

NATUR – MYTHOS – RELIGION IM ANTIKEN GRIECHENLAND: EINE EINLEITUNG

Tanja S. Scheer, Georg-August-Universität Göttingen

1. EINFÜHRUNG

„Die Orte auf dem Lande und die Bäume lehren mich nichts, die Menschen in der Stadt jedoch schon.“¹ Dieses Dictum legt Platon seinem Sokrates in den Mund. Quellenaussagen wie diese haben die moderne Forschung dazu geführt, immer wieder den Anthropozentrismus der griechischen Kultur zu betonen.² Bestärkt erschien diese Einschätzung durch den Befund in der griechischen Kunst, in der ein Phänomen, welches der modernen Landschaftsmalerei vergleichbar wäre, fehlt.³ Für die ‚Natur‘, so scheint es auf den ersten Blick, hatten die Griechen weder einen Begriff, geschweige denn dass sie ihr besonderes Interesse entgegen gebracht hätten.⁴ Im vorliegenden Band soll das Verhältnis der Griechen zur Natur aus einer neuen Perspektive beleuchtet werden: Untersucht werden in unterschiedlicher Schwerpunktsetzung Aspekte der vielfältigen Beziehungen zwischen Natur, Mythos und Religion. Es geht also nicht um die Auffindung eines vielleicht doch vorhandenen Naturbegriffs in unterschiedlichen philosophischen Schulen und auch nicht um die Frage nach der künstlerischen Gestaltung landschaftlicher Idyllen in der griechischen Kultur.⁵

Der platonische Sokrates erweist sich in seiner Haltung zur Natur einmal mehr nicht als der ‚Durchschnittsgrieche‘. Schon die griechischen Quellen der archaischen Zeit bezeugen die enge Verbindung von Natur, Mythos und Religion: Wenn Nymphen geboren werden, so versichert die Göttin Aphrodite ihrem Geliebten Anchises im homerischen Hymnus, so

„wachsen zusammen mit ihnen / Tannen und hochgewipfelte Eichen im nährenden Boden, / ragen empor im hohen Gebirg in sprossender Schöne: / heilige Götterbezirke; so pflegt sie das Volk zu benennen; / niemals aber schlägt sie kahl ein menschlicher Axthieb.“⁶

- 1 Plat. *Phaidr.* 230cd: φιλομαθῆς γάρ εἰμι: τὰ μὲν οὖν χωρία καὶ τὰ δένδρα οὐδέν μ' ἐθέλει διδάσκειν, οἱ δ' ἐν τῷ ἄστει ἄνθρωποι.
- 2 Cohen 2009: 327.
- 3 Cohen 2009: 306; Sporn 2015: 342.
- 4 Zum griechischen Begriff φύσις (*physis*), der nicht mit lateinisch *natura* bzw. mit einem modernen Naturbegriff im Sinne von ‚natürlicher Umwelt‘ gleichgesetzt werden kann, s. Lorau 1996: 320; Cohen 2009: 306.
- 5 Zum Begriff der Natur und des Natürlichen in der griechischen Philosophie vgl. etwa Heinemann 2001.
- 6 *Hom. h. Aphrod.* 264–272 (übers. A. Weiher): τῆσι δ' ἄμ' ἡ ἔλαται ἡ ἐ δρύες ὑνικάρηνοι / γεινομένησιν ἔφυσαν ἐπὶ χθονὶ βωτιανείρῃ, / καλαί, τηλεθάουσαι, ἐν οὖρεσιν ὑψηλοῖσιν. / ἐστᾶσ' ἠλίβατοι, τεμένη δέ ἐ κικλήσκουσιν / ἀθανάτων: τὰς δ' οὐ τι βροτοὶ κείρουσι σιδήρῳ.

Der Dichter des homerischen *Hymnus an Aphrodite* beschreibt die Elemente der natürlichen Umwelt, mit der die Menschen im täglichen Leben konfrontiert sind, deren Einfluss sie erfahren, und die sie bewältigen müssen: zu diesen zählen die Bäume im Gebirge wie auch die wilden Tiere, die die Göttin begleiten. Diese natürliche Umwelt mit ihren potentiell segensreichen aber auch bedrohlichen Elementen erweist sich als erklärungsbedürftig. Die Bäume im Gebirge – so charakterisiert sie der Dichter – sind nicht leblose Pflanzen oder verfügbarer potentieller Holzvorrat. Sie sind vielmehr eng mit übermenschlichen Wesen verbunden. Mythische Erzählung konstituiert die Elemente der natürlichen Umwelt entweder als bedeutsames Setting des berichteten Geschehens oder aber gar als personalisierte Protagonisten eines mythischen Stoffes. Der Bergwald und die lieblichen Höhlen im Gebirge können Aufenthaltsorte der olympischen Götter sein: Anchises trifft die Göttin Aphrodite beim Schafehüten. Daneben sind aber die Baumnymphen, die mit ihren Bäumen geboren werden und sterben, selbstverständliches personales Gegenüber für Götter und Menschen: für Aphrodite, die ihnen ihr Kind anvertrauen wird, oder für andere Olympier wie Hermes, den der Dichter des Hymnus als Liebhaber der Nymphen beschreibt.⁷ Die Menschen schließlich, und auch dies lässt der Dichter die Göttin Aphrodite höchstpersönlich sagen, wissen um die enge Verbindung zwischen dem Naturraum und den Göttern und haben hieraus bestimmte Verhaltensregeln für sich selbst abgeleitet. Orte in der Natur können „heilige Götterbezirke“ (*teméne ... athanáton*) konstituieren, denen die Menschen mit dem nötigen Respekt begegnen – entweder weil dort göttliche Wesen wie die Nymphen dauerhaft wohnen oder aber weil man hoffen kann, dort zumindest zeitweilig einzelnen Göttern zu begegnen. Diese Orte eignen sich deshalb besonders für die Durchführung religiöser Praktiken, mit denen die menschlichen Bewohner des Naturraums versuchen, die Götter und die lokalen göttlichen Wesen günstig zu stimmen. Die griechische Landschaft ist voll mit göttlichen Wesen, deren Aufgaben sich allerdings meist nicht nur auf die Natur beschränken.⁸

Das bisherige Interesse der neuzeitlichen Forschung am vielschichtigen Verhältnis von Natur, Mythos und Religion in der griechischen Kultur war allerdings von wechselhafter Intensität und von sehr unterschiedlichem Erkenntnisinteresse getrieben. Wenn versucht wurde, universale Konzepte zur Entstehung und Entwicklung von Religion zu erstellen, dann erschien die Kultur der Griechen nur als ein Beispiel unter vielen. Der Begriff der Naturreligion, früh verwendet von Johann Gottfried Herder in der Bedeutung einer natürlichen (Vernunft-)Religion, die dem Menschen seit Urzeiten mitgegeben sei,⁹ fand mit deutlich differierender Bedeutung seinen Weg auch in die ethnologische und historische Forschung: auf der Suche nach der Ur-Religion der Menschheit untersuchte man nun „Natur“ als Gegenstand

7 *Hom. h. Aphrod.* 262–263. Zu den Nymphen in den frühen griechischen Quellen s. ausführlich Larson 2001: 20–34, bes. 31–33.

8 Larson 2007: 56; s. auch Polinskaya 2013: 37, die die „interaction between people, land and gods“ als zentrales Element polytheistischer Religionen hervorhebt.

9 Herder 1820: z. B. 268, 280 u. ö. Vgl. Kohl 1986: 199 Anm. 5.

von Religion.¹⁰ Im Vordergrund standen hierbei allerdings vor allem die religiösen Vorstellungen der sogenannten ‚Primitiven‘ oder ‚Naturvölker‘.¹¹ ‚Primitive‘ Gesellschaften, die als soziale Survivals menschlichen Lebens aus primordialen Vorzeiten interpretiert wurden, und an denen man religiöse Rituale und Überzeugungen der frühzeitlichen Menschheit in der Gegenwart beobachten zu können glaubte, bildeten die Paradigmata, an denen Gelehrte wie Edward Burnett Tylor und Émile Durkheim ihre Konzepte früher Religiosität entwickelten.¹² Hierbei widmeten sie der Wahrnehmung der Natur bei diesen – im deutschen Sprachraum bezeichnenderweise auch als ‚Naturvölker‘ benannten – Kulturen besondere Aufmerksamkeit. Tylor wies auf Vorstellungen von der grundsätzlichen Belebtheit aller Dinge des natürlichen Umfelds hin (Animismus)¹³, Durkheim glaubte im Totemismus die Ur-Religion gefunden zu haben: Sein Beispiel waren die australischen Arrente, welche bestimmten Pflanzen und Tieren Macht zuschrieben.¹⁴

Auch das Verhältnis von Natur und Mythos wurde unter verschiedenen Vorzeichen untersucht. Wenn etwa Christian Gottlob Heyne in den Mythen den Geist der dunklen Zeitalter erkannte, so erwiesen sich Mythen für ihn als ein Mittel, die Vorstellungen früher Menschen über Welt und Umwelt zu erforschen.¹⁵ Die Interpretation von Mythen als urtümliche Erzählungen über die Natur wurde bei den Vertretern der sogenannten ‚Naturmythologie‘ im 19. Jh. populär. Hier stand die griechische Mythologie als Untersuchungsgegenstand stärker im Fokus. In allegorischen Erklärungen mythischer Erzählung, wie sie bereits in der Antike vorgebracht worden waren, wollte man die ‚eigentliche Bedeutung‘ zahlreicher mythischer Motive (und mythischer Gestalten) in Natur- und Wetterphänomenen finden.¹⁶ Spuren dieser Forschungsströmung, die ebenso zeitgebunden blieb wie Durkheims Totemismus, finden sich etwa in Roschers *Ausführlichem Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*.¹⁷

Die Suche nach universalen Deutungsmustern riss im 20. Jh. nicht ab. Religionsphänomenologische Ansätze fragten – durchaus in der Tradition der Romantik – nach den Orten religiöser Erfahrung.¹⁸ Rudolf Otto postulierte in seinem Werk über *Das Heilige* die Existenz heiliger Orte in der Natur, die der Mensch durch die Empfindung des „numinosen Urschauers“ identifizieren könne.¹⁹ Mircea Eliade

10 Kohl 1986: 201; Kohl 1998: 230; vgl. hierzu auch Riesebrodt 2007: 19, 77. Zu den unterschiedlichen evolutionistischen Konzepten des 19. Jh. s. ausführlich Schmidt 1987.

11 S. hierzu den Beitrag von Richard Gordon im vorliegenden Band.

12 S. Tylors *Primitive Culture* benanntes Werk von 1871, und Durkheims 1912 erschienene *Formes élémentaires de la vie religieuse*.

13 Tylor 1871.

14 Durkheim 1912. Diese These ist bereits bei Robertson Smith 1880 nachweisbar. Zu Fetischismus und Totemismus als inzwischen überholten Begriffen: Riesebrodt 2007: 23.

15 Graf 2001: 15–16; Scheer 2014: 17–19.

16 Vgl. etwa die Sonnenmythologie Friedrich Max Müllers (Müller 1856); s. hierzu Graf 2001: 30–31; Parker 2011: 74, sowie den Beitrag von Richard Gordon im vorliegenden Band.

17 Roscher 1884–1937: vgl. dort z. B. den Artikel zu Hephaistos: Rapp 1890: 2050.

18 Vgl. hierzu Riesebrodt 2007: 78–79.

19 Otto 1920: 151.

war von der Idee der Erfahrbarkeit des Göttlichen in der Natur überzeugt: Heilige Orte dortselbst würden sich dem Wissenden offenbaren.²⁰

Seit der 2. Hälfte des 19. Jh. war die Analyse des Verhältnisses von Natur, Mythos und Religion außerdem besonders vom Stichwort ‚Fruchtbarkeit‘ geprägt, welches zu einem neuen universalen Deutungsmuster wurde. Rituale früher Ackerbauern und die fruchttragende Erde standen z. B. in Wilhelm Mannhardts Werk über die *Wald- und Feldkulte* und Albrecht Dieterichs *Mutter Erde* im Vordergrund.²¹ James Frazers Entwurf vom sterbenden und wieder auferstehenden Vegetationsgott, den er bei verschiedensten Völkern aufzufinden glaubte, war von Mannhardts Vorarbeiten beeinflusst.²² Das Fruchtbarkeitsparadigma prägte auch Martin P. Nilssons monumentale und im 20. Jh. über Generationen einflussreiche *Geschichte der Griechischen Religion*.²³

In der 2. Hälfte des 20. Jh. rückte die Natur allerdings angesichts neuer strukturgegeschichtlicher Ansätze in den Hintergrund. Die Religion der Griechen wurde nun vor allem als ‚Polis-Religion‘ oder wie bei Michael Jameson als ‚community religion‘ verstanden und entsprechend in den politischen und sozialen Strukturen aufgesucht und untersucht.²⁴ Natur wurde hierbei – wenn überhaupt – nur in den Außenbezirken der Polis sichtbar, sie markierte das Marginale oder war Zeichen der Alterität im Unterschied zu den ‚zivilisierten‘ Bereichen menschlicher Gemeinschaft. Die Götter interessierten entsprechend vor allem im Hinblick auf ihre Positionierung zum zivilisierten Zentrum: sie konnten in die Götter des ‚Drinne‘ und des ‚Draußen‘ (d. h. der ungezähmten und unzivilisierten Natur) geschieden werden.²⁵

François de Polignacs Werk *Naissance de cité grecque* betonte aus historischer Perspektive die politische Bedeutung religiöser Orte außerhalb der städtischen Siedlungen: diese stellten sich für ihn nicht mehr als Orte absoluter und zeitlich ungebrochener Heiligkeit dar, sondern als wichtige politische Marksteine, die territoriale Ansprüche der Bürgergemeinschaft untermauerten oder den Verlauf der Polisgrenzen markierten.²⁶ Die Auseinandersetzung mit Polignacs Konzept förderte ein neu akzentuiertes Interesse an heiligen Orten und dem Verhältnis der Polisbür-

20 Eliade 1994: 425; s. die postulierte „Beharrungskraft“ religiöser Stätten bei Lanczkowski 1978: 40–42. Zum „crypto-theological claim“ Eliades s. etwa auch Martin 2014: 3.

21 Mannhardt 1877; Dieterich 1925: z. B. 40 zur analogen Fruchtbarkeit der Fluren und der Menschen.

22 Frazer 1890/1907–1915 (3. Aufl.). Hierzu etwa Larson 2007: 57, die der Meinung ist, das Konzept vom ‚vegetation god‘ passe im griechischen Bereich auf keinen einzelnen der Olympier, aber viele Götter und Nymphen seien verantwortlich für das Wachsen der Dinge und für bestimmte Aspekte der Tierwelt.

23 Nilsson 1967: der z. B. 56–58 die Begrifflichkeit Mannhardts und Frazers vom ‚Kornmädchen‘ und ‚Korngeist‘ verwendet. Zum problematischen und lange verbreiteten Konzept des ‚fertility god‘ s. auch Parker 2011: IX.

24 Sourvinou-Inwood 1990; zur Kritik des Modells der ‚Polis Religion‘: Jameson 1997: 172, der die Bezeichnung ‚community religion‘ vorzieht: „In sum, polis religion is not the whole story“; hierzu auch Kindt 2009 und Kindt 2012: 12–35.

25 Vernant 1969: 134, 159; Bremmer 1996: 20–22.

26 De Polignac 1984.

ger zu Natur, Religion und Mythos. Robin Osborne betonte bereits 1987 die Einheit von Polis und Chora: die natürlichen Jahreszeiten und – von ihnen abhängig – die Anforderungen der antiken Ackerbaugesellschaft sind für Osborne die strukturierende Basis für das religiöse Jahr des Bürgers mitsamt seinen Mythen und Ritualen. ‚Natur‘ rückte aus der Perspektive des Ackerbau treibenden und (Opfer-)Tiere züchtenden Polisbürgers wieder ins Zentrum des Geschehens.²⁷ Ebenfalls angeregt von den Thesen Polignacs wurde die Diskussion um ‚religiöse Landschaften‘. In einem von Susan Alcock und Robin Osborne herausgegebenen Sammelband mit dem Titel *Placing the Gods* aus dem Jahr 1994 wurde die Frage nach der Entstehung religiöser Landschaften gestellt und ihre Konstituierung als dynamische Konstruktionen aufgezeigt.²⁸ Diese Dynamik im Verhältnis von Religion und Natur ist in jüngerer Zeit mehrfach betont worden: wenn etwa Jannis Mylonopoulos die Thesen Eliades von der absoluten Heiligkeit bestimmter Orte revidierte und die ‚Heiligkeit‘ von Landschaften in den Potentialis setzte:²⁹ vor allem Orte in der Natur, die Besonderheiten aufwiesen, indem sie sich vom ‚Normalen‘ unterschieden, würden Menschen zur Einrichtung von Verehrungsstätten anregen.³⁰ Hierbei sei zu scheiden zwischen Plätzen, die ohne weitere Gestaltung als heiliger Ort gelten könnten (Natur als Heiligtum) und Landschaftselementen, die in architektonisch gestalteten Heiligtümern weiterhin sichtbar blieben und in die Rituale integriert würden. Katja Sporn hat kürzlich erneut die Dynamik des religiösen Raums in der Natur betont: In dem von ihr und Michael Kerschner herausgegebenen Sammelband *Natur, Kult, Raum* von 2015 wird deutlich, dass verehrte Naturmale in der griechischen Welt sich im Gegensatz zu Vorannahmen der älteren religionswissenschaftlichen Forschung nicht als Survivals aus uralter Zeit begreifen lassen.³¹ Entsprechend stärkt der archäologische Befund die von Percy Horden und Nicholas Purcell bereits 2000 formulierte These, dass die Natur die Menschen nicht zur Verehrung bestimmter Orte zwingt. Religion sei vielmehr ihrerseits Ausdruck der Beziehung zwischen der mediterranen Landschaft und ihrer Bewohner.³² Diese Beziehung zwischen den Griechen und ihrer natürlichen Umwelt wurde von Arbeiten zu Kultorten und Ritualen, aber auch in mythologisch ausgerichteten Forschungen deutlich: Richard Buxton beschrieb bereits 1994 das *Imaginary Greece* des griechischen Mythos und zeigte hierbei die Bedeutung der Landschaft und ihrer Elemente in den mythischen Erzählungen der Griechen auf.³³ Die Analyse landschaftsbezogener mythologischer Traditionen spielt schließlich auch bei der Erforschung lokaler griechischer Identitäten eine wichtige Rolle: „The neighbours do not tell the same stories about the gods of the same name, the disposition of divine figures in the local landscape

27 Osborne 1987.

28 Alcock and Osborne 1994; s. auch Horden and Purcell 2000: 423: „The punctuated panorama of cult is constantly coming into being and dissolving.“

29 Mylonopoulos 2008: 56.

30 Mylonopoulos 2008: 81.

31 Sporn 2015: 339; vgl. auch Sporns Beitrag im vorliegenden Band. Sehr diverse Aspekte von Natur und Religion behandeln die von Olshausen und Sauer 2009 sowie Montero und Cruz Cardete 2011 herausgegebenen Sammelbände.

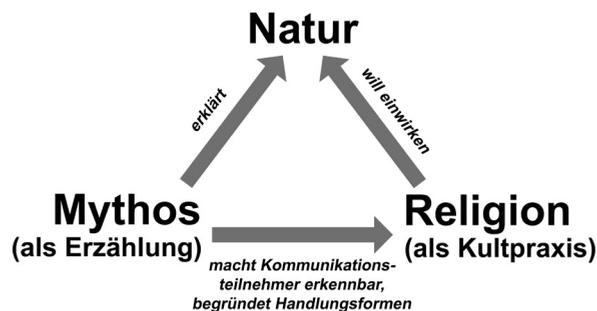
32 Horden und Purcell 2000: 408, 411. S. auch Mylonopoulos 2008: 82.

33 Buxton 1994: 80–113.

is different“, wie Olga Polinskaya in ihrer Lokalgeschichte der Insel Aigina herausgestellt hat.³⁴ Lokale Mythen erscheinen als Erzählungen, deren Funktion es sein kann, die Bewohner eines Landstrichs mit ihrer spezifischen naturräumlichen Umwelt und damit auch untereinander in besonderer Weise zu verbinden.³⁵

2. BEGRIFFLICHKEIT

Im vorliegenden Band wird von der Voraussetzung ausgegangen, dass Natur, Mythos und Religion in ihrem jeweiligen Zusammenwirken zentrale Zusammenhänge in der Vorstellungs- und Lebenswelt der Griechen abbilden.



„Natur“ wird hierbei als der gesamte Komplex der natürlichen Umwelt verstanden, mit der und in der die antiken Griechen leben, und von der sie als präindustrielle Ackerbaugesellschaft abhängig sind. Dies schließt die verschiedenen Elemente des Naturraums mit ein: z. B. Fauna, Flora, Gewässer und Klima.³⁶

„Mythos“ meint die Gesamtheit lokaler und griechenlandweit tradierter Erzählungen über Götter, Heroen und die Menschheit in der griechischen Frühgeschichte, die in der griechischen Kultur in Wort und Bild tradiert werden.³⁷ Derartige Erzählungen können religiösen Inhalts und Teil der religiösen Praxis sein, dies ist jedoch nicht immer der Fall.³⁸ Entsprechend stehen im Kontext dieses Buches nicht nur die Taten von Göttern und Heroen im Vordergrund, sondern in besonderem Maße auch mythische Traditionen über den Naturraum, die Elementen der natürlichen Umwelt

34 Polinskaya 2013: 21.

35 S. Scheer 1993 und im vorliegenden Band; vgl. auch Hartmann 2010: 93 zur „Historisierung der Landschaft“ und ebd.: 661 zur mythogenen Art antiker Naturwahrnehmung. Die Autoren eines von Jeremy McNerney und Ineke Sluiter herausgegebenen Sammelbands haben schließlich kürzlich verschiedene Aspekte der Wertschätzung von Landschaft („landscape“) in der griechischen Kultur behandelt: McNerney und Sluiter 2016: 2, 4.

36 Die Diskussion zum Naturbegriff würde für sich genommen Bände füllen und soll deshalb hier nicht vertieft werden: vgl. etwa Sporn 2015: 342–343.

37 Auch der Begriff des Mythos kann an dieser Stelle nicht ausführlich diskutiert werden: s. hierzu z. B. bereits Bremmer 1987; Scheer 1993: 16–17; Graf 2001: 7–14.

38 Parker 2011: 23.

agency zuschreiben, sie als verehrungswürdige Mächte personifizieren oder aber in denen der Naturraum den olympischen Göttern dazu dient, ihre Macht gegenüber den Menschen zu demonstrieren. ‚Religion‘ schließlich lässt sich in Anlehnung an Martin Riesebrodt praxeologisch definieren:³⁹ als „Praktiken, die auf einem Glauben an übermenschliche Mächte beruhen, die Heil und Unheil bringen oder abwehren können.“ Zu den religiösen Praktiken der griechischen Kultur kann auch die Tradierung mythischer Erzählung zählen, deren Funktion jedoch im Einzelfall zu überprüfen ist.

3. LEITFRAGEN

Erzählungen des Mythos und traditionelle Rituale stellen für den Einzelnen und die Gemeinschaft in der griechischen Kultur Vorstellungen und Handlungsstrategien bereit, welche Individuum und Polis hoffen lassen, den Herausforderungen der natürlichen Umwelt aktiv und erfolgreich begegnen zu können. Die Beiträge des vorliegenden Bandes fragen aus altertumswissenschaftlicher Perspektive zum einen nach den Elementen des Naturraums, die in Griechenland religiöse Verehrung erfuhren, also nach der Natur *als* Religion. Zum anderen wird untersucht, welche Orte in der Natur sich als Orte mythischen Geschehens und religiösen Handelns in Griechenland bedeutsam erweisen, wo sich also Religion *in* der Natur auffinden lässt. Die dritte Leitfrage zielt schließlich auf die Verbindung von Natur, Mythos und Religion als Basis für die Konstruktion lokaler Identitäten in der griechischen Kultur.

4. IN DIESEM BUCH ...

Der erste Teil des vorliegenden Bandes stellt phänomenologische Aspekte des Verhältnisses von Natur, Mythos und Religion vor und geht auf forschungsgeschichtliche und methodische Fragen ein. Katja Sporn zeigt in ihrem Beitrag *Natural Features in Greek Cult Places: The Case of Athens* aus archäologischer Perspektive das breite Panorama von Naturelementen im griechischen Kult auf. Vor dem Hintergrund aktueller Funde im griechischen Kleinasien stellt sie die Frage, ob sich im griechischen Mutterland am Fallbeispiel Athen eine chronologische Entwicklung der Kulte im Sinne von ‚nature to culture‘ nachweisen lässt. Das Material für Athen bekräftigt diese These jedoch nicht. Sporn kann am Beispiel Athens und seines Umlandes vielmehr zeigen, dass Heiligtümer, in denen natürliche Elemente zentral waren, mit vom Menschen gebauten, baulich elaborierten Heiligtümern zeitlich koexistierten. Manche Götter waren besonders häufig mit natürlichen Kontexten verbunden, z. B. mit Höhlen, besonderen Felsen oder Wasser. Da im unmittelbaren Stadtgebiet Athens für große heilige Haine kein Platz war, sind dort kleinere Gruppen von Bäumen und Pflanzen mit kultischem Bezug häufiger. Diese waren nicht

39 Riesebrodt 2007: 39.

auf randständige Lagen beschränkt, sondern lassen sich an zentralen Punkten der Stadt nachweisen, z. B. auf Akropolis und Agora. Der offizielle Charakter dieser Kulte wird durch ihre Lage sowie durch die erhaltenen Weihungen von Beamten der Polis bezeugt. Die besondere Attraktivität dieser Kulte – die de facto nicht älter waren als viele andere – leitete sich aus ihrer antiken Wahrnehmung als ortsfeste und uralte Kultorte ab, die den Verehrern Stabilität und damit Sicherheit versprachen.

Forschungsgeschichtliche Aspekte stehen im Mittelpunkt von Richard Gordons Kapitel. Er legt den Schwerpunkt vor allem auf das 18. und 19. Jh. und beschreibt in seinem Beitrag *The Greeks, Religion and Nature in German Neo-humanist Discourse from Romanticism to Early Industrialisation* die unterschiedlichen und in der deutschen Gelehrtenwelt geläufigen Perspektiven auf griechische Religion und Mythologie in ihrem Verhältnis zur Natur. Die zu Beginn des 18. Jhs. verbreitete Annahme von der religionsübergreifenden Universalität von Naturkulten führte zur Entwicklung einschlägiger Begrifflichkeiten (*dendrosebeia* für Baumkult), denen jedoch kein Nachleben beschieden war. In der zweiten Hälfte des 18. Jhs. war unter dem Einfluss Rousseaus ‚Natur‘ nicht mehr ‚Landschaft‘, sondern das ‚Natürliche‘ schlechthin, z. B. für Johann Joachim Winckelmann, der griechische Literatur und Kunst als Repositorium des Natürlichen verstanden habe. Der Begriff der ‚Naturreligion‘ wurde für die Griechen allerdings eher vermieden. Ein wichtiger Streitpunkt war die Zuschreibung von religiöser Autochthonie: Thesen von der ‚orientalischen‘ Herkunft der griechischen Religion und Mythologie, die Friedrich Creuzer besonders in ihren naturbezogenen Elementen auf brahmanische Weisheit zurückführen wollte, wurden vehement zurückgewiesen. Historistisch positivistische Interpretationen verorteten die Verehrung von Naturelementen bei den Griechen in deren eigener, aber schattenhaften pelasgischen Vorgeschichte. In der ‚Sachphilologie‘ des Historischen Realismus galt der Naturraum lediglich als Ort für primitive, historisch nicht greifbare Kulte; vom Menschen gestalteten religiösen Orten wurde größere Bedeutung zugeschrieben. Vor dem Hintergrund der beginnenden Industrialisierung lassen sich aber Mitte des 19. Jh. unterschiedliche Forschungsrichtungen nachweisen: Schüler von Friedrich Creuzer verlegten sich etwa auf naturallegorische Deutungen der griechischen Religion und des Mythos und schrieben z. B. Hesiod die Naturelektrizität als Thema zu, während gleichzeitig Positivisten begannen, Naturelemente in der griechischen Religion auch aufgrund konkreter archäologischer Objektgattungen systematisch zu beschreiben.

Während Konzepte wie der von Gordon beschriebene Creuzersche Symbolismus nur mehr als forschungsgeschichtliche Phänomene Interesse verdienen, betont Jennifer Larson in ihrem Beitrag *Nature Gods, Nymphs and the Cognitive Science of Religion* die Aktualität des Animismus als Interpretationskonzept. Sie zieht hierbei Perspektiven und Methoden der *cognitive sciences* heran, um die Vorstellungen der Griechen von Naturgottheiten zu beleuchten: die Griechen hätten animistische Glaubensvorstellungen nicht etwa in ihrer Frühzeit hinter sich gelassen, sondern auch in historischer Zeit gepflegt. Bei der Verehrung von Naturgottheiten wie z. B. den Nymphen sei der Kult oft direkt mit heiligen Objekt (Baum, Quelle) verbunden. Im Augenblick der Verehrung werde dieses Objekt selbst als mit *mind* ausgestattet

wahrgenommen – eine animistische Vorstellung. Außerhalb dieses Zeitpunktes dominiere jedoch eine andere, stärker mythologisch geprägte Welt, in der die Nymphen einen physisch menschengleichen Körper besäßen. Für den Einzelnen sei es möglich gewesen je nach Kontext zwischen beiden Konzepten zu wechseln und auf diese Weise einem scheinbaren logischen Konflikt auszuweichen.

Im zweiten Teil des Bandes steht die Frage im Vordergrund, welche Elemente des Naturraums bei den Griechen mythologisch gestaltet waren bzw. unmittelbare religiöse Verehrung erfuhren. Dies schließt sowohl Gewässer und klimatische Elemente als auch Flora und Fauna ein.

Jan N. Bremmer untersucht *Rivers and River Gods in Ancient Greek Religion and Culture*, nimmt hierbei die mythologische Hydrologie des Mittelmeerraums in den Blick und analysiert die Rolle von Flussgöttern im griechischen Mythos und Kultus. Die göttliche Natur von Flüssen erweist sich bereits in den frühen literarischen Quellen als vollständig ausgebildet, ihre kultische Verehrung etwa im Kontext von Eiden und Schlachtopfern ist bis ins 3. Jh. n. Chr. vielfältig belegt. Bremmer hebt die potentielle Bedrohlichkeit der Flüsse als Naturgewalten hervor: ihre Namen (z. B. „Wilder Eber“) und ihre bildliche Gestaltung etwa als Stier illustrierten diese Gefährlichkeit. Allerdings konnten die Flussgötter nach Meinung der Griechen auch in freundlicher, menschlicher Gestalt erscheinen. Es war verbreitet, griechische Kolonien nach lokalen Flüssen zu benennen. Im lokalen Kontext avancierten sie zu Stammvätern der Einwohnerschaft und wurden als Beschützer von Kindern gedacht, denen die Knaben ihr erstes Haaropfer darbrachten und deren Kult von lokalen *Gene* oder *Phylen* gepflegt wurde. Insgesamt erscheinen die Flussgötter in der göttlichen Hierarchie jedoch deutlich niedriger gestellt als die Zwölf Götter. Ihre Heiligtümer lagen nicht im politischen Zentrum der Gemeinden und ihre lokale Gebundenheit ließ sie auch in den panhellenischen mythischen Erzählungen der Griechen schattenhafter bleiben als die Olympier.

Die Ambivalenz verehrungswürdiger Elemente der Natur kommt auch in Esther Eidinows Kapitel zum Ausdruck: *They Blow Now One Way, Now Another. Winds in the Ancient Greek Imaginary*. Sie geht aus vom berühmten Beispiel der Athener, denen der Nordwind Boreas in den Perserkriegen zur Seite gestanden haben sollte und die ihn zum Dank dafür kultisch verehrten. Obwohl die Winde bereits in den frühesten griechischen Quellen als Bringer von Gutem als auch Schädlichem wahrgenommen werden, und man ihnen z. B. in der medizinischen Literatur Einfluss auf Landschaften und deren Bewohner zuschreibt, treten sie im griechischen Mythos kaum als Protagonisten elaborierter Erzählungen auf und werden nur unvollständig personifiziert. Kultische Rituale für die Winde sind hingegen in der griechischen Welt verbreitet; sie können manchmal ungewöhnliche Formen annehmen. In Mythos und Kult seien die Winde allerdings weder als Fruchtbarkeitsbringer noch als Geister der Toten (wie in älteren Thesen behauptet) charakterisiert. Entsprechend der gelebten Erfahrung stünde vielmehr ihre schwer kontrollierbare Gefährlichkeit im Mittelpunkt der Wahrnehmung, auf die einzelne Gemeinden mit unterschiedlichen lokalen Besänftigungsritualen reagierten.

Die Bedeutung von Tieren und Pflanzen im Umfeld des Göttlichen untersucht Renate Schlesier in ihrem Beitrag *Sapphos aphrodisische Fauna und Flora*. Sapphos Darstellung von Tieren und Pflanzen macht griechische Vorstellungen vom Verhältnis der Götter und Menschen zur Natur deutlich. Zum einen haben die Götter im Gegensatz zu den Menschen die Kontrolle über die Naturgewalten, zum anderen aber – und dies sei Menschen und Göttern gemeinsam – hätten beide mit Tieren und Pflanzen zu tun. Sappho stelle in ihrem erhaltenen Werk keine direkten Verbindungen zwischen Tier und Gottheit her. Tiere seien aber implizit mit dem Bereich der Aphrodite verbunden – etwa durch die sinnlich erfahrbaren Materialien, die sie lieferten wie Pelze oder Elfenbein. Noch deutlicher werde die synästhetische Sinnlichkeit von Sapphos Stil in ihrer Verwendung von Pflanzen: Blumen, die sogar im Mondschein blühen, Eichen, vom Sturm des Eros geschüttelt bis hin zu duftenden Blumenkränzen, mit welchen Frauen – wie Aphrodite im Homerischen Hymnus – ihren zarten Hals schmückten, verwiesen auf den Bereich der Liebesgöttin und das erotisch konnotierte Symposium. Wenn Aphrodite zum kretischen *locus amoenus* gerufen werde und im weihrauchduftenden Hain schließlich selbst als Mundschenkin aufträte, manifestierten sich in diesem Gedicht die Vorstellungen von göttlichem Anthropomorphismus und menschlicher Götternähe auf eindrucksvolle Weise.

Mit dem Verhältnis von Tieren, Göttern und Menschen befasst sich Julia Kindt im Kapitel *Animals in Ancient Greek Religion. Divine Zoomorphism and the Anthropomorphic Divine Body*. In der griechischen Religion werden – anders als in Ägypten – keine Tiere verehrt, auch sind einzelne Götter nicht fest mit verschiedenen tierischen Erscheinungsformen verbunden. Tiergestaltigkeit ist vielmehr eine zeitlich begrenzte oder nur partielle Abweichung vom grundsätzlich menschengestaltigen Götterkörper. Zeitweilige Tiergestaltigkeit, so Kindt, betone die grundsätzliche Alterität einer Gottheit besonders in deren unheimlichen oder bedrohlichen Aspekten. Tierkörper hätten hier (im Gegensatz z. B. zu Pflanzen) besonderes Potential, da die Götter in dieser Gestalt weiterhin grundsätzlich zur Interaktion fähig seien. Außerdem verliere die Gottheit durch die Verwandlung individuelle Züge, die Tiergestalt lasse ihre Gedanken und Absichten für die Menschen nicht mehr erkennbar sein. Darstellungen der Götter in Tiergestalt stellten also einen „supplementary code“, ein ergänzendes Set von Symbolen bereit, zusätzlich zur gewohnten anthropomorphen Darstellungsform des göttlichen Körpers. Sie zeigten einmal mehr auf, dass die Götter im Gegensatz zu den Menschen fähig seien, die gewohnten Ordnungsstrukturen der Natur zu überwinden.

Eine besondere Beziehung zwischen tierischer, menschlicher und göttlicher Welt beschreibt Dorit Engster. Unter der Überschrift *Von Delphinen und ihren Reitern: Delphine in Mythos und Kult* zeigt sie die Sonderstellung von Delphinen seit archaischer Zeit auf. In den mythischen Traditionen können sie sowohl Manifestation einer Gottheit, aber auch deren Attribut oder Helfer sein. Im Heroenmythos werden Vorstellungen von menschlichem Verhalten dieser Meeresbewohner spezifiziert. Delphine lieben Dichtung und Musik und suchen die Nähe von Sterblichen. In alten Zeiten haben sie schiffbrüchige Heroen oder legendäre Sänger gerettet und an Land gebracht: das Motiv vom Delphinreiter, der als Heros konkrete kultische Verehrung erhalten kann, findet sich in zahlreichen Kontexten. Seit dem

Hellenismus wird die Menschenähnlichkeit der Delphine noch stärker betont. Sie schätzen nun nicht nur Musik, sondern auch schöne Knaben. In der hellenistischen und kaiserzeitlichen Gegenwart ereignen sich Aktualisierungen, Neuauflagen der mythischen Tradition. Gelegentlich inszenieren sich reale Knaben an realen Orten als Delphinreiter und holen für ein fasziniertes Publikum den Mythos in die Gegenwart. In der griechischen (und auch der römischen) Kultur sind Delphine nicht unmittelbar Objekt kultischer Verehrung. Die aus dem Homerischen Hymnus an Apollon bekannte Vorstellung, ein Gott könne die Gestalt eines Delphins annehmen, ist aber noch in der Kaiserzeit präsent: ein Delphin, der sich wunderbar verhält, wird vom römischen Statthalter durch ein Ölritual geehrt.

Im dritten Teil des Bandes erweist sich die belebte und unbelebte Natur in der griechischen Kultur nicht nur als potentiell Objekt kultischer Verehrung und mitunter personalisierter Stoff mythischer Erzählung, sondern als ein natürliches Umfeld, welches entweder Schauplatz mythischen Geschehens sein kann oder aber in seinen elementaren Funktionen Auswirkungen auf die Umstände religiösen Handelns hat. Dies zeigt Marietta Horster im Kapitel über *Apollo's Servants – Cleaning the Sanctuary and Keeping Things in Order*: es ist Pflicht der Verehrer, „die gute Ordnung der Dinge“ in den Heiligtümern auch im physischen Sinn aufrechtzuerhalten. Besucher hinterlassen unerwünschte Spuren, aber auch reine Natur stört mitunter die Ordnung – in Form von fallenden Blättern, welkenden Blumen und verrottenen Früchten. Besonders Tiere gilt es im Heiligtum zu kontrollieren: Packtiere, die Bäume im heiligen Hain beschädigen, oder Vögel, deren Exkremente Bauwerke und Weihgeschenke beschmutzen. Es ist Aufgabe der Menschen mit entsprechenden Richtlinien für Reinheit, Sauberkeit und Ordnung zu sorgen. Dies lässt sich auch im Hintergrund der Handlung dramatischer Texte beobachten: in Euripides' *Ion* kehrt der gleichnamige Protagonist das Heiligtum mit Lorbeerzweigen, besprengt den Boden mit Wasser und vertreibt die Vögel vom Dach des delphischen Tempels. Konzepte von der richtigen Ordnung der Welt zeigten sich sowohl in den unmittelbaren heroischen Taten tragischer Helden als auch in den Narrativen über die natürliche Umwelt, in der diese Taten stattfinden.

Die Bedeutung besonderer Orte in der Natur als Schauplätze des Mythos und des unmittelbaren Kultus in der griechischen Wahrnehmung macht David Gilman Romanos Beitrag *Mt. Lykaion as the Arcadian Birthplace of Zeus* deutlich. Der Kult des Zeus am arkadischen Berg Lykaion war bis in die Kaiserzeit berühmt; der Göttervater Zeus persönlich sollte am Lykaion geboren worden sein – und nicht etwa in Kreta, wie andere Traditionen wissen wollten. Zum Teil unheimliche Mythen etwa über Tierverwandlungen menschlicher Protagonisten in Wölfe und Bären rankten sich um das Heiligtum. Sowohl die mit dem Ort verbundenen Mythen als auch Behauptungen über Menschenopferbräuche in historischer Zeit vermittelten bereits in der Antike den Eindruck großer Altertümlichkeit. Die neuen Grabungen am Lykaion zeigen nun, dass der Berggipfel tatsächlich seit neolithischer Zeit von Menschen besucht wurde und am lokalen Aschenaltar seit der mykenischen Epoche festliche Rituale mit Schlachtopfern stattfanden. Damit stellt sich die Frage, welche Naturmerkmale diesen bestimmten Ort ursprünglich ins Zentrum menschlicher

Aufmerksamkeit gerückt hatten. Könnte mythische Erzählung in diesem Fall vielleicht „more than a story“ sein und historische Erinnerung konservieren? Romano denkt darüber nach, ob der Mythos von der Geburt des Zeus am Berg Lykaion gemeinsam mit den neuen archäologischen Funden vielleicht auf den Beginn des lokalen Zeuskultes bereits in mykenischer Zeit hinweist und schlechthin als Metapher für die Anfänge griechischer Zivilisation verstanden werden kann.

Das Zusammenspiel von Natur, Mythos und religiösem Ritual bei der Konstruktion lokaler Identitäten und Vergangenheiten steht schließlich im Zentrum des vierten Teils: Angela Ganter untersucht unter dem Titel *Encoding asty and chora. Theban Polis Identity between Nature and Religion* den Beitrag von Mythen und ihrer Verortung zur Identität Thebens. Die thebanischen Gründungsmythen trugen maßgeblich zum (Selbst-)Bild der Böoter bei und beschrieben die Beziehung zwischen Zentrum und Peripherie, Natur und Kultur sowie Natur und Religion. Die Verbindung von *asty* und *chora* – städtischer Siedlung und umgebendem Ackerland – spiegelt sich auch im Kult, wenn man etwa in Theben Demeter, die Herrin des Ackerbaus, als städtische Gottheit verehrte. Mythisch aufgeladene Gewässer prägen Theben und sein Umland und verbinden beide miteinander: die Aresquelle, an der der Stadtgründer Kadmos den Drachen getötet haben soll, liegt als Nukleus der wilden ungezähmten Natur in der Stadt; der Fluß Asopos, Vater der (homerischen) Stadtgründer Amphion und Zethos fließt an der Peripherie der *chora*. Amphion und Zethos waren als Kinder des lokalen Flusses besonders eng mit der Landschaft verbunden und konnten im Gegensatz zum fremden Zuwanderer Kadmos den Vorzug der Autochthonie für sich in Anspruch nehmen. Allerdings wurde auch die Tradition von Kadmos mit autochthonen Elementen ausgestattet: der Zivilisationsbringer Kadmos überwindet nicht nur die Natur in Gestalt des erdgeborenen Drachen, sondern durch das Aussäen der Drachenzähne lässt er die Sparten als Stammväter späterer thebanischer Geschlechter buchstäblich aus dem Boden wachsen.

Identitätsstiftende Traditionen von lokalen Wassern und Gewässern stehen auch bei Anna C. Neff im Vordergrund: Ihr Beitrag *Von den Azania kaka zur euhydros Arkadia. Wasser in Arkadien* macht am Beispiel dieser Landschaft deutlich, dass sich die Griechen ihre natürliche Umwelt nicht als gegebene Konstante vorstellten. Flüsse und Gewässer erscheinen als veränderlich. In Arkadien bringt erst die Erdgöttin Gaia auf Bitten ihrer Tochter Rhea die Flüsse an die Oberfläche. Gaia und Rhea (die letztere bedarf nach der Geburt des Zeus reinigenden Wassers) machen das Land erst für die Menschen bewohnbar. Die Lokalisierung von Göttermythen und der zugehörigen Reinigungsrituale schreibt beide in die Landschaft ein und macht sie für die Bevölkerung erfahrbar, zum Teil des kulturellen Gedächtnisses. Außerdem sind mythische Traditionen von Überschwemmung und Dürre für Arkadien besonders spezifisch. Arkadische Frevel sollten etwa die Deukalionische Flut verursacht haben. Im Hintergrund dieser arkadischen Überlieferungen stehen die lokalen Naturerfahrungen der Bewohner der abflusslosen arkadischen Becken: Natur und Umwelt seien in Arkadien als unberechenbar wahrgenommen worden, durch Naturphänomene drückten die Götter ihr Wohlwollen und ihren Zorn aus.

Natur, die sich als nicht technologisch regulierbar erwies, habe man durch den Mythos zu erklären und durch die rechte Verehrung der Götter einzuhegen versucht.

Arkadische Diskurse über die Erde in Mythos und Kultus analysiert schließlich Tanja S. Scheer in *The Ambivalence of Mother Earth. Concepts of Autochthony in Ancient Arcadia*. Die Selbstbezeichnung der Arkader als autochthones Volk am Arkaderdenkmal in Delphi signalisiert eine besondere Verbindung der Stifter zu ihrem natürlichen Umfeld und zum Land in dem sie leben. Diese Verbindung hat sich in Arkadien allerdings nicht in einer besonders intensiven kultischen Verehrung der ‚Mutter Erde‘ niedergeschlagen. Auch die mythischen Traditionen vom erdgeborenen arkadischen Stammvater Pelasgos sind überraschend unscharf. Allgemeine Vorstellungen von der Entstehung menschlichen Lebens aus der Erde waren in Griechenland nicht auf Arkadien beschränkt und sie waren nicht immer positiv konnotiert. Wenn die Arkader in Delphi ihre Identität als ‚erdgeboren‘ präsentierten, so rekurrierten sie auf Autochthoniediskurse, wie sie seit dem 5. Jh. v. Chr. in Athen geläufig waren: autochthon war, wer sich seinem Land und seiner Umwelt so hervorragend angepasst hatte, dass er sich seit Urzeiten in diesem Land hatte halten können. Während athenische Autochthonie exklusiven Charakter besaß, wirkte das Konzept in Arkadien inkludierend und identitätsstiftend. Es bot den Bewohnern der zahlreichen arkadischen Poleis, die sich in Abgrenzung zu Sparta im 4. Jh. v. Chr. erstmals zum Arkadischen Bund zusammengeschlossen hatten, die Möglichkeit, sich als uralte Gemeinschaft mit dem ältesten Recht auf ihre ‚Mutter Erde‘ zu begreifen.

Die griechische Religion, die als ‚eingebettete Religion‘ das Leben der Griechen als Individuen und in den verschiedenen Formen von Gemeinschaft prägt, macht also nicht an den Grenzen der *asty*, der städtischen Siedlung Halt.⁴⁰ Mythen und Heiligtümer durchdringen auch die *chora*, verbinden Siedlung und Hinterland. Unabhängig von der universalen Frage, ob Religion als solche „in Auseinandersetzung des Menschen mit seiner Umwelt entstanden ist“,⁴¹ lässt sich für das antike Griechenland zeigen, dass die Mythen als traditionelle Erzählungen und die Kulte als religiöse Praktiken hier Instrumente sind, die den Menschen in seiner natürlichen Umwelt heimisch zu machen helfen. Mythen als traditionelle Erzählungen erklären und begründen die Unwägbarkeiten des natürlichen Umfelds und sie geben den in der Natur und durch die Natur wirkenden Mächten Gestalt. Lokale Mythen, die Elemente der Umwelt wie die Erde oder die Flüsse auch genealogisch mit den menschlichen Bewohnern des lokalen Umfelds verbinden, konstituieren auch politische Zugehörigkeit; sie schaffen familiäre Vertrautheit und mildern die potentielle Bedrohlichkeit der Naturmächte ab. Religiöses Handeln, das sich an diese Gegenüber wendet und vom Brauch, also der Tradition gespeist ist, erweist sich als

40 Der von Nongbri 2008 problematisierte Begriff der „embedded religion“ trifft durchaus wesentliche Aspekte der Götterverehrung in der griechischen Welt und erscheint in der jüngeren Forschung zu Recht eingeführt. Siehe die von Nongbri aufgeführten Literaturbeispiele: Nongbri 2008: 441 Anm. 4.

41 Riesebrodt 2007: 24; vgl. zu dieser These bereits Schlesier 1988: 465–466.

menschliche Strategie, möglichst aktiv Einfluss auf Unwägbares zu nehmen und es sich freundlich zu stimmen.

Platon lässt seinen Sokrates sagen, von den Bäumen könne er nichts lernen und darum verlasse er kaum einmal die Stadt.⁴² Seine athenischen Mitbürger waren anderer Ansicht. Sie machten ihren jungen Männern, die an der Schwelle zum Erwachsensein standen, die Vertrautheit mit den lokalen Heiligtümern in Attika in ihrem natürlichen Umfeld zur Pflicht. Und sie ließen sie schwören, die Pflanzen und Bäume Attikas, das Getreide, die Feigenbäume und die Oliven ihres Landes zu schützen.⁴³

BIBLIOGRAPHIE

- Alcock, S.E. und Osborne, R. (Hrsg.) 1994: *Placing the Gods. Sanctuaries and Sacred Space in Ancient Greece*, Oxford.
- Bremmer, J.N. 1987: ‚What is a Greek Myth?‘, in ders. (Hrsg.), *Interpretations of Greek Mythology*, London: 1–9.
- Bremmer, J.N. 1996: *Götter, Mythen und Heiligtümer im antiken Griechenland*, Darmstadt.
- Buxton, R. 1994: *Imaginary Greece. The Contexts of Greek Mythology*, Cambridge.
- Cohen, A. 2009: ‚Mythic Landscapes of Greece‘, in R.D. Woodard (Hrsg.), *The Cambridge Companion to Greek Mythology*, Cambridge: 305–330.
- Dieterich, A. 1905: *Mutter Erde. Ein Versuch über Volksreligion*, 1. Aufl., Leipzig.
- Dieterich, A. 1925: *Mutter Erde. Ein Versuch über Volksreligion*, 3. Aufl., Berlin und Leipzig.
- Durkheim, E. 1912: *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris.
- Eliade, M. 1994: *Die Religionen und das Heilige. Elemente der Religionsgeschichte*, 3. Aufl., Frankfurt am Main.
- Frazer, J.G. 1890: *The Golden Bough*, 2 Bde., 1. Aufl., New York und London; 3. Aufl., 12 Bde. 1907–1915: New York und London.
- Graf, F. 2001: *Griechische Mythologie. Eine Einführung*, 5. Aufl., Düsseldorf.
- Hartmann, A. 2010: *Zwischen Relikt und Reliquie. Objektbezogene Erinnerungspraktiken in antiken Gesellschaften*, Berlin.
- Heinemann, G. 2001: *Studien zum griechischen Naturbegriff, Bd. 1: Philosophische Grundlegung. Der Naturbegriff und die „Natur“*, Trier.
- Herder, J.G. 1820: *Zur Religion und Theologie*, in ders., *Sämtliche Werke*, Bd. 12, Wien und Prag.
- Horden, P. und Purcell, N. 2000: *The Corrupting Sea. A Study of Mediterranean History*, Oxford.
- Jameson, M. 1997: ‚Religion in the Athenian Democracy‘, in I. Morris und K.A. Raafaub (Hrsg.), *Democracy 2500? Questions and Challenges*, Dubuque/IA: 171–195.
- Kindt, J. 2009: ‚Polis Religion. A Critical Approach‘, *Kernos* 22: 9–34.
- Kindt, J. 2012: *Rethinking Greek Religion*, Cambridge.
- Kohl, K.-H. 1986: ‚Naturreligion. Zur Transformationsgeschichte eines Begriffs‘, in R. Faber und R. Schlesier (Hrsg.), *Die Restauration der Götter. Antike Religion und Neo-Paganismus*, Würzburg: 198–214.
- Kohl, K.-H. 1998: ‚Naturreligion‘, in H. Cancik, B. Gladigow und K.-H. Kohl (Hrsg.), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Bd. 4, Stuttgart: 230–233.
- Lanczkowski, G. 1978: *Einführung in die Religionsphänomenologie*, Darmstadt.
- Larson, J. 2001: *Greek Nymphs. Myth, Cult, Lore*, Oxford.

42 Vgl. oben Anm. 1.

43 Vgl. etwa Rhodes und Osborne 2003: 440–449 (Nr. 88).

- Larson, J. 2007: ‚A Land Full of Gods. Nature Deities in Greek Religion‘, in D. Ogden (Hrsg.), *A Companion to Greek Religion*, Malden/MA und Oxford: 56–70.
- Loraux, P. 1996: ‚L’ invenzione della natura‘, in S. Settis (Hrsg.), *I Greci. Storia, cultura, arte, società*, Bd. 1: *Noi e i Greci*, Turin: 319–342.
- Mannhardt, J. W. E. 1875–1877: *Wald- und Feldkulte*, 2 Bde., Berlin.
- Martin, L. H. 2014: *Deep History, Secular Theory. Historical and Scientific Studies of Religion*, Boston und Berlin.
- McInerney, J. und Sluiter, I. 2016: ‚General Introduction‘, in diess. (Hrsg.), *Valuing Landscape in Classical Antiquity. Natural Environment and Cultural Imagination*, Leiden und Boston: 1–21.
- Montero, S. und Cruz Cardete, M. (Hrsg.) 2011: *Naturaleza y religión en el mundo clásico. Usos y abusos del medio natural*, Madrid.
- Müller, F. M. 1856: ‚Comparative Mythology. An Essay‘, in *Oxford Essays*, London: 1–87.
- Mylonopoulos, J. 2008: ‚Natur als Heiligtum – Natur im Heiligtum‘, *Archiv für Religionsgeschichte* 10: 51–83.
- Nilsson, M. P. 1967: *Geschichte der Griechischen Religion*, 3. Aufl., München.
- Nongbri, B. 2008: ‚Dislodging „Embedded“ Religion. A Brief Note on a Scholarly Trope‘, *Numen* 55: 440–460.
- Olshausen, E. und Sauer, V. (Hrsg.) 2009: *Die Landschaft und die Religion. Stuttgarter Kolloquium zur Historischen Geographie des Altertums 9, 2005*, Stuttgart.
- Osborne, R. 1987: *Classical Landscape with Figures. The Ancient Greek City and its Countryside*, London.
- Otto, R. 1920: *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, 4. Aufl., Breslau.
- Parker, R. 2011: *On Greek Religion*, Ithaca und London.
- Polignac, F. de 1984: *La Naissance de la cité grecque. Cultes espace et société, VIIIe–VIIe siècles avant J.–C.*, Paris.
- Polinskaya, I. 2013: *A Local History of Greek Polytheism. Gods, People, and the Land of Aigina, 800–400 BCE*, Leiden und Boston.
- Rapp, A. 1890: ‚Hephaistos‘, in Roscher 1890, Bd. 1.2, Leipzig: 2036–2074.
- Rhodes, P. J. und Osborne, R. (Hrsg.) 2003: *Greek Historical Inscriptions 404–323 BC*, Oxford.
- Riesebrodt, M. 2007: *Cultus und Heilsversprechen. Eine Theorie der Religionen*, München.
- Robertson, S. W. 1880: ‚Animal Worship and Animal Tribes among the Arabs and in the Old Testament‘, *Journ. Phil.* 9: 75–100.
- Roscher, W. H. (Hrsg.) 1884–1937: *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, 6 Bde., Leipzig.
- Scheer, T. S. 1993: *Mythische Vorfäter. Zur Bedeutung griechischer Heroenmythen im Selbstverständnis kleinasiatischer Städte*, München.
- Scheer, T. S. 2014: ‚Heyne und der griechische Mythos‘, in B. Bäbler und H.-G. Nesselrath (Hrsg.), *Christian Gottlob Heyne. Werk und Leistung nach zweihundert Jahren*, Berlin: 1–28.
- Schlesier, R. 1988: ‚Angst‘, in H. Cancik, B. Gladigow und M. Laubscher (Hrsg.), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Bd. 1, Stuttgart: 455–471.
- Schmidt, F. 1987: ‚Polytheisms. Degeneration or Progress?‘, in ders. (Hrsg.), *The Inconceivable Polytheism. Studies in Religious Historiography*, Chur: 9–60.
- Schnapp, A. 2006: ‚L’immagine della natura nella pittura vascolare‘, in I. Colpo, I. Favaretto und F. Ghedini (Hrsg.), *Iconografia 2005. Immagini e immaginari dall’antichità classica al mondo moderno. Atti del Convegno Internazionale, Venezia 26–28 gennaio 2005*, Rom: 73–81.
- Sourvinou-Inwood, Ch. 1990: ‚What is Polis Religion?‘, in O. Murray und S. Price (Hrsg.), *The Greek City. From Homer to Alexander*, Oxford: 295–322.
- Sporn, K. 2015: ‚Natur – Kult – Raum. Eine Einführung in Methode und Inhalt‘, in K. Sporn, S. Ladstätter und M. Kerschner (Hrsg.), *Natur – Kult – Raum. Akten des internationalen Kolloquiums an der Paris-Lodron-Universität Salzburg, 20.–22. Jänner 2012*, Wien: 339–356.
- Tylor, E. B. 1871: *Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*, 2 Bde., London.

Vernant, J. P. 1969: ‚Hestia – Hermes. The Religious Expression of Space and Movement among the Greeks‘ (übers. H. Piat von 1965 *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*), *Social Science Information* 8.4: 131–168.