

Katharina Waldner

Gender Studies in den Klassischen Altertumswissenschaften¹

Wie in allen Geisteswissenschaften führten auch in den Fächern, die sich mit der sog. Klassischen Antike (also der griech. u. röm. Geschichte, Kultur und Sprache) beschäftigen, die Fragestellungen der *Frauenforschung*, der *Gender Studies* und neustens auch der *Queer Studies* zu einer immer grösser werdenden Zahl von entsprechenden Publikationen. Es ist deshalb – besonders im Bezug auf die aktuellsten Entwicklungen – kaum mehr möglich, den Überblick zu behalten. Hier sollen nur einige Grundlinien der Forschungsgeschichte skizziert und einige Grundprobleme benannt werden – und zwar im Bereich der griechischen Antike. Dabei kommt der griechischen Religion, aus der das im zweiten Teil des Vortrages behandelte Fallbeispiel stammt, besondere Aufmerksamkeit zu. Für bibliographische Informationen zum neusten Stand der Gender-Forschung in den Altertumswissenschaften sei auf die äusserst informative Internetseite “Diotima: Materials for the Study of Women and Gender in the Ancient World“ verwiesen, wo sich auch Hinweise auf Tagungen, Forschungsprojekte etc. finden.

1. Allgemeiner Überblick

Bereits im 18. Jh. finden sich vereinzelt Überlegungen zur Stellung der Frau in der griechischen Antike und zum Machtverhältnis zwischen den Geschlechtern. Dabei lassen sich zwei einander entgegengesetzte Grundpositionen ausmachen: die eine insistierte auf die Machtlosigkeit der Frauen und behauptete, dass antike Frauen wie in islamischen (genauer, wie es damals hiess: “morgenländischen“) Ländern in strenger Abgeschlossenheit lebten, die andere, dass die Frauen in der Antike über grosse Macht verfügten und keineswegs von ihren Männern beherrscht wurden (Wagner-Hasel 1993, 535). In diesem frühen Beginn antiker Geschlechtergeschichte zeigt sich eine Besonderheit der Klassischen Altertumswissenschaft, die bei der Beurteilung ihrer Ergebnisse bis heute immer mitgedacht werden muss: Die klassische Antike diente und dient z.T. immer noch, wie kaum eine andere Kultur, als Projektionsfläche, wird entweder als Vor- oder aber als Gegenbild der aktuellen Gegenwart wahrgenommen. Vereinfachend gesagt lassen sich hier zwei *Topoi* – man ist fast versucht, von wissenschaftlichen Mythen zu sprechen – ausmachen, die den eingangs referierten Positionen des 18. Jhs. entsprechen: (a) Frauen im alten Griechenland lebten in “orientalischer Abgeschlossenheit“, waren von jeglicher Öffentlichkeit ausgeschlossen und wurden misogyn behandelt oder aber: (b) Die griechischen Mythen sind zu lesen als Erinnerung an eine ‚bessere‘ Zeit als die Gegenwart, in der noch die Frauen herrschten, d.h. an ein prähistorisches *Matriarchat*. Die Althistorikerin Wagner-Hasel hat den Zusammenhang dieser *Topoi* mit den jeweils zeitgeschichtlichen Diskursen des Kolonialismus und der Rationalitätskritik aufgezeigt, ebenso wie ihren begrenzten Nutzen für eine genaue Lektüre der erhaltenen Quellen der antiken Kulturen (Wagner-Hasel 1988, 25-29 und dies.1992).

Einem derartig projektiven Umgang mit Antike ist deshalb – besonders im Bereich der Geschlechtergeschichte – die Vorgehensweise einer historischen Anthropologie vorzuziehen, die nicht nach eindeutigen Gegen- und

¹ Kurzfassung des Vortrages.

Vorbildern sucht, sondern nach Differenzen und Ähnlichkeiten fragt (Veyne 1976). Auch hier sind natürlich Projektionen unvermeidlich – nur der Historismus glaubte an eine “reine“ Rekonstruktion der Vergangenheit; doch es ist immerhin möglich, die eigenen theoretischen Voraussetzungen, unter denen Dokumente gedeutet werden, zu benennen und gleichzeitig diese ‚Vorurteile‘ immer wieder durch die Arbeit am Material zu korrigieren. Idealerweise kommt es so zu einem produktiven Dialog zwischen antiken Dokumenten und aktuellen Haltungen und Sichtweisen, der Aufschluss gibt über das Funktionieren von Gesellschaft auf *beiden* Seiten. Genau hier liegt die politische Dimension einer derartigen Geschichtsschreibung, ohne die Geschlechtergeschichte nicht denkbar ist. Dieser Zugang zum Material wurde v.a. in französischen Arbeiten der 80er Jahre erfolgreich erprobt (z.B. Loraux 1981, 1989, Schmitt Pantel 1984). Als Grundproblem erweist sich dabei die Tatsache, dass auf der Ebene der symbolischen Repräsentation (d.h. in Mythen, Bildern etc.) Frauen in den Quellen sehr präsent sind, ihre tatsächliche sozialgeschichtliche Lebenssituation aber nur schwer rekonstruierbar ist. Die extremste Konsequenz, die daraus gezogen werden kann, ist die Feststellung, dass wir grundsätzlich nur das Denken von Männern (die als Autoren dieser Texte ebenso wie der ihnen zugrunde liegenden soziokulturellen Ordnung vorauszusetzen sind) über Frauen rekonstruieren können (zu diesem Problem Schmitt-Pantel 1984). Interessanter – wenn auch wesentlich schwieriger – scheint mir jedoch der Versuch, die symbolische Ordnung in Dialog zu bringen mit dem wenigen, was wir über die Institutionen (etwa Heiratsregeln, Arbeitsteilung, Erbrecht etc.) und religiösen Bräuche und deren Funktion bei der Organisation des Zusammenlebens der Geschlechter wissen. Dies entspricht der methodischen Forderung der historischen *Gender Studies*, wie sie v.a. im angelsächsischen Raum gestellt wurde, nach der Konstruktion von Männlichkeit *und* Weiblichkeit, sowie nach den verschiedenen Lebensbedingungen von Frauen und Männern als Mitglieder ein- und derselben Gesellschaft zu fragen (Scott 1986; Blok/Mason 1987; Wagner-Hasel 1988; Winkler 1997).

Unter dieser Voraussetzung wird auch die aus dem 19. Jh. ererbte Perspektive aufgegeben, die die in allen Gesellschaften (allerdings in verschiedenen Ausformungen!) vorhandene Dichotomie von Öffentlichkeit und Privatheit von vornherein gleichsetzt mit der Dichotomie der Geschlechter und dabei Sexualität und biologische Reproduktion automatisch dem Weiblichen und Privaten zuordnet (Wagner-Hasel 1988). Daraus ergaben sie für die Erforschung der Geschlechterverhältnisse zwei Konsequenzen. Erstens: Sexualität wird neu – nicht zuletzt unter dem Einfluss der Arbeiten Foucaults – als Teil der politischen und sozialen Geschichte der griechischen Gesellschaft (und nicht als biologische Konstante, aus der sich die Geschlechterrollen erst ableiten lassen) verstanden (Winkler 1994; Larmour u.a.1998). Zweitens: Wird Gesellschaft – anders als in den aus dem 19. Jh. stammenden Modellen – nicht mehr nur als (öffentlich und politisch agierender) ‚Männerbund‘ gedacht, dem die private Welt der Frauen entgegengesetzt ist und von dem die Frauen grundsätzlich ausgeschlossen sind, so ist es möglich, Tätigkeiten von Frauen, ihr Wirken im Haus ebenso wie ihre Beteiligung an zahlreichen, in der griechischen Polis ausgesprochen wichtigen religiösen Ritualen, in einem gesamtgesellschaftlichen Zusammenhang zu sehen (Waldner 2000a). Ein wichtiges Anwendungsfeld für diese Sichtweise sind die zahlreichen für ganz Griechenland bezeugten religiösen Frauenfeste, von denen die Männer ausgeschlossen waren.

2. Griechische Frauenfeste: Die Thesmophoria in Athen

Religiöse Rituale, insbesondere das im Rahmen unzähliger Kulte immer wieder ausgeführte Tieropfer (das normalerweise ein Speiseopfer war) waren konstitutiv für die politische und gesellschaftliche Organisation der griechischen Stadtstaaten (Burkert 1977; Bruit Zaidmann/Schmitt Pantel 1992; Bremmer 1994). Die Beobachtung dieses Phänomens, in Verbindung mit der oben erwähnten Auffassung, der griechischen Gesellschaft als ‚Männerbund‘, führt oft zu der pauschalen Behauptung, die Frauen seien vom Opferritual ausgeschlossen gewesen (z.B. Bruit Zaidman in Duby/Perrot 1997, 375f.). Analysen der literarischen und ikonographischen Zeugnisse, vor allem aber der zahlreichen und detaillierten inschriftlich überlieferten Opfervorschriften zeigen jedoch, dass diese Behauptung dem historischen Befund nicht gerecht wird und Frauen in verschiedenen Funktionen sehr wohl an den grossen Opfern der Gesamtpolis, aber auch an denen kleinerer Gruppierungen bis hinunter zum einzelnen Haushalt, beteiligt waren, ganz abgesehen davon, dass Frauen oft als Priesterinnen agierten (Cole 1992; Osborne 1993).

Immer unbestritten war, dass Frauen an jenen Festen, die sie *allein* unter Ausschluss der Männer feierten, auch selbständig Opfer darbrachten. Diese Feste, die vor allem für die Getreidegöttin Demeter und ihre Tochter, die Totengöttin Persephone, für den Weingott Dionysos und für Aphrodite gefeiert wurden (Überblick bei Bremmer 1994, 76-81), deutete man deshalb als Ausnahme von der allgemeinen Regel (nach der Frauen von der Opferreligion der Polis ausgeschlossen seien) und als Umkehrung des normalen gesellschaftlichen Lebens, in dem es den Frauen verboten gewesen sei, das Haus für einige Tage zu verlassen, während die Frauenfeste ihnen diese Bewegungsfreiheit ausnahmsweise ermöglichten (z.B. Detienne 1979, Versnel 1992). Doch nicht nur die These vom Ausschluss der Frauen vom Opfer, sondern auch die Annahme eines grundsätzlichen Ausgehverbotes für Frauen im Alltag hält einer historischen Überprüfung nicht stand (Schnurr-Redford 1996). Abgesehen davon ist jedes Fest – insofern es denn ein Fest ist – in je verschiedener Weise eine zeitlich begrenzte Suspension der alltäglichen Ordnung; zu fragen wäre jedoch, *welche* Aspekte der ‚normalen‘ Alltagswelt im Laufe eines Festes auf welche Weise aufgehoben oder rituell ‚bearbeitet‘ wurden.

Als Beispiel für eine derartig konkrete Fragestellung soll im folgenden der Fall des Thesmophorion dienen, eines Festes, das in ganz Griechenland von den Frauen für Demeter und Kore gefeiert wurde. Allerdings ist die Zeugnislage schwierig und es scheint, dass das Fest an verschiedenen Orten verschieden gefeiert wurde. Es fehlen bis jetzt immer noch sowohl detaillierte Einzelstudien, wie sie etwa von Kron 1992 für das Thesmophorion von Bitalemi geleistet wurde, als auch eine Monographie, die einen Überblick über alle bezeugten Thesmophorienfeste geben könnte. Ich konzentriere mich deshalb auf einen Ort, nämlich die Stadt Athen, wo auch in diesem Fall recht viele, wenn auch immer noch nicht genügend Quellen vorhanden sind. Es geht mir deshalb mehr um ein Skizzieren der Probleme und der Richtungen, in denen allenfalls nach einer Lösung gesucht werden kann, als um eine vollständige Interpretation, die – wenn sie aufgrund der schlechten Quellenlage überhaupt möglich wäre – den Rahmen dieses Beitrages bei weitem überschreiten würde.

Aus verschiedenen Quellen lässt sich etwa folgender Ablauf vermuten (vgl. z.B. Bremmer 1976, 94f.; Waldner 2000b): Das Fest der Thesmophorien fand in Athen alljährlich im Spätherbst zur Zeit der Aussaat statt. Es

dauerte drei Tage, die Tage hatten eigene Namen: *Anodos* ("das Hinaufsteigen"), *Nesteia* ("das Fasten") und *Kalligeneia* (etwa: "schöne Geburt", das Wort wurde auch als Name von Geburtsgöttinnen verwendet). Der Name des ersten Tages bezieht sich entweder auf den Mythos von der Rückkehr (das Heraufsteigen) der Persephone aus der Unterwelt (vgl. dazu unten) oder aber auf das Hinaufsteigen der Frauen zum Thesmophorienheiligtum. Am meisten ist über den zweiten Tag bekannt: an ihm fasteten die Frauen, sie wohnten in improvisierten Hütten und sassen am Boden, sie schliefen auf einem Lager aus Lygos-Pflanzen. Am dritten Tag fanden Opfer und wohl auch ein Festmahl statt. In einem schwierig zu interpretierenden Scholion zu Lukian (Schol. Luk. Rabe 1906, 275-6) findet sich schliesslich die Beschreibung eines Ritus, der an den Thesmophoria stattgefunden haben soll, von dem wir jedoch nicht wissen, wo er genau im Festablauf hingehörte (Lowe 1998): bestimmte Frauen, die "Schöpferinnen" genannt wurden, hätten aus Gruben, in denen sich Schlangen befanden, die durch Geräusche vertrieben werden mussten, die Überreste von Ferkeln, Gebäckstücken in Schlangen- und Phallenform und Kiefernzapfen heraufgeholt. Wann diese Dinge in die Gruben geworfen wurden, lässt der Text unklar. Das Heraufgeholt wurde dann auf den Altar gelegt und später dem Saatgut beigemischt, um eine gute Ernte zu erlangen. Es scheint – zumindest auf den ersten Blick – klar zu sein, worum es ging: eine Art Agrarmagie, die, wie auch der Scholiast vermutet, "in Hinblick auf das Wachstum der Feldfrüchte und die menschliche Fortpflanzung" ausgeübt wurde.

Dies führte dazu, dass in der älteren religionswissenschaftlichen Forschung die Thesmophorien einhellig als Fruchtbarkeitsfest interpretiert wurden. Gleichzeitig wurde versucht, eine Erklärung aus dem Mythos von Demeter und Persephone zu gewinnen, wird diese Erzählung doch in dem genannten Scholion aber auch an anderen Stellen mit den Thesmophorien in Verbindung gebracht: Erzählt wird der Raub der Persephone oder Kore ("Mädchen") durch den Unterweltsgott Hades (bzw. Pluto), dem sie von ihrem Vater Zeus als Braut bestimmt ist. Ihre Mutter Demeter lässt aus Zorn über den vor ihr verheimlichten Raub der Tochter kein Getreide mehr wachsen. Schliesslich wird der Tochter erlaubt, zwei Drittel des Jahres bei ihrer Mutter, einen Drittel jedoch bei ihrem Bräutigam in der Unterwelt zu verbringen. Älteste Quelle ist der homerische Demeterhymnos, der allerdings die Thesmophorien nicht erwähnt, sondern die Erzählung mit der Begründung der Mysterien in Eleusis verbindet (Foley 1994). In den älteren Interpretationen der Thesmophorien als Fruchtbarkeitskult wird Persephone als Verkörperung des Getreides gelesen, das entweder bei der Aussaat oder aber (was dem vom Mythos vorgegeben Zeitraum von vier Monaten besser entspricht) bei seiner Aufbewahrung in grossen Vorratsgefässen als Saatgut unter der Erde verschwindet (für einen Abriss der Forschungsgeschichte vgl. Wagner-Hasel 1998). Seit den 70er Jahren überwiegen jedoch Interpretationen, die – im Sinn der Ergebnisse der *Gender Studies* – auf die Bedeutung des Festes für die soziale Konstruktion der Geschlechterrollen abheben.

Neben der bereits erwähnten und m.E. zu allgemeinen These von den Thesmophorien als Umkehr aller (und insbesondere der Geschlechter-) Ordnung, scheinen mir folgende neuere Erklärungsansätze bedenkenswert: Foxhall (1995) sieht in der rituellen Arbeit der Frauen (die auf die Verbesserung der landwirtschaftlichen Erträge zielte) ein Pendant zu der tatsächlichen, von Männern geleisteten landwirtschaftlichen Arbeit. Es wurde also die Zusammenarbeit der Geschlechter rituell inszeniert; die Rolle der Frauen wäre demnach als Zuständigkeit für

einen bestimmten rituellen Bereich weiblicher Gottheiten definiert worden, zu dem die Männer keinen Zutritt hatten, obwohl gerade ihre Arbeit von der Gunst dieser Gottheiten abhängig war. Diese Deutung modifiziert Wagner-Hasel (1998), indem sie darauf hinweist, dass es die Aufbereitung des Getreides und des Saatgutes zu den tatsächlich von Frauen geleisteten landwirtschaftlichen Arbeiten gehört haben dürften. Für die Deutung der Thesmophorien folgt daraus, dass die Frauen jene Arbeit, die sie ohnehin zu Hause im privaten Raum ausführten, am Frauenfest rituell und gemeinsam im Rahmen des Poliskultes durchführten und dieser Tätigkeit so auch öffentliche Bedeutung verliehen.

Was den Bereich der "menschlichen Fruchtbarkeit" betrifft, so konzentrieren sich neuere Deutungen – ausgehend vom Paar Demeter/Kore auf den Aspekt der Mutter–Tochter–Beziehung (z.B. Arthur 1977). Foxhall (1995) vermutet in diesem Zusammenhang, dass eine wichtige Funktion des Frauenfestes darin bestand haben könnte, auch weit entfernt wohnende weibliche Verwandte wieder zu treffen. Nixon (1995) kann aufzeigen, dass die gut bezeugte Verwendung der Lygos-Pflanze in der antiken Frauenmedizin darauf hinweist, dass es eher um die Kontrolle als um die Steigerung weiblicher Fruchtbarkeit ging. Dies ist ein durchaus plausibles Ergebnis, wenn man an die ständige Knappheit von bebaubarem (und damit vererbbaarem) Land der einzelnen Familien denkt.

Es stellt sich nun allerdings die Aufgabe, all diese Ansätze zu einer möglichst konsistenten Deutung zu verbinden, die auch den Festablauf miteinbeziehen sollte. Dafür fehlt hier der Raum – und es ist darüber hinaus fragwürdig, ob dies aufgrund der schwierigen Zeugnislage überhaupt möglich wäre. Ich möchte deshalb abschliessend nur noch auf einen Aspekt, der den Ablauf des Festes betrifft, hinweisen. Es ist offensichtlich (und wurde in der Forschung schon oft betont), dass durch die improvisierten Behausungen, das Sitzen auf dem Boden, das Fasten etc. ein Ausnahmezustand rituell inszeniert wird. Man kann diesen Zustand als Umkehr der normalen Ordnung deuten. Bezogen auf den Demeter-Mythos bedeutete diese Phase des Festes möglicherweise die Abwesenheit Kores, den Groll der Demeter und damit die Verweigerung (das Verbergen) des Getreides durch die Göttin. Die Abwesenheit des Getreides bedeutete für die Griechen jedoch gleichzeitig die Abwesenheit jeglicher Zivilisation (Wagner-Hasel 1998). Nun fiel die rituelle Inszenierung dieses ‚vorkulturellen‘ Zustandes zusammen mit der Abwesenheit der Frauen von ihren jeweiligen Haushalten. Dies würde dann bedeuten, dass ihre Anwesenheit im Oikos, ebenso wie die Ausführung der Thesmophorien, als unerlässlich für die Zivilisation der Polis dargestellt wurde. Den Frauen, die bei der Durchführung des Festes zwar nicht finanziell autark (die Opfergaben wurden von den Männern finanziert) durchaus aber autonom handelten, boten die Thesmophorien also zumindest die Möglichkeit, sich als autonome, mit einer ganz bestimmten Macht ausgestattete Mitglieder der Polisgesellschaft zu definieren. Eine derartige Deutung der Frauenfeste, insbesondere der Thesmophorien und des Adonisfestes, schlägt auch Winkler 1994 vor. Seine Interpretationen – die nicht nur die Frauenfeste betreffen, - ebenso wie das hier zu den Thesmophorien Ausgeführte, scheinen mir mit aller Deutlichkeit zu zeigen, dass sich der schwierige Versuch, antike Quellen aus der Perspektive der *Gender Studies* "gegen den Strich" zu lesen immer wieder lohnt, da er oft zu überraschend neuen Antworten auf altbekannte Fragen führt.

Literaturverzeichnis:

- M. Arthur (1977), *Politics and Pomegranates: An Interpretation of the Homeric Hymn to Demeter*, in: *Arethusa* 10, 1977, 7 – 47; Wiederabdruck in Foley (1994), 214 – 242.
- J. Blok/P. Mason (1987) (Hrsg.), *Sexual Asymmetry. Studies in Ancient Society*, Amsterdam.
- S. Blundell/M. Williamson (1998) (Hrsg.), *The Sacred and the Feminine in Ancient Greece*, London.
- J.N. Bremmer (1994), *Greek Religion*, Oxford.
- L. Bruit Zaidmann/P. Schmitt Pantel (1992), *Religion in the Ancient Greek City*, Oxford.
- W. Burkert (1977), *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart.
- S.G. Cole (1992), *Gynaiki ou Themis: Gender Difference in the Greek *Leges Sacrae**, in: *Helios* 19, 1992, 104-122.
- M. Detienne (1979), *Violentes ‚Eugéniees‘ en pleines Thesmophories: Des femmes couvertes de sang*, in: *Acta Hungarica* 27, 1979, 109 – 133
- G. Duby/M. Perrot (1993) (Hrsg.), *Geschichte der Frauen*, Bd.1: *Antike*, herausgeg. v. P. Schmitt Pantel, zitiert nach der Fischer TB-Ausgabe 1997 (dt. Erstausgabe: Frankfurt/New York 1993; italien. Originalausgabe, Rom 1999)
- H. Foley (1994) (Hrsg.), *The Homeric Hymn to Demeter, Translation, Commentary, and Interpretative Essays*, Princeton.
- L. Foxhall (1995), *Women's Ritual and Men's Work in Ancient Athens*, in: R. Hawley/B. Levick (1995).
- R. Hawley/B. Levick (1995) (Hrsg.), *Women in Antiquity. New Assessments*, London.
- U. Kron (1992), *Frauenfeste in Demeterheiligümern: Das Thesmophorion von Bitalemi*, in: *Arch.Anz.* 1992, 611-650.
- D.H.J. Larmour et.al. (1998) (Hrsg.), *Rethinking Sexuality. Foucault and Classical Antiquity*, Princeton.
- N. Loraux (1981), *Les enfants d'Athéna: Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, Paris.
- N. Loraux (1989), *Les expériences de Tirésias. Le féminin et l'homme grec*, Paris.
- N.J. Lowe (1998), *Thesmophoria and Haloa. Myth, Physics and Mysteries*, in: Blundell/Williamson (1998), 149 – 173.
- L. Nixon (1995), *The Cults of Demeter and Kore*, in: Hawley/Levick (1995), 75-96.
- R. Osborne (1993), *Women and Sacrifice in Classical Greece*, in: *Classical Quarterly* 43, 1993, 392-405.
- P. Schmitt Pantel. *La différence des sexes, histoire, anthropologie et cité grecque*, in: M.Perrot (Hrsg.), *Une histoire des femmes – est-elle possible?*, Paris 1984, 98-119.
- Ch. Schnurr-Redford (1996), *Frauen im klassischen Athen: sozialer Raum und reale Bewegungsfreiheit*, Berlin.
- J.W. Scott, *Gender as a Useful Category of Historical Analysis*, in: *American Historical Review* 91 (1986), 1053-75.
- P. Veyne (1976), *L'inventaire des différences*, Paris 1976 (dt. Ein Inventar der Differenzen, Antrittsvorlesung am Collège de France, in: ders., *Die Originalität des Unbekannten. Für eine andere Geschichtsschreibung*, Frankfurt M. 1988, 7 – 42).
- H. Versnel (1992), *The Festival for Bona Dea and the Thesmophoria*, in: *Greece and Rome* 39, 1992, 31-55.

- B. Wagner-Hasel (1988), "Das Private wird politisch." Die Perspektive "Geschlecht" in der Altertumswissenschaft, in: J.Rüsen/A.J.Becher (Hrsg.), Weiblichkeit in geschichtlicher Perspektive, Frankfurt M., 11-50.
- B. Wagner-Hasel (1992), Rationalitätskritik und Weiblichkeitskonzeptionen. Anmerkungen zur Matriarchatsdiskussion in der Altertumswissenschaft, in: dies. (Hrsg.), Matriarchatstheorien der Altertumswissenschaft, Darmstadt, 295- 373.
- B. Wagner-Hasel (1993), Nachwort, in: Duby/Perrot (1993), 535-543.
- B. Wagner-Hasel (1998), The Grain Deities: Demeter and Persephone (neugriech. mit engl. abstract), in: *Archaologia kai Technes* 68, 1998, 24-31.
- K. Waldner (2000a), Geburt und Hochzeit des Kriegers: Geschlechterdifferenz und Initiation in Mythos und Ritual der griechischen Polis, Berlin 2000 (im Druck)
- K. Waldner (2000b), Kulträume von Frauen in Athen, in: B. Wagner-Hasel/Th. Späth (Hrsg.), *Der Kosmos der Frauen und die Ordnung der Geschlechter in der Antike. Quellen und Darstellungen*, Metzler-Verlag 2000 (im Druck).
- J.J. Winkler (1994), *Der gefesselte Eros: Sexualität und Geschlechterverhältnis im antiken Griechenland*. Aus dem Amerikanischen von S. Wohlfeil, Marburg 1994, zitiert nach der dtv-Ausgabe von 1997 (engl. Originalausgabe London 1990).

