

Peter Kuhlmann

Religion und Bildung bei Cicero als Thema für den Lateinunterricht

1. Religion als Thema im Lateinunterricht der Lektürephase

In der griechisch-römischen Kultur spielte die Religion eine zentrale Rolle, die nahezu alle Bereiche des politischen und privaten Lebens durchzog. Überblickt man hingegen die aktuellen Oberstufencurricula für Deutschland und Österreich, ergibt sich ein eher erstaunliches Bild: Zumindest in den bundesdeutschen Lehrplänen finden sich so gut wie keine eigenen abiturrelevanten Schwerpunktthemen zur römischen Religion. Zwar wird das Thema Religion durchaus in den EPA und auch sonst in Kerncurricula und Bildungsstandards erwähnt, dann aber eher allgemein als Teil der Kulturkompetenz. Zudem scheint keine klare Definition dessen zugrunde zu liegen, was „Religion“ genau bedeutet, d. h. ob hiermit der Götterkult oder auch der Mythos gemeint ist. Speziell in den EPA und im KC Niedersachsen erscheint Religion zudem im Zusammenhang mit der Philosophie, obgleich zunächst kein sachlicher Zusammenhang zwischen römischer *religio* und Philosophie besteht:

EPA: „Kenntnisse [...] Sachgebiete der antiken Kultur: [...] Philosophie, **Religion**, Mythologie.“¹

KC Latein Sek. II Niedersachsen: „Gegenstandsbereich Philosophie – **Religion**“ (Cic. *rep.* und *fn.*); „SuS vergleichen Elemente der römischen Gesellschafts- und Lebensstruktur mit denen ihres eigenen Erfahrungs- und Erlebensbereiches (z. B. Erziehung, Schulbildung; politisches Handeln; Kult und **Religion**).“²

1 Einheitliche Prüfungsanforderungen 2005, 10.

2 KC Latein Sek. II Niedersachsen 2018, 39.51.

KC Latein Sek. II Hessen: „Sich-Einlassen auf existentielle Fragen der Weltdeutung und Sinnfindung (**Religion**, Philosophie, Ethik).“³

In Hessen existiert als drittes Kursthema („Q 3“) „Philosophie als System und Lebenshilfe“,⁴ in dem das Religionsverständnis der Römer in Verbindung mit Schicksal und Determination sowie den Gottesvorstellungen von Stoa und Epikur behandelt werden sollen; allerdings sind auch hier offenkundig philosophische Konzepte und nicht die *religio* selbst die Grundlage.

Ein etwas anderes Bild ergibt sich im Falle von Österreich, das in seinem kompetenzorientierten Lehrplan ein eigenes Modul zum Thema *religio* ausweist, d. h. in diesem Zusammenhang nicht den modernen Terminus, sondern den originalen lateinischen Begriff verwendet. Zudem formuliert allein der österreichische Lehrplan konkrete Kompetenzen zu dem entsprechenden Thema:

Österreich: Modul „*religio*“; SuS können „Grundzüge der Entwicklung der antik-heidnischen **Religionen** und des Christentums nachvollziehen (+ Nachwirkung); im Sinn der Erziehung zu Toleranz [...] Auseinandersetzungen zwischen den Religionen [...] als auch ihr Zusammenwirken verstehen“.⁵

Freilich schlagen die bundesdeutschen EPA immerhin ein Kursthema „Christentum und Antike“ vor,⁶ allerdings eben kein eigenes Thema zur eigentlichen *religio Romana*. Somit werden die Lehrpläne kaum der antiken Lebenswelt gerecht und gehen das Thema allenfalls aus einer christlich geprägten Perspektive an, die sicher für die Gegenwart kaum noch angemessen sein dürfte, da mittlerweile ein großer Teil der Latein Lernenden nicht christlich und z.T. überhaupt nicht religiös sozialisiert ist. Auf der anderen Seite ist die „Religion“ aufgrund der aus ihr resultierenden Probleme und Konflikte seit den letzten Jahren wieder stark präsent und bestimmt zunehmend den politischen und gesellschaftlichen Diskurs. Zu Recht enthält daher der von den Altphilologen bislang kaum wahrgenommene „Orientierungsrahmen Bildung für nachhaltige Entwicklung“⁷ einen eigenen Bereich „Globalisierung religiöser und ethischer Leitbilder“ mit konkret ausgewiesenen Kompetenzen, die hervorragend zum Themenfeld antiker Religion passen.⁸

3 KC Latein Sek. II Hessen 2014, 5.

4 KC Latein Sek. II Hessen 2014, 34.

5 Sainitzer 2007, 4.

6 Einheitliche Prüfungsanforderungen 2005, 32.

7 Schreiber/Siege 2017.

8 Schreiber/Siege 2017, 97.273.

Überblickt man nun den Bestand an Textausgaben für die Schule, die sich mit Religion in Rom befassen, bleibt das Bild angesichts der eher geringen curricularen Verankerung naturgemäß überschaubar. Die Mainzer Latinistin Antonie Wlosok hatte 1970 für den Klett-Verlag eine fachlich sehr fundierte und auch in fachwissenschaftlichen Publikationen viel zitierte Textausgabe „Rom und die Christen“ mit umfangreicher Kommentierung erstellt, die bis heute Maßstäbe setzt.⁹ In stark verkürzter und für heutige schulpraktische Zwecke vermutlich leichter benutzbarer Form hat derselbe Verlag 30 Jahre später diese Ausgabe in der Bearbeitung von Maria Giesche herausgebracht.¹⁰ Eine weitere knappe Textausgabe mit demselben Titel im Stark-Verlag haben Dietmar Schmitz und Michael Wissemann einige Jahre später herausgegeben.¹¹ Zuletzt erschien dann 2011 eine vergleichbare, aber deutlich umfangreichere Ausgabe zu demselben Thema von Katharina Waack-Erdmann, die im Lehrerband viele kulturgeschichtliche Hintergrundinformationen zum römischen Staat und seinem Verhältnis zum Christentum liefert.¹² Alle diese Ausgaben behandeln, ähnlich wie die Curricula, die *religio Romana* nicht für sich selbst, sondern lediglich im Rahmen der Auseinandersetzung zwischen dem polytheistisch fundierten Staat Rom und dem aufkommenden Christentum – ein eigenständiger Zugang zur römischen Religion ist für Lernende (und sicher auch: Lehrende) somit nicht oder allenfalls eingeschränkt möglich.

Etwas anders ist die für das österreichische Religions-Modul gestaltete Ausgabe „*Inter religiones*“ von Lukas Sainitzer, die noch stärker als der Band von Wlosok religionsphilosophische Texte aus polytheistischem Kontext – v.a. von Cicero – berücksichtigt, darüber hinaus Judentum und Islam behandelt, allerdings nicht wirklich auf eine christliche oder zumindest monotheistische Darstellungsperspektive verzichtet.¹³

Es fehlt mithin nach wie vor nicht nur ein thematisches Modul zur antiken Kultreligion in den Curricula, sondern auch eine einschlägige Textausgabe, die Lernenden einen neutralen Zugang zu diesem Phänomen bietet. Dabei sollte natürlich ein Vergleich zu anderen Religionen nicht ausgeschlossen sein, allerdings müssten dann neben dem Christentum die anderen in der Gegenwart verbreiteten Religionen wie etwa die Hindu-Religion(en), der Buddhismus oder der Islam ebenso darin behandelt werden. Eine einseitig-christliche Perspektive erscheint mir jedenfalls heutzutage ebenso problematisch

9 Wlosok 1970.

10 Wlosok/Giesche 2000.

11 Schmitz/Wissemann 2004.

12 Waack-Erdmann 2011.

13 Sainitzer 2007.

wie die in den vorhandenen Schulausgaben ex- oder implizit feststellbare teleologische Betrachtung, die für die Antike eine „Entwicklung“ vom (unterlegenen) „Heidentum“ zum (überlegenen) Christentum suggeriert und dies möglicherweise noch mit einer Bewertung der unterschiedlichen Religionen verbindet. Zu vermeiden ist überhaupt auch die für den Lateinunterricht immer noch dominante eurozentrische Perspektive, zumal das *Imperium Romanum* sich ja keineswegs nur auf europäische Territorien beschränkte und viele Latein Lernende im deutschsprachigen Raum zumindest über ihre Eltern oder Elternteile aus außereuropäischen Ländern stammen.

Für eine mögliche Behandlung des Themas Religion im Lateinunterricht sind schließlich die Einstellungen und das Vorwissen von Lernenden relevant. Tatsächlich liegen zwei empirische Erhebungen hierzu aus den letzten 10 Jahren vor, die Vorstellungen und Assoziationen heutiger Jugendlicher zum Begriff „Religion“ erhoben haben.¹⁴ Danach verbinden Jugendliche mit diesem Begriff fast ausschließlich Dinge, die gut zu monotheistischen Religionen – v.a. dem Christentum – passen, jedoch nicht unbedingt zur antiken Kultreligion. Als wichtige Begriffe und Assoziationen wurden u. a. genannt: Glaube an Gott, Kirche, Gebet, Kirche, Bibel, Religionsunterricht, Papst, Pfarrer, Glaube/Bekenntnis, Missionierung, Religion als Privatsache. Es handelt sich also im Wesentlichen um Konzepte und Institutionen, die der Erfahrungswelt christlich und europäisch sozialisierter Personen entspringen und nicht nur für Jugendliche, sondern selbstverständlich ebenso für einen großen Teil der erwachsenen Lehrkräfte typisch sind. Entsprechend nehmen Lernende und Lehrende Merkmale antiker Religion(en) und die antiken Texte aus diesem Umfeld durch diesen kulturell geprägten Filter der sogenannten „Buch-“ oder auch „Universalreligionen“ wahr.

Wenn man nun einige dieser Begriffe und Assoziationen auf ihre Passgenauigkeit zur *religio Romana* überprüft, gibt es eine ganze Reihe von Unterschieden. Zwar gibt es eine Reihe von (scheinbaren) Parallelen wie den Glauben an Gott bzw. Götter, religiöse Versammlungsorte (Kirche bzw. Tempel), Priester und Gebete; allerdings überwiegen letztlich doch die Unterschiede, wie schon bei der Zahl der Götter oder der Rolle von Priestern deutlich wird. Auch Missionierung, „heilige“ Offenbarungs-Schriften oder Religionsunterricht waren der antiken polytheistischen Religion im Grunde fremd, während auf der anderen Seite zumindest die Staatskulte alles andere als Privatsache waren.

Doch was waren eigentlich die zentralen Merkmale antiker Kultreligion und besonders der *religio Romana*? Bei Cicero findet sich für den lateinischen

14 Josza/Knauth/Weiße 2009 für NRW.

Begriff *religio* in *nat.* 2,8 die Erklärung als *cultus deorum*, und tatsächlich spielte in Rom die korrekte Ausübung des Kultes für die Götter die zentrale Rolle. In der modernen Religionswissenschaft spricht man daher von einem „orthopraxen“ Religionstypus,¹⁵ d. h. wenn die in der Regel mit der Polisgemeinschaft identische Kultgemeinschaft die Rituale richtig durchführt („richtig handelt“), ist der Schutz der Staatsgötter für das Wohlergehen der Polisgemeinschaft gesichert. Im Gegensatz dazu sind z. B. Christentum oder Islam eher Glaubens-Religionen, weil in ihnen trotz vorhandenen Ritualen doch eher eine (angeblich göttlich offenbarte) Glaubenslehre zur Sicherung des individuellen Seelenheils im Zentrum steht. Die Hindu-Religion(en) dagegen entspricht mit ihrer starken Präsenz kultischer Handlungen (*dharma*) in Vielem der antiken Orthopraxie.¹⁶ Speziell im Falle Roms spricht man zudem häufig von einer „Bürgerreligion“ (*civil religion*), weil die Kulte von der Bürgergemeinschaft und ihren Magistraten betreut werden und es keinen eigentlich geistlichen Stand gibt: Die Priester rekrutieren sich aus der Bürgerschaft (durch Volkswahl oder Kooptierung u.ä.), nehmen in der Regel am normalen bürgerlichen Leben teil und können selbstverständlich alle zivilen und militärischen Ämter wahrnehmen. So war der 63 v.Chr. gewählte *pontifex maximus* Gaius Iulius Caesar bekanntlich auch Konsul, Feldherr und zuletzt Diktator, was für einen Papst oder Bischof zumindest heute kaum denkbar wäre.¹⁷

Auf der anderen Seite gab es aber in der nicht-christlichen Antike durchaus so etwas wie „Glaubenslehren“, nur eben nicht im Bereich der Religion, sondern in der Philosophie mit ihren unterschiedlichen Schulen (Stoa, Epikur, Akademie, Peripatos). Jede dieser Schulen besaß gewissermaßen ein eigenes „Dogma“ (abgesehen vielleicht von der skeptischen Akademie), das ähnlich bindend für die Schulanhänger war wie heutzutage die konfessionellen Glaubensunterschiede innerhalb einer Religion oder natürlich die unterschiedlichen Glaubensvorstellungen konkurrierender Religionen wie Christentum und Islam. In der Moderne ist im Übrigen die Abgrenzung zwischen Religion und Philosophie nicht immer ganz einfach. So gelten der Buddhismus oder der Konfuzianismus teilweise als Religion, als Philosophie oder als beides zugleich.

In der Antike selbst waren Religion und Philosophie insofern miteinander verbunden, als sich die einzelnen Philosophenschulen des Hellenismus mit den Göttern und damit auch der Frage der Götter beschäftigten. Der antik-philosophische Terminus hierzu ist *θεολογία* oder lateinisch *theologia* als die „Lehre von den Göttern“ oder „Lehre vom Göttlichen“. In Rom fanden solche

15 Scheid 1997; Rüpke 2001.

16 Vgl. Michaels 2012, 30–37.

17 Vgl. Kuhlmann 2016; Egelhaaf-Gaiser 2017.

theologischen Fragen schon früh Eingang in den Bildungsdiskurs – beginnend mit der lateinischen Version *ἱερὰ ἀναγραφὴ* des Euhemeros, die Ennius um 200 v. Chr. anfertigte. Im Bildungsdiskurs des 1. Jh. v. Chr. gewinnt die Frage nach der richtigen Götterlehre zunehmend an Raum: Bei Varro, dessen Schriften Cicero in seinen religionsphilosophischen Dialogen *de natura deorum* und *de divinatione* offenkundig rezipiert hat, begegnet der Begriff *theologia* zum ersten Mal im Lateinischen und bezeichnet dort als *theologia tripartita* drei unterschiedliche Ausprägungen von Religion, nämlich das *genus mythicon* für die (fiktionalen) Dichtermythen, das *genus civile* für den Staatskult mit seinen Ritualen und schließlich das *genus physicon* oder die *theologia naturalis* für die philosophische bzw. gewissermaßen „wissenschaftliche“, also „richtige“ Götterbetrachtung. Gleichwohl dürfen für die Antike Philosophie und Religion nicht gleichgesetzt werden, sondern es gab eben nur einen „wissenschaftlichen“ Diskurs zum Phänomen Religion im Rahmen der Philosophie. Diesen Diskurs nannte man in Rom spätestens seit Varro „Theologie“, was wiederum nicht deckungsgleich mit christlicher, islamischer oder jüdischer Theologie ist, denn Varro wollte keine Glaubenslehren oder Dogmen verbreiten, sondern war vermutlich ähnlich wie Cicero neben stoischen Einflüssen auch der skeptischen Akademie verbunden. Der nicht-christliche Theologie-Begriff dürfte eher unserem Konzept von Religionswissenschaft entsprechen.

2. Cicero als Skeptiker

Diese undogmatisch-skeptische und quasi-wissenschaftliche Sicht auf die Religion gilt in besonderer Weise für Cicero und seine einschlägigen Dialoge *de natura deorum* und *de divinatione*, die es insofern verdienen, viel stärker Eingang in den schulischen Lateinunterricht zu finden. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang Ciceros Motto relativ am Anfang seines Dialogs über das Wesen der Götter, wonach die Autorität der Lehrenden meist den Lernenden schade (*nat.* 1,10: *obest plerumque iis, qui discere volunt, auctoritas eorum, qui se docere profitentur*) – nicht nur ein schöner Unterrichtseinstieg für Schülerinnen und Schüler, sondern dazu ein völlig anderer „theologischer“ Zugang als in traditionellen Theologien der monotheistischen Religionen üblich. Einen „Lehrstuhl für Dogmatik“ würde ein Cicero heute wohl kaum besetzen oder vergeben wollen. Dies hängt mit seinem die skeptische

Akademie mit der Rhetorik verbindenden Grundsatz des *in utramque partem disserere* zusammen, den schon der griechische Akademiker Karneades praktizierte. Entsprechend lässt Cicero in seinem Dialog Vertreter des Epikureismus, der Stoa und der skeptischen Akademie auftreten, die die Götterlehren bzw. „Theologien“ der hellenistischen Schulen *pro* und *contra* diskutieren:

Haus des <i>pontifex maximus</i> Aurelius Cotta		
<i>Buch I</i> (<i>Epikur</i>)	<i>Buch II</i> (<i>Stoa</i>)	<i>Buch III</i> (<i>Akademie</i>)
<ul style="list-style-type: none"> • Velleius stellt die epikureische Götterlehre dar • der <i>pontifex maximus</i> Cotta widerlegt die epikureische Götterlehre 	<ul style="list-style-type: none"> • Balbus stellt die stoische Götterlehre dar 	<ul style="list-style-type: none"> • der <i>pontifex maximus</i> Cotta widerlegt die stoische Götterlehre • Cicero tendiert vorsichtig zur Stoa

Die ganze undogmatische und „anti-autoritäre“ Grundhaltung Ciceros kommt schließlich im Schluss des Dialogs zum Ausdruck, wo der Autor schreibt: „Nach diesen Worten trennten wir uns, und zwar so, dass (der Epikureer) Velleius Cottas Vortrag für zutreffender hielt, während mir die Worte des (Stoikers) Balbus der Wahrscheinlichkeit näher zu kommen schienen“ (*...ut... mihi Balbi ad veritatis similitudinem videretur esse propensior*). Die Unterstreichungen zeigen hier die vielen Kautelen Ciceros, die vor jeglicher abschließenden Sicherheit des Urteils warnen. Zugleich ist der Schluss natürlich für den Leser grotesk, wenn ausgerechnet ein besonders dogmatisch denkender Epikureer die Meinung der Skepsis übernimmt und der schon aufgrund seines Priesteramtes und Bekenntnisses zur akademischen Skepsis für den Leser eigentlich leicht mit der Dialogfigur Cotta zu identifizierende Augur Cicero plötzlich zur Stoa überschwenkt, deren Lehren in Buch III ausführlich, genüsslich und sehr überzeugend zerpfückt wurden.

Dasselbe Prinzip des *in utramque partem disserere* findet sich in dem etwas anders angelegten Dialog *de divinatione*, in dem zunächst Ciceros Bruder Quintus im ersten Buch die römische *divinatio*, also die Kunst der

Zeichendeutung, mithilfe der stoischen Philosophie begründet, während Marcus Tullius Cicero selbst im zweiten Buch aus skeptischer Perspektive die Grundlagen der *divinatio* grundsätzlich in Frage stellt. Auch hier hat man den Eindruck aufgrund der sehr überzeugenden Argumente und der Verteilung der Dialogrollen, die skeptische Position müsse doch die „richtige“ sein, allerdings mahnt der Dialog über das Wesen der Götter mit seinem Schluss zur Vorsicht. Am Ende muss eben jeder Leser für sich selbst entscheiden, welche Auffassung ihm am wahrscheinlichsten erscheint, denn völlige Gewissheit im Sinne „absoluter Wahrheit“ gibt es – anders als in monotheistischen Religionen – in Ciceros „Theologie“ gerade nicht.

Insbesondere dieser Aspekt macht den didaktischen Nutzen für den Schulunterricht aus: Es geht Cicero nicht um die Vermittlung statischen Wissens, sondern um die Vermittlung von „Kompetenzen“, nämlich konkret um die Fähigkeit, bestimmte Lehren von unterschiedlichen Standpunkten aus zu beleuchten und durchzudiskutieren, um so zu einem selbständigen Urteil zu gelangen – also eine Art Urteilskompetenz. Hier ist Cicero sehr modern.

Im Folgenden werden nun einige Textbeispiele in leicht adaptierter Version vorgestellt, die interessante Aspekte zum Thema Religion für den Lateinunterricht bieten.

2.1. Definition und Etymologie von *religio*

Wie oben bereits erwähnt, behandelt Cicero in seinem Dialog über das Wesen der Götter die Frage, was *religio* genau ist. Die eigentliche Definition gibt dort der stoische Dialogsprecher Balbus im Zusammenhang seiner Ausführungen über die Notwendigkeit der Kultpraxis für das Heil des römischen Staates – ganz im Sinne der oben beschriebenen Orthopraxie; dazu rekurriert er auf den von Cicero sehr geschätzten Historiker Coelius Antipater als Gewährsmann:

Coelius scribit

*C. Flaminius religione [= Kult] neglectā cecidisse apud Transumenum
cum magno rei publicae vulnere.*

*Quorum exitio intellegi potest
rem publicam amplificatam esse imperiis eorum,
qui religionibus paruissent.*

*Et si conferre volumus nostra cum externis,
ceteris rebus aut pares aut etiam inferiores <nos esse> reperiemur,
religione, id est cultu deorum, multo superiores <nos esse>.*

Die Einbettung zeigt gut, dass die Bedeutung von *religio* ~ *cultus (deorum)* offenbar eine schon seit dem 2. Jh.v.Chr. übliche gewesen sein muss und es sich hier nicht um eine ciceronische Besonderheit handelt. Das Beispiel der Katastrophe am Trasumenischen See im 2. Punischen Krieg soll die Bedeutung der Kultbeachtung illustrieren. Die abschließende Bemerkung des Balbus, Rom sei durch eben diese strikte Beachtung kultischer Vorschriften groß geworden, war offenbar Teil der kollektiven römischen Identität, wie auch aus dem Geschichtswerk des Livius immer wieder hervorgeht.

Cicero behandelt in seinem Dialog auch die Etymologie von *religio* – für die Stoa war die Etymologie wichtiger Teil ihrer Sprachwissenschaft. Der Stoiker Balbus führt dazu in seiner Rede aus:

[...] *apud Homerum dei [...] sua propria bella gesserunt.*
haec et dicuntur et creduntur stultissime et plena sunt futilitatis.
[Die wahre[n] Gottheit[en] ist/sind aber ganz anders und frei von diesen Fehlern/Affekten; sie müssen wir verehren.]
non enim philosophi solum,
verum etiam maiores nostri superstitionem a religione separaverunt.
nam qui totos dies precabantur et immolabant, ut sui liberi superstites essent,
superstitiosi sunt appellati;
qui autem omnia, quae ad cultum deorum pertinerent,
diligenter retractarent et tamquam relegerent [immer wieder erwägen],
sunt dicti religiosi ex relegendo.

Balbus' Worte zeigen im ersten Teil die typisch stoische Auffassung von den Göttern als moralisch integren Wesen, die sich anders als im Mythos (bei Varro: *genus mythicon*) durch die Freiheit von Affekten auszeichnen. Damit ist Balbus bzw. die Stoa ein Beispiel für das bei Varro sogenannte *genus physicon* bzw. die *theologia naturalis*. Im zweiten Teil der Ausführungen geht er auf die Abgrenzung von *religio* und *superstitio* ein und schließt *religio* etymologisch an *relegere* an. Ob die Etymologie im modernen wissenschaftlichen Sinne korrekt ist, spielt an dieser Stelle keine Rolle. Wichtig ist nur die Assoziation und semantische Anknüpfung für den lateinischen Muttersprachler, für den *religio* und *relegere* eine Wortfamilie bilden konnten. Der Begriff *religio* impliziert somit Aspekte von Sorgfalt und verantwortungsvollem Verhalten.

Im Unterricht können Schülerinnen und Schüler anhand dieser Stelle selbst mithilfe eines Wörterbuchs die Semantik der im Text genannten Begriffe recherchieren und in diesem Rahmen die Bedeutung des Begriffs *theologia* eruieren. Dabei ergibt sich folgendes Bild:¹⁸

18 Wörterbücher Pons und Casio.

religio: 1. Rücksicht, Besorgnis, Bedenken. 2. Gewissensskrupel. 3. Gewissenhaftigkeit, Genauigkeit. 4. religiöses Gefühl, Frömmigkeit. 5. Gottesverehrung. 6. Aberglaube *perturbari religione et metu*.

superstitio: 1. Aberglaube, Irrglaube. 2. heilige Scheu. 3. Verehrung einer Gottheit. 4. fremder Kult.

theologia: Lehre von göttlichen Dingen.

Die Recherche zeigt für die Lernenden ein vermutlich erstaunliches Ergebnis: Das lateinische Lexem *religio* ist, ganz anders als deutsch *Religion* oder englisch/französisch *religion*, überhaupt kein primär religiös konnotierter Begriff, sondern weist eine durchaus profane Semantik auf. Weiter ergibt die Recherche eine nur unscharfe Abgrenzung von *religio* und *superstitio*, auch wenn Balbus hier eine schärfere semantische Trennung vornimmt. Allerdings gehören die beiden Lexeme *superstitio* und das griechische Fremdwort *theologia* tatsächlich primär dem religiösen Bereich an, wobei *theologia* im nicht-christlichen Latein ein rein philosophischer Fachterminus ist und offenbar nicht Teil des Alltagswortschatzes.

2.2. *Fatum* und kosmische Ordnung

In seinem Dialog *de divinatione* behandelt Cicero die Frage, ob es ein *fatum* gibt und – falls dies so ist – ob dann das Wissen um die eigene Zukunft überhaupt nützlich ist. Wie oben dargelegt, spricht sich Ciceros Bruder Quintus im ersten Buch für die stoische Position aus, die von der Existenz eines alles lenkenden Schicksals ausgeht, und verteidigt den Nutzen der *divinatio*. Beide Punkte sind auch heute noch interessant: Durch Erkenntnisse der Neurobiologie wird die Entscheidungsfreiheit des Menschen immer wieder in Frage gestellt, was auf eine Determination menschlichen Handelns in der Lebenspraxis hinausläuft. Vor allem aber die Frage, ob man seine eigene Zukunft kennen sollte, beschäftigt tatsächlich viele Menschen, was etwa die Popularität von Horoskopern u. ä. zeigt. Im zweiten Buch seines Dialogs vertritt Cicero – ähnlich wie auch später in der Schrift *de fato* – eine antistoische Position und erklärt das *fatum* für Aberglauben (*superstitio*). Auch von der *divinatio* hält er nichts, denn erstens ist sie ja nutzlos, wenn das Schicksal unveränderlich feststeht; zweitens schadet es seiner Meinung nach nur, wenn man v.a. sein kommendes Unglück schon vorher kennt, und bringt dafür mythologische und historische Beispiele (*div.* 2,19-22):

*Anile sane et plenum superstitionis est ipsum nomen fati [...]
Si omnia fato fiunt, quid mihi divinatio prodest? [...]*

*Sin autem,
cum auspiciis obtemperatum esset,
classes [im 2. Pun. Krieg] interiturae non essent,
non interierunt fato.
Vultis autem omnia fato fieri!
Nulla igitur est divinatio.
Atque ego arbitror
ne utilem quidem esse nobis futurarum rerum scientiam.
Quae enim vita fuisset Priamo,
si ab adolescentia scisset,
quos eventus senectutis esset habiturus? [...]
[Es folgt das Beispiel Caesars und seiner Ermordung.]
Certe igitur ignoratio futurorum malorum utilior est quam scientia!*

Die Ausführungen sind nicht zuletzt deswegen erstaunlich, weil Cicero selbst Augur war und somit in die Zeichendeutung an prominenter Stelle eingebunden war. Dieser sicher nicht nur für Schülerinnen und Schüler überraschende Befund lässt sich nur im Rahmen des orthopraxen Charakters der *religio Romana* erklären: Solange die Kulte und damit auch die *divinatio* durchgeführt wurden, war die staatliche Ordnung nicht gefährdet. Was die Kultpriester selbst über die kultische Handlung und ihre Bedeutung dachten („glaubten“), spielte anders als in den Glaubens-Religionen zunächst keine Rolle. Aus der skeptischen Grundhaltung heraus ergibt sich weiter der Schluss, dass der Leser nicht unbedingt Ciceros Folgerungen völlig übernehmen muss. Cicero spielt hier v.a. die Rolle des *advocatus diaboli* in der extrem zugespitzten Darstellung der Standpunkte.

Ein weiterer Punkt sollte für Lernende an dieser Stelle interessant sein: Obgleich diese Art von Diskussion scheinbar die Grundlagen des römischen Staatskultes berührt, gab es keinerlei Sanktionen oder Versuche, religionskritische Publikationen dieser Art zu unterdrücken. Das gilt erst recht für Lukrezens Lehrgedicht *de rerum natura*, das mit seiner epikureischen Grundauffassung vielen Römern geradezu atheistisch erschien. Hier gibt es einen deutlichen Kontrast nicht nur zum christlichen Mittelalter und der Frühen Neuzeit mit der Inquisition und den „Ketzer“-Verfolgungen, sondern selbst zur Gegenwart: Auch heute dulden die christlichen Kirchen im Grunde keine heterodoxen Auffassungen ihrer eigenen Funktionäre und Amtsträger. Ein lutherischer oder katholischer Pfarrer, der die Wirksamkeit so zentraler Rituale bzw. Sakramente wie der Taufe oder des Abendmahls öffentlich und in publikumswirksamen Büchern negieren würde, bliebe auch heute nicht lange in seinem Amt. Der Augur Cicero dagegen konnte von keiner übergeordneten

„Amtskirche“ belangt werden, weil so etwas in der römischen Bürger-Religion nicht existierte.

Eine weitere, für heutige religiöse Menschen wichtige Frage ist die nach der göttlichen Vorsehung und Fürsorge bzw. *providentia*. Dies behandelt Cicero wiederum in seinem Dialog über das Wesen der Götter. Dort verteidigt der Stoiker Balbus nicht nur das *fatum*, sondern auch die göttliche *providentia*, wonach alles im Kosmos wohlgeordnet sei. Insbesondere sei – ähnlich wie z. B. im Christentum – alles auf den Menschen hin fokussiert, da dieser durch seinen Geist (*ratio, ingenium, mens*) am Göttlichen teilhabe (*nat.* 2,133.154f.):

133 *Quorum causā quis dixerit effectum esse mundum?*
scilicet eorum animantium causā,
quae ratione utuntur;
hi sunt di et homines;
quibus profecto nihil est melius;
ratio est enim, quae praestet omnibus.

[...alles ist wunderbar für den Menschen gemacht]

154 *Quibus rebus expositis satis docuisse videor,*
quanto hominis naturā anteiret omnes animantes.
Ex quo debet intellegi
nec figuram situmque membrorum
nec talem ingenii mentisque vim effici potuisse fortunā. [...]

155 *Est enim mundus quasi communis deorum atque hominum domus aut urbs*
utrorumque;
soli enim ratione utentes iure ac lege vivunt.

Doch im dritten Buch (*nat.* 3,65-93) hält der skeptische *pontifex* Cotta dagegen:

Die stoische Vorstellung von der göttlichen *providentia* („Vorsehung/Fürsorge“) für Mensch und Kosmos ist in Cottas Augen völliger Unsinn, wenn man sieht, wieviel Unrecht auf der Welt geschieht und offensichtlich ungestraft bleibt. Er fragt in diesem Zusammenhang sogar, ob die stoischen Götter überhaupt in der Lage seien, aktiv Entscheidungen zu treffen, wenn es doch ein *fatum* gebe. Im stoischen System ist demzufolge die Frage der Theodizee für Cotta nicht befriedigend beantwortet.

Cotta weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass sich die Menschen oft gegen die Götter für das Schlechte entscheiden, und fragt, ob die Götter dies nicht im Voraus wussten und warum sie es dann nicht verhindert haben. Um das Fehlkonzept von der göttlichen Fürsorge weiter zu unterminieren, stellt er die Frage, warum die Götter den Menschen überhaupt als so defizitäres Wesen konstruiert haben, das häufig zum Schlechten neigt.

All dies sind kritische Fragen, die sich auch viele Glaubenszweifler in den monotheistischen Glaubensreligionen immer wieder gestellt haben und von daher nicht nur für antike Stoiker und Anhänger polytheistischer Kulte in der Antike relevant waren. Insofern lassen sich hier gute Fächerübergriffe zum Unterrichtsfach Religion (oder Philosophie) realisieren, wo entsprechende Fragen ebenfalls thematisiert werden, aber vermutlich mit anderen Antworten als bei Cicero.

2.3. Die *ratio*

Die in den Balbus- und Cotta-Reden befindlichen Ausführungen zur *ratio* gehören nach unserem modernen Verständnis nicht unbedingt in den Bereich Religion. Gleichwohl hat im christlichen Diskurs auch immer die Frage, ob der Mensch ein Vernunftwesen sei, eine Rolle gespielt. Für die meisten antiken Philosophenschulen konstituiert sich der Mensch in seinem Menschsein geradezu durch seine *ratio*, denn sie ist das distinkte Merkmal des Menschen im Gegensatz zu allen anderen Lebewesen (auch *off.* 1,11-14). Bei Seneca bilden *ratio* und *virtus* daher sogar die eigentlichen Güter des Menschen. In der Moderne gibt es sicher auch die Tendenz, den Menschen als Vernunftwesen zu definieren, allerdings spielen heute im Gegensatz zur Stoa auch die emotionalen Aspekte eine zentrale Rolle für das Menschsein. Interessant ist in diesem Zusammenhang der Diskussionsbeitrag des *pontifex* Cotta zum stoischen *ratio*-Konzept, in dem er Negativbeispiele menschlicher Freveltaten aufgrund einer fehlgeleiteten *ratio* anführt und damit das „Gottesgeschenk“ der *ratio* in Frage stellt (*nat.* 3,65-93):

Hanc tantam malorum sementim a dis immortalibus arbitramur esse factam?

Si enim di rationem hominibus dederunt,

malitiam dederunt!

est enim malitia versuta et fallax ratio nocendi;

idem di etiam fraudem dederunt, facinus ceteraque,

quorum nihil nec suscipi sine ratione nec effici potest.

[...]

Utinam ne di istam calliditatem hominibus dedissent,

qua perpauci bene utuntur;

[...]

hoc „donum divinum“ rationis et consilii hominibus ad fraudem,

non ad bonitatem impertitum esse videtur!

An der Passage sind zwei Aspekte relevant:

Zum einen zeigt Cotta hier, dass die *ratio* keineswegs nur positive Eigenschaften mit sich bringt, weil sie eben auch zu schädlichem Verhalten und Betrug führen kann. Auf die Moderne angewandt lässt sich als weiteres aktuelles Beispiel der technologische Fortschritt und Erfindungsreichtum des Menschen nennen, der z. B. im Falle der technologischen Nutzung fossiler Rohstoffe und der Erfindung von Plastik zu erheblichen Schäden an Natur und Umwelt führt. Diese negativen Folgen menschlicher *ratio* gehen sogar noch weit über Cottas Beispiele hinaus, die noch keine so globalen Auswirkungen hatten.

Ein zweiter Punkt betrifft die Semantik des Lexems *ratio*, die Cotta hier quasi nebenbei diskutiert. Im stoisch-philosophischen Kontext würde man unter *ratio* die ‘Vernunft’ verstehen, die besonders im Deutschen eher positiv konnotiert ist. Dies macht die deutsche Wortfamilie deutlich, wenn man etwa an das Adjektiv ‘vernünftig’ denkt: Ein „vernünftiges Handeln“ wäre im Deutschen zugleich ein ethisch verantwortliches Handeln und nicht dasselbe wie „rationales Handeln“. Das lateinische Substantiv *ratio* besitzt demgegenüber andere Konnotationen, weil es eben im Ganzen die „berechnende Intelligenz“ bezeichnet, wie die Cotta-Passage mit dem Synonym *calliditas* („Schläue“) illustriert.

Schülerinnen und Schüler können dies mithilfe einer Wörterbucharbeit selbst eruieren, indem sie die entsprechenden Substantive mit ihren genauen Bedeutungen recherchieren:¹⁹

ratio: 1. Rechnung, **Berechnung**. 2. Rechenschaft. 3. Verzeichnis, Liste. 4. Summe, Zahl. 5. Geldgeschäft. 6. Angelegenheiten, Sache. 7. **Vorteil**, Interesse. 8. ... 13. **Vernunft**, vernünftiges Denken. 14. Einsicht. 15. Beweisführung ... 24. Beschaffenheit.

calliditas: 1. Verschlagenheit, List. 2. geistige Gewandtheit.

mens: 1. Denkvermögen, Verstand. 2. Einsicht. 3. Besinnung. 4. Denkart, Charakter. 5. Gewissen.

Hier ist noch das Substantiv *mens* aufgeführt, weil es eigentlich eher dem entspricht, was wir im Deutschen als „Vernunft“ im Sinne vernünftigen Handelns verstehen würden. Insofern ist es eigentlich erstaunlich, dass sich Cicero bei der Wiedergabe des griechisch-stoischen Terminus λόγος für *ratio* und nicht *mens* entschieden hat.

¹⁹ Z. B. Wörterbücher Pons und Casio.

2.4. Gibt es Wunder?

In vielen von der Antike bis in die Gegenwart verbreiteten Religionen gehören Wunder zum festen Inventar. Ob es sich um die Teilung des Roten Meeres im antiken Judentum, um wundersame Heilungen durch antike Götter oder um die Auferstehung Jesu im Christentum handelt, immer sind sogenannte „Wunder“ Zeichen göttlichen Handelns im menschlichen Alltag. Für die Katholische Kirche ist sogar eine Mindestanzahl offiziell „beglaubigter“ Wunder die Grundlage für Selig- und Heiligsprechungen. Speziell in der römischen Religion spielen solche Götterzeichen (*ostenta, signa*) eine zentrale Rolle, weil sie den Menschen den Götterwillen anzeigen.²⁰ Anders als im Christentum erscheinen solche Zeichen allerdings in der Regel im negativen Sinne als Unglück und Katastrophen wie v.a. Missgeburten, Erdbeben, Vulkanausbrüche oder Blutregen. Doch gibt es v.a. in der antiken Literatur vielfach positive Omina, die z. B. früh auf die Herrschaft von Kaisern vorausdeuten oder wundersame Heilungen durch Kaiser wie Vespasian, der auf seiner Ägyptenreise ähnlich wie Jesus Blinde heilte (Tac. *hist.* 4,81).²¹ Die korrekte Deutung solcher Götterzeichen oblag den entsprechenden Priestern im Rahmen der *divinatio*. Entsprechend behandelt Cicero in seinem Dialog über die Zeichendeutung das Thema Wunder ausführlich. Sein Bruder Quintus glaubt nicht nur an die Existenz von Wunderzeichen, sondern rechtfertigt im ersten Buch des Dialogs auch die Vorstellung, dass die Götter den Menschen Zeichen in Form solcher Wundererscheinungen geben, um sie in ihrer Fürsorge vor Unheil zu warnen, was wiederum die Relevanz der *divinatio* rechtfertigen soll. Sein Bruder Marcus zweifelt dieses System aus skeptisch-akademischer Sicht an (*div.* 2,54-61):

54 *Quid autem volunt di immortales,
primum ea significantes,
quae sine interpretibus non possimus intellegere,
deinde ea <significantes>,
quae cavere nequeamus?*

Cicero geht hier noch einmal auf die Unsinnigkeit von Zeichen im Sinne einer Warnung ein, wenn das, wovor gewarnt wird, unentrinnbar ist: Solche fatalen Warnungen würden auch wohlmeinende menschliche Freunde niemals geben. Neu ist die zu Recht gestellte Frage, warum göttliche Zeichen so dunkel seien, dass man unbedingt spezielle Kultexperten benötigt, um ihren Sinn

20 Rosenberger 1998.

21 Kuhlmann 2008.

zu verstehen, denn dies konterkariert naturgemäß die vermeintliche Fürsorge der Götter für die Menschen. Dies lässt sich ohne Weiteres auf gläubige Christen übertragen, die möglicherweise in ihrem Leben ebenfalls auf göttliche Zeichen bei schwierigen Entscheidungen hoffen und dann nicht genau wissen, wie sie vermeintliche Zeichen Gottes interpretieren sollen. Cicero fragt im folgenden Paragraphen (*div.* 2,55), warum uns die Götter nicht klar sagen können, was sie wollen.

Grundsätzlicher wird Cicero dann im folgenden Abschnitt (*div.* 58): Dort erklärt er, es gebe sowieso keine „Wunder“ (*div.* 2,61: *nulla portenta sunt*), denn nichts geschehe gegen die Naturgesetze; alle scheinbaren Wunder wie Blutregen könne man letztlich naturwissenschaftlich erklären. Er nimmt in diesem ganzen Abschnitt eine interessante Definition von „Wunder“ (*res mirabilis*) vor, die man auch mit Schülerinnen und Schülern versuchen kann: Ein Wunder ist laut Cicero (v.a. *div.* 49f.) und sicher auch nach modernem Verständnis eine selten auftretende Erscheinung, für die man keine Erklärung hat. Allerdings haben streng genommen viele Erscheinungen in unserem Alltag keine für uns evidente Erklärung – zumal in unserer heutigen technisierten Welt: Wer kann schon genau erklären, wie ein Computer, Fernseher oder Smartphone technisch *genau* funktioniert? Dennoch halten wir es nicht für ein „Wunder“, weil es zu unserem Alltag gehört und wir zumindest von Experten „wissen“, dass die Funktionsweise naturwissenschaftlich erklärbar ist. Und ob eine Erscheinung sehr selten oder häufig auftritt, unterliegt ebenfalls in gewissem Maße dem Zufall, d. h. wenn ein Römer jeden Tag einen Blutregen erleben würde, hielte er ihn nicht mehr für eine *res mirabilis*. Im Ganzen zeigt sich hier also wieder eine erstaunlich säkulare Weltsicht bei Cicero, die viele Anschauungen aus der Zeit seit der Aufklärung vorwegnimmt.

2.5. Toleranz gegenüber fremden Kulturen/Religionen?

Zuletzt soll noch die heute besonders aktuelle Frage behandelt werden, wie „tolerant“ ein Staat gegenüber fremden Religionen sein darf und sollte. Speziell im Falle Roms ist vielfach von der besonderen „Toleranz“ des römischen Staates gegenüber anderen Kulturen und Göttern die Rede, was wiederum das gelegentlich harte Durchgreifen gegenüber dem aufkommenden Christentum erklärungsbedürftig macht. Beispiele für die vermeintliche „Toleranz“ der Römer sind die Aufnahme fremder Götter in den Staatskult (z. B. Magna Mater 204 v. Chr.), die religiösen Privilegien der jüdischen

Bevölkerung oder in den Provinzen die Angleichung römischer Gottheiten und Kulte mit lokalen Göttern.²²

Vor diesem Hintergrund mag es erstaunen, dass Cicero in seinem Dialog über die Gesetze nur die traditionellen Kulte und Götter der *urbs Roma* im römischen Staat dulden möchte (*leg.* 2,19-25). Cicero tritt hier selbst als Dialogsprecher auf und zitiert gegenüber seinen Gesprächspartnern Quintus und Atticus Passagen aus den XII-Tafel-Gesetzen zur *religio*, die sich auf Kultverpflichtungen beziehen (*leg.* 19-22). Weiter heißt es dort (*leg.* 25):

*suos [= private] deos aut novos aut alienigenas coli
confusionem religionum habet,
et ignotas caerimonias sacerdotum.
nam a patribus acceptos deos ita coli placet,
si huic legi paruerunt ipsi patres.*

Für römische Bürger ist der *mos maiorum* in Religionsfragen also handlungsleitend. Was Bürger mit fremdem Bürgerrecht (oder modern gesprochen: anderer Staatsangehörigkeit) für Götter verehren und für Kulte praktizieren, spielt natürlich keine Rolle. Diese kurze Passage erklärt somit sehr gut die realen historischen Verhältnisse und zeigt zugleich die engen Grenzen vermeintlicher religiöser „Toleranz“ auf: Römische Bürger sind durch ihr Bürgerrecht Angehörige der römischen Kultgemeinschaft und insofern auch in den entsprechenden Kult eingebunden. Weichen sie davon ab, gefährden sie im Sinne der Orthopraxie die *salus rei publicae*.²³

Auf der anderen Seite hielten die Römer natürlich die Gottheiten anderer Völker für ebenso real wie die eigenen Götter, woraus der Respekt gegenüber diesen Gottheiten entsprang. Um sich auch deren Schutz und Gunst zu sichern, konnten sie sogar im Rahmen von Senatsbeschlüssen in den eigenen Staatskult inkorporiert werden. Dies hat aber nichts mit religiöser „Toleranz“ – also Duldsamkeit – zu tun, sondern ist ein rein pragmatisches Handlungsprinzip – ebenso wie die konservative Haltung gegenüber den eigenen althergebrachten Kulte: Veränderungen waren in diesem Bereich besonders riskant, weil man die Reaktion der Götter auf solche Neuerungen nicht einschätzen konnte. Somit lässt sich auch in diesem religionspolitischen Bereich wieder sehen, dass sich die Römer weniger von glaubensbasierten religiösen Überzeugungen leiten ließen, sondern vielmehr von politischem Pragmatismus, der die Götter als reale Größe in das staatliche Handeln miteinbezog.

22 Gschlöbl 2006.

23 Scheid 1997.

Es ist in diesem Zusammenhang sicher interessant, diese Einstellung mit aktuellen Diskussionen zur Rolle bestimmter Religionen in Deutschland und Europa zu vergleichen. Dabei lassen sich nämlich viele Unterschiede feststellen: Dies beginnt schon mit dem speziell für das multikonfessionelle Deutschland charakteristische Fehlen einer mit dem Bürgerrecht automatisch verbundenen Religion oder Konfession, auch wenn gewisse Parteien und gesellschaftliche Gruppen gern das „christliche Abendland“ oder die „christlichen Wurzeln“ unserer „Heimat“ beschwören. In den letzten Jahrhunderten war die Bevölkerung in Deutschland katholisch, lutherisch, reformiert, uniert oder jüdisch, in den letzten Jahrzehnten zunehmend areligiös; im Habsburgerreich gab es zudem jahrhundertlang große muslimische Bevölkerungsgruppen. Auch fehlt im aktuellen Diskurs oft gänzlich der römische Pragmatismus; stattdessen werden Diskussionen speziell zum Islam in Deutschland und Europa v. a. emotional und damit irrational geführt.

3. Fazit

Der Durchgang durch einige zentrale Textpassagen in Ciceros religionsphilosophischen Dialogen hat gezeigt, wie aktuell der antike Diskurs zum Thema Religion in vieler Hinsicht ist. Der Bildungswert der Texte liegt darin, dass er heutigen Lesern und Lernenden die Unterschiede zwischen römischer *religio* und modern-westlichen Religionsvorstellungen zeigen kann. Diese Unterschiede manifestieren sich in den unterschiedlichen Religionstypen, d. h. dem Gegensatz zwischen der orthoprax verfassten römischen Kultreligion und den heute durch Christentum und Islam sehr weit verbreiteten Glaubens-Religionen. Der Blick auf Rom zeigt aber, dass Religion nicht notwendig eine Glaubenslehre als zentralen Kern besitzen muss, was man in der Moderne übrigens auch an den Hindu-Religion(en) sehen kann. Wenn im deutschen Sprachgebrauch Anhänger beliebiger Religionen häufig als „Gläubige“ bezeichnet werden, vermittelt diese Benennung einen falschen Eindruck von dem, was Religion sein kann. Übrigens sind zumindest den meisten Kirchenmitgliedern in Deutschland die zentralen Glaubenslehren des Christentums heute gar nicht mehr so wichtig, wie der Religionstypus suggeriert: Stattdessen werden eher die von den Kirchen verwalteten Rituale wie Kommunion, Konfirmation, kirchliche Hochzeit/Bestattung oder das Gemeindeleben als solches wertgeschätzt.²⁴ Hierzu eine (anonyme) Umfrage durchzuführen,

²⁴ MDG-Milieuhandbuch 2013; Oschatz 1999.

könnte im Rahmen eines entsprechenden Unterrichtsprojekts zu interessanten Ergebnissen führen. Übrigens weiß laut einer neuen Befragung auch ein großer Teil der „hoch religiösen“ Jugendlichen heute oft gar nicht, welcher Konfession sie genau angehören.²⁵

Wie das Beispiel Rom zeigt, kann eine Religion auch ohne eine Kirche oder kirchenähnliche Organisation existieren und benötigt auch keinen eigenen geistlichen Stand. Schließlich lassen die typologischen Merkmale von Christentum und Islam auch die Probleme von Heterodoxie und religiös bedingten Konflikten erkennen, die aus einer Glaubens-Religion erwachsen können, aber in der polytheistischen Antike so (noch) nicht oder kaum existierten. Vielmehr ermöglicht die Orthopraxie einen offeneren Diskurs ohne religiöse Unterdrückung.

Ciceros Dialoge machen zudem ein modern anmutendes Konzept von „religiöser Bildung“ deutlich, sofern man überhaupt bei ihm davon sprechen kann, denn Religion war ja in der Antike kein Teil der *artes liberales* und insofern nicht wirklich ein anerkannter Teil der Allgemeinbildung. Für Cicero war es aber wichtig, die Fähigkeit zu vermitteln, professionell über theologische Fragen diskutieren zu können, die Grundlagen der römischen Staatsreligion kritisch zu hinterfragen und dabei auch jegliche philosophische Autorität in Frage zu stellen. Er wollte also anders als z. B. sein Zeitgenosse Varro kein (statisches) religiöses oder theologisches Wissen vermitteln, sondern diskursive Kompetenzen.

Eine Unterrichtseinheit zu Ciceros religionsphilosophischen Texten würde schließlich sehr gut in den eingangs erwähnten BNE-Orientierungsrahmen passen. Dort werden drei zentrale Kompetenzen definiert: erkennen – bewerten – handeln. Für die hier vorgeschlagene Unterrichtsreihe lassen sich in diesem Zusammenhang folgende konkrete Kompetenzen formulieren:

erkennen

- „Religion“ vs. „Philosophie“ abgrenzen und definieren
- Ciceros skeptischen Standpunkt nachweisen und erläutern
- Ciceros skeptische Sicht mit der orthopraxen römischen religio-Auffassung erklären

bewerten

- Merkmale antik-polytheistischer Kultreligionen beschreiben und unterschiedliche Religionstypen vergleichen
- Vor- und Nachteile „orthodoxer“ Glaubensreligionen im Vergleich zu Kultreligionen bewerten

25 Faix/Künkler 2018.

handeln

- eigene religiöse Standpunkte hinterfragen
- aktiv an religiös-theologischen Diskursen teilnehmen und sich wertschätzend mit anderen religiösen Standpunkten auseinandersetzen

Dies zeigt, dass auch der Lateinunterricht einen wertvollen Beitrag zu einer fundierten und auf gegenwärtige Diskussionen vorbereitenden Allgemeinbildung beitragen kann.

Literaturverzeichnis

Beschlüsse der Kulturministerkonferenz, *Einheitliche Prüfungsanforderungen in der Abiturprüfung. Latein* (Berlin, 2005).

Egelhaaf-Gaiser, Ulrike, Religion: *Res Romanae* (hg. von Peter Kuhlmann/Susanne Pinkernell-Kreidt; Berlin: Cornelsen, 2017) 227-243.

Faix, Tobias/Künkler, Tobias, *Generation Lobpreis und die Zukunft der Kirche. Das Buch zur empirica Jugendstudie 2018* (Neukirchen: Neukirchener Verlag, 2018).

Gschlößl, Roland, *Im Schmelztiegel der Religionen. Göttertausch bei Kelten, Römern und Germanen* (Mainz: Verlag Philipp von Zabern, 2006).

Hessisches Kultusministerium (Hg.), *Kerncurriculum gymnasiale Oberstufe. Latein* (Wiesbaden, 2014).

Jozsa, Dan-Paul/Knauth, Thorsten/Weiße, Wolfram (Hgg.), *Religionsunterricht, Dialog und Konflikt. Analysen im Kontext Europas* (Münster: Waxmann Verlag, 2009).

Kuhlmann, Peter, Die Macht des Numinosen: Prodigien und Götterwille in Rom: *Vorsehung, Schicksal und göttliche Macht: Antike Stimmen zu einem aktuellen Thema* (hg. von Hermann Spieckermann/Reinhard G. Kratz; Tübingen: Mohr Siebeck, 2008) 171-192.

—, Religion im griechisch-römischen Kulturraum: *Der Altsprachliche Unterricht* 29.2 (2016) 2-9.

MDG Medien-Dienstleistung GmbH (Hg.), *MDG-Milieuhandbuch 2013: Religiöse und kirchliche Orientierungen in den Sinus-Milieus* (Heidelberg/München 2013).

Michaels, Axel, *Der Hinduismus. Geschichte und Gegenwart* (München: C. H. Beck, 2012).

- Niedersächsisches Kultusministerium (Hg.), *Kerncurriculum für das Gymnasium – gymnasiale Oberstufe, die Gesamtschule – gymnasiale Oberstufe, das Abendgymnasium, das Kolleg. Latein* (Hannover, 2018).
- Oschwald, Hanspeter, *Glaube in Deutschland. Das Lexikon zu Religionen und Glaubensgemeinschaften* (Mannheim: Meyers Lexikonverlag, 1999).
- Rosenberger, Veit, *Gezähmte Götter. Das Prodigienwesen der römischen Republik* (Darmstadt: Franz Steiner Verlag, 1998).
- Rüpke, Jörg, *Die Religion der Römer. Eine Einführung* (München: C. H. Beck Verlag, 2001).
- Sainitzer, Lukas, *Inter religiones. Lateinische Texte zu Religionen, Religionskonflikten und religiösen Dialogen. Modul „religio“* (Wien: Österreichischer Bundesverlag Schulbuch, 2007).
- Scheid, John, *Römische Religion, Einleitung in die lateinische Philologie* (hg. von Fritz Graf; Stuttgart / Leipzig: De Gruyter, 1997) 469–492.
- Schmitz, Dietmar/Wissemann, Michael, *Lektüre Latein – Rom und die Christen* (Freising: Stark Verlag, 2004).
- Schreiber, Jörg-Robert/Siege, Hannes, *Orientierungsrahmen für den Lernbereich Globale Entwicklung im Rahmen einer Bildung für nachhaltige Entwicklung* (Berlin: Engagement Global, 2017).
- Waack-Erdmann, Katharina, *Römischer Staat und frühes Christentum. Antike und Gegenwart* (Bamberg: C. C. Buchner, 2011).
- Wlosok, Antonie, *Rom und die Christen* (Stuttgart: Ernst Klett Verlag, 1970).
- /Giesche, Maria, *Rom und die Christen* (Stuttgart: Ernst Klett Verlag, 2000).