie

durch ihrer Auffassung nach irreführende statistische Berechnungen, dass die traditionellen Mechanismen der Evolution des Genoms nicht ausreichen, um dessen Komplexität zu erklären. Doch in dreieinhalb Milliarden Jahren Evolution „kann sehr viel passieren und ist sehr viel passiert“, „ungezählte Mikroben hatten (...) Zeit, mit vielen Tausenden Generationen pro Jahr und in Zigmilliarden-Anzahl der Populationen die Genomkomplexität zu erhöhen“.

Ist es somit zutreffend, wenn es in einem neuen Lehrbuch der Anthropologie heißt: „Nach unserem heutigen Wissen entsteht also Leben als Folge materieller Selbstorganisation“? Das mag für das Leben als solches gelten. Aber gilt es auch für den Menschen? In einer konsequent evolutionstheoretischen Perspektive erscheinen Welt und Mensch als zwar schönes, jedoch in seiner Entstehung nur naturwissenschaftlich erfassbares Prozessresultat. Eine Erklärung der Gesetzmäßigkeiten wird dem „heutigen Wissen“ nicht abverlangt und auf später verschoben. Das wirkt bescheiden und doch nicht nur für Theologen als Unterstellung voluntaristischen Hantierens zur Frage, was den „Sinn des Lebens“ ausmache.



1119

„Die Erschaffung Evas“. Aus: Martin Luther: Biblia Das ist: Die gantze Heilige Schrift Deusch, 1572 (Sächsische Landesbibliothek – Staats- und Universitätsbibliothek Dresden, Abt. Deutsche Fotothek; Foto: André Rous)

Vernunft versus Glauben

Glauben und Wissen gelten als grundlegend verschiedene Erkenntnismodalitäten. Neuerdings wird dieser Zentralsdualismus der Moderne wieder als das betrachtet, was er wohl ist: Eine dialektische Relation, eingebettet in zutiefst komplexe Systembeziehungen. Besonders Jürgen Habermas hat sich seitens des Modernitätsdenkens um das Gespräch mit jenen Vertretern des von ihm selbst gern als „archaisch“ bezeichneten Lagers bemüht, zuletzt in einem öffentlichkeitswirksamen Dialog im Frühjahr 2004 mit Kardinal Joseph Ratzinger, vor dessen Wahl zum Papst. Zwar hat sich auch schon vor Habermas die Philosophie „zu einer Selbstreflexion auf ihre eigenen religiös-metaphysischen Ursprünge bewegen und gelegentlich in Gespräche mit einer Theologie verwickeln lassen, die ihrerseits Anschluss an philosophische Versuche einer nachhegelschen Selbstreflexion der Vernunft gesucht hat“. Einen Unterschied machen seine neueren, „nach“-nachmetaphysischen Schriften durch eine bislang nicht gekannte Demut: „Die Philosophie hat Gründe, sich gegenüber religiösen Überlieferungen lernbereit zu verhalten“ – was eine Mentalität voraussetzt, „die in den säkularisierten Gesellschaften alles andere als selbstverständlich ist“, nämlich gegenüber der Religion „lernbereit und agnostisch zugleich“³ zu sein.

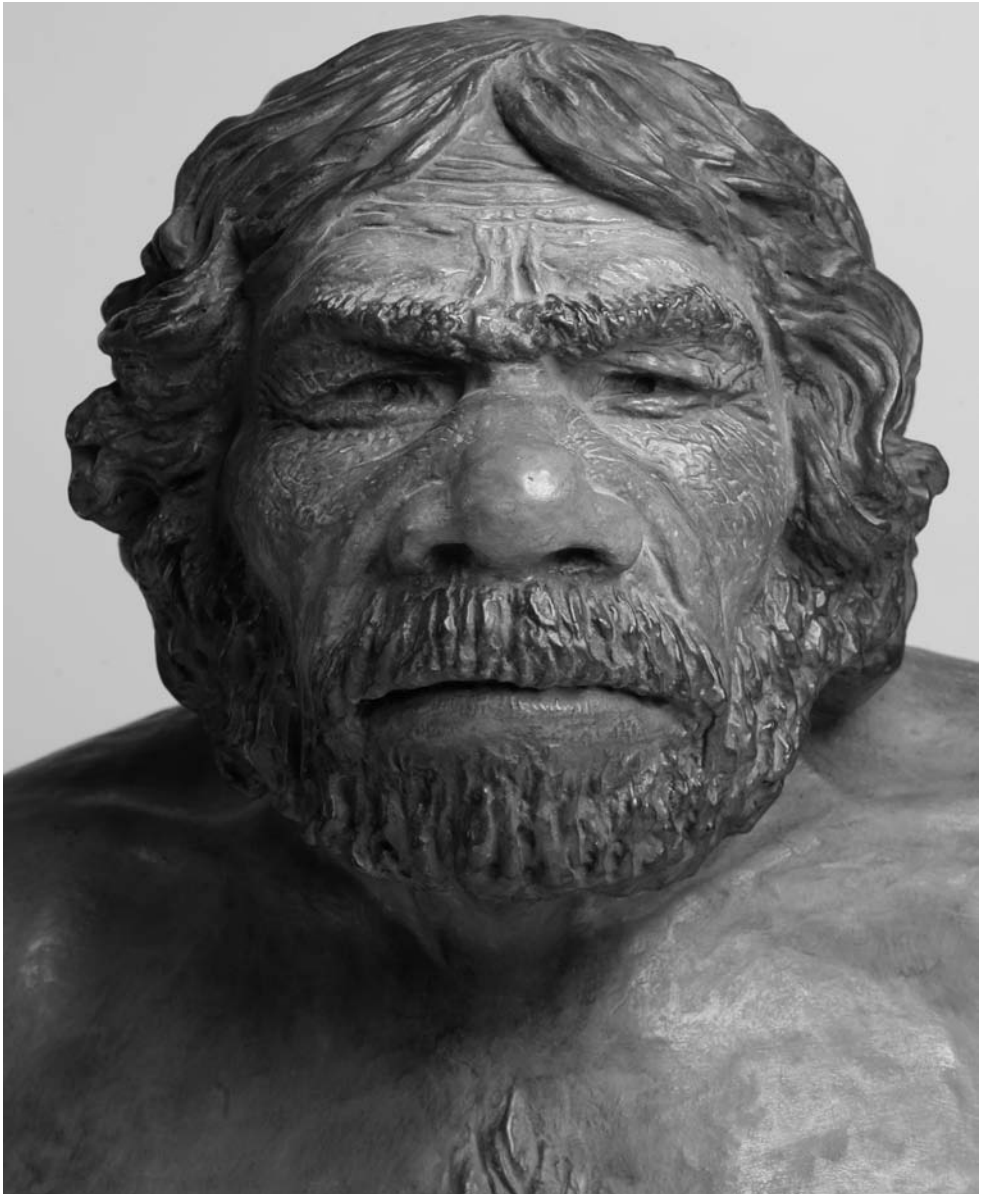
Habermas stellte sich in seiner unmittelbar nach dem Anschlag vom 11. September 2001 gehaltenen Rede („Glauben und Wissen“) zur Verleihung des Friedenspreises des deutschen Buchhandels, die viele seiner agnostischen Mitstreiter erstaunte, in eine – freilich etwas brüchige – Linie mit Georg W. F. Hegel. In seinem 1802 in Jena verfassten Text „Glauben und Wissen“ hat Hegel die Unzugänglichkeit des theologischen Gegenstandes – „das Unendliche“, „Gott“, „höchste Idee“ – für die Philosophie der Aufklärung, namentlich für Kant, Fichte und Jacobi, problematisiert. Dieser Philosophie bleibe, sofern sie die Sphäre des Glaubens nicht ohnehin als unreal verwirft, keine Möglichkeit des Erkennens, „so daß (...) dieser unendliche Raum des Wissens nur mit der Subjectivität des Sehns und Ahndens erfüllt werden kann; und was sonst für den Tod der Philosophie galt, daß die Vernunft auf ihr Seyn im Absoluten Verzicht thun sollte, sich schlechthin daraus ausschliesse und nur negativ dagegen ver-

hielte, wurde nunmehr der höchste Punct der Philosophie“. So bliebe ein „unerkennbarer Gott, der jenseits der Grenzpfähle der Vernunft liegt“⁴.

Das Hegel'sche Projekt einer „neuen Religion“, einer „Vernunftreligion“, die das Unendliche auf den Begriff bringt, findet ihre erkenntnistheoretische Grundlegung in seiner „Phänomenologie des Geistes“. Die darin angelegte „Sozialisierung des Geistigen“⁵ nimmt ihren Ausgang am Leitbegriff der Moderne, der „Subjektivität“ in ihrer für Hegel doppelten Bedeutung: als Für-sich-Sein im Wissen, als Selbstbewusstsein, wie als Selbstbestimmung, „und zwar nicht nur im subjektiven Willen, sondern als der formale Prozess, in den ein Einiges sich aus sich selbst heraus entfaltet und das, was es ausmacht, bis zur vollständigen Konkretion aus sich heraus setzt“, so Dieter Henrich in seiner Dankesrede zur Verleihung des Hegel-Preises 2003, und weiter: „Indem die Kontemplation des Ewigen nunmehr die Selbstbestimmung der Subjektivität in sich einbegreift, ist das Ewige dem Zeitlichen nicht mehr entrückt und entgegengestellt.“⁶ Der Welteinzug des Ewigen hat soziologische Relevanz, auf die – in seiner Laudatio auf Henrich – Volker Gerhardt aufmerksam macht: „Das Selbstbewusstsein ist nämlich in seinen eigenen Vollzügen auf eine Ordnung angewiesen, die es mit den Dingen, ihren wechselseitigen Relationen und dem Selbstbewusstsein der anderen teilt. Die so genannte Innenwelt der Subjektivität befindet sich nicht nur in einer Strukturanalogie zur so genannten äußeren Welt, sie teilt sich mit ihr vielmehr das, was ihr selber wesentlich ist, nämlich ihre ‚Verkörperung‘.“⁷

Ist diese Ordnung letztlich ein Resultat jener „materiellen Selbstorganisation“? Das mögen „brachiale“ Anhänger einer materialistischen Religion so sehen. Dass nicht nur die katholische Kirche das anders sieht, wird nicht verwundern. In der lesenswerten Enzyklika „Glaube und Vernunft“ („Fides et Ratio“) des vor-maligen Papstes Johannes Paul II. wird an die Geschichte nicht nur der abend-ländischen Philosophie zugleich angeknüpft, wie ihr Relativismus beklagt: „Wahrheit und Freiheit verbinden sich entweder miteinander oder sie gehen gemeinsam elend zugrund.“⁸ Joseph Ratzinger, damals noch Leiter der Glau-benskongregation und an der Abfassung des Dokuments sicher wesentlich be-teiligt, betont in seiner Rede zur Vorstellung der Enzyklika die Notwendigkeit

einer „recta ratio“, in der „die christliche Offenbarung selbst der Vergleichs- und Verknüpfungspunkt zwischen Philosophie und Glauben ist“.⁹ Hier scheint freilich der von Hegel bereits an seinem Zeitgenossen Friedrich Heinrich Jacobi kritisierte „Sprung“ vom Wissen zum Glauben auf, der Natur- wie anderen Wis-



1122

Rekonstruktion eines Neandertalers (Rheinisches Landesmuseum Bonn, Foto: David Brandt)

senschaftlern abverlangt wird. Es wundert nicht, dass die päpstliche Enzyklika wie auch Joseph Ratzingers umfassendes vorpäpstliches Schrifttum auf Hegel keinen ernsthaften Bezug nimmt.

Doch die tiefen ethischen Fragen der Gegenwart legen genau das nahe. Die Kontroversen zur Bioethik – von der Humangenetik über Abtreibung bis zur Euthanasie – wie die von der neueren Hirnforschung angestoßene Kontroverse zur Willensfreiheit¹⁰ können seriös nur geführt werden, wenn die Unreduzierbarkeit verschiedener Wirklichkeitsebenen konzeptualisiert wird – und zugleich ein Konzept ihres Verhältnisses gesucht wird, das über Offenbarung hinausgehen muss. Wenn der über Jahrzehnte ungelittene Papst-Kritiker Hans Küng im Herbst 2005 von seinem früheren Professorenkollegen Benedikt XVI. nun empfangen wird und sich beide über das „Komplementaritätsmodell kritisch-konstruktiver Interaktion von Naturwissenschaft und Religion“ in Küngs neuem Buch „Der Anfang aller Dinge“ einig scheinen, lohnt ein genauer Blick. Es ist ein Modell, „in dem die Eigensphären bewahrt, alle illegitimen Übergänge vermieden und alle Verabsolutierungen abgelehnt werden, in dem man jedoch in gegenseitiger Befragung und Bereicherung der Wirklichkeit als ganzer in allen ihren Dimensionen gerecht zu werden versucht“¹¹. Küngs belebte Kritik der Letztbegründungsansprüche der modernen Naturwissenschaften ist ganz sicher berechtigt. Doch die pragmatische Separierung darf nicht die Suche nach „legitimen Übergängen“ behindern.

Kultur versus Religion

Der „Spiegel“ (40/2003, S. 82 ff.) sah schon 2003 nicht nur in den USA, vielmehr auch in Deutschland einen „Kulturkampf“ im Gange, der die „Grundwerte der bürgerlichen Demokratie in Frage“ stellt. Der Konflikt zwischen religiösem „Glauben“ und kultureller „Würde“ sei vor allem ein politischer, „eine der größten Herausforderungen der deutschen Rechtskultur“. Da empfiehlt sich soziologische Klarheit. Shmuel N. Eisenstadt sieht hinter solchen Prozessen „die wachsende Bedeutung der religiösen Komponente für die Neubestimmung der kollektiven Identität in vielen gegenwärtigen Gesellschaften“. Für ihn sind die Konfrontationen „zwischen den pluralistischen und totalistischen Programmen

der Moderne“ keineswegs auf den Westen beschränkt, sondern notwendiger Bestandteil der Moderne weltweit. Kern des Konflikts wäre dann „die Autonomie und Souveränität der Vernunft und des Individuums“.¹²

Es ist die Verschränkung des Religiösen mit dem Kulturellen, die sozialwissenschaftliche Theorie und Praxis ganz neu fordert.¹³ Die globale, religions- und kulturvergleichende Perspektive zeigt, dass die Kontroverse um ein „Intelligentes Design“ nicht oberflächlich beantwortet werden darf, ein Beispiel aus dem nicht-christlichen, hinduistischen Reinkarnationsdenken: „Die ungeheure Mannigfaltigkeit der Lebewesen, von den höchsten Göttern bis zu den niedrigsten Würmern, Insekten und Pflanzen, wird von den Hindus auf die ungeheure Mannigfaltigkeit der Taten zurückgeführt, welche vergolten werden müssen.“¹⁴ Der „Nationale Ethikrat“ hat sich deshalb zu Recht und mit eindrucksvollen Ergebnissen damit beschäftigt, wie unterschiedlich die Kulturen beziehungsweise die Weltreligionen vorgeburtliches Leben begreifen.¹⁵ Das vor allem europäisch-säkulare Bild einer sauberen Trennung von Religion und anderen Kulturphänomenen (wie Therapie, Bildung oder Kunst) ist ein Artefakt und - mehr noch - es empfiehlt sich dringend, ein differenziertes Bild des Kulturellen unter Einschluss des Religiösen zu gewinnen. Ein praktischer und notwendiger Schritt dazu hin ist die in den letzten Jahren zunehmende Erkenntnis, dass die Reflexion von Werten nicht einfach als „Ethikboom“ abgetan werden, sondern eine eigenständige Handlungsdimension zeitgemäßer Professionalität sein muss und einschlägige Kompetenzen erfordert. Dafür ist es nützlich, wenn ein nicht-reduktionistischer Kulturbegriff Einzug in den wissenschaftlichen, akademisch-lehrenden und praktischen Diskurs findet. Dann wird die Kontroverse um die Evolutionstheorie und den Sinn des Lebens nicht neutralisiert, sondern überhaupt erst sinnvoll geführt.

1124 ¹ Zit. nach Gerhard Heberer, Nachwort, in: Charles Darwin, Die Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl, Reclam 1963, S. 681.– ² Christoph Wulf, Anthropologie. Geschichte, Kultur, Philosophie, Rowohlt (rowohlts enzyklopädie) 2004, S. 20. –³ Jürgen Habermas, Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Suhrkamp 2005, S. 149, 145.– ⁴ Georg W.F. Hegel, Glauben und Wissen. Oder die Reflexionsphilosophie der Subjectivität in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische, und Fichtesche Philosophie, in: ders., Hauptwerke in 6 Bänden. Band 1, Meiner 1999, S. 316, 319.– ⁵ Dazu Michael Opielka, Gemeinschaft in Gesellschaft. Soziologie nach Hegel und

Parsons, VS Verlag für Sozialwissenschaften 2004, S. 384ff., sowie ders., Glauben und Wissen in der Politik. Zu einigen Folgen Hegels in der politischen Soziologie moderner Wohlfahrtsstaaten, in: Arndt, Andreas u. a. (Hrsg.), Hegel-Jahrbuch 2005. Glauben und Wissen – Dritter Teil, Akademie Verlag 2005, S. 39–47.–⁶ Dieter Henrich, Kontemplation und Erkenntnis. Dankesrede, gehalten anlässlich der Verleihung des Hegel-Preises der Stadt Stuttgart, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung v. 27.11.2003, S. 41. –⁷ Volker Gerhardt, Das Subjekt ist die Substanz. Laudatio auf Dieter Henrich. Zur Verleihung des Hegel-Preises der Stadt Stuttgart am 26. November 2003, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 1, 2004, S. 55. –⁸ Papst Johannes Paul II., Glaube und Vernunft, Stein am Rhein: Christiana-Verlag 1998, S. 91. – Ebd., S. 111.–¹⁰ Zum Überblick vgl. Christian Geyer (Hrsg.), Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente, Suhrkamp 2004, sowie das „Manifest“ von Hirnforschern: www.gehirnundgeist.de/blatt/det_gg_manifest. –¹¹ Hans Küng, Der Anfang aller Dinge. Naturwissenschaft und Religion, Piper 2005, S. 57. –¹² Shmuel N. Eisenstadt, Die Vielfalt der Moderne, Weilerswist: Velbrück 2000, S. 238, 242. –¹³ Michael Opielka, Kultur vs. Religion. Soziologische Analysen zu modernen Wertkonflikten, transcript 2005. –¹⁴ Helmut von Glasenapp, Die fünf Weltreligionen, München: Diederichs 2001, S. 23. –¹⁵ Vgl. http://www.ethikrat.org/texte/pdf/Jahrestagung_2003_Wortprotokoll.pdf.



Prof. Dr. **Michael Opielka**, geb. 1956, Studium der Rechtswissenschaften, Erziehungswissenschaften, Ethnologie und Philosophie, Promotion in Soziologie. Er ist Professor für Sozialpolitik an der Fachhochschule Jena, Geschäftsführer des „Instituts für Sozialökologie“ in Königswinter, Lehrbeauftragter an der Universität Bonn und (2004–2006) Visiting Scholar an der University of California at Berkeley, School of Social Welfare. Seine Forschungsschwerpunkte sind Religions- und Kultursoziologie sowie Wohlfahrtsforschung, insbesondere im internationalen Vergleich.

Kontakt

E-Mail: michael.opielka@fh-jena.de