

Skeptizismus und Religion: Cicero als Mediator in seinen religionsphilosophischen Dialogen

1. Religion als gesellschaftlich relevantes Thema durch die Zeiten hindurch

Pünktlich zur Adventszeit erschien am 15.12.2022 der neue Religions-Monitor der Bertelsmannstiftung (Bertelsmann 2022) mit aktuellen Zahlen zur rasant schwindenden religiösen Bindung v. a. unter den Christinnen und Christen in Deutschland. Demnach hat fast die Hälfte der Kirchenmitglieder entweder die feste Absicht (20%), aus der Kirche auszutreten, oder erwägt dies zumindest (24%). Doch auch abgesehen von dieser Erosion der Institution Kirche schreitet die Säkularisierung in den persönlichen Glaubensvorstellungen rasch voran: So glauben nur noch 38% der Befragten an Gott (gegenüber 47% im Jahr 2013), während sich 25% als Atheisten bezeichnen (2013: 21%); nur noch 16% der Befragten schätzen sich als „sehr/ziemlich“ religiös ein (2013: 20%), während inzwischen 33% gar nichts mehr mit Religion anfangen können (2013: 23%). Diese Ergebnisse werden gestützt durch Erfahrungsberichte vieler Lateinlehrkräfte, die im Unterricht bei einem großen Teil ihrer Lernenden eine zunehmende Abneigung gegenüber dem Thema Religion erleben.

Gleichwohl sollte dies nicht bedeuten, das Thema Religion aus dem Latein- oder Griechischunterricht zu verbannen, denn in der griechisch-römischen Kultur spielte die Religion eine zentrale Rolle, die nahezu alle Bereiche des politischen und privaten Lebens durchzog. Überhaupt gewinnt das Thema „Religion“ seit Jahren wieder stark an medialer Präsenz und bestimmt zunehmend den politischen und

gesellschaftlichen Diskurs. Zu Recht enthält daher der inzwischen für alle Bundesländer verpflichtend gewordene „Orientierungsrahmen Bildung für nachhaltige Entwicklung“ (BNE: Schreiber/Siege 2017) einen eigenen Bereich „Globalisierung religiöser und ethischer Leitbilder“ mit konkret ausgewiesenen Kompetenzen (Schreiber/Siege 2017, S. 97, 273), die hervorragend zum Themenfeld antiker Religion passen.

Vor diesem Hintergrund ist die eher mangelhafte Berücksichtigung dieses Themenbereichs in deutschen Latein-Lehrplänen vor allem zu Oberstufe und Abitur bedauerlich. 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. In den EPA (Latein) etwa erscheint Religion im Zusammenhang mit dem Themenbereich Philosophie, obgleich römische *religio* und Philosophie natürlich zwei ganz unterschiedliche Dinge sind.

Anders sieht es in den österreichischen Lehrplänen aus: Dort existiert für die Lektüreprase ein eigenes Modul zum Thema *religio*, das folgende Kompetenzen formuliert:

[Schülerinnen und Schüler 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. (Sainitzer 2007, S. 4)

Freilich schlagen die Latein-EPA immerhin ein Kursthema „Christentum und Antike“ (S.

32) vor, allerdings eben kein eigenes Thema zur eigentlichen *religio Romana*. Das Thema Religion wird – wenn überhaupt – speziell in Deutschland eher aus einer christlichen Perspektive heraus behandelt, die angesichts der o. g. Zahlen und bildungspolitischen Bekenntnissen zu „Vielfalt“ und „Diversität“ für die Gegenwart kaum noch angemessen ist.

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: Eine Übersicht zu den wenigen Textausgaben findet sich unten im Literaturverzeichnis (vgl. Kuhlmann 2020a, S. 103-106). Alle diese Ausgaben behandeln ähnlich wie die Curricula die *religio Romana* nicht für sich selbst, sondern 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. Eine zeitgemäße Darstellung des Themas im altsprachlichen Unterricht sollte wirklich die antiken Kulte und den Polytheismus in den Mittelpunkt stellen, könnte aber natürlich neben dem Christentum andere in der Gegenwart verbreitete Religionen wie etwa die Hindu-Religion(en), den Buddhismus oder den Islam als Vergleichsgrößen heranziehen.

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 (Josza 2009 für NRW;

Fleischer 2012). 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, Bibel, Religionsunterricht, Papst, Pfarrer, Glaube/Bekenntnis, Missionierung, Religion als Privatsache.

Die zentralen Merkmale antiker Kultreligionen und besonders der *religio Romana* weichen von solchen Einstellungen und damit Vorannahmen zum Konzept Religion deutlich ab (vgl. Kuhlmann 2016, S. 2f.; Kuhlmann 2020a, S. 106f.). Bei Cicero findet sich für den lateinischen Begriff *religio* in nat. deor. 2,8 die Erklärung als *cultus deorum*, und tatsächlich spielt in Rom die korrekte Ausübung des Kultes für die Götter die zentrale Rolle. In der modernen Religionswissenschaft spricht man daher von einem „orthopraxen“ Religionstypus (Scheid 1997; Rüpke 2001), 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 zu dieser Praxis-Religion 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 (vgl. Michaels 2006, S. 30-37).

Speziell im Falle Roms spricht man zudem häufig von einer „Bürgerreligion“ (*civic 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 römischen 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 *pontifex maximus* Gaius Iulius Caesar bekanntlich auch Konsul, Feldherr und zuletzt Diktator, was für einen Papst oder Bischof zumindest heute kaum denkbar wäre (vgl. Kuhlmann 2016; Egelhaaf-Gaiser 2017).

Auf der anderen Seite gab es aber in der nicht-christlichen Antike durchaus so etwas wie „Glaubenslehren“, nur eben weniger im Bereich der Religion, sondern primär 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 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: Das heißt, die Schulen behandeln einerseits die physikalische Beschaffenheit der Götter und ihre Rolle in der Welt, weisen aber anders als die Kulte keine eigentlichen religiösen Praktiken oder Institutionen (z. B. Priester) auf. Der antik-philosophische Terminus für diese religiös-theologische Reflexion ist *θεολογία* oder lateinisch *theologia* als die „Lehre von den Göttern“ oder „Lehre vom Göttlichen“. In Rom fanden solche

theologischen Fragen schon früh Eingang in den Bildungsdiskurs – beginnend mit der lateinischen Version der *ἱερὰ ἀναγραφή* des Ennius, die Ennius um 200 v. Chr. anfertigte.

Im Bildungsdiskurs des 1. Jh. v. Chr. gewinnt die Frage nach der richtigen Götterlehre zunehmend an Raum. (vgl. Kuhlmann 2020b, S. 2-13) 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 tripertita* 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 *theologia*, was wiederum nicht deckungsgleich mit christlicher, islamischer oder jüdischer Theologie ist, denn Varro wollte keine Glaubenslehren oder Dogmen verkünden, 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 ein-

schlägigen Dialoge *De natura deorum* (vgl. Diez 2021) 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. deor. 1,10: *obest plerumque iis, qui discere volunt, auctoritas eorum, qui se docere profitentur*) – also ein völlig anderer Zugriff 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 (vgl. Tabelle unten).

Dasselbe Prinzip des *in utramque partem disserere* findet sich in dem etwas anders angelegten Dialog *de divinatione*, in dem zunächst Ciceros jüngerer 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, doch mahnt der Dialog über das Wesen der Götter mit seinem Schluss zur Vorsicht. Am Ende muss eben jede Leserin und jeder Leser für sich selbst entscheiden, welche Auffassung ihr oder ihm am wahrscheinlichsten erscheint, denn völlige Gewissheit im Sinne „absoluter Wahrheit“ gibt es – anders als in monotheistischen Religionen – in Ciceros „Theologie“ gerade nicht.

Gerade dieser Aspekt zeigt Ciceros didaktisches Programm: Es geht dem Skeptiker 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 (vgl. Kuhlmann 2020a, S. 109f.).

Anhand ausgewählter Textbeispiele aus Ciceros religionsphilosophischen Dialogen werden nun drei besondere Facetten von Religion, nämlich die Definition von *religio*, die Frage nach *fatum/providentia* und die (Nicht-)Existenz von Wundern beleuchtet:

2.1 Definition und Etymologie von *religio*

Wie oben bereits erwähnt, behandelt Cicero in seinem Dialog über das Wesen der Götter

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

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 (Cic. nat. deor. 2,8):

(Coelius schreibt:)

C. Flaminium ... religione [= Kult] neglectā cecidisse apud Trasumenum ... cum magno rei publicae vulnere. Quorum exitio intellegi potest eorum imperiis rem publicam amplificatam, qui religionibus paruissent. Et si conferre volumus nostra cum externis, ceteris rebus aut pares aut etiam inferiores (sc.: nos esse) reperiemur, religione, id est cultu deorum, multo superiores (sc.: nos esse).

Die Formulierung legt nahe, dass die Bedeutung von *religio als cultus (deorum)* offenbar eine schon seit Coelius Antipater, d. h. seit dem 2. Jh. v. Chr. übliche gewesen sein muss und es sich hier nicht um eine ciceronische Besonderheit handelt. Das Beispiel der römischen Niederlage gegen Hannibal am Trasimenischen See 217 v. Chr. 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 Bedeutung und Etymologie von *superstitio* und *religio* – für die Stoa war die Etymologie wichtiger Teil ihrer Sprachwissenschaft. Der Stoiker Balbus führt dazu in seiner Rede aus (Cic. nat. deor. 2,70-72; vgl. dazu Diez 2021, S. 276-278):

... 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 superstitis essent,

superstitiosi sunt appellati ...;

qui autem omnia, quae ad cultum deorum pertinerent,

diligenter retractarent et tamquam relegerent, 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 so genannte *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 hier 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. Das lateinische Lexem *religio* ist im Übrigen ganz anders als der deutsche Begriff Religion oder englisch/französisch *religion* kein primär religiös konnotierter Begriff, sondern weist mit den Grundbedeutungen „Rücksicht, Bedenken, Sorgfalt“ eine grundsätzlich profane Semantik auf (vgl. Kuhlmann 2020a, S. 112f.).

2.2 Fatum und kosmische Ordnung

In seinem Dialog *de divinatione* behandelt Cicero die Frage, ob das Weltgeschehen von einem Schicksal bzw. *fatum* vorherbestimmt ist und ob dann das Wissen um die eigene Zukunft überhaupt nützlich ist. Ciceros Bruder Quintus verteidigt im ersten Buch die stoische Position, die von der Existenz eines alles lenkenden Schicksals ausgeht, und spricht sich für den Nutzen der *divinatio* aus. Im zweiten Buch seines Dialogs vertritt Cicero eine antistoische Position und erklärt das *fatum* für Aberglauben (*superstitio*). Auch von der *divinatio* hält er nichts, denn erstens sei sie nutzlos, wenn das Schicksal unveränderlich feststehe; zweitens schade es nur, wenn man v. a. sein kommendes Unglück schon vorher kennt; um dies zu belegen, führt Cicero mythologische und historische Beispiele an (div. 2,19-23):

Anile sane et plenum superstitionis ipsum nomen fati...

Si omnia fato (sc.: fiunt), quid mihi divinatio prodest? ...

Sin,

cum auspiciis obtemperatum esset, interiturae classes [im 2. Pun. Krieg] non fuerunt, non interierunt fato.

Vultis autem omnia fato (sc.: fieri)!

Nulla igitur est divinatio...

Atque ego arbitror

ne utilem quidem esse nobis futurarum rerum scientiam.

Quae enim vita fuisset Priamo,

si ab adulescentia 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 erstaunlich, weil Cicero selbst Augur war und somit in die Zeichendeutung an prominenter Stelle eingebunden war. Dieser 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 einer extrem zugespitzten Darstellung der Standpunkte (vgl. Kuhlmann 2021, S. 71).

Ein weiterer Punkt ist aus den Erfahrungen der nachantiken Epochen interessant: Obgleich diese Art von Diskussion scheinbar die Grundlagen des römischen Staatskults berührt, gab es keinerlei Sanktionen oder Versuche, religionskritische Schriften dieser Art zu unterdrücken. Hier gibt es einen deutlichen Kontrast nicht nur zum christlichen Mittelalter und der Frühen Neuzeit mit der Inquisition und „Ketzer“-Verfolgungen, sondern selbst zur Gegenwart: Auch heute dulden monotheistische Religionen wie Islam oder Christentum häufig keine heterodoxen Auffassungen ihrer eigenen Funktionäre und Amtsträger. Der Augur Cicero dagegen konnte von keiner übergeordneten „Amtskirche“ oder einer religiösen Wächter-Institution belangt werden, weil so etwas im Rahmen der römischen Bürger-Religion nicht existierte.

Eine weitere, für viele heutige religiöse Menschen wichtige Frage ist die nach der göttlichen Vorsehung und Fürsorge bzw. lat. *providentia*. Dies behandelt Cicero wiederum in seinem Dialog *De natura deorum*. 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. deor. 2,133 u. 154f.).

Doch im dritten Buch (nat. deor. 3,65-93) widerlegt der skeptische *pontifex* Cotta diese für ihn naive stoische Weltsicht ausführlich (vgl. Diez 2021, S. 293, 317): 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. Cotta 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 seinen Ausführungen 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.

2.3 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 wun-

dersame Heilungen durch antike Götter oder um die Auferstehung Jesu im Christentum handelt, immer sind sog. Wunder Zeichen göttlichen Wirkens im menschlichen Alltag. Speziell in der römischen Religion spielen solche Götterzeichen (*ostenta, signa*) eine zentrale Rolle, weil sie den Menschen den Götterwillen anzeigen (vgl. Rosenberger 1998). 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 (vgl. Kuhlmann 2008) oder wundersame Heilungen durch Kaiser wie Vespasian, der auf seiner Ägyptenreise ähnlich wie Jesus Blinde heilte (Tac. hist. 4,81). 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):

Quid autem volunt di immortales,
primum ea significantes,
quae sine interpretibus non possumus intel-
legere,
deinde ea (sc.: significantes),
quae cavere nequeamus?

Cicero geht hier noch einmal auf die Unsinnigkeit von Zeichen im Sinne einer Warnung ein,

wenn das, wovon gewarnt wird, unentrinnbar ist: Solche fatalen Warnungen würden einem auch wohlmeinende menschliche Freunde niemals geben. Neu ist die zu Recht gestellte Frage, warum göttliche Zeichen so dunkel sind, dass man unbedingt spezielle Kultexperten benötigt, um ihren Sinn zu verstehen, denn dies konterkariert naturgemäß die vermeintliche Fürsorge der Götter für die Menschen. Cicero fragt entsprechend im folgenden Paragraphen (vgl. div. 2,55), warum uns die Götter nicht klar sagen können, was sie wollen.

Grundsätzlicher wird Cicero dann im folgenden Abschnitt (vgl. 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: Ein Wunder ist laut Cicero (vgl. 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 (vgl. Kuhlmann 2020a, S. 118).

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 Lesenden 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 auf der Praxis beruhenden römischen Kultreligion und den heute durch Christentum und Islam weltweit 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) oder dem japanischen Shinto, aber ebenso an den Ergebnissen des Religions-Monitors der Bertelsmann-Stiftung sehen kann: Selbst unter den sich selbst als Christen bezeichnenden Befragten spielt die Glaubenslehre mehrheitlich keine besondere Rolle mehr (ähnlich schon in früheren Erhebungen: MDG-Milieuhandbuch 2013; Oschatz 1999). Wenn im deutschen Sprachgebrauch Anhänger beliebiger Religionen häufig als „Gläubige“ bezeichnet werden, vermittelt diese Benennung einen falschen Eindruck von dem, was Religion in der realen Praxis war und ist. Wie das Beispiel Rom zeigt, kann eine Religion auch ohne eine Kirche oder kirchenähnliche Organisation existieren und benötigt auch keinen eigenen geistlichen Stand.

Ciceros Dialoge machen zudem ein modern anmutendes Konzept von „religiöser Bildung“

| | |
|----------|--|
| erkennen | <ul style="list-style-type: none"> • „Religion“ vs. „Philosophie“ abgrenzen und definieren • Ciceros skeptischen Standpunkt nachweisen und erläutern • Ciceros skeptische Sicht mithilfe der orthopraxen <i>religio</i>-Auffassung der Römer erklären |
| bewerten | <ul style="list-style-type: none"> • Merkmale antik-polytheistischer Kultreligionen beschreiben und mit heute verbreiteten Religionstypen vergleichen • Merkmale von Glaubensreligionen im Vergleich zu Kultreligionen bewerten |
| handeln | <ul style="list-style-type: none"> • eigene religiöse Standpunkte hinterfragen • aktiv an religiös-theologischen Diskursen teilnehmen und sich wertschätzend mit anderen religiösen Standpunkten auseinandersetzen |

klar, 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 (vgl. Kuhlmann 2020b S. 6f.). 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 Behandlung des Themas mit den hier genannten Textstellen lassen sich in diesem Zusammenhang folgende konkrete Kompetenzen formulieren, die zeigen, dass das Thema Religion im Lateinunterricht einen wertvollen Beitrag zu einer fundierten und auf gegenwärtige Diskussionen vorbereitenden Allgemeinbildung beitragen kann (vgl. Kuhlmann 2020, S. 121f.) (vgl. Tabelle oben).

Literatur:

- Bertelsmann-Stiftung (2022): Religionsmonitor kompakt – Dezember 2022. Die Zukunft der Kirchen – zwischen Bedeutungsverlust und Neuverortung in einer vielfältigen Gesellschaft, <https://www.bertelsmann-stiftung.de/de/publikationen/publikation/did/religionsmonitor-kompakt-dezember-2022> [aufgerufen am 4.1.2023].
- Diez, C. (2021): Ciceros emanzipatorische Leserführung. Studien zum Verhältnis von dialogisch-rhetorischer Inszenierung und skeptischer Philosophie in *De natura deorum*, Stuttgart.
- Egelhaaf-Gaiser, U. (2017): Religion, in: P. Kuhlmann/S. Pinkernell-Kreidt (Hgg.): *Res Romanae*, Berlin, S. 227-243.
- Kultusministerkonferenz (2005): Einheitliche Prüfungsanforderungen in der Abiturprüfung Latein, Berlin.
- Faix, T. / Künkler, T. (2018): Generation Lobpreis und die Zukunft der Kirche. Das Buch zur empirica-Jugendstudie, Neukirchen.
- Kuhlmann, P. (2008): Die Macht des Numinosen. Prodigien und Götterwille in Rom, in: H. Spieckermann/R. Kratz (Hgg.), *Vorsehung, Schicksal und göttliche Macht*, Tübingen, S. 171-192.
- Kuhlmann, P. (2016): Religion im griechisch-römischen Kulturraum (Basisartikel), in: *AU* 29,2, S. 2-9.
- Kuhlmann, P. (2020a): Religion und Bildung bei Cicero als Thema für den Lateinunterricht, in: P. Kuhlmann / V. Marchetti (Hgg.), *Cicero als Bildungsautor der Gegenwart*, Heidelberg, S. 103-123.

- Kuhlmann, P. (2020b): *Bildungskultur und Religion in der ausgehenden römischen Republik*, in: P. Kuhlmann / V. Marchetti (Hgg.), *Cicero im Rahmen der römischen Bildungskultur*, Tübingen, S. 1-20.
- Kuhlmann, P. (2021): *Philosophen – Priester – Bürger. auctoritas und humanitas bei Cicero*, in: P. Gemeinhardt / T. Scheer (Hgg.): *Autorität im Spannungsfeld von Bildung und Religion*, S. 59-76.
- Medien-Dienstleistung-Gesellschaft (2013): *MDG-Milieuhandbuch 2013. Religiöse und kirchliche Orientierungen*, München.
- Michaels, A. (2006): *Der Hinduismus. Geschichte und Gegenwart*, 2. Aufl., München.
- Oschwald, H. (1999): *Glaube in Deutschland*, Mannheim.
- Rosenberger, V. (1998): *Gezähmte Götter. Das Prodigienwesen der römischen Republik*, Darmstadt.
- Rüpke, J. (2001): *Die Religion der Römer*, München.
- Scheid, J. (1997): *Römische Religion*, in: Graf, F. (Hrsg.): *Einleitung in die lateinische Philologie*, Stuttgart/Leipzig, S. 469-492.

Schreiber, J. / Siege, H. (2017): *Orientierungsrahmen „Globale Entwicklung“ im Rahmen einer Bildung für nachhaltige Entwicklung*, Berlin.

Schulausgaben:

- Sainitzer, L. (2007): *Inter religiones. Lateinische Texte zu Religionen, Religionskonflikten und religiösen Dialogen*, in: Gschwandtner, H. (Hrsg.): *Latein-Lektüre aktiv (ÖBV)*, Wien.
- Schmitz, D. / Wissemann, M. (2004): *Lektüre Latein. Rom und die Christen* (Stark), Freising.
- Waack-Erdmann, K. (2011): *Römischer Staat und frühes Christentum*, in: Maier, F. (Hg.), *Antike und Gegenwart* (C. C. Buchner), Bamberg.
- Wlosok, A. (1970): *Rom und die Christen. Zur Auseinandersetzung zwischen Christentum und römischem Staat* (Klett), Stuttgart.
- Wlosok, A. / Giesche, M. (2000): *Rom und die Christen. Zur Auseinandersetzung zwischen Christentum und römischem Staat* (Klett), Stuttgart.

PETER KUHLMANN

Echte Philosophie?

Neue Perspektiven auf die Cicero-Lektüre in der Oberstufe

1. Warum lesen wir Ciceros *Philosophica* in der Oberstufe?

Kein Autor kommt in der Lektürephase des Lateinunterrichts so häufig und in so unterschiedlichen Kontexten vor wie Cicero. In der Mittelstufe begegnet er in den Lehrplänen etlicher Bundesländer als Meister des Wortes, der mit allen Mitteln der rhetorischen Kunst scharfe Angriffe gegen Verres, Catilina oder Marcus Antonius fährt. In seinen Briefen entdecken wir einen engagierten, aber auch verzweifelten Politiker im Kampf um die Rettung der *res publica*. In der Oberstufe verschieben sich die Schwerpunkte. Dort werden meist Auszüge aus Ciceros staatstheoretischen und philosophischen

Werken gelesen, allen voran aus *De re publica*, *De finibus*, den *Tusculanae disputationes*, *De natura deorum* und *De officiis*. Mit *De re publica* ist dabei ein Werk aus Ciceros erster Schaffensperiode nach der Rückkehr aus dem Exil vertreten, während die übrigen der genannten Bücher zu Ciceros zweiter Schaffensphase kurz vor Ende seines Lebens zählen (vgl. Stroh 2008 für eine biographische Einordnung). Cicero hat also, das erfahren unsere Schülerinnen und Schüler, zu verschiedenen Zeitpunkten eine Vielzahl philosophischer Schriften verfasst. Doch ist Cicero auch ein Philosoph – oder nur ein Philosoph in Führungszeichen (Frisch 2020, S. 10), ein Philosophiehistoriker, Vielschreiber, Abschreiber und Übersetzer? Kann