

Wissenschaft, Religion und die Präpotenz der Grenze: eine essayistische Hommage an Jürgen Mohn

Stefan Ragaz

Veröffentlicht am 01.12.2025

Zusammenfassung

Dieser Beitrag stellt Wissenschaft und Religion heuristisch gegenüber. Er vertritt die These, dass sich die beiden Konstituenzen dieser Gegenüberstellung unter Rückgriff auf Jurij Lotmans kultursemiotisches Konzept der Semiosphäre in Bezug auf ihr jeweiliges Verhältnis zur kulturellen Dynamik formal unterscheiden lassen, ohne dass sie inhaltlich definiert werden müssen. Die Religion wird dabei mit Lotmans Begriff des Zentrums assoziiert, die Wissenschaft mit der Grenze. Die Wissenschaft ist diejenige Kulturform, die – semiotisch gesprochen – mit der Veränderung von der Peripherie her rechnet, da sie sich selbst als stets revidierbar auffasst. Die Religion hingegen wird als kulturelles Modell verstanden, das nach Zentralisierung, Homogenisierung und Verfestigung strebt. Um ihre Stabilität zu gewähren, versucht die Religion sich gegen die von der Grenze her einfließende Information zu immunisieren. Der religions- und wissenschaftstheoretische Essay ist eine Hommage an Jürgen Mohn und eine Danksagung für unsere langjährige Zusammenarbeit.

1. Zwischen Zahnmedizin und Religionswissenschaft

Als Student erwähnte ich gegenüber Jürgen Mohn in einer Sprechstunde – es muss mehr als 15 Jahre her sein – eine bei mir anstehende präventive operative Entfernung eines Weisheitszahns, zu der mir mein Zahnarzt geraten hatte, um spätere Probleme zu vermeiden. Im gleichen Zug sollte ein weiterer Weisheitszahn gezogen werden, der bereits zu Schmerzen geführt hatte. Jürgen Mohn riet mir von der Operation ab mit dem (sinngemäß erinnerten) Argument, damit solle nur Geld verdient werden. Ich will eine solche Absicht meinem Zahnarzt (es ist noch immer derselbe) in keiner Weise unterstellen, und doch muss mir damals etwas an diesem Einwand eingeleuchtet haben. Ich sagte die Operation ab und beschränkte mich darauf, nur den Weisheitszahn ziehen zu lassen, der tatsächlich Probleme verursachte. Obwohl Jürgen Mohn seine Argumentation selbstverständlich nicht auf eine zahnmedizinische Fachkenntnis abstützen konnte, hat er bis heute recht behalten: Der Zahn, der präventiv hätte herausoperiert werden sollen, sitzt nach wie vor in meinem Kiefer, ohne dass er sich jemals negativ bemerkbar gemacht hätte.

Korrespondierender Autor: Stefan Ragaz.

Um diesen Artikel zu zitieren: Ragaz, Stefan. 2025. „Wissenschaft, Religion und die Präpotenz der Grenze: eine essayistische Hommage an Jürgen Mohn.“ *ARGOS* 4 (2) Sonderheft *Genres der Verwissenschaftlichung*, 235-246. DOI: 10.26034/fr.argos.2025.8215.

 Lizenz durch **ARGOS** und den Autor. Besuchen Sie <https://www.journal-argos.org>.

Natürlich kommt dieser Anekdoten im Rückblick in erster Linie eine humoristische Relevanz zu, doch sie weist auch stellvertretend auf die interessierte und nahbare Art hin, mit der Jürgen Mohn seinen Studentinnen und Studenten begegnete. Seine Lehrveranstaltungen und Sprechstunden waren durch eine ungezwungene, aber intellektuell anspruchsvolle Atmosphäre geprägt, die dazu anregte, sich über die reine Erfüllung der sogenannten Lernziele hinaus einzubringen und sich auch über persönliche Interessen auszutauschen. So unterhielt ich mich mit ihm z.B. über unser geteiltes Interesse für Comics, noch bevor er dieses Medium in seiner Lehre und Forschung aufgriff.

Da ich seit dem ersten Semester meines Studiums mit Jürgen Mohn bekannt bin, beginnt meine akademische Verwandtschaft mit ihm also nicht erst ab dem Zeitpunkt, als er mein Doktorvater wurde. Studium und Doktorat bilden ein Kontinuum, von der ersten Sitzung des „Grundkurses Religionswissenschaft“ vor fast 20 Jahren bis hin zur Verteidigung der Dissertation 2020 und darüber hinaus. Mit seiner intellektuellen Offenheit, Belesenheit und stetigen Bereitschaft, Wissenschaft unkonventionell und kreativ zu denken, hat Jürgen Mohn massgeblich zu meinem Werdegang beigetragen. Die Idee, die der vorliegende Text entwirft, illustriert, so will ich meinen, eine Art des Denkens, wie Jürgen Mohn sie uns vermittelt hat: eine nicht alltägliche, gar gewagte Weise, konzeptionell über Religion nachzudenken. Meine Überlegungen verbleiben in diesem Rahmen explizit auf essayistischem Grund; sie beanspruchen nicht, einen im Detail ausgearbeiteten vollwertigen wissenschaftlichen Aufsatz darzustellen, und schon gar nicht eine ausgefeilte Theorie.

Es soll im Folgenden darum gehen, unter Rückgriff auf Jurij Lotmans Kultursemiotik – konkret anhand des Konzepts der Semiosphäre und insbesondere des Begriffs der Grenze – einen Vorschlag zu präsentieren, wie Wissenschaft und Religion formal über ihr Verhältnis zur kulturellen Dynamik unterschieden werden können, ohne dass sie inhaltlich definiert werden müssen. Es handelt sich dabei um eine Idee, die ich in meiner Dissertation ganz am Schluss in einem Satz angedeutet, aber nicht weiter ausgeführt habe (Ragaz 2021: 318). Jürgen Mohn griff, wie ich mich erinnere, diesen Gedanken während der Verteidigung der Dissertation zustimmend auf und meinte, er hätte dazu gerne mehr lesen wollen. Dieser Essay unternimmt den bescheidenen Versuch, diesen Faden weiterzuspinnen.

2. Begriffsantagonismus als Methode

Neben seinen bei Suhrkamp in Übersetzung erschienenen Spätwerken *Die Innenwelt des Denkens* und *Kultur und Explosion* (Lotman 2010a; 2010b) hat Jurij Lotman gegen Ende seines Lebens ein drittes Buch verfasst: *Die unvorhersagbaren Mechanismen der Kultur* (*Nepredskazuemye mechanizmy kul'tury*, 2010c). Im Gegensatz zu den beiden anderen Spätwerken ist dieses Buch nur wenig bekannt, obwohl schon 1994 eine italienische Übersetzung (mit frei übersetztem Titel) und dann 2013 eine englische Übersetzung erschienen sind (Lotman

1994; 2013).¹ Was den Inhalt und das zentrale Konzept – Unvorhersagbarkeit (*nepredskazuemost'*) resp. Explosion (*vzryv*) – betrifft, zeigen sich eine grosse Ähnlichkeit und teilweise Überschneidungen zwischen *Die unvorhersagbaren Mechanismen der Kultur* und *Kultur und Explosion*. Das erste Buch lässt das zweite aber nicht obsolet werden; sie sind, wie Maria Corti, die Verfasserin der Einleitung zur italienischen Übersetzung, festhält, komplementär (Corti 1994: 10). Bei Lotman sei, so Corti, überdies eine Intertextualität des eigenen Gesamtwerks zu erkennen, eine Form der Selbstzitierung und „un espandersi da un libro a un altro di riflessioni uguali su oggetti diversi e di riflessioni diverse sullo stesso oggetto.“ (Corti 1994: 9)² Mihhail Lotman (Jurij Lotmans Sohn) wiederum bezeichnet die beiden Bücher in seinem Nachwort zur englischen Übersetzung als Diptychon, als zwei Versionen des gleichen Vorhabens (M. Lotman 2013: 239).

Das Werk *Die unvorhersagbaren Mechanismen der Kultur* ist (wie auch *Kultur und Explosion*) in einer knappen, essayistischen Diktion verfasst, die den Text oft eher als Gedankenexperiment denn als konsequent zu Ende gedachte Kulturtheorie auffassen lassen.³ Genau in diesem Sinne sollen auch meine Überlegungen zum Verhältnis von Wissenschaft und Religion in diesem Essay verstanden werden: als eine heuristische Gegenüberstellung zweier Begriffe, die in einer bestimmten Perspektive (nur in dieser) und ohne Anspruch auf Vollständigkeit und Kohärenz einen Gedankengang zur Diskussion bringt. Lotman selbst schätzt diese Form der Versuchsanordnung, die auf einem Begriffsantagonismus basiert. So stellt er z.B. in einem Kapitel von *Die unvorhersagbaren Mechanismen der Kultur* in ebendieser Weise die Wissenschaft der Technik gegenüber: „Technik und Wissenschaft sind in der Tat eng miteinander verbunden. Aber sie sind nicht deshalb miteinander verbunden, weil sie Synonyme wären, sondern im Gegenteil dadurch, dass sie Antithesen sind.“ (Lotman 2010c: 67)⁴ Lotman weist der Technik und der Wissenschaft jeweils eine unterschiedliche kulturelle Dynamik zu. Die Technik entwickle sich in sukzessiven⁵ Prozessen und ihr Fortschritt sei deshalb gut voraussagbar. Wissenschaftliche Entwicklungen geschähen hingegen unerwartet in Form einer kulturellen „Explosion“ (Lotman 2010c: 67). Lotman versteht die Explosion als Moment der Unvorhersagbarkeit angesichts eines

¹ Die schwierige Editionsgeschichte und die biographische Situation Lotmans gegen Ende seines Lebens sind mitverantwortlich dafür, dass sich das Werk nur schwer in der wissenschaftlichen Diskussion etablieren konnte (siehe dazu die editorischen Anmerkungen in Lotman 2010c: 189-193). In der italienischen Übersetzung von 1994 fehlen zwei Kapitel der russischen Ausgabe von 2010 (*Model' bilingvial'noj strukturny* und *Funkcii iskusstva*). Eine aktuelle Überblicksdarstellung zur russischen Semiotik, die ausführlich auf Lotman eingeht, nennt *Die unvorhersagbaren Mechanismen der Kultur* nicht (Grübel 2023).

² „[...] ein Sich-Ausbreiten gleicher Gedanken über verschiedene Gegenstände und verschiedener Gedanken über den gleichen Gegenstand von einem Buch zu einem anderen.“ (Übersetzung durch S.R.)

³ Dieser Schreibstil ist zumindest teilweise auf Lotmans Gesundheitszustand nach einem Schlaganfall zurückzuführen, der ihn dazu zwang, die Texte seiner letzten Schaffensphase vorwiegend zu diktieren (M. Lotman 2013: 241).

⁴ „Техника и наука действительно тесно связаны. Но они связаны не потому, что являются синонимами, а, напротив, в силу того, что являются антитезами.“ (Übersetzung durch S.R.)

⁵ Ich orientiere mich bei der Übersetzung von *postepennyj* als sukzessiv an der deutschen Übersetzung von Kultur und Explosion (Lotman 2010b: 224).

„Spektrum[s] gleich wahrscheinlicher Möglichkeiten, von denen nur eine realisiert wird.“ (Lotman 2010b: 158) Es handelt sich um einen Moment der Kontingenz, in dem etwas prinzipiell Neues entsteht. Lotman definiert seine grundlegende Metapher weder in *Die unvorhersagbaren Mechanismen der Kultur* noch in *Kultur und Explosion* ausführlich; vielmehr ergibt sich die Explikation des Konzepts wesentlich implizit aus dem Gesamtzusammenhang beider Bücher und nicht zuletzt aus der Fülle der angeführten literarischen und kulturhistorischen Beispiele, die die explosiven Prozesse der Kultur in ihrem Wechselspiel mit den sukzessiven ausleuchten.

Lotman bestimmt in der erwähnten Passage weder Wissenschaft noch Technik inhaltlich, sondern, wie gesehen, als miteinander verschränkte, aber sich entgegenstehende Mechanismen der kulturellen Entwicklung. Ersetzt man in Lotmans Antithese provisorisch die Technik durch die Religion, so mag der Gegensatz auf den ersten Blick immer noch funktionieren: Die Wissenschaft ist innovativ und neuen, nicht vorhersagbaren Erfindungen zugewandt, die Religion hingegen ist an Kontinuität interessiert; ihre kulturelle Funktion ist es, die Welt möglichst voraussagbar zu halten. Diese kulturelle Formel ist allerdings zu vage, um sie definitiv zu postulieren. Im Hinblick auf eine Präzisierung des Verhältnisses von Wissenschaft und Religion bedarf es deshalb einer ausführlicheren Lektüre Lotmans, die uns zu seinem Begriff der Grenze führen wird, dem entscheidenden Theorieelement des Konzepts der Semiosphäre, das in *Die Innenwelt des Denkens* breiten Raum einnimmt. Ich übernehme aus dem Werk *Die unvorhersagbaren Mechanismen der Kultur* also nicht in erster Linie Lotmans Beschreibung der Wissenschaft als explosive Dynamik, sondern hauptsächlich seine Methode des Begriffsantagonismus zum Zweck der Herausarbeitung einer kulturellen Differenz. In Anlehnung an die oben zitierte Aussage Cortis erlaube ich mir also, mit demselben Autor über den gleichen Gegenstand (hier die Wissenschaft) noch einmal etwas anders nachzudenken.

3. Grenzwissenschaft einmal anders

Die Semiosphäre ist ein räumliches semiotisches Modell der Kultur, die Voraussetzung und zugleich das Produkt aller in ihr eingefassten Kommunikationsvorgänge, mithin das Medium, in dem Kultur dynamisch entsteht, bewahrt wird und sich verändert. Die Semiosphäre weist eine innere Heterogenität auf, da in ihr verschiedene ältere und neuere semiotische Sprachen (resp. Codes) und Texte im Umlauf sind. Übersetzungsvorgänge zwischen den verschiedenen Sprachen erzeugen dabei laufend neue Information. Die Struktur der Semiosphäre ist grundsätzlich asymmetrisch und in Zentrum und Peripherie unterteilt, wobei die Sprachen, die am stärksten entwickelt und strukturiert sind, das Zentrum bilden. Das Zentrum strebt damit nach dem „Stadium der Selbstbeschreibung“, d.h., es arbeitet eine kulturelle Grammatik aus (Sitten, Gebräuche, juristische Normen), die es als massgebend für die ganze Semiosphäre resp. Kultur erachtet und auf sie zu übertragen versucht. Als Beispiele nennt Lotman die Erhebung des Florentinischen zur gesamtitalienischen Literatursprache, die Ausdehnung des römischen Rechts auf das gesamte Imperium oder die Etikette am Hof Ludwigs XIV., die zur Norm aller europäischen Höfe wird. Je stärker sich diese Entwicklung akzentuiert, desto eher wird dasjenige, was

„außerhalb der Semiotik“ liegt, also sich nicht in die eigene Norm einfügt, als kulturell nicht existent betrachtet. Durch die hochgradig organisierte Selbstbeschreibung stabilisiert sich das System im Zentrum; es wird dadurch aber starrer und verringert die Möglichkeit der Entstehung neuer Information (Lotman 2010a: 163-171).

Zentral für das Verständnis des Semiosphärenkonzepts ist die Grenze. Sie ist „einer der grundlegenden Mechanismen der semiotischen Individuation“, d.h., das Innere der Semiosphäre generiert seine Identität über den Bezug zum ausserhalb der Grenze Gelegenen. Gilt der Raum innerhalb der Grenze als der eigene, vertraute, kultivierte, sichere und harmonisch organisierte, so erscheint der Raum jenseits der Grenze als fremd, feindlich, gefährlich und chaotisch (Lotman 2010a: 174). Lotman versteht die Grenze als Ort der Innovation. Die „metastrukturelle Selbstbeschreibung“ der Semiosphäre ist im Zentrum konsistent, an der Peripherie hingegen verliert sie ihre Kraft; sie vermag die dortigen semiotischen Verhältnisse nicht mehr adäquat abzubilden und wird gewissermassen zur Fremdsprache (Lotman 2010a: 178). Lotman schreibt dazu:

“ Die Bereiche der Semiosphäre, die im Zentrum des kulturellen Raums liegen und die Ebene der Selbstbeschreibung erreichen, werden dadurch straff organisiert und beginnen sich selbst zu regulieren. Gleichzeitig verlieren sie aber ihren dynamischen Charakter, sie erschöpfen ihren Vorrat an Unbestimmtheit und werden starr und entwicklungsunfähig. An der Peripherie – je weiter vom Zentrum, desto deutlicher – wird das Verhältnis zwischen der semiotischen Praxis und der ihr aufgezwungenen Norm immer konfliktträchtiger. Die normgerechten Texte hängen ohne reales semiotisches Umfeld in der Luft, und die Werke, die aus der realen semiotischen Umgebung hervorgehen, treten in Widerspruch zu der künstlichen Norm. Dies ist das Gebiet der semiotischen Dynamik. Hier entsteht das Spannungsfeld, in dem künftige Sprachen sich entwickeln. (Lotman 2010a: 178)

Durch die erhöhte Dynamik an der Peripherie können sich dort periphere Zentren bilden, die eine eigene Metabeschreibung entwickeln und mit der Zeit beanspruchen, ihrerseits die ganze Semiosphäre zu beschreiben (Lotman 2010a: 179). Lotman illustriert seine theoretischen Passagen immer wieder durch Beispiele aus Kunst, Literatur und Geschichte. Im hier gegebenen Zusammenhang verweist er etwa auf das Kino, das in seinen Anfängen ein marginales, peripheres Jahrmarktspektakel war, um sich im Verlauf des 20. Jahrhunderts zu einer dominanten Kunstform im Zentrum zu entwickeln (Lotman 2010a: 178).

Lotman charakterisiert die Grenze im Weiteren als ambivalent, insofern sie trennt und zugleich verbindet. Da die Grenze zwei Kulturen, zwei Semiosphären voneinander scheidet, gehört sie gewissermassen beiden Seiten an. Sie ist folglich der Ort der Zwei- und Mehrsprachigkeit und ein „Übersetzungsmechanismus“ sowie eine „filternde Membran“, indem sie Information aus einer fremden Semiotik in die eigene Semiotik überträgt. Das Äussere wird dadurch zum Inneren. Die importierte Information wird semiotisch integriert, ohne die Signatur des Fremden komplett zu verlieren (Lotman 2010a: 182). Die Grenze differenziert überdies nicht nur die Semiosphäre als

Ganzes von ihrem Aussen, sondern strukturiert auch ihr Inneres. Die Semiosphäre ist von zahlreichen internen Grenzen durchzogen, die Sub-Semiosphären mit eigener semiotischer Identität innerhalb der Semiosphäre konstituieren (Lotman 2010a: 184). Zirkuliert eine Mitteilung über diese Grenzen hinweg, muss sie neu übersetzt werden; dadurch entsteht laufend neue Information (Lotman 2010a: 187).

Halten wir als Zwischenfazit fest: Das entscheidende Moment in Lotmans Theorie ist das Spannungsverhältnis zwischen Zentrum und Peripherie, wobei letzterer die Funktion der Innovation, der Generierung neuer Information zukommt, während ersteres nach semiotisch möglichst stabilen Verhältnissen strebt.

Das Semiosphären-Konzept ist kein Geheimtipp. Es wurde und wird in den Kulturwissenschaften rezipiert, adaptiert und weiterentwickelt. Das Modell scheint sich mit seinem Fokus auf die Grenze als Ort der Dynamik und Ambivalenz z.B. besonders einer Anwendung auf die kulturwissenschaftliche Imperienforschung anzubieten (Frank 2014: 216-219). Auch in der Religionswissenschaft wurde es bereits aufgegriffen, um in Verbindung mit anderen Theorieelementen religiöse Transformationsprozesse modellhaft abzubilden (Roth 2016) oder um wissenschaftliche Vorgänge zu deuten (Ragaz 2021).

Der Gedankengang, den ich hier unter Rückgriff auf die Semiosphäre zur Diskussion stellen möchte, setzt nicht an spezifischen historischen oder gegenwärtigen kulturellen Konstellationen, sondern an einer abstrakten wissenschafts- und religionstheoretischen Ebene an, um, wie bereits angetönt, den beiden Seiten des Begriffsantagonismus „Wissenschaft und Religion“ eine unterschiedliche kulturelle Dynamik zu attestieren. Das räumliche Modell der Semiosphäre aus *Die Innenwelt des Denkens* bietet sich im hier gegebenen Kontext eher dafür an als die Unterscheidung in sukzessive und explosive Prozesse aus den beiden anderen Spätwerken Lotmans. Es gäbe allerdings durchaus Ansatzpunkte, beide Ansätze zu verknüpfen, denn Lotman greift in *Kultur und Explosion* die Begriffe der Semiosphäre und der Grenze kurz auf, und er betont auch in diesem Buch die Dynamik, die in der Kultur durch den Import und die Übersetzung aussersemiotischer Information entsteht (Lotman 2010b: 147-148, 169-172). Den Begriff der Explosion scheint er dabei an der Grenze zu verorten:

“ Jedoch ist diese äußere Welt, die von der Kultur als Chaos wahrgenommen wird, in Wirklichkeit ebenfalls organisiert. Ihre Organisation vollzieht sich nach den Regeln einer der gegebenen Kultur unbekannten Sprache. In dem Moment, wenn die Texte dieser äußeren Sprache in den Raum der Kultur eingesogen werden, ereignet sich die Explosion. (Lotman 2010b: 171-172)

Ein Zusammenführen von Semiosphäre und Explosion würde allerdings, so reizvoll der Versuch wäre, den hier gegebenen Rahmen sprengen.

Wir sind nun in der Lage, die oben in Analogie zu Lotmans Vergleich von Wissenschaft und Technik *ad hoc* entworfene Gegenüberstellung von Wissenschaft und Religion neu zu

konfigurieren. Lotman leitet von der allgemeinen Schilderung der Semiosphäre zur spezifischen Beschreibung der Grenze in folgender Formulierung über:

“ Die Einheit des semiotischen Raums der Semiosphäre entsteht aber nicht nur durch metastrukturelle Konstruktionen, sondern in wesentlich höherem Maß durch ein einheitliches Verhältnis zur Grenze, die den inneren Raum der Semiosphäre vom äußeren, ihr *Innen* von ihrem *Außen* trennt. (Lotman 2010a: 173)

Es ist genau das *Verhältnis* zur Grenze, auf das es mir in der Gegenüberstellung von Wissenschaft und Religion ankommt. Aus Lotmans Einsicht, dass unter dem Blickwinkel der kulturellen Dynamik das Zentrum der Homogenisierung und Statik, die Peripherie hingegen der Ambivalenz, dem Wandel, der Innovation, dem Einfließen neuer Information von aussen zuneigt, ergibt sich als Konsequenz, die Religion als zentripetale kulturelle Erscheinungsform zu begreifen und die Wissenschaft demgegenüber als zentrifugale Kulturform zu betrachten. Die Religion strebt folglich nach einem möglichst kohärenten, widerspruchsfreien, geordneten, verstetigten, (existenzielle) Ordnung schaffenden Weltbild. Sie tendiert, mit Lotman gesprochen, zum „Stadium der Selbstbeschreibung“, das mit der „Schaffung einer Grammatik, der Kodifizierung von Sitten und Gebräuchen, der Festlegung juristischer Normen“ einhergeht (Lotman 2010a: 170). Wie oben bereits dargestellt, geriert sich das Zentrum im Stadium der Selbstbeschreibung als Referenz für die gesamte Kultur, indem es versucht, seine Normen auf die ganze Semiosphäre zu übertragen (Lotman 2010a: 170). Die Phase der Selbstbeschreibung ist Lotman zufolge notwendig, „um ein Übermaß an Vielfalt innerhalb der Semiosphäre zu vermeiden: Andernfalls droht das System seine Einheit und Bestimmtheit zu verlieren und zu zerfallen.“ (Lotman 2010a: 170) Die Religion tendiert diesem Verständnis zufolge also dazu, die gesamte Semiosphäre unter dem Gesichtspunkt ihrer eigenen Normen – *sub specie religionis* – zu betrachten.

Da die Religion sich im Zentrum verortet, fürchtet sie die Peripherie, denn dort verlieren ihre Normen an Wirksamkeit, dort fliesst neue, die Stabilität des Zentrums herausfordernde Information aus einer fremden Semiotik ein, dort entsteht ein Dialog mit anderen Semiosphären, dort entsteht eine „*Koinē*“ der Grenze, dort bilden sich kreolisierte semiotische Systeme (Lotman 2010a: 190), die die Homogenität des Zentrums herausfordern. Die Religion ist daher ein kultureller Mechanismus, der sich gegen die Präpotenz der Grenze zu immunisieren sucht. So betrachtet, erweist sich die Religion also nicht als an etwas ausserhalb Gelegenes (z.B. Transzendenz) rückgebunden. Vielmehr ist die Transzendenz – um bei diesem Beispiel zu bleiben – im Inneren, im Zentrum zu verorten. Sie ist ein wesentlicher Bestandteil der zentralen Norm, also Teil der vertrauten Semiotik. Dazu kommen Rituale, Normen, Regeln, Gesetze und Kodifizierungen, die helfen sollen, das Zentrum stabil und homogen zu halten.

Die Wissenschaft ist demgegenüber ein kultureller Mechanismus, der stets das Bewusstsein des transformativen Potenzials der Grenze in sich trägt. Die Wissenschaft konzipiert sich in ihrer Grundverfassung als revidierbar, veränderbar, transformierbar. Ihre Zentren (Paradigmen) sind nur temporär; sie unterliegen dem Wandlungsdruck durch von der Grenze einfließende, in die eigene Semiotik neu übersetzte Information. Die Wissenschaft strebt nach dem Dialog an der

Grenze. Sie ist insofern ein peripheres, grenzaffines semiotisches System. Sie zielt nicht auf Homogenisierung und Unifizierung der Kultur ab, sondern auf die stetige Transformation ihrer eigenen Erkenntnisse durch den Kontakt mit der Grenze, wo ihre bestehenden Normen herausgefordert und neu konfiguriert werden. Ihr Verhältnis zur Grenze gestaltet sich im Vergleich mit der Religion also genau umgekehrt aus. Der Anspruch auf Beschreibung und Durchdringung der ganzen Welt, der der Wissenschaft vorschnell zugeschrieben wird, ist daher nur ein scheinbarer, auch wenn dies im gesellschaftlichen Diskurs bisweilen unbemerkt bleibt. Sehr wohl eignet auch der Wissenschaft die Fähigkeit zur „Selbstbeschreibung“, doch sie setzt diese – unter dem Gesichtspunkt der Grenze (*sub specie limitis*) – stets als vergänglich.

Diese skizzierte oder eher angedeutete Gegenüberstellung von Wissenschaft und Religion, die gegenüber dem verbreiteten Alltagsverständnis der sich als säkular verstehenden massenmedialen Öffentlichkeit die Rollen vertauscht, indem sie die Religion dem Zentrum und die Wissenschaft der Peripherie zuweist, ist keineswegs vollständig, mit Sicherheit nicht abschliessend und vor allem stark reduktionistisch und idealtypisierend. Es handelt sich hier um einen Ausschnitt, einen spezifischen Aspekt einer möglichen, weiter auszuarbeitenden Religions- und Wissenschaftsdefinition. Eine solcherart schematische Gegenüberstellung von Wissenschaft und Religion hat demnach einen rein heuristischen Charakter, und zwar in Bezug auf das *Verhältnis* von Wissenschaft und Religion. Es ist also eine reziproke Beziehung, die hier im Fokus steht, eine Verbundenheit durch Opposition, analog zu Lotmans Antagonismus von Wissenschaft und Technik. Die Bestimmung der einen Seite erfolgt jeweils *ex negativo*: Sie ist nicht die andere. Würde eine Seite der Gegenüberstellung ausgetauscht und ein neues Begriffspaar gebildet (z.B. Wissenschaft und Politik, Wissenschaft und Kunst, Religion und Politik, Religion und Recht etc.) oder nur eine Seite separat betrachtet, so drängten sich möglicherweise andere Fragen und Einsichten auf.

Das hier vorgeschlagene strikt formale (da letztlich auf Informationsflüsse reduzierte) und nicht inhaltlich konzipierte Verständnis von Wissenschaft und Religion muss nicht zwingend zu einer volumnfänglichen Theorie ausbaubar sein. Es mag sich aber eignen, um bestimmte Kontexte theoretisch zu erfassen, um bspw. spezifische Umwertungen abzubilden. Gemäss der vorgeschlagenen Unterscheidung liesse sich etwa der in der Sowjetunion und anderen ehemals kommunistischen Staaten praktizierte „Wissenschaftliche Atheismus“ entgegen seiner eigenen strengen Programmatik als religiös, als Theologie einer politischen Religion erweisen, insofern er in seinem starren, eng normierten, geschlossenen Wissenschafts- und Religionsverständnis eindeutig ein Phänomen des Zentrums und nicht der Peripherie repräsentiert und sich durch rigide Ausschlusskriterien dem von der Grenze heranströmenden Transformationspotenzial verwehrt. Andererseits wäre die Frage zu stellen, ob eine Theologie, die sich selbst so nennt, aber nur noch mit einem konsequent verwissenschaftlichten Religionsverständnis operiert und sich dadurch als Kulturwissenschaft gebärdet, noch dem Bereich der Religion angehört oder sich durch ihre Öffnung nicht vielmehr an die Grenze begeben hat.

Gerade mit Blick auf die anderen Beiträge dieses Sonderhefts zeigt sich, dass die Beziehung von Wissenschaft und Religion ein Resultat spezifischer historischer und gegenwärtiger Aushandlungsprozesse ist. In dieser Hinsicht hat die Engführung von Religion und Wissenschaft in Gestalt eines Begriffsantagonismus ihre volle Berechtigung. Mit anderen Worten: Die Religionswissenschaft interessiert sich in diskursanalytischer Perspektive (die in diesem Essay nicht im Vordergrund steht) für die Genese und kulturelle Brisanz der Gegenüberstellung gerade von Wissenschaft und Religion, nicht zuletzt deshalb, weil in ihrer disziplinären Benennung – Religionswissenschaft – diese Opposition schon, Klärung einfordernd, angelegt ist.

Die hier vorgetragenen Überlegungen mögen Elemente einer „kreativen Religionstheorie“ gemäss der Einteilung von Adrian Hermann darstellen, also eine heuristische Versuchsanordnung repräsentieren, die *ad hoc* und durchaus mit spielerischem Anspruch etwas als Religion betrachtet, um aus dieser Betrachtung einen Erkenntnisgewinn zu erzielen, ohne aber die Verpflichtung eingehen zu müssen, notwendigerweise alle vermeintlichen Merkmale von Religion zu erfassen, und selbstverständlich ohne den Anspruch zu stellen, diese Beschreibung müsse mit dem Selbstverständnis des beschriebenen Phänomens kongruent sein (Hermann 2022: 116-118). Konsequenterweise ist zu ergänzen, dass analog von Elementen einer „kreativen Wissenschaftstheorie“ die Rede sein müsste.

Darüber hinaus wäre eine Anschlussfähigkeit meiner Überlegungen an bestehende Vorschläge zur religionswissenschaftlichen Modellbildung in Bezug auf den Untersuchungsgegenstand Religion zu diskutieren. Jürgen Mohns „Religionsmodell für die Religionswissenschaft“ (Mohn 2022), das unter anderem den Begriff der Semiosphäre aufgreift und mit einer „Aisthesisphäre“, einer „Soziosphäre“ und einer „Religiosphäre“ kombiniert, könnte diesbezüglich eine Brücke bilden:

“ Religiöses Wissen ist als ‘verbindliches’ Wissen ein solches, das sich in seinen Diskursen identisch verstetigen will und sich gegen Veränderungen immunisieren muss. Sonst verlöre es seine Verbindlichkeit. Trotzdem ändert sich das religiöse Wissen im Prozess der Kommunikation wie alle anderen Wissensformen im Laufe der Zeit. Um diesen Veränderungsprozess zu minimieren, bilden religiöse Diskurse oder religiöse Gemeinschaften entsprechende Strategien aus, die auf eine ‘identische’ Weitergabe ihres Wissens angelegt sind. Zu solchen Strategien gehören Sakralisierung, Kanonisierung, Ritualisierung, Lernprozesse, Regulierung des Diskurses usf. (Mohn 2022: 102)

Dass dieses Verstetigungsbestreben kultursemiotisch als Immunisierung gegen die Grenze aufgefasst werden kann, ist die These meines Essays.

4. Die Welt als Minestrone

Das angesprochene „Religionsmodell für die Religionswissenschaft“ zeigt exemplarisch in zwei Hinsichten, was Jürgen Mohns Verständnis von Religionswissenschaft ausmacht: Es ist erstens ein explizit formales, heuristisches Modell, das die vollständige Souveränität der Religionswissen-

schaft in Bezug auf die Bestimmung ihres Gegenstandes Religion unterstreicht, indem die Religionswissenschaft Religion nicht als in der Welt einfach vorzufindendes Phänomen versteht, das in der Folge adäquat zu beschreiben wäre, sondern explizit als wissenschaftliches Konstrukt setzt, für das die Bestimmungskriterien nur aus dem wissenschaftlichen Diskurs selbst (und nicht aus religiösen Diskursen) gewonnen werden können (Mohn 2022: 97-98). Zweitens illustriert dieser kurze Text mit seiner Bezugnahme u.a. auf Burkhard Gladigow, Clifford Geertz, Jurij Lotman, Michel Foucault, Niklas Luhmann oder Alain Caillé die Neigung Jürgen Mohns, Religion anhand kreativ zu kombinierender Theorieelemente sehr verschiedener Provenienz zu konzipieren. Die Kombination kann von Publikation zu Publikation variieren und bringt damit im ursprünglichen griechischen Wortsinn eine wahrhafte Heuristik zum Ausdruck: ein Finden, was man sucht, ein Ausfindigmachen, ein Entdecken, ein Einsehen, ein Erforschen, ein zufälliges Finden, ein Antreffen, ein Erlangen und schliesslich, wenn man bedenkt, dass das Altgriechische neben Aktiv und Passiv mit dem Medium ein drittes Genus Verbi kennt, ein *Für-sich-Auffinden* (siehe die Bedeutungsvarianten von *heuriskein* in Gemoll/Vretska 2006: 363).

Es ist diese Freude an der Kreativität, am intellektuellen Wagnis, dieses Suchen und Finden, diese Kombinierlust, die uns Jürgen Mohn über die Jahre hinweg vermittelt hat, im Studium, während des Doktorats oder auch bei den kollegial-postdoktoralen Mittagessen im „Ristorante Borromeo“ oder in der „Cantina e9“. Als eine seiner grossen Stärken erschien mir immer die Fähigkeit zur „allmählichen Verfertigung der Gedanken beim Reden“, um es mit Kleist zu sagen. Ideen wie diejenige, Wissenschaft und Religion anhand ihres Verhältnisses zur Lotman’schen Grenze zu unterscheiden, lassen Jürgen Mohn nicht zuerst danach fragen, ob sie religionswissenschaftlich statthaft seien, sondern sind ihm Anlass und Anregung, im Gespräch solche Thesen weiterzuentwickeln und zu prüfen.

David Atwood verknüpft Jürgen Mohns wissenschaftliche und persönliche Offenheit in der Danksagung zu seinem Aufsatz im vorliegenden Sonderheft mit dem leicht angepassten Feyerabend’schen Diktum „(almost) anything goes“. Auch ich möchte meinen Essay mit Feyerabend enden lassen. In einer Vorlesung an der ETH Zürich spricht der Wissenschaftsphilosoph über die Reaktion seiner Freundin Grazia auf seine Publikationen:

“ Ihre [Grazias: S.R.] umfassende Kritik ist ungefähr immer die, dass meine Aufsätze wie eine Minestrone sind. Da gibt es nicht Beginn, Mitte und Ende, sondern es ist so eine Suppe, in der alles drin ist. Im Italienischen hat man das Schlagwort *anything goes* ja mit *tutto fa brodo* übersetzt, und das trifft genau darauf zu. Ich habe mir das überlegt und gesagt, dass Minestrone ja gar nicht so schlecht ist. Das ist keine Kritik, sondern ein Lob, denn die ganze Welt, in der wir leben, ist eine Art von Minestrone. Es gibt kleine, eingeschränkte Bereiche, in denen es ordentlich zugeht, wie zum Beispiel die Universitäten – obwohl es in denen gerade auch nicht sehr ordentlich zugeht, wenn man sich das im Detail ansieht –, aber abgesehen davon herrscht ein großes Durcheinander. Wenn man sich in dieser Welt orientieren und ein wenig über die in ihr vorgehenden Dinge sagen will, ist es am besten, so zu schreiben, dass es dieser Welt ähnlich ist und

nicht zu sehr verschieden von ihr. [...] Und um die Welt kennenzulernen, so meine ich, braucht man eine Minestrone. (Feyerabend 2023: 19-20)

Feyerabends kulinarische Metapher scheint mir zu Jürgen Mohns Denk- und Arbeitsstil, wie ich ihn oben charakterisiert habe, zu passen (wenngleich der Aspekt des Durcheinanders sicherlich nicht zutrifft), denn die Minestrone lässt sich stets variieren und reinterpretieren; sie kann mit vielen verschiedenen Zutaten kreativ angereichert und neu gemixt werden. Aber sie ist nicht beliebig, denn schlussendlich gilt immer: Die Suppe muss eine Suppe bleiben.

Literaturverzeichnis

- Corti, Maria. 1994. „Introduzione.“ In Lotman, Jurij M. *Cercare la strada. Modelli della cultura*, übers. von Nicoletta Marcialis. Venezia: Marsilio, 7-13.
- Feyerabend, Paul. 2023. *Historische Wurzeln moderner Probleme. Vorlesung an der ETH Zürich 1985*, hg. von Michael Hagner / Michael Hampe. Berlin: Suhrkamp.
- Frank, Susi K. 2014. „Thesen zum imperialen Raum am Beispiel Russland.“ In *Erzählte Mobilität im östlichen Europa. (Post-)Imperiale Räume zwischen Erfahrung und Imagination*, hg. von Thomas Grob / Boris Previšić / Andrea Zink. Tübingen: Francke, 197-219.
- Gemoll, Wilhelm / Vretska, Karl. 2006. *Gemoll. Griechisch-deutsches Schul- und Handwörterbuch*. München: Oldenbourg.
- Grübel, Rainer. 2023. „Russian Structuralism and Semiotics in Literary Criticism and its Reception.“ In *Central and Eastern European Literary Theory and the West*, hg. von Michał Mrugalski / Schamma Schahadat / Irina Wutsdorff. Berlin: De Gruyter, 723-783.
- Hermann, Adrian. 2022. „Wendung Mohn I: Vielfältige Grundlagen der Theoriebildung und die metatheoretische Debatte in der Religionswissenschaft und Religionsforschung.“ In *Setzung – Wendung – Mitschrift. Dokumentation einer Arbeitsform*, hg. von Moritz Klenk / Yulia Lokshina / Adrian Hermann. Bonn: Forum Internationale Wissenschaft, Universität Bonn, 113-125.
- Lotman, Jurij M. 1994. *Cercare la strada. Modelli della cultura*, übers. von Nicoletta Marcialis. Venezia: Marsilio.
- Lotman, Jurij M. 2010a. *Die Innenwelt des Denkens*, übers. von Gabriele Leupold / Olga Radetzkaja. Berlin: Suhrkamp.
- Lotman, Jurij M. 2010b. *Kultur und Explosion*, übers. von Dorothea Tottenberg. Berlin: Suhrkamp.
- Lotman, Jurij M. 2010c. *Nepredskazuemye mechanizmy kul'tury*. Tallinn: TLU Press.
- Lotman, Juri M. 2013. *The Unpredictable Workings of Culture*, übers. von Brian James Baer. Tallinn: TLU Press.

- Lotman, Mihhail. 2013. „Afterword. Semiotics and Unpredictability.“ In Lotman, Juri M. *The Unpredictable Workings of Culture*, übers. von Brian James Baer. Tallinn: TLU Press, 239-278.
- Mohn, Jürgen. 2022. „Setzung: Ein Religionsmodell für die Religionswissenschaft? Religionsästhetische und religionssemiotische Überlegungen.“ In *Setzung – Wendung – Mitschrift. Dokumentation einer Arbeitsform*, hg. von Moritz Klenk / Yulia Lokshina / Adrian Hermann. Bonn: Forum Internationale Wissenschaft, 97-112.
- Ragaz, Stefan. 2021. *Religija. Konturen russischer Religionskonzepte im Orientdiskurs des 19. Jahrhunderts*. Baden-Baden: Ergon. <https://doi.org/10.5771/9783956507847>.
- Roth, Mirko. 2016. *Transformationen. Ein zeichen- und kommunikationstheoretisches Modell zum Kultur- und Religionswandel*. Berlin: LIT.

Über den Autor

Dr. **Stefan Ragaz** hat in Basel bei Jürgen Mohn (Zweitbetreuung durch Thomas Grob) zur religionsbezogenen russischen Orientrezeption im 19. Jahrhundert promoviert. Seine Forschungsinteressen beinhalten neben der Wissens- und Kulturgeschichte Russlands im 19. Jahrhundert den sog. „Wissenschaftlichen Atheismus“ resp. die Religionsforschung in der Sowjetunion sowie die Methodik und Theorie der Religionswissenschaft.

E-Mail: stefan.ragaz@bluewin.ch

Abstract in English

This contribution in honor of Jürgen Mohn heuristically contrasts science and religion. It argues that the two elements of this juxtaposition can be formally distinguished based on their respective relationships to cultural dynamics. To develop this idea, the essay draws on Juri Lotman's concept of the semiosphere. Adopting Lotman's spatial metaphors, science is associated with the periphery and religion with the center. Accordingly, science is portrayed as a cultural mechanism that sees itself as inherently open to transformation through information arriving from the periphery. In contrast, religion is understood as a cultural mechanism that seeks centralization, homogenization, and stability by attempting to immunize itself against such external influences.