

„NACHHALTIGKEIT“ IN KULT UND MYTHOS – ATHENAS OLIVENBAUM AUF DER AKROPOLIS

Christopher Schliephake

Zusammenfassung: Enthalten Mythen ein ‚ökologisches‘ Moment? Und wie verhandeln mythologische Erzählungen die Wechselbeziehung zwischen menschlicher Gesellschaft und der nicht-menschlichen Welt? Der Aufsatz diskutiert ausgehend von diesen Fragestellungen den Gründungsmythos des antiken Athens, den Wettstreit zwischen Athena und Poseidon. Hauptargument ist, dass der Mythos das Zusammenspiel der lebensspendenden Elemente Erde und Wasser in Szene setzt und vorführt, wie sie mit Formen der sozialen Organisation und der kulturellen Aus handlung von Bedeutung zusammenhängen. Indem der Mythos den zentralen Platz der Olive für die athenische Gesellschaft und Kultur herausstellt, weist er zugleich auf die grundlegende Bedeutung hin, die einem ‚nachhaltigen‘ Umgang mit der Ressource zukommt – eine Einsicht, die ihren praktischen Ausdruck in Kult und ‚Kultgesetzen‘ fand. Bemerkungen zur Rolle der Religion für eine Theorie und Praxis der Nachhaltigkeit schließen die Betrachtung ab.

Abstract: Do mythological stories contain elements which we may term ‘ecological‘? And how do the story elements of myths negotiate the interaction between human society and the nonhuman world? Starting from these questions, the essay looks at the foundational myth of ancient Athens, namely the contest between Athena and Poseidon. The main argument is that the myth reflects on the interplay between the lifegiving elements, earth and (salt-)water, and how they relate to human social organization and processes of meaning-making. Highlighting the olive’s central role for Athenian society and culture, the myth underscores the fundamental importance of a sustainable handling of the resource – an insight that found its concrete expression in cult and ‘sacred law‘. Remarks on the role of religion for a theory and practice of sustainability conclude the discussion.

In der Nordhalle des Erechtheion auf der Akropolis von Athen war eine rechteckige Vertiefung angebracht. An dieser Stelle, so hieß es, habe Poseidon einst seinen Dreizack eingerammt, worauf Wasser zu sprudeln begonnen haben soll. Der Gott wollte damit die Bürgerschaft überzeugen, ihn zum Schutzgott der Stadt zu machen. Ihm gegenüber stand Athena, die um dasselbe Privileg stritt. Sie pflanzte einen Olivenbaum. Als die Bürgerschaft schließlich aufgerufen war, abzustimmen, welcher Gott denn nun das bessere Geschenk unterbreitet habe, entschied sie sich für Athena. Von diesem Moment an trug die Siedlung ihren Namen. Athena wie auch der Olivenbaum wurden zu zentralen Elementen der Bild- und Symbolwelt der Polis. Der Wettstreit der Götter wurde in Plastiken im westlichen Tympanon des Parthenon dargestellt, spätere Generationen bewunderten den, wie es hieß, ersten aller Olivenbäume, der beim Erechtheion im sog. Pandroseion wuchs, und noch in Plutarchs (ca. 45–120 n. Chr.) Zeiten übergang man im

Herbst im Monat Boedromion den zweiten Tag, da die Götter an eben diesem ihren Wettkampf ausgetragen hatten.¹

Dieser Gründungsmythos Athens zeigt sicher viele Charakteristika, die auch aus anderen Poleis bekannt sind – der Wettstreit Poseidons mit späteren städtischen Schutzgottheiten war ein Topos.² Neben diesen topischen Momenten des Erzählens traten wichtige politische Elemente, die in manchen Varianten des Mythos in der expliziten Wahl der Bürgerschaft (oder einzelner Gruppen) zum Vorschein kommen.³ Was uns im Folgenden neben diesen wichtigen Facetten vor allem beschäftigen wird, ist aber eine dritte Ebene, die wir als eine ‚ökologische‘ ansprechen können. Wie gezeigt werden soll, zielte der Mythos nämlich nicht zuletzt auf für die Gemeinschaft lebenswichtige Elemente und band die Bürgerschaft narrativ an die materiellen Stoffkreisläufe der naturräumlichen Umgebung zurück.

Um dieses Wechselverhältnis aufzuzeigen, soll zunächst der Mythos diskutiert und nach seinen ‚ökologischen‘ Aspekten hin befragt werden, die auch in Kult und Politik wichtige Effekte zeitigten. Überlegungen zu einer ‚ökologischen‘ Mythentheorie bilden die Grundlage der Diskussion. Abgeschlossen werden diese Ausführungen von allgemeinen Überlegungen zur Bedeutung von Religion für Umwelthandeln, vor allem für eine Theorie und Praxis von ‚Nachhaltigkeit‘.

1. ‚ÖKOLOGISCHE‘ MYTHENTHEORIE?

Die Mythologie gilt allgemein nicht mehr als Universalschlüssel zum Verständnis antiker Religion. Versteht man Mythen als symbolisch verdichtete Narrationen, die Rückschlüsse auf die Vergangenheit und den Platz einer Gemeinschaft in der Welt erlauben, sind sie dennoch weiterhin ein wichtiger Bestandteil eines kulturwissenschaftlichen Zugriffs⁴ auf die Antike und unerlässlich für eine Analyse von antiken Einstellungen zur nicht-menschlichen Lebenswelt. Gerade funktionsgeschichtliche Betrachtungsweisen antiker Mythen gibt es in der Forschung zuhauf. Für gewöhnlich betonen sie den identitätsstiftenden Charakter von Ursprungserzählungen, der politisch auf unterschiedlichste Art wirksam werden konnte.⁵

Daneben enthalten diese symbolisch verdichteten Geschichten, die erzählt und wiedererzählt werden, aber auch Bezüge zu Naturräumen und Akteuren, die eindeutig nicht-menschlich sind – seien es nun personifizierte Naturkräfte oder (un)sichtbare Götter, die durch natürliche Kräfte wirken. Bei dem hier zu verfol-

1 Plut. qu. conv. 741a–b. Zum Bildprogramm KNELL 1990: 115–117. Zum politisch fundierenden Aspekt des Gründungsmythos Überlegungen bei FLAIG 2004: 35.

2 So schon Plut. qu. conv. 741a. Vgl. außerdem PARKER 1987: 199 und MEYER 2017: 395–397. BERMAN 2017 mit konzeptionellen Überlegungen.

3 Vgl. unten.

4 Zuletzt mit einem narratologischen Konzept JOHNSTON 2018. Vgl. auch ASSMANN 1992: 78–86 und GEERTZ 1966.

5 Beispielhaft GEHRKE 1994.

genden Ansatz geht es allerdings nicht darum, ältere Auffassungen einer ‚Naturreligion‘ der Griechen wiederaufzugreifen,⁶ noch nach Entsprechungen moderner ‚Naturauffassungen‘ im mythischen Denken zu suchen.⁷ Es geht darum, in mythologischen Erzählungen (und, in einem weiteren Schritt, in religiösen Praktiken) nach Elementen zu suchen, die wir als ‚ökologisch‘ charakterisieren können, wobei ‚Ökologie‘ in diesem Fall die in kulturellen Narrativen verhandelten Wechselbeziehungen zwischen Mensch und physischem Lebensraum meint.

Für die griechisch-römische Welt bietet der Mythos einen Kernbestand narrativer Muster und Symbole, die aufgerufen, adaptiert und verändert werden konnten, wenn antike Gruppen über sich selbst und ihre natürliche Umgebung Rechenschaft geben wollten. Dass es dabei auch um die Deutung und Reflexion der Lebenswelt an sich zu tun war, machte etwa schon VERNANT deutlich, wenn er die „Welt der Natur“, die „Welt des Menschen“ und die „Welt der sakralen Kräfte“ als integrale Teile „der mythischen Einbildungskraft“ sah und den Mythos zu einer kulturellen Projektionsfläche machte, in der das Wirken der Natur durch Götter versinnbildlicht und das menschliche Handeln in einem größeren Kreislauf der Kräfte eingebettet war.⁸ Jüngst hat auch TANJA SCHEER argumentiert, „dass Natur,

6 Vgl. KOHL 1986.

7 Vgl beispielsweise bereits ALEXANDER VON HUMBOLDT (1845–1862), der in seinem *opus magnum* zum Weltganzen, „Kosmos“, die antike Betrachtung der und das Wissen über die ‚Natur‘ zum Ausgangspunkt seiner Gesamtschau der Welterforschung machte. VON HUMBOLDT machte bereits die Beobachtung, dass die griechische Literatur arm an Naturdarstellungen war, dass die ‚Natur‘ also noch nicht als etwas anderes (im Sinne einer wahrnehmbaren, von der menschlichen Lebenswelt getrennten physischen Entität mit eigenen Gesetzen) erschien, von dem die ‚Kultur‘ sprechen konnte. Vgl. LORAUX 1996 für eine modernere Untersuchung. Ebenso GLACKEN 1967 mit dem Versuch, in einem diachronen Zugriff aufzuzeigen, wie die jeweilige soziokulturelle Wahrnehmung der ‚Natur‘ seit der Antike geschichtliche Ereignisse und Prozesse beeinflusst hat. Für GLACKEN bieten gerade in der Vormoderne mythologische Ansichten und Weltbilder einen, wenn nicht sogar *den* entscheidenden Indikator, um kulturelle Verständnisse der nicht-menschlichen Welt zu analysieren und die jeweiligen, für eine Epoche wesentlichen Wechselbeziehungen zwischen ‚Natur‘ und ‚Kultur‘ zu studieren. Die Auseinandersetzung mit der jeweiligen Lebenswelt hätte seit den frühesten Hochkulturen zum Nachdenken über Prozesse der Schöpfung durch einen oder mehrere Götter beigetragen und kulturelle Vorstellungen von Ordnung und Chaos, Überfluss und Mangel bedingt (37f.).

8 VERNANT 2016: 13. In VERNANTS Interpretation bot der griechische Mythos seit Hesiods *Theogonie* einen imaginativen Raum, der die Ordnung der Welt erklärte und das menschliche Handeln in und an der ‚Natur‘ veranschaulichte (220–226 sowie 394–403 zur Entwicklung der Anschauung von „Natur“ beziehungsweise *physis* durch Philosophie und die Herausbildung der Polis). So erzählte der Prometheus-Mythos etwa, warum sich die Menschen durch harte Arbeit und technologische Hilfsmittel die Rohstoffe der Erde verdienen mussten und warum es Erfahrungen des Überflusses, aber auch des Mangels gab (287–291). Dazu auch OSBORNE 1987, der die Verbundenheit von *polis* und *chora* betonte und deutlich machte, dass Ackerbau und Viehzucht auch für urbane Räume wesentliche Bezugspunkte der jahreszeitlichen Ordnung waren (ausgedrückt u.a. im religiösen Festkalender).

Mythos und Religion in ihrem jeweiligen Zusammenwirken zentrale Zusammenhänge in der Vorstellungs- und Lebenswelt der Griechen abbilden.“⁹

Umweltgeschichtlich gewendet wird diese ‚ökologische‘ Mythentheorie etwa bei dem Althistoriker J. DONALD HUGHES und der Philosophin CAROLYN MERCHANT. Beide haben im Mythos eine Form des Denkens erkannt, die der Anschauung sowie dem Umgang der Griechen mit der Natur einen narrativ-symbolischen Rahmen gab. Während MERCHANT die im Mythos verankerten Metaphern der ‚Natur‘ als Organismus oder nahrungsspendende Mutter hervorhebt, die den ‚heiligen‘ Charakter der Natur betonten, aber auch spätere Vorstellungen von Beherrschbarkeit beeinflussten,¹⁰ situiert HUGHES mythische Erzählungen sowie kultische Praktiken gänzlich in einen umwelthistorischen Kontext: In einem weiten geographischen und zeitlichen Zuschnitt unternimmt HUGHES den Versuch, die Einstellung zur und den Umgang der antiken Menschen mit der nicht-menschlichen Welt zu untersuchen. Bereits der Titel seiner viel rezipierten Umweltgeschichte der Antike, *Pan’s Travail: Environmental Problems of the Greeks and Romans*, bezieht den stark religiös konnotierten Aspekt des antiken Umweltschutzes mit ein, der zugleich einen wichtigen Unterschied zur heutigen Zeit ausmacht.¹¹ Der angesprochene Gott Pan, selbst ein Mischwesen aus Mensch und Tier, der vor allem ein Hirtengott war, stand in der antiken Vorstellung insgesamt für die natürliche Lebenswelt – in strukturalistischer Lesart war er ein Gott des ‚Außen‘, dem andere Naturwesen wie Nymphen oder Satyrn zur Seite gestellt waren und der natürliche Lebenskräfte symbolisierte, gegenüber Göttern des ‚Innen‘, die stärker an einen kulturellen Kontext gebunden waren und menschliche Archetypen verkörperten.¹²

Nach HUGHES ermöglicht die Vorstellung von in der Natur wirksam werden den Gottheiten, dass bestimmte Bereiche der natürlichen Lebenswelt, wie etwa Grotten, Haine oder Wasserquellen, als heilige Orte wahrgenommen werden konnten.¹³ Da in diesen Räumen gleichsam meist keine Bäume gefällt, Tiere getötet oder Gebäude errichtet werden durften,¹⁴ stellen sie in HUGHES’ Analyse die vielleicht wichtigste Form der antiken ‚Nachhaltigkeit‘ dar.¹⁵ Freilich muss man bei dieser Lesart in Rechnung stellen, dass damit nicht automatisch der Gedanke eines ‚Umweltschutzes‘ verbunden war: Eingriffe in ‚heilige‘ Räume sind in den

9 SCHEER 2019: 18. Der von SCHEER herausgegebene Sammelband „Natur – Mythos – Religion im antiken Griechenland“ macht nachdrücklich deutlich, wie vielschichtig und komplex diese Zusammenhänge sind, und wie wenig wir teils noch immer über die ihnen zugrunde liegenden Prozesse wissen.

10 MERCHANT 1980: 1f.

11 HUGHES 1994.

12 Vgl. dazu etwa ROSENBERGER 2012: 31, der die Wichtigkeit der ‚Naturgottheiten‘ hervorhebt.

13 Vgl. HUGHES 1994: 45–55.

14 Vgl. HUGHES 1994: 92–95, sowie 169–180.

15 Wie HUGHES es ausdrückt: „The reservation of sacred groves was probably the greatest single means of conservation in the ancient world; as Greek and Roman writers note, plants and animals survived within them when they had disappeared from surrounding areas.“ (1994: 179).

Quellen durchaus belegt, außerdem haben wir es bei den erhaltenen Überlieferungen selbst häufig mit idealisierten literarischen Projektionen zu tun.¹⁶ Ein Blick auf Athen mag hier weiterhelfen.

Über Athen wissen wir aus den Quellen vergleichsweise gut über religiöse Belange Bescheid und zwar sowohl, was mythische Erzählungen von der Entstehung von Kulturen beziehungsweise der Ankunft von Göttern in der Stadt, als auch, was Aspekte ihrer Verehrung und der kultischen Praxis betrifft.¹⁷ Bis in die hellenistische Zeit hinein war Athen ein tief in religiösen Traditionen verwurzelt Gemeinwesen, das diesbezüglich durch einen hohen Grad der Kontinuität geprägt war.¹⁸ Allerdings fehlte es auch nicht an Veränderungen, und eine Trennlinie zwischen scheinbar Althergebrachtem und Neuem ist nicht immer klar zu ziehen:¹⁹ So berichtet Herodot, dass der oben bei HUGHES angesprochene Naturgott Pan mit Hilfe des Läufers Philippides den Athenern kurz vor der Schlacht bei Marathon (490 v. Chr.) eine Nachricht zukommen ließ, in der er fragte, warum sie ihn nicht verehrten. Als der Krieg gegen die Perser siegreich beendet war, hätten die Athener schließlich dem Pan am Fuß der Akropolis einen Tempel errichtet und ihn jährlich mit Dankesopfern geehrt.²⁰

Es wäre verlockend mit der Einführung von Pan in Athen eine veränderte Umweltsicht zu assoziieren, wodurch der natürlichen Außenwelt in symbolischer Form in der Stadt ein prominenterer Platz gegeben wurde. Solch ein Rückschluss ist allerdings kaum überzeugend zu ziehen, weil die Quellen nichts über die Intention aussagen.²¹ Zwar war die Einführung neuer (oder fremder, ursprünglich nicht-griechischer) Götter oftmals mit einer Ursprungsgeschichte (*aition*) verknüpft, solche Geschichten hatten aber die Tendenz, die verschiedenen an der Einführung beteiligten Gruppen und soziopolitischen Prozesse zu verbergen.²²

16 Man mag vielleicht an die Niederbrennung des heiligen Hains des Argos durch den Spartanerkönig Kleomenes denken. Hdt. 6,76–80.

17 Zu Kult und Kultpraxis und der Stiftung von Identität innerhalb der Polis Athen gibt es eine Vielzahl von Studien. Hier zugrunde gelegt sind die Studien von GARLAND 1992, PARKER 1996 und 2005, ebenso JAMESON 2014.

18 Vgl. MIKALSON 1998.

19 Siehe dazu KEARNS 2015.

20 Hdt. 6,105. Zur Stiftung neuer Kulte im Kontext der Perserkriege auch Plut. Arist. 11. Zum kultischen Aspekt u.a. SCOTT 2017.

21 Die Perserkriege scheinen in Athen allgemein die Kulte verschiedener Gottheiten stimuliert zu haben. Zu denken wäre an wie Boreas, Artemis Agrotera und Artemis Aristoboule. Dazu ANDERSON 2015; auch KAHIL 1991.

22 Vgl. GARLAND 1992: 50–60. Wir wissen vergleichsweise wenig über diejenigen, die neue Kulte stifteten, obwohl einerseits ein panhellenischer Rahmen wie die Legitimierung durch ein Orakel oder andererseits die Zustimmung der Bürgerschaft, die in Athen spätestens ab den 460er Jahren notwendig war, vorauszusetzen ist. Im Falle Pans war es anscheinend der siegreiche Feldherr von Marathon, Miltiades, der die Einführung vorantrieb und die Naturgottheit explizit mit der Schlacht in Verbindung setzte. Daneben mögen politische Verbindungen zu Arkadien, wo Pan dem Läufer Pheidippides in einer Epiphanie erschienen sein soll, bestanden haben, die den für Athen wichtigen Nachschub von Holz sicherstellen sollten, sodass die Einführung des Kults als eine Art diplomatischer Gestus zu verstehen wäre (vgl. GARLAND 1992: 60f.). Allerdings ist in jüngerer Zeit an diesen ökonomischen Verbindungen gezweifelt wor-

Unabhängig davon, welche Beweggründe im Einzelnen eine Rolle spielten, um den Gott in Athen einzuführen, müssen mythische Bezüge auf oder die Verehrung von Naturgottheiten nicht automatisch eine Interpretation rechtfertigen, die darin einen erhöhten Grad an Umweltbewusstsein vermuten. Die repräsentative Zurschaustellung von allgemeiner Frömmigkeit und politischen Ambitionen, die Einzelnen oder bestimmten Gruppen zu einem bestimmten innen- oder außenpolitischen Zweck dienten, waren ebenfalls wichtige Faktoren.²³

Dennoch heißt dies umgekehrt nicht, dass den griechischen Gemeinwesen der Umweltbezug mythischer Erzählungen fremd gewesen wäre. Im Gegenteil lassen sich gute Gründe dafür anführen, warum historisch gewachsenes Wissen zu Natur-Kultur Beziehungen in mythologischen Erzählungen generiert und generationenübergreifend weitergegeben wurde. So hat zuletzt ESTHER EIDINOW darauf aufmerksam gemacht, dass Mythen häufig „ökologisches Wissen“ enthalten, allerdings nicht in der Form abstrakter Denkfiguren, sondern durch narrativ aufgeladene Bezüge zwischen Gemeinschaften und Orten oder Landschaften der natürlichen Lebenswelt.²⁴ GRETA HAWES sieht diesen Bezug zur physischen Umgebung ebenfalls als konstitutiven Bestandteil gerade von Gründungs-erzählungen, wobei eben nicht allein die politische oder soziale Gemeinschaft narrativ hervorgebracht werden soll, sondern vielmehr eine kognitive Grundlage für die Orientierung im Raum geschaffen wird: Geschichtenerzählen, so HAWES, ist nicht bloß in einer spezifischen Umwelt situiert, sondern hängt von ihr ab beziehungsweise bringt sie erst hervor.²⁵ Dies wird durch neuere kognitionswissenschaftliche An-

den (ROY 1999), sodass die Stoßrichtung der politischen Entscheidung auch als symbolischer Akt interpretiert werden könnte, der gegen Sparta, der Hegemonialmacht auf der Peloponnes, gerichtet war.

23 Außerdem gilt es, den Kult eines einzelnen Gottes wie Pan in seiner Bedeutung mit anderen innerhalb einer Polis verehrten Gottheiten zu vergleichen. Dass Athen mit Athena eine Hauptgottheit vorweisen konnte, war Ausdruck der attischen „Polis-Religion“ (vgl. SOURVINOU-INWOOD (2000) [1990]). Dieses Konzept hebt in besonderer Weise die von der Polis durchgeführten Kulte hervor, die die Identität der Bürgergemeinde rituell hervorbrachte und identitätsstiftend wirkte. Für eine Diskussion und weiterführende Kritik KINDT 2012: 12–36 sowie KINDT 2009. Zumal in Athen gab es mit der Stadt und den Demen zwei zentrale Bezugfelder religiöser Aktivitäten, die unabhängig voneinander operierten, die aber auch Zwischenformen zuließen. Zu den verschiedenen Bezugfeldern: PARKER 2005: 50–78. Auch SOURVINOU-INWOOD 2011 und VLASSOPOULOS 2015. Beispiele für kultische Feste der Demen wären die ländlichen Dionysien oder die Riten der Proerosia, die vor dem Pflügen durchgeführt wurden. Festivals wie die Anthesterien wurden auf Polis- wie auf Demenebene begangen. Auch die Kulte der Phylen, die Demen- und Polisebene verbanden, sind in diesem Kontext zu nennen. Das typische Beispiel für eine auf die Stadt bezogene Feier waren die Panathenäen. Die hohe Zahl der einzelnen Festtage konnte auch Kritik hervorrufen wie die berühmte Passage bei Ps.-Xen. Ath. Pol. 3,1–2. Siehe dazu WEBER 2010: 139.

24 EIDINOW 2016: 48. Dazu zuvor auch BUXTON 1994: 80–113. Zu mythogenen „Landschaften“ MCINERNEY/SLUITER 2016 sowie COHEN 2009.

25 „Storytelling“, schreibt HAWES, ist eine „activity which is both precisely situated in, and contingent on, the environment“ (HAWES 2017: 1). Wie sie mit Blick auf antike Beispiele erläutert: „We find nymphs transformed into trees and springs; rivers at once gods and forces

sätze bestätigt, die die kognitiven Prozesse der menschlichen Informationsverarbeitung (etwa durch Narration) in einem biologisch-körperlichen Kontext des Austauschs mit der Lebenswelt situieren.²⁶ Das Erzählen und die Rezeption von Geschichten ist demnach eine Tätigkeit, in der aktiv Handlungen und Handlungsoptionen in und mit der Umwelt eingeübt werden.²⁷

Wenn hier also von einer ‚ökologischen Mythentheorie‘ gesprochen wird, dann wird der Begriff der ‚Ökologie‘ in einem metaphorischen Sinn gebraucht, um darauf aufmerksam zu machen, dass Mythen ein wesentliches kulturelles Instrument waren, um die Wechselbeziehung zwischen menschlichen Gesellschaften und ihrer biophysischen Umgebung auszuhandeln und mit Bedeutung zu versehen.²⁸ Der Begriff versteht Mythen als wesentlichen Bestandteil kultureller Diskurse und Wissensordnungen, die das fundamentale Abhängigkeitsverhältnis des Menschen von der natürlichen Lebenswelt thematisieren – allerdings dezidiert nicht in einem geodeterministischen Sinn, sondern als imaginären Akt, der die natürliche Lebenswelt mit narrativen Elementen versieht, um dadurch zugleich Möglichkeitsräume des Daseins und der Interaktion zu eröffnen.²⁹ Dieser Ansatz beinhaltet aber nicht das Argument, dass die antiken Gesellschaften bereits eine ‚Ökologie‘ in unserem Sinne kannten, obwohl es Vorläufer gegeben haben mag.³⁰ Vielmehr soll mit Blick auf das übergeordnete Thema der ‚Nachhaltigkeit‘ deutlich gemacht werden, dass Mythen, und mit ihnen die antike Religion, zentral für die Weitergabe von ‚ökologischem‘ Wissen waren – dass ihre Weitergabe zugleich die ‚nachhaltige‘ Seite der Kultur beschreibt.³¹ Und dass Mythen Aspekte der Mensch-Umwelt Interaktion thematisieren konnten, in denen es bisweilen um den Wert und die Bedeutung ‚nachhaltiger‘ Nutzung lebensweltlicher Ressourcen und den schonenden Umgang mit symbolisch aufgeladenen Naturräumen ging. Diese Zusammenhänge sollen am eingangs skizzierten Fallbeispiel des athenischen Gründungsmythos aufgezeigt werden.

of nature; tombs marking the burial sites of heroes; place names explained by the deeds of their eponyms“ (1).

26 HASSAN 2004: 315.

27 EIDINOW 2016. Eine ähnliche Beobachtung macht JOHNSTON 2018: 10, wenn sie darauf hinweist, dass mythische Erzählungen nicht nur auf eine (legendenhafte) Vergangenheit Bezug nehmen, sondern auch Möglichkeitsräume für die Gegenwart eröffnen.

28 Zu dieser metaphorischen Bedeutungsübertragung bereits STEWARD 1955.

29 Ich habe diesen Ansatz an anderer Stelle als den einer ‚storied ecology‘ beschrieben. Vgl. SCHLIEPHAKE 2020.

30 VÖGLER 2000 und THOMMEN 2009: 14f. Zur Diskussion u.a. THOMMEN in diesem Band.

31 Zu „kultureller Nachhaltigkeit“ SCHLIEPHAKE 2017 sowie MEIREIS/RIPPL 2019.

2. DER ATHENISCHE GRÜNDUNGSMYTHOS

Der Wettkampf zwischen Athena und Poseidon war ein beliebtes Thema, das in verschiedenen Quellentexten behandelt wurde.³² Die längste Version liefert Apollodors *Bibliothēke*:

Kekrops, aus der Erde selbst stammend, der den zusammengewachsenen Körper eines Mannes und eines Drachens hatte, regierte als erster König über Attika und bezeichnete das zuerst Akte (‚Küste‘) genannte Land nach sich als Kekropien. Unter diesem, behauptet man, schien es den Göttern gut, Städte in Besitz zu nehmen, in denen sie eigene Ehren haben sollten, jeder für sich. Es kam nun als erster Poseidon nach Attika, schlug mit seinem Dreizack mitten an die Stadtburg und ließ so Meer(-wasser) zum Vorschein treten, das man jetzt das Erechtheische (Meer) ruft. Nach diesem aber kam Athena, machte Kekrops zum Zeugen ihrer Inbesitznahme und pflanzte dann einen Ölbaum, der jetzt im Pandroseion gezeigt wird. Als aber beide Streit um das Land hatten, löste Zeus Athena und Poseidon voneinander und gab Schiedsrichter, nicht, wie manche gesagt haben, den Kekrops und Kranaos, auch nicht den Erysichthon, sondern die Zwölf Götter. Und da diese urteilten, wurde das Land richterlich Athena beschieden, wobei Kekrops bezeugte, dass sie als erste den Ölbaum gepflanzt habe. Athena nun rief die Stadt nach sich selbst ‚Athenai‘ (‚Athen‘), Poseidon aber fasste Groll im Gemüt, überschwemmte die Thriasische Ebene und versetzte damit Attika unter die Salzflut.³³

Andere Varianten des Mythos konnten bestimmte Aspekte abändern oder jeweils in den Mittelpunkt rücken; grundsätzlich sind Ausgangssituation und Ergebnis aber dieselben, d. h. Poseidon und Athena sind die Protagonisten der Geschichte, wobei letztere den ersten Olivenbaum pflanzt.³⁴ Der im Mythos beschriebene Wettstreit (*agon*) half, die naturräumlichen Begebenheiten der Akropolis mit narrativen Elementen aufzuladen und zu versehen. Zugleich wurden ‚ökologische‘

32 Für eine ausführlichere, etwa anders gelagerte Diskussion auch SCHLIEPHAKE 2020. Weitere Quellen: Eur. Ion 1433–1436; Eur. Tro. 799–803; Xen. mem. 3,5,10; Isokr. 12,193; Ov. met. 6,70–82; Hyg. fab. 164; Kall. iamb. 4,67–69; Varro frg. 11.

33 Apollod. 3,14,1 (Übers. DRÄGER): Κέκροψ αὐτόχθων, συμφυῆς ἔχων σῶμα ἀνδρὸς καὶ δράκοντος, τῆς Ἀττικῆς ἐβασίλευσε πρῶτος, καὶ τὴν γῆν πρότερον λεγομένην Ἀκτὴν ἀφ’ ἑαυτοῦ Κεκροπίαν ὠνόμασεν. ἐπὶ τούτου, φασίν, ἔδοξε τοῖς θεοῖς πόλεις καταλαβέσθαι, ἐν αἷς ἔμελλον ἔχειν τιμὰς ἰδίᾳς ἕκαστος. ἦκεν οὖν πρῶτος Ποσειδῶν ἐπὶ τὴν Ἀττικὴν, καὶ πλῆξας τῇ τριαίνῃ κατὰ μέσην τὴν ἀκρόπολιν ἀπέφηνε θάλασσαν, ἣν νῦν Ἐρεχθίδα καλοῦσι. μετὰ δὲ τούτου ἦκεν Ἀθηνᾶ, καὶ ποιησαμένη τῆς καταλήψεως Κέκροπα μάρτυρα ἐφύτευσεν ἐλαίαν, ἣ νῦν ἐν τῷ Πανδροσεῖῳ δείκνυται. γενομένης δὲ ἐριδος ἀμφοῖν περὶ τῆς χώρας, διαλύσας Ζεὺς κριτὰς ἔδωκεν, οὐχ ὡς εἶπόν τινες, Κέκροπα καὶ Κραναόν, οὐδὲ Ἐρυσίχθονα, θεοὺς δὲ τοὺς δώδεκα. καὶ τούτων δικαζόντων ἡ χώρα τῆς Ἀθηνᾶς ἐκρίθη, Κέκροπος μαρτυρήσαντος ὅτι πρώτη τὴν ἐλαίαν ἐφύτευσεν. Ἀθηνᾶ μὲν οὖν ἀφ’ ἑαυτῆς τὴν πόλιν ἐκάλεσεν Ἀθήνας, Ποσειδῶν δὲ θυμῷ ὀργισθεὶς τὸ Θριάσιον πεδῖον ἐπέκλυσε καὶ τὴν Ἀττικὴν ὑφάλων ἐποίησε.

34 PATAY-HORVÁTH 2015: 353f. Varianten des Mythos unterscheiden sich in der Frage, wer eigentlich den Wettkampf entschied (die Götter oder Menschen, so vor allem Aug. civ. 18,9 nach Varro frg. 11) und was der ausschlaggebende Faktor war – ein Wettlauf vom Olymp aus, der Wert des Geschenks für die Stadt oder aber, dass man einen Zeugen hinzuzog (oder dies eben unterließ). Um die Niederlage seines Vaters Poseidon zu rächen, soll Eumolpos Krieg gegen Athen geführt haben, wurde aber von Erechtheus erschlagen, der wiederum von Poseidon getötet wurde. Dazu Isokr. 12,193; ebenso COLLARD/CROPP 2008.

Wechselbeziehungen zwischen menschlicher Gesellschaft und natürlichen Ressourcen thematisiert, wenn auch nur implizit und gefiltert durch ein höchst symbolhaft aufgeladenes Narrativ: Athenas Olivenbaum war sowohl das erste Siegeszeichen der Akropolis, wie auch eine der Ursachen für die in der Folge reichhaltige ökonomische Prosperität Athens.³⁵ Denn Athen war in hohem Maße abhängig von der Produktion von Olivenöl, das als Handelsgut, zum Teil im Tausch gegen das ebenfalls wichtige Holz zum Flottenbau, fungierte. Damit war das enge Band zwischen der Polis und der Gottheit geknüpft, die somit zugleich zu einem Symbol für die wohlwollende und fruchtbare Natur Attikas wurde. Umgekehrt erklärte man sich den chronischen Trinkwassermangel Athens damit,³⁶ dass man Poseidon mit der Entscheidung pro Athena verärgert hatte und der Gott daraufhin die Polis in regelmäßigen Abständen mit Trockenheit strafte, womit ein anderes Naturprinzip narrativ im Mythos zum Ausdruck gebracht wurde. Poseidons potenziell zerstörerische Kraft wurde nicht zuletzt in der Flut ersichtlich, die er dem Gemeinwesen schickte.³⁷

Der Mythos eignet sich sehr gut, um antike Einsichten in Aspekte von ,Nachhaltigkeit‘ und Mangelerfahrungen zu veranschaulichen, die religiös ausgedrückt und verhandelt wurden. Zwei wesentliche Elemente, Erde und Wasser, waren darin aufeinander bezogen und symbolisierten die natürlichen Gegebenheiten innerhalb derer sich das Leben in und um Athen vollzog. Der Mythos charakterisierte den Ölbaum nicht nur als den wesentlichen Grundbestandteil der attischen Kulturlandschaft, sondern wies ihn als einen göttlichen Segen, kurzum: als Lebensgrundlage, aus. Der Aspekt der Nachhaltigkeit ergibt sich nicht zuletzt dadurch, dass der langzeitige Effekt der göttlichen Gaben im Mittelpunkt steht: Während das Wasser aus Poseidons Quelle zwar sofort heraussprudelt, letztlich aber ungenießbar ist, offenbart sich der Nutzen von Athenas Geschenk mit einer zeitlichen Verzögerung, in der natürliche Zyklen des Wachstums und der Ernte mitberücksichtigt sind. Damit war zugleich die enge Wechselbeziehung zwischen den Athenern und der attischen Erde mitgedacht, in der Athena mit ihrem Speer den Ölbaum einpflanzte und dadurch zu einem sakralen Raum machte. Diese besondere Beziehung der Athener zu dem Boden und den Früchten, die er trägt, wird auch in anderen Texten ersichtlich³⁸ und lässt Rückschlüsse darüber zu, dass nicht nur Elemente einer ökologischen, ökonomischen und sozialen ,Nachhaltigkeit‘ im Mythos zur Anschauung gebracht wurden, sondern dass der Mythos selbst Teil einer ,kulturellen Nachhaltigkeit‘ war, der Wissensbestände enthielt und (mög-

35 HURWIT 1999: 229–231.

36 Vgl. dazu etwa Plut. Sol. 23,5.

37 Dennoch war Poseidon wichtig für die bürgerliche Identität, half er den Athenern doch in der Schlacht bei Salamis und war emblematisch für den Aufstieg zur Seemacht nach den Perserkriegen. Vgl. PARKER 1987: 199 und MEYER 2017: 395–397.

38 Vgl. etwa Plat. Kritias 110e–111a. Ebenso zu religiösen Aspekten des Eigentums an der Erde Aristot. Ath. Pol. 11,4.

licherweise in veränderter) Form über Generationen weitergegeben wurde, um so wesentlich zu dem Selbstbild der Athener beizutragen.³⁹

Die hybride Gestalt des Kekrops, der der Erde Attikas entsprungen sein soll, verwies nicht zuletzt auf den Ursprungsmythos der Athener.⁴⁰ In klassischer Zeit präsentierten sich die Athener als autochthone Gemeinschaft, deren Vorväter vom attischen Boden selbst abstammten.⁴¹ Aus dieser Zeit stammt auch die erste überlieferte Variante des Mythos:

Auf der Burg ist ein Tempel des Erechtheus, der dort aus der Erde geboren sein soll, und darin ein Ölbaum und Seewasser, und die Athener behaupten, den Baum und das Wasser hätten Poseidon und Athene, als sie um das Land stritten, als Wahrzeichen dahin versetzt. Dieser Ölbaum war, als die Perser den Tempel in Brand steckten, auch mit verbrannt. Am zweiten Tage nach dem Brande aber sahen die Athener, denen Xerxes dort zu opfern befohlen hatte, als sie in den Tempel kamen, dass schon ein ellenlanger neuer Trieb aus seiner Wurzel wieder ausgeschlagen war.⁴²

MARX konnte zeigen, dass der Mythos seine Ursprünge in archaischer Zeit hatte und dass Vasenbilder den Wettstreit zwischen Athena und Poseidon abbildeten.⁴³ Das Narrativ bot dementsprechend bereits in den Jahrzehnten nach der persischen Invasion ein Mittel, um Erfahrungen der Zerstörung, aber auch des Weiterlebens und der Regeneration zu thematisieren. Dass das Fortleben der athenischen Gemeinschaft wesentlich von der regenerativen Kraft des Olivenbaums abhing, machte Herodots Variante deutlich. Politisches Wiederaufleben und ‚ökologisches‘ Wachstum fielen symbolisch in eins.

Im Erechtheion waren beide Elemente, Erde beziehungsweise Olivenbaum und Wasser, symbolisch aufeinander bezogen. Im sogenannten *Thalassa Erechtheis* war das bei Herodot angesprochene „Seewasser“ aufbewahrt.⁴⁴ Nicht unweit davon stand eine aus Olivenholz gefertigte Statue für Athena Polias, die angeblich einst vom Himmel gefallen war.⁴⁵ Statue und Bassin waren örtliche Orientierungspunkte, die dem Mythos einen materiellen und zugleich kultischen Aspekt gaben, sowie natürliche Elemente an zentralen Punkten der Gemeinschaft veran-

39 Zur großen sozio-politischen Bedeutung des Mythos vgl. DETIENNE 1970. Der Olivenbaum konnte als ἀστυ ἐλαία, als zu den Bürgern der Polis Athen gehörig, gelten.

40 ELDERKIN 1941: 117f.

41 CLEMENTS 2015. Die berühmte Passage bei Thukydides (1,2,5f.) liefert nicht zuletzt eine auf natürliche Ressourcen bezogene Variante.

42 Hdt. 8,55 (Übers. Th. Braun): ἔστι ἐν τῇ ἀκροπόλει ταύτῃ Ἐρεχθέος τοῦ γηγενέος λεγομένου εἶναι νηός, ἐν τῷ ἐλαίῃ τε καὶ θάλασσα ἐνι, τὰ λόγος παρὰ Ἀθηναίων Ποσειδέωνά τε καὶ Ἀθηναίην ἐρίσαντας περὶ τῆς χώρας μαρτύρια θέσθαι. ταύτην ὄν τὴν ἐλαίην ἅμα τῷ ἄλλῳ ἱρῷ κατέλαβε ἐμπρησθῆναι ὑπὸ τῶν βαρβάρων: δευτέρῃ δὲ ἡμέρῃ ἀπὸ τῆς ἐμπρήσιος Ἀθηναίων οἱ θύειν ὑπὸ βασιλέος κελευόμενοι ὡς ἀνέβησαν ἐς τὸ ἱρόν, ὥρων βλαστὸν ἐκ τοῦ στελέχεος ὅσον τε πηχυαῖον ἀναδεδραμηκότα.

43 MARX 2011.

44 Denken ließe sich entweder an ein Bassin zum Auffangen von Regenwasser oder aber ein Becken, in dem Wasser gesammelt wurde, das beispielsweise für kultische Zwecke auf die Akropolis gebracht wurde. Eine Beschreibung, für die wir heute keine archäologischen Belege haben, bietet Paus. 1,26,5. Auch PATAY-HORVÁTH 2015: 355.

45 Paus. 1,26,6. Vgl. PAPACHATZIS 1989: 176.

kerten. Zusammen mit den kursierenden Varianten des Gründungsmythos bildeten Olivenbaum und Wasser Bestandteile eines sozial-ökologischen Bezugsrahmens, in dem gemeinschaftliche Prosperität und Wohlergehen wechselseitig auf natürliche, lebensweltliche Elemente verwiesen. Dies bedeutet nicht, dass die übertragene, identitätsstiftende Signifikanz des Mythos gering zu veranschlagen wäre; vielmehr ist dies ein Plädoyer dafür, diese höchst symbolische Ebene stärker in einem natürlich-materiellen Kontext zu betrachten, der neben politischen Aspekten auch die ,ökologischen‘ Determinanten behandelte, die überhaupt das Leben ermöglichten.

3. KULT UND KULTGESETZE

Vielleicht mögen diese Zusammenhänge selbsterklärend sein, dennoch sollten sie nicht einfach stillschweigend vorausgesetzt werden. Die naturräumlich-soziale ,Ökologie‘, die im Gründungsmythos ausgedrückt wurde, wurde in späteren Quellen auf Entwicklungen der archaischen Zeit rückbezogen:

Nun baute er (Themistokles) den Piraeus aus, denn er hatte erkannt, wie günstig seine Häfen gelegen waren, und schuf Athen zu einer wirklichen Seestadt um. Allerdings setzte er sich dadurch in Gegensatz zu den Bestrebungen der alten attischen Könige. Diese hatten nämlich darauf hingearbeitet, die Bürger vom Meere wegzuziehen und daran zu gewöhnen, unter Verzicht auf die Seefahrt das Land zu bebauen. Zu diesem Ende erfanden sie auch die Fabel, Poseidon und Athene hätten sich um den Besitz des attischen Landes gestritten, Athene aber den Sieg davon getragen, als sie den Richtern den Ölbaum zeigte.⁴⁶

Obgleich Plutarch in postklassischer Zeit lebte, weist seine Variante des Mythos darauf hin, dass er eine Vorlage benutzt hat, die in einem dezidiert agrikulturnen Kontext angesiedelt war.⁴⁷ Er weist den Mythos zugleich als eine „invented tradition“⁴⁸ aus, die wiederum durch die Polarität zwischen Erde und Wasser beziehungsweise Landwirtschaft und Seefahrt geprägt war. Dass wir überhaupt erst nach den Perserkriegen eine literarische Tradition fassen können, mag auch als Reflex zu verstehen sein, die stärkere Hinwendung zur See mit einem ehemals bestehenden Zustand zu kontrastieren und dennoch über den Weg des Mythos die eigene Verwurzelung in Attika zu betonen. Der Mythos verdeutlichte die vorhistorischen Bezüge zwischen athenischer Bürgerschaft und der Akropolis sowie deren wechselseitige Abhängigkeit von elementaren Kräften.

46 Plut. Them. 19,2f. (Übers. K. Ziegler): ἐκ δὲ τούτου τὸν Πειραιᾶ κατεσκεύαζε, τὴν τῶν λιμένων εὐφυῖαν κατανοήσας καὶ τὴν πόλιν ὅλην ἀρμοττόμενος πρὸς τὴν θάλατταν, καὶ τρόπον τινὰ τοῖς παλαιοῖς βασιλεῦσι τῶν Ἀθηναίων ἀντιπολιτευόμενος. [3] ἐκεῖνοι μὲν γάρ, ὡς λέγεται, πραγματευόμενοι τοὺς πολίτας ἀποσπάσαι τῆς θαλάττης καὶ συνθέσαι ζῆν μὴ πλέοντας, ἀλλὰ τὴν χώραν φυτεύοντας, τὸν περὶ τῆς Ἀθηνᾶς διέδοσαν λόγον, ὡς ἐρίσαντα περὶ τῆς χώρας τὸν Ποσειδῶν δείξασα τὴν μορίαν τοῖς δικασταῖς ἐνίκησε.

47 Vgl. PATAY-HORVÁTH 2015: 358. Rituelles Pflügen fand in der Antike am Nordhang der Akropolis statt und die Fruchtbarkeitskulte der Athena Polias wiesen ebenfalls eine stark landwirtschaftliche Konnotation auf. Dazu PAPACHATZIS 1989: 179.

48 HOBBSAWM/GRANGER 1983.

Besonders HÅLAND hat die landwirtschaftlichen Bezüge als zentrale Elemente der Kulte und Feste interpretiert, die Athena geweiht waren.⁴⁹ Fruchtbarkeit und Fruchtbarkeitsrituale nahmen dabei in allen von HÅLAND analysierten Fallbeispielen wichtige Rollen ein, wobei eine Korrelation von Festkalender und Wachstumszyklus der Olive beobachtet werden kann.⁵⁰ Das untrennbare Band, das Athen mit seiner Schutzgöttin verband, hatte seine wichtigste rituelle Ausprägung in Kulturen und Prozessionen auf der Akropolis.⁵¹ Bei den rituellen Umzügen und Opfern der Panathenäen war die gesamte Bürgerschaft involviert – das Gemeinwesen konnte sich hier in seiner sozialen Gliederung und doch als Gemeinschaft erleben,⁵² dessen kollektive Identität zur Anschauung gebracht und fest zu den mythischen Ursprüngen des Festivals in Beziehung gesetzt war.⁵³ Auch hier spielten Aspekte der Erneuerung beziehungsweise der Regeneration eine wichtige Rolle, nicht zuletzt symbolisiert durch das neue Kleid (πέπλος), das die Statue der Athena Polias jedes Jahr erhielt.⁵⁴ Es ist kein Zufall, dass HUGHES in seiner Umweltgeschichte der Antike rituelle, zyklisch wiederkehrende Feste als kulturelle Praktiken interpretiert, die die Einstellung der Gemeinschaft zur Umwelt prägten und implizit ein Verständnis für Prozesse der ‚Nachhaltigkeit‘ förderten.⁵⁵

49 HÅLAND 2012: 256–258.

50 HÅLAND 2012: 258 und 271.

51 Vgl. dazu auch in zeitlicher Entwicklung MEYER 2017.

52 Zur sozialen Hierarchiebildung in und durch die Prozession LARSON 2016: 148.

53 Die Sieger in den gymnischen und hippischen Agonen bei den Großen Panathenäen erhielten Gefäße mit Olivenöl, das von Ablegern des heiligen Ölbaums gewonnen wurde. Vgl. Aristot. Ath. Pol. 60,1. Zur Gewinnung auch HORSTER 2006: 169f. Das reichhaltige Fleischopfer wurde an jeden Demos gemäß der Teilnehmerzahl in der Prozession verteilt und wurde der kommunalen und demokratischen Verfasstheit Athens gerecht. Während damit den in festen Abständen gefeierten Kultfesten in der Stadt eine soziokulturelle, nachhaltige Funktion zukam, die auf den Fortbestand der Gemeinschaft und der gesellschaftlichen Kohärenz insgesamt bezogen war, gab es in ganz Attika eine Vielzahl lokaler Kulte, die auf die Landschaft verwiesen. Wie VLASSOPOULOS es ausdrückt: „Rituals at caves, mountaintops, and other sacred locations linked the deme community to its landscape and to the divinities that occupied that landscape“ (2015: 264). Dies involvierte häufig parochiale Heroen, die mit der Geschichte eines Demos verbunden waren oder die bestimmte Areale des jeweiligen Territoriums beschützten. Es bezog aber auch andere Gottheiten mit ein, die einen starken Bezug zur Natur aufwiesen und deren wohlwollende Haltung für die Polis-Gemeinschaft als Ganzer gesichert werden musste. Ob man an die Demeter in Eleusis, die Artemis in Brauron oder den Dionysos auf Ikaria denkt – all diese Gottheiten und deren Kulte thematisierten (zumindest implizit) die Verbindung zwischen menschlicher Gemeinschaft und natürlicher Lebenswelt. In besonderer Weise setzen sie Momente der Ernte, des Wachstums sowie der periodischen Wiederkehr in Szene, die für das Überleben einer vormodernen Agrargesellschaft unerlässlich waren. Beispielhaft zum Demeter Mythos und seiner nachhaltigen Dimension (auch in kultureller Sicht) SCHLIEPHAKE 2017.

54 SOURVINO-U-INOOD 2011: 271f.

55 Vgl. HUGHES 1994: 53f. sowie 95f. Beispiele wären die Arkteia in Brauron, die in besonderer Weise Kindern und jungen Tieren gewidmet waren und den symbolischen Schutz betonten, den Artemis ihnen gewährte, oder wie die Mysterien von Eleusis, die die Entstehung der Jahreszeiten und die Wechselseitigkeit von Tod und Geburt thematisierten. Aus einem umweltgeschichtlichen Blickwinkel ist diese Perspektive sicher bedenkenswert, allerdings wissen wir

Dass der Olivenbaum eine große Bedeutung für die Athener hatte, wird aber auch aus anderen Kontexten deutlich. Für HORDEN und PURCELL gehört die Olivenfrucht zu den hervorstechenden Symbolen mediterranen Lebens.⁵⁶ Dies hat aber nicht nur mit kulturellen, sondern auch mit ökonomischen Aspekten zu tun. Bezogen auf die klimatischen Verhältnisse im vormodernen Mittelmeerraum, bot sich der Olivenbaum geradezu für die Kultivierung an, da er recht pflegeleicht ist und dankbar zusätzliche Feuchtigkeit aus seiner Umgebung aufnimmt. Der heilige Olivenbaum auf der Akropolis etwa wuchs unter freiem Himmel im Bezirk der Taugöttin Pandrosos.⁵⁷ In ihrer kultivierten Form stellt die Olive seit Jahrhunderten sowohl einen Eckpfeiler mediterraner Küche und Ernährung dar, als auch, wie FOXHALL bemerkt, eine Möglichkeit die wechselseitige Bezogenheit von sozialen und kulturellen Werten, landwirtschaftlichen Praktiken und Technologien, sowie wirtschaftlichen Netzwerken der Antike zu studieren – Aspekte, die einer ‚historischen Ökologie‘ sehr nahe kommen.⁵⁸ FOXHALLS Studie weist auf die vielfältigen Mikroökologien und materiellen Rahmenbedingungen hin, die es schwer machen, eine Geschichte der Olivenkultivierung zu erzählen, ohne spezifische lokale Begebenheiten sowie historisch gewachsene Narrative zu berücksichtigen.⁵⁹ Die Olive stellt eine Schnittstelle zwischen ‚Natur‘ auf der einen und ‚Kultur‘ auf der anderen Seite dar.

Tatsächlich lassen sich Wachstumszyklen der Olive gerade für Athen rekonstruieren,⁶⁰ allerdings sind die Daten schwer zu interpretieren, da die Quellen meist nichts darüber aussagen, welchen Effekt die jeweilige Ernte auf die Gesamtbevölkerung hatte oder nicht genügend zeitgenössisches Quellenmaterial zur Verfügung steht, um weitere Rückschlüsse zu ziehen. Das berühmte, dem frühen attischen Gesetzgeber Solon zugeschriebene Gesetz, alle Waren Attikas von Exporten auszuschließen – mit der Ausnahme von Olivenöl –⁶¹ mag daher weniger etwas über die tatsächliche Verfügbarkeit dieser Ressource in archaischer Zeit aussagen, als vielmehr den zentralen Platz der Olive in der kulturellen Vorstellungswelt Athens herausstellen: als Heimat der ersten Olive galt Athen gleichzeitig als Ort, der überhaupt ihre Verbreitung über die Mittelmeerwelt befördert hatte. Aspekte der natürlichen Lebenswelt wurden so integraler Bestandteil kultureller Selbstrepräsentation. Sozio-technologische Innovation und Kontrolle (etwa der arbeitenden Sklavenbevölkerung) gingen dabei Hand in Hand.⁶²

freilich nicht, welchen Bedeutungsgehalt diese Riten für die Zeitgenossen besaßen und inwiefern sich eine Teilhabe an ihnen, die ja keineswegs für alle Athener vorauszusetzen ist, auf Umwelthandlungen auswirkte.

56 HORDEN/PURCELL 2000: 209.

57 HÅLAND 2012: 272.

58 FOXHALL 2007: 1. Zum Begriff der ‚historischen Ökologie‘ HORDEN/PURCELL 2000: 49; auch SCHLIEPHAKE 2020 mit weiterführenden Überlegungen.

59 FOXHALL 2007: 3.

60 HORDEN/PURCELL 2000: 211f.

61 Plut. Sol. 24.

62 HORDEN/PURCELL 2000: 210f.

Diese sozio-ökonomischen Aspekte sind sicher Teil der ‚Nachhaltigkeit‘ – und auch sie hatten eine religiös-kultische Fundierung. In diesem Zusammenhang können wir uns einer Art von Texten zuwenden, die als Inschriften im Bereich von Heiligtümern aufgestellt wurden und die vielfach Rückschlüsse auf die Organisation und die Arten der kultischen Verehrung zulassen. Diese als „Kultgesetze“ bezeichneten Texte hatten zwar häufig einen stark normativen Charakter, müssen aber nicht zwingend Gesetze im eigentlichen Wortsinn gewesen sein, sondern konnten auch althergebrachte Traditionen und Normen im Umgang mit den Göttern beinhalten.⁶³ Sie mussten auch nicht zwingend nur exakte Vorgaben zu einem ‚Kult‘ machen, sondern konnten andere gesellschaftliche Kontexte und Belange ansprechen – und diese Belange bezogen sich nicht zuletzt auf Umwelthandeln und den Umgang mit der nicht-menschlichen Natur.⁶⁴

Neben ihrem kultischen Aspekt hatten sie aber eine dezidiert lebenspraktische Note, die auf die Stadtumwelt insgesamt Rückwirkungen zeitigte und eine nachhaltig lebenswerte Umwelt im Blick hatte. Die Regelungen zum Abladen von Unrat und Müll sind beispielsweise auch in anderen, nicht spezifisch religiösen Kontexten überliefert⁶⁵ und machten einen wesentlichen Anteil dessen aus, was als umweltpolitisches Handeln in der Antike bezeichnet werden kann. Dass sie religiös gerahmt sein konnten, mag ihre normative Autorität verstärkt haben, bringt aber auch ein Verständnis der Interaktion mit der Natur zum Ausdruck, die die Umwelt als Sphäre begriff, in die auch nicht-menschliche Akteure eingebettet waren und mit denen entsprechend umgegangen werden musste. So regelte ein Kultgesetz des attischen Demos Lamptrai die Trinkwasserentnahme aus dem Fluss Halykos und sah schwere Strafen für diejenigen vor, die unter Missachtung des Nymphenkults (es war vor dem Trinken eine Obole für die Nymphen zu ent-

63 Einen guten Überblick über die Forschung bieten BRUIT ZAIDMAN/SCHMITT-PANTEL 1992, PARKER 2004 sowie CHANIOTIS 2009; ebenso die Übersicht bei CARBON/PIRENNE-DELFORGE 2012.

64 Eines der berühmtesten Kultgesetze stammt aus dem Bereich des Osthangs der Akropolis. Es wird auf das Jahrzehnt zwischen 440 und 430 v. Chr. datiert und sollte die kultische Reinheit von Luft und Wasser sicherstellen – im Wortlaut heißt es: [- | - δρ]- | αχμάς. ἐπ[μ]έλεσθαι δὲ | τὸμ βασιλέα· γράφσαι δ- | ἐ ἐστέλει λιθίνει καὶ | στεῖσαι ἑκατέρωθι· με- | δὲ | δέρματα σέπεν ἐν τῷ- | ι ἡλίσσῳ καθύπερθεν | τῷ τεμένος τῷ ἡρακλέ- | [ο]ς· μεδὲ βυρσοδεφσέν μ- | [εδὲ καθά]ρμα[τ]α <ἐ>ς τὸν π- | [οταμὸν βάλλεν - | -]. „[- | - Dr]achmen. Sorge tragen soll | der (Archon) Basileus und aufschreiben lassen | auf einer Stele aus Marmor und (sie) |⁵ aufstellen lassen zu beiden Seiten (des Flusses). Kei|ne Häute soll man einweichen i|m Hilis(s)os oberhalb | des heiligen Bezirks des Herakl|es noch soll man Felle gerben n|¹⁰[och Ab]f[älle] in den F|[luß werfen - | -].“ HGIÜ 87 (= SEG 3,18; LSCG Suppl. 4; IG I³ 257). Das Gesetz bezog sich damit auf ein Umweltproblem beziehungsweise dessen Vorbeugung, das vor allem mit Gerbereibetrieben und dem Waschen von Fellen in Flüssen zu tun hatte, lässt aber allgemein den Versuch erkennen, das Wasser des Flusses Ilissos vor Verunreinigung zu schützen. Es ist kein Zufall, dass die Vorgaben zur Reinheit einen kultischen Bezug zu einem Tempel hatten, da unterschiedlichste Vorstellungen zu Reinlichkeit und Sauberkeit im religiösen Kontext eine besondere Rolle spielten. Dazu zuletzt CHAI 2017. Vgl. auch Hes. Erg. 757–759, wo die Warnung nicht in Flüsse oder Quellen zu urinieren, in einer Reihe magischer Verbote auftaucht.

65 Vgl. beispielsweise Aristot. Ath. Pol. 50,2.

richten) dennoch tranken.⁶⁶ Die Versorgung der Bevölkerung mit Wasser war ein zentrales Aktionsfeld der Organisation der Polis und ist in seiner Semantik nicht vom religiösen Leben zu trennen,⁶⁷ das nicht nur im Mythos Wissensbestände zum Wert von Wasser weitergab,⁶⁸ sondern auch konkrete, kultisch konnotierte Vorschriften und Verbote zum Umgang mit dem Lebelement vorgab.

Im selben Maß unterlagen auch die Pflege und Obhut der Olivenbäume einer stark religiösen Rahmung. Wie bereits angedeutet, war Athen in hohem Maße von der Ausfuhr von Olivenprodukten abhängig, sodass der Ausrodung von Ölbäumen, deren Pflanzland vor allem in der südlichen Ebene hin zum Piräus lag, entgegengewirkt werden musste. Per Gesetz war es Landbesitzern daher verboten, mehr als zwei ihrer im Privatbesitz befindlichen Ölbäume zu fällen. Es war aber gänzlich verboten, solche Ölbäume zu fällen, die nach dem Mythos von der Stadtgöttin einst auf der Akropolis gepflanzt worden oder deren Ableger waren. ,Nachhaltigkeit‘ im Umgang mit Lebensressourcen im Stadtraum war somit in erhöhtem Maße mit Kultgesetzen verbunden. Symbolisch galt Athena als Schützerin der Bäume (oder Baumstümpfe) – faktisch in Recht umgesetzt wurde der Schutz aber vom Areopag, der die oberste Aufsichtsbehörde über die Ölbäume war, die Archonten mit deren Verpachtung beauftragte und sogar eigene Hilfsorgane, die *γνώμονες*, hatte, die Attika bereisten und die Ölpflanzungen überwachten. Wer unrechtmäßig einen als heilig geltenden Ölbaum fällte, machte sich des Frevels der Gottlosigkeit (*ἀσεβεία*) schuldig und hatte mit einer schweren Strafe zu rechnen.⁶⁹ Diese Regelung bezog auch die Stümpfe solcher Ölbäume mit ein, die im Zuge des Peloponnesischen Krieges verbrannt oder beschädigt worden waren. Der hohe Wert, der dem Ölbaum für Athen zukam, zeigte sich nämlich nicht zuletzt darin, dass diese Stümpfe mit Einfriedungen umgeben wurden, um sie durch Pflege und Umsicht wieder ertragfähig zu machen. Gerade nach den Verheerungen am Ausgang des fünften Jahrhunderts musste es für die athenische Gemeinschaft darum gehen, lebensnotwendige Ressourcen zu schonen und einen nachhaltigen Umgang mit ihnen zu fördern – dass man sich diesbezüglich auf althergebrachte Ordnung und Tradition berief, war ein notwendiger Bestandteil dieser Form der Nachhaltigkeit.

So ist es auch kein Zufall, dass Lysias’ Rede „Über den Ölbaumstumpf“ (*περὶ τοῦ σηκοῦ*), die für diesen Themenkomplex unsere Hauptquelle ist,⁷⁰ den sakralen Aspekt hervorhebt und ein tugendhaftes Bürgerleben geradezu mit einem natür-

66 Vgl. HGIÜ 86 (= SEG 23,76; LSCG 178; IG I³ 256).

67 Man denke in diesem Zusammenhang auch daran, dass Themistokles im Tempel der Göttermutter eine Götterstatue aus Erz gestiftet haben soll, die er aus den Strafzahlungen derjenigen hatte anfertigen lassen, die er als Aufseher der Wasserleitungen in Athen beim unrechtmäßigen Ableiten des Wassers erwischt hatte. Plut. Them. 31,1.

68 Vgl. auch die Überlegungen zur Siedlungsgeschichte Athens bei Thuk. 2,15,3–5.

69 Für eine ausführliche Diskussion vgl. HORSTER 2006.

70 Lysias schrieb sie wohl in den 390er Jahren v. Chr. für einen wohlhabenden Athener, der von seinen Feinden angeklagt worden war, weil er auf einem seiner Grundstücke einen Ölbaumstumpf ausgegraben und fortgeschafft haben soll, wobei bereits das Proömium die Anklage der Sykophanten als haltlos zurückwies.

lichen Respekt vor den heiligen Ölbäumen in eins gesetzt wird.⁷¹ Es erscheint dementsprechend so, als ob ‚Nachhaltigkeit‘ im Umgang mit lebensspendenden Rohstoffen im Athen der klassischen Zeit Teil des in Mythos und Kult(-gesetzen) eingeforderten bürgerlichen Lebens war. Noch in spätklassischer Zeit waren die Olivenbäume jedenfalls noch immer per Gesetz geschützt und blieben für das athenische Selbstbild wesentlich.⁷² Einschränkend kann bemerkt werden, dass eine stark mit rhetorischen Mitteln arbeitende Rede wie die des Lysias darauf bedacht war, ein Idealbild vorzugeben, das nicht zwingend eine Entsprechung in der Wirklichkeit haben musste. Außerdem ging es hier wie auch im besprochenen Mythos und den Kultgesetzen um bürgerliche Werte, die die Identität oder aber Verhaltensweisen betrafen, die nachdrücklich in der alltäglichen Praxis, in gemeinsamen politischen oder kultischen Verfahrensweisen und Riten eingeübt wurden.⁷³ Wenn wir darin dennoch einen Aspekt erkennen wollen, den wir heute als ‚nachhaltig‘ deuten können, dann findet er sich vor allem auf der sozialen Handlungsebene, wo der Bestand der Gemeinschaft nicht zuletzt vom allgemeinen Bewusstsein abhängig war, dass es im Umgang mit den natürlichen Ressourcen bestimmte Regeln einzuhalten galt. Diese konnten als im Einklang mit der göttlich gesetzten Ordnung gesehen und präsentiert werden, wodurch das Sozialgefüge in einem größeren Rahmen eingegliedert blieb, der gleichsam der natürlichen, nicht-menschlichen Welt ihren Platz gab.

4. SCHLUSS

Wie an den besprochenen Beispielen veranschaulicht, ging es bei dem in Mythos und Kult thematisierten Umweltverhalten um die rituelle Kommunikation mit den Göttern, die eine stark soziale und politische Seite hatte, insofern sie entweder die Polis als Gesamtgefüge im Blick hatte oder aber bestimmte Gruppen (auch außerhalb der Stadt) adressierte. ‚Nachhaltigkeit‘ spielte hier in mehrfacher Hinsicht eine Rolle: zum einen ging es um den Bestand und den Zusammenhalt des Gemeinwesens als solchem, das in seiner engen Beziehung zur Stadtgottheit dargestellt wurde. Zum anderen ging es aber auch um den gesellschaftlichen Umgang mit überlebenswichtigen Ressourcen. Indem der Gründungsmythos die Bedeutung der natürlichen Lebenselemente vorführte, konnte er als ein Narrativ verstanden werden, mit dem sich über das Verhältnis von ‚Kultur‘ und ‚Natur‘ nachdenken ließ.

Die antike ‚Religion‘ insgesamt eignet sich als Untersuchungsfeld, um Einblicke in vormoderne Vorstellungen vom Platz des Menschen in der Welt zu eröffnen und um die kulturell bedingten Interaktionen zwischen menschlichen Or-

71 Lys. 7,25, ebenso 7,41.

72 Dem. 43,71. Zu antiker Gesetzgebung mit ‚ökologischen‘ Effekten vgl. auch ADAMS 2003 und FARGNOLI 2012. Allgemein zu diesem Themenkomplex auch der anregende Sammelband von CORDOVANA/CHIAI 2017.

73 Dazu zuletzt BLOK 2017.

ganisationssystemen und natürlichen Lebensräumen zu untersuchen. In vielerlei Hinsicht erscheint es so, als ob Phänomene, die wir heute als religiös deuten würden, ein Band zwischen beiden Sphären darstellten. Schon allein deshalb lohnt es sich auch in modernen Studien zur „Nachhaltigkeit“ die Dimension der Kultur und Religion stärker in den Blick zu rücken.

Religion ist in vielerlei Hinsicht ein ebenso problematischer Begriff wie „Ökologie“ oder „Nachhaltigkeit“,⁷⁴ da er kulturell und historisch höchst unterschiedliche Phänomene in sich vereint. Dennoch ist unzweifelhaft, dass über die Jahrhunderte hinweg unterschiedliche religiöse Vorstellungen von der menschlichen Interaktion mit als überlegen empfundenen Akteuren durch Naturbetrachtungen beeinflusst wurden und umgekehrt Schöpfungs- und Ursprungsgeschichten Einstellungen zur nicht-menschlichen Umwelt prägten. Dies war auch in der Antike nicht anders, wo in Mythos, Kultpraktiken und Kultgesetzen über- oder nicht-menschliche Akteure auftraten, die die Wechselwirkung zwischen menschlicher Handlungsmacht und der natürlichen Lebenswelt symbolisierten. Dabei konnten unterschiedliche Dimensionen von „Nachhaltigkeit“ angesprochen werden, die vor allem die kulturelle Bewertung und Behandlung von natürlichen Ressourcen (Wasser, Land, Holz und so weiter) im Blick hatten, ohne dass deswegen von einem „Umweltschutz“-Programm auszugehen wäre. Angesichts der großen Bedeutung, die religiöse Vorstellungen im Kontext von Debatten um Arterhaltung, Naturschutz und Nachhaltigkeit haben, gibt es hier jedenfalls genügend Raum für komparative und diachrone Studien, die das sich ausbildende Paradigma der „Environmental Humanities“ um die wichtige Periode der Vormoderne und um den „ökologischen“ Aspekt gerade von fundierenden Erzählungen erweitern könnte.⁷⁵

BIBLIOGRAPHIE

Quelleneditionen und -übersetzungen

- BRAUN, TH. 1927. Das Geschichtswerk des Herodot von Halikarnassos. Leipzig.
 BRODERSEN, K., GÜNTHER, W und SCHMITT, H. H. (Hg.) 2011. Historische griechische Inschriften in Übersetzung. Darmstadt.
 COLLARD, C. und CROPP, M. 2008. Euripides VII: Fragments. Aegus-Meleager. Cambridge, MA.
 DRÄGER, P. 2005. Apollodor: Bibliothek. Götter und Heldensagen. Düsseldorf.
 FRAZER, J. G. A. 1921. Apollodorus: The Library, 2 Bde. Cambridge.
 GODLEY, A. D. 1920. Herodotus. Cambridge.

74 Vgl. BAUMANN/BOHANNON/O'BRIEN 2011: 4–8.

75 Zu den „Environmental Humanities“ und der Antike ausführlich SCHLIEPHAKE 2020. Die Vorstellung von heiligen Tieren, Orten und Stätten, die geschützt oder in deren Ökologie nicht eingegriffen werden darf, spielt in nahezu allen Weltreligionen eine wichtige Rolle und bedingt auch heute noch vielerorts eine nachhaltige Wechselbeziehung zwischen Mensch und natürlicher Umwelt. Zu Religion und Umweltschutz allgemein RIGBY 2017. Für theologische Studien stellvertretend etwa BAUMAN/BOHANNON II/O'BRIEN 2011; LODGE/HAMLIN 2006; RASMUSSEN 2013.

- HUBER, I. 2013. *Lysias. Reden*. Darmstadt.
- PERRIN, B. 1914. *Plutarch. Lives*, 10 Bde. London.
- WEBER, G. 2010. *Pseudo-Xenophon, Athenaion Politeia*. Text, Übersetzung und Kommentar (Texte zur Forschung 100). Darmstadt.
- ZIEGLER, K. und WUHRMANN, W. 2010 [1954–1965]. *Plutarch. Große Griechen und Römer*. 6 Bde. Mannheim.

Literatur

- ADAMS, S. 2003. *Environnement et droit dans l'Antiquité Grecque*, in G. THÜR and F. NIETO (Hg.), *Symposium 1999: Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte*. Köln, 371–386.
- ANDERSON, A. 2015. *New Gods*, in E. EIDINOW und J. KINDT (Hg.), *The Oxford Handbook of Greek Religion*. London, 309–324.
- ASSMANN, J. 1992. *Das kulturelle Gedächtnis: Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München.
- BAUMANN, W., BOHANNON II, R. und O'BRIEN, K. J. (Hg.) 2011. *Grounding Religion: A Field Guide to the Study of Religion and Ecology*. London.
- BERMAN, D. W. 2017. *Cities-Before-Cities: 'Prefoundational' Myth and the Construction of Greek Civic Space*, in G. HAWES (Hg.), *Myths on the Map: The Storied Landscapes of Ancient Greece*. Oxford, 32–51.
- BLOK, J. 2017. *Citizenship in Classical Athens*. Cambridge.
- BRUIT ZAIDMAN, L. und SCHMITT-PANTEL, P. 1992. *La religion grecque dans la cité à l'époque classique*. Paris.
- BUXTON, R. G. A. 1994. *Imaginary Greece: The Context of Mythology*. Cambridge.
- CARBON, M. und PIRENNE-DELFORGE, V. 2012. *Beyond Greek „Sacred Laws“*, *Kernos* 25, 163–182.
- CHANOTIS, A. 2009. *The Dynamics of Ritual Norms in Greek Cult*, in P. BRULÉ (Hg.), *La norme en matière religieuse en Grèce antique*. Liège, 91–105.
- CHIAI, G. F. 2017. *Rivers and Waters Protection in the Ancient World: How Religion can Protect the Environment*, in O. D. CORDOVANA und G. F. CHIAI (Hg.), *Pollution and the Environment in Ancient Life and Thought*. Stuttgart, 61–82.
- CLEMENTS, J. H. 2015. *The Terrain of Autochthony: Shaping the Athenian landscape in the late fifth century BCE*, in R. F. KENNEDY und M. JONES-LEWIS (Hg.), *The Routledge Handbook of Identity and the Environment in the Classical and Medieval Worlds*. London, 315–340.
- COHEN, A. 2009. *Mythic Landscapes of Greece*, in R. D. WOODARD (Hg.), *The Cambridge Companion to Greek Mythology*. Cambridge, 305–330.
- CORDOVANA, O. D. und CHIAI, G. F. (Hg.) 2017. *Pollution and the Environment in Ancient Life and Thought*. Stuttgart.
- DETIENNE, M. 1970. *L'Olivier: un mythe politico-religieuse*, in M. I. FINLEY (Hg.), *Problèmes de la terre*. Paris, 293–306.
- EIDINOW, E. 2016. *Telling stories: Exploring the relationship between myths and ecological wisdom*, *Landscape and Urban Planning* 155, 47–52.
- ELDERKIN, G. W. 1941. *The Cults of the Erechtheion*, *Hesperia*, 10, 113–124.
- FARGNOLI, I. 2012. *Umweltschutz und Römisches Recht?*, in I. FARGNOLI und S. REBENICH (Hg.), *Das Vermächtnis der Römer: Römisches Recht und Europa*. Bern, 151–175.
- FLAIG, E. 2004. *Der verlorene Gründungsmythos der athenischen Demokratie: Wie der Volksaufstand von 507 v. Chr. vergessen wurde*, *HZ* 279/1, 35–62.
- FOXHALL, L. 2007. *Olive Cultivation in Ancient Greece: Seeking the Ancient Economy*. Oxford.
- GARLAND, R. 1992. *Introducing New Gods: The Politics of Athenian Religion*. Ithaca, NY.

- GEERTZ, C. 1966. Religion as a Cultural System, in M. BANTON (Hg.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion*. London, 1–46.
- GEHRKE, H.-J. 1994. Mythos, Geschichte, Politik – antik und modern, *Saeculum* 45, 239–264.
- GLACKEN, C. J. 1967. *Traces on the Rhodian Shore: Nature and Culture in Western Thought from Ancient Times to the End of the Eighteenth Century*. Berkeley.
- HÅLAND, E. J. 2012. The Ritual Year of Athena: The Agricultural Cycle of the Olive, Girls’ Rites of Passage, and Official Ideology, *Journal of Religious History* 36/2, 256–284.
- HASSAN, F. A. 2004. Ecology in Archaeology: From Cognition to Action, in J. Bintliff (Hg.), *A Companion to Archaeology*. Malden, MA, 311–333.
- HAWES, G. 2017. Of Myths and Maps, in G. HAWES (Hg.), *Myths on the Map: The Storied Landscapes of Ancient Greece*. Oxford, 1–13.
- HOBBSAWM, E. und RANGER, T. (Hg.) 1983. *The Invention of Tradition*. Cambridge.
- HORDEN, P. und PURCELL, N. 2000. *The Corrupting Sea: A Study of Mediterranean History*. Malden, MA.
- HORSTER, M. 2006. Die Olivenbäume der Athena und die Todesstrafe, in H.-A. RUPPRECHT (Hg.), *Symposium 2003: Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte*. Wien, 167–186.
- HUGHES, J. D. 1994. *Pan’s Travail: Environmental Problems of the Ancient Greeks and Romans*. Baltimore.
- HUMBOLDT, A. VON 1845–1862. *Kosmos: Entwurf einer physischen Weltbeschreibung*, Bde. I–V. Stuttgart.
- HURWIT, J. M. 1999. *The Athenian Acropolis: History, Mythology, and Archaeology from the Neolithic Era to the Present*. Cambridge.
- JAMESON, M. H. 2014. Religion in the Athenian Democracy, in A. B. STALLSMITH (Hg.), *Cults and Rites in Ancient Greece: Essays on Religion and Society*. Cambridge, 232–269.
- JOHNSTON, S. I. 2018. *The Story of Myth*. Cambridge, MA.
- KAHIL, L. 1991. Artemis, Dionysos et Pan à Athenes, *Hesperia* 60, 511–523.
- KEARNS, E. 2015. Old vs. New, in E. EIDINOW und J. KINDT (Hg.), *The Oxford Handbook of Greek Religion*. London, 29–38.
- KINDT, J. 2009. Polis Religion – a Critical Appreciation, *Kernos* 22, 9–34.
- KINDT, J. 2012. *Rethinking Greek Religion*. Cambridge.
- KNELL, H. 1990. *Mythos und Polis: Bildprogramme griechischer Bauskulptur*. Darmstadt.
- KOHL, K.-H. 1986. Naturreligion. Zur Transformationsgeschichte eines Begriffs, in R. FABER und R. SCHLESIER (Hg.), *Die Restauration der Götter. Antike Religion und Neo-Paganismus*. Würzburg, 198–214.
- LARSON, J. 2016. *Understanding Greek Religion*. London.
- LODGE, D. und HAMLIN, C. (Hg.) 2006. *Religion and the New Ecology: Environmental Responsibility in a World in Flux*. South Bend.
- LORAUX, P. 1996. L’invenzione della natura, in S. SETTIS (Hg.), *I Greci. Storia, cultura, arte, società*, Bd. 1: *Noi e i Greci*. Turin, 319–342.
- MARX, P. A. 2011. Athens NM Acropolis 923 and the Contest between Athena and Poseidon for the Land of Attica, *Antike Kunst* 54, 21–40.
- MCINERNEY, J. und SLUITER, I. 2016. General Introduction, in J. MCINERNEY und I. SLUITER (Hg.), *Valuing Landscape in Classical Antiquity*. Leiden, 1–21.
- MEIREIS, T. und RIPPL, G. (Hg.) 2019. *Cultural Sustainability: Perspectives from the Humanities and Social Sciences*. London.
- MERCHANT, C. 1980. *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution*. New York.
- MEYER, M. 2017. *Athena, Göttin von Athen: Kult und Mythos auf der Akropolis bis in klassische Zeit*. Wien.
- MIKALSON, J. D. 1998. *Religion in Hellenistic Athens*. Berkeley.

- OSBORNE, R. G. 1987. *Classical Landscape with Figures: The Ancient Greek City and its Countryside*. London.
- PAPACHATZIS, N. 1989. The Cult of Erechtheus and Athena on the Acropolis of Athens, *Kernos*, 2, 175–185.
- PARKER, R. 1987. Myths of Early Athens, in J. BREMMER (Hg.), *Interpretations of Greek Mythology*. London, 187–214.
- PARKER, R. 1996. *Athenian Religion: A History*. Oxford.
- PARKER, R. 2004. What are Sacred Laws?, in E. HARRIS und L. RUBENSTEIN (Hg.), *The Law and the Courts in Ancient Greece*. London, 57–70.
- PARKER, R. 2005. *Polytheism and Society at Athens*. Oxford.
- PATAY-HORVÁTH, A. 2015. The Contest between Athena and Poseidon: Myth, History and Art, *Historiká. Studi di storia greca e romana* 5/5, 353–362.
- RASMUSSEN, L. 2013. *Earth-Honouring Faith: Religious Ethics in a New Key*. Oxford.
- RIGBY, K. 2017. Religion and Ecology: Towards a Communion of Creatures, in S. OPPERMAN und S. IOVINO (Hg.), *Environmental Humanities: Voices from the Anthropocene*, London, 273–294.
- ROSENBERGER, V. 2012. *Religion in der Antike*. Darmstadt.
- ROY, J. 1999. The Economies of Arcadia, in T. H. NIELSEN und J. ROY (Hg.), *Defining Ancient Arcadia (Acts of the Copenhagen Polis Centre 6)*. Copenhagen, 320–382.
- SCHEER, T. 2019. Natur – Mythos – Religion im antiken Griechenland: Einleitung, in T. SCHEER (Hg.), *Natur – Mythos – Religion im antiken Griechenland/Nature – Myth – Religion in Ancient Greece (PAW 67)*. Stuttgart, 13–28.
- SCHLIEPHAKE, CH. 2017. The Sustainability of Texts: Transcultural Ecology and Classical Reception, in CH. SCHLIEPHAKE (Hg.), *Ecocriticism, Ecology, and the Cultures of Antiquity*. Lanham, 259–278.
- SCHLIEPHAKE, CH. 2020. *The Environmental Humanities and the Ancient World: Questions and Perspectives (Elements in Environmental Humanities)*. Cambridge.
- SCOTT, M. 2017. Mapping the Religious Landscape: The Case of Pan in Athens, in L.-C. NEVETT (Hg.), *Theoretical Approaches to the Archaeology of Ancient Greece: Manipulating Material Culture*. Ann Arbor, 212–229.
- SOURVINOU-INWOOD, C. 2000 [1990]. What is Polis Religion?, in R. BUXTON (Hg.), *Oxford Readings in Greek Religion*. London, 1–12.
- SOURVINOU-INWOOD, C. 2011. *Athenian Myths and Festivals: Aglauros, Erechtheus, Plynteria, Panathenaia, Dionysia*. Oxford.
- STEWART, J. H. 1972 [1955]. *Theory of Culture Change: Methodology of Multilinear Evolution*. Urbana.
- THOMMEN, L. 2009. *Umweltgeschichte der Antike*. München.
- VERNANT, J.-P. 2016 [1965]. *Mythos und Denken bei den Griechen*. Konstanz.
- VLASSOPOULOS, K. 2015. Religion in Communities, in E. EIDINOW und J. KINDT (Hg.), *The Oxford Handbook of Greek Religion*. London, 257–272.
- VÖGLER, G. 2000. Dachte man in der Antike ökologisch? Mensch und Umwelt im Spiegel antiker Literatur, *Forum Classicum* 43, 241–253.