

Andreas Heil

‚To boldly go where no woman has gone before‘. Argias metaphorische Katabasis im zwölften Buch von Statius’ *Thebais*

*iam nunc te per inane chaos, per Tartara, coniunx,
si sunt ulla, sequar ...*
Lucan. 9,101f.

Im zwölften Buch der *Thebais*¹ beschreibt Statius, wie die Frauen und Mütter der im Kampf gegen Eteocles gefallenen Männer (*orbae viduaeque*: 106) von Argos nach Theben ziehen, um sich vor Ort persönlich um Totenklage und Bestattung (*exsequiis*: 118; *rogos*: 124, vgl. 140.149 f.) zu kümmern.² Die prominentesten Frauen dieses Trauerzuges (*flebilis ... comitatus*: 105) werden in einem Katalog vorgestellt, der das Gegenstück zum Katalog der Anführer der argivischen Streitmacht (*pande viros*: 4,34) darstellt.³ Genannt werden zunächst die Geschwister Argia und Deipyle, die Frauen von Polynices und Tydeus, dann Nealce und Eriphyle, die Frauen von Hippomedon und Amphiaraus, sowie schließlich Atalante, die Mutter des Parthenopaeus, und Euadne, die Frau des Capaneus (111–128).⁴ Entsprechend den weiblichen Protagonisten sind es ausschließlich Göttinnen, die den Frauen Sympathie bekunden und teilweise sogar helfend eingreifen – allerdings nur aus der Distanz.⁵ Die kurze Liste dieser Göttinnen markiert zugleich den Weg, den der

1 Ich zitiere die *Thebais* nach der Ausgabe von Hill 1996. Die Ausgaben von Klotz und Klüppel 1973 sowie von Hall, Ritchie und Edwards 2007–2013 wurden zum Vergleich herangezogen. Die gelegentlich leicht angepassten Übersetzungen folgen Schönberger 1998. Als Vortrag wurde dieser Artikel in Wien, Eichstätt und Graz präsentiert. Für Kritik und Anregungen, die ich bei diesen Gelegenheiten erhalten haben, möchte ich mich an dieser Stelle bedanken.

2 Zur Rolle der Frauen und besonders der Argias im zwölften Buch der *Thebais* siehe vor allem Frings 1991, 136–154; Zimmermann 1993, 261 f.; Dietrich 1999; Pollmann 2004, 44–48; Bernstein 2008, 85–88, 94–103; Bessone 2010, 2011, 200–223 und 2015; Korneeva 2011, 184–192; Keith 2013, 2018, 2019; Manioti 2016; Voigt 2016. Vor Statius wird Argia nur selten erwähnt. Ihr Vorkommen in der archaischen griechischen Literatur und Kunst behandelt Beriotto 2021.

3 Siehe Kabsch 1968, 13 Anm. 1; Juhnke 1972, 159 Anm. 451; Frings 1991, 140 f. und Pollmann 2004, 115: „This is perhaps a Statian innovation, forming a female, non-military, and poignant equivalent to the glorious mobilisation of the male Argive warriors at Theb. 4.1–344.“ Wie die Aufzählung der Frauen hier an einen Truppenkatalog angeglichen wird, so wird der Trauerzug später ebenso paradox als *agmina* bezeichnet (146). Die hohe Reisegeschwindigkeit der Frauen im Vergleich zu den Männern betont Parkes 2014, 416 f.

4 Am Anfang und Ende des Katalogs werden die Frauen genannt, die in der folgenden Erzählung besonders hervortreten werden: Argia wird allein Polynices bestatten und Euadne in Athen als Fürsprecherin der Frauen fungieren (*ausa ante alias Capaneia coniunx*: 545).

5 Wie Feeney 1991, 357 betont, sind die Götter und besonders Jupiter nicht Teil der – freilich nur temporären und teilweisen – Lösung der Konflikte im zwölften Buch der *Thebais*. Juno, die auch im weiteren Verlauf hervortritt – sie gibt Luna den Auftrag, das Schlachtfeld zu erleuchten (291–311), und unterstützt die Mission der Frauen in Athen (464–470) – bildet eine Ausnahme: „Her participation, so much at odds

Trauerzug zurücklegt: Aus dem in der Nähe der Argolis gelegenen Arkadien bedauert Hecate/Diana die Frauen, am Isthmus von Korinth beklagt sie die „thebanische Mutter“ (131) Leucothea/Ino und Ceres zeigt ihnen den Weg mit den „geheimen Fackeln“ (*arcanos ignis*: 133) der Mysterienfeiern in Eleusis.⁶ Juno und Iris werden noch handgreiflicher tätig: Während Iris den Verfall der Leichen auf dem Schlachtfeld aufhält, sorgt Juno dafür, dass der Zug der Frauen nicht auf die überlebenden argivischen Männer trifft, die in umgekehrter Richtung aus Theben fliehen (134–136):

*ipsa per aversos ducit Saturnia calles
occultatque vias, ne plebs congressa suorum
ire vetet pereatque ingentis gloria coepta.*

135

Juno selbst führt sie auf heimlichen Pfaden und verbirgt ihren Weg, damit ihr Volk ihnen nicht begegne, sie am Weiterzug hindere und so des Ruhms ihrer herrlichen Tat beraube.

Der Verlust der Männer ist Anlass, aber zugleich Bedingung der Möglichkeit für die heroische Tat der Frauen, die ihre Häuser und das „(männer)leere Argos“ (*vacuis ... ab Argis*: 105)⁷ verlassen, um ins Feindesland zu ziehen, und damit eine männliche Domäne erobern.⁸ Diese Selbstermächtigung der Frauen, die eine Begegnung mit den zurückkehrenden Männern infrage stellen könnte,⁹ bezweckt nun aber die Erfüllung einer genuin weiblichen Aufgabe, die Sorge um Totenklage und Bestattung.¹⁰ Während der Krieg der Männer mit dem *nefas* des Brudermordes endet, das nur von den Königen als warnendes Beispiel erinnert werden soll,¹¹ verwirklicht sich die traditionelle Funktion der epischen Dichtung im Preis einer weiblich dominierten unkriegerischen Mission (*ingentis gloria facti*: 12,136): κλέα γυναικῶν treten an die Stelle von κλέα ἀνδρῶν. Die originelle Verschiebung wird durch Rückgriff auf das kallimacheische Bild des unbetretenen Pfades akzentuiert (*per aversos ... calles*: 12,134).¹²

with her traditional persona, is made part of the resolution in order to highlight the fact that Jupiter and the other gods persist in their absence.“ Zu den Motiven Junos siehe auch Dominik 1994, 49.

⁶ So wird der „Zwischenraum“ zwischen dem Ausgangspunkt und der (geplanten) Destination der Reise auf sehr elegante Weise zumindest andeutungsweise gefüllt. Siehe zur Gestaltung des Handlungsraums in der *Thebais* den Beitrag von Kreuz in diesem Band.

⁷ Lactantius (ed. Sweeney 1997), 641 zu 105: *vacuis (... Argis): desolatis viris*.

⁸ Auf Lemnos übernehmen die Frauen nach der Tötung aller Personen männlichen Geschlechts gewzungenermaßen ebenfalls männliche Aufgaben. Siehe Bessone 2015, 133: „In Book 5, the women of Lemnos, after having denied their femaleness by taking up weapons (as Amazons, 5.144–6), kill their husbands (as well as all the males on the island) out of jealous *furor* („fury“), thus establishing an upside-down world and a feminine version of Thebes’s familial conflict.“

⁹ Barth 1664, 1448 zu 135: „*Occultatque vias* ne scilicet retro per easdem vias regredientes, qui fugiebant, ab obsidione Thebarum, in eos inciderent, & retro secum ire cogerent.“

¹⁰ Siehe dazu unten Anm. 30.

¹¹ Stat. *Theb.* 11,579: ... *et soli memorent haec proelia reges*.

¹² Bessone 2015, 129. Zu „Minimalformeln“ epischer Dichtung in der Antike siehe Einleitung (S. 4f.) und Söllradl (S. 93) in diesem Band. Bei den Elegikern, die Kallimachos im Proömium der *Aitia* als seine Vorläufer nennt, stehen nicht „Könige und Helden“ (1,1–6 Pf), sondern Frauen im Vordergrund. Siehe

Doch Statius geht noch einen Schritt weiter: Die im Epos bereits ungewöhnliche kollektive Unternehmung der Frauen wird in den Schatten gestellt durch die Solo-Mission Argias. Ornytus, ein verwundeter Soldat, der vom Rest des argivischen Heeres getrennt worden ist, informiert die Frauen über das Bestattungsverbot des neuen thebanischen Herrschers Creon (vgl. 11,661–664; 12,100–103): Der grausame Tyrann werde die Bittstellerinnen eher fern von den Leichen töten, als sich auf Kompromisse einzulassen. Nur mit Waffengewalt könne er dazu gebracht werden, traditionelle Werte und Menschlichkeit zu respektieren (*bello cogendus et armis / in mores hominemque Creon*: 165 f.). Von den Handlungsalternativen, die Ornytus aufzeigt – Rückkehr nach Argos und Errichtung von Kenotaphen oder Bittgang zu Theseus in das nahegelegene (*prope*: 163) Athen – wird die erste sofort verworfen (*extremum curarum ac turpe reverti*, „als letzte Ausflucht und Schmach erscheint ihnen Rückkehr“: 176). Die Frauen schwanken vielmehr, ob sie ihr Glück in Athen versuchen oder, der Warnung zum Trotz, Creon um Erlaubnis bitten sollen (*ambire Creonta*: 174). Während die Diskussion noch im Gang ist, fasst Argia, die Anführerin des Trauerzuges (*quaerit inops Argia vias*: 113),¹³ einen noch radikaleren Entschluss, den sie vor den anderen Frauen verheimlicht. In einer manipulativen Rede fordert sie ihre „Leidensgenossinnen“ (*socias ... malorum*: 208) auf, nach Athen zu gehen.¹⁴ Sie selbst, die ja für den Krieg mitverantwortlich sei, werde Theben aufsuchen. Wegen ihrer nahen Verwandtschaft mit dem thebanischen Königshaus habe sie die besten Chancen, Creon zum Einlenken zu bewegen (195–204). Die Täuschung geht auf: Ungehindert von den anderen Frauen und allein von ihrem alten Diener Menoetes begleitet,¹⁵ bricht Argia auf – nicht etwa zur Audienz bei Creon, sondern zum ‚Nahkampf‘¹⁶ gegen dessen „unsagbare Gesetze“: Unter Einsatz des eigenen Lebens (*contemptrix animae*: 185) will sie die Leiche des Polynices auf dem bewachten Schlachtfeld

Harder 2012, 32 f. zu 1,9–12: „It is also worth noting that the poems referred to in these lines all have female subjects and that some of them may have been addressed to poets' mistresses.“ Pollmann 2004, 47 betont: Statius „develops a new poetics indicating what the epic of the future should look like: it would comprise not violence, but its consequences, like burial, lament and grief as its leitmotifs, and single out the heroic deeds of predominantly female agents.“ Bezeichnenderweise wird Argia selbst zum Schluss zur epischen Erzählerin (*ut saevos narret vigiles Argia sorori*: 12,804). Siehe dazu Pollmann, ebd.

13 Pollmann 2004, 118 zu 111: „Argia leads the procession of the Argive women, hereby already showing her courageous initiative and outstanding determination.“

14 Damit setzt sie dieselben Mittel ein wie Polynices (vgl. unten Anm. 112), die Intention ist aber eine andere. Siehe Frings 1991, 143 und Pollmann 2004, 131 zu 173–227: „Like her husband (11.560–7) she uses a ruse (12.183–4) to get what she wants, and both want to act on their own. But whereas Polynices is driven by the Furies (11.150–4) and shares his guilt with them and even the Gods (11.188–9), Argia is urged by *virtus* (12.177), marital piety and affection (12.186; ...), but also by *impetus ingens* (12.203).“ Sie gleicht eher Menoeceus, der seinen Vater täuscht, um sich für Theben opfern zu können (*fraude patrem tacita subit*: 10,721).

15 Bis zu diesem Zeitpunkt hatte sie mehrere Diener bei sich (112): *tristibus inlabens famulis*.

16 Pollmann 2004, 133 zu 178–180: „*comminus ... accedere* ... highlights the quasi-martial character of the enterprise, which is here transferred to moral issues.“ Agri 2010, 217 f. betont die Parallelen zwischen Argia und *Virtus*, besonders die ‚männlichen Schritte‘ der beiden Figuren (*magno ... passu*: 12,219 f. und *nimii ... gradus*: 10,646).

bestatten.¹⁷ Dies war die „gewaltige Tat“, die ihr ein plötzlicher Drang nach „unweiblicher Mannhaftigkeit“ eingegeben hatte (177–180):

*hic non femineae subitum virtutis amorem
colligit Argia, sexuque inmane relicto
tractat opus: placet (egregii spes dura pericli!)
comminus infandi leges accedere regni ...*

180

Hier bewies Argia plötzlich Liebe zum Mut, der weibliches Maß überstieg, verleugnete ihr Geschlecht und wagte eine gewaltige Tat: Sie will (unbeugsame Hoffnung bei herrlichem Wagnis!) dem Gesetz des ruchlosen Herrschers kämpferisch entgegenreten ...

Die von Ornytus so drastisch geschilderte Grausamkeit des Tyrannen (150–159) schreckt sie nicht, sie ist für sie vielmehr Ansporn, ihrer Verpflichtung gegenüber dem toten Ehemann nur umso schneller nachzukommen (*hortaris euntem, Ornyte*: 218f.). Die Trauer um und die Liebe zu Polynices lassen sie jede Furcht vergessen (*magno temeraria luctu*: 185; *hortantur pietas ignesque pudici*: 186). In ihrer Entschlossenheit und geradezu furchteinflößenden Verzweiflung¹⁸ wird sie mit einem Verehrer der Kybele/Magna Mater verglichen (222–227):

*vadit atrox visu, nil corde nec aure pavescens,
et nimis confisa malis propiorque timeri:
nocte velut Phrygia cum lamentata resultant
Dindyma, pinigeri rapitur Simoentis ad amnem
dux vesana chori, cuius dea sanguine lecto
ipsa dedit ferrum et vittata fronde notavit.*

225

Sie schreitet dahin, wild anzusehen, nichts erschreckt ihr Herz, nichts ihr Ohr; ihr maßloses Unglück nimmt ihr die Angst, macht eher andere fürchten, wie wenn in phrygischer Nacht Dindymus von Klagen widerhallt, der rasende entmannte Führer des Chores zum fichtenumsäumten Fluss Simoeis stürzt, er, dessen Blut die Göttin erwählt, dem sie selbst das Eisen gab und das Zeichen aus Wolle und Zweigen.

Gemeint ist der Anführer der Galli (*dux vesana chori*), der sich durch freiwillige Selbstkastration dem Dienst der Göttin geweiht hat, und sich bei den jährlichen Festen zu Ehren des Attis blutige Wunden beibringt.¹⁹ Bei dem Archigallus und bei Argia

¹⁷ Freiwillig begibt Argia sich damit potenziell „aufs männliche Gleis“, auf jene Route, welche die Männer geradewegs zu *nefas* und Tod geführt hat. Siehe dazu den Beitrag von Kreuz in diesem Band (S. 129–133). Später *scheint* es für einen Augenblick tatsächlich fast so, als ob der Streit der Brüder auf die neuen ‚Geschwister‘ Argia und Antigone übergreifen würde. Siehe dazu unten Anm. 117.

¹⁸ Der *vetus scholiasta* in Barth 1664 bemerkt (1463 zu 223 *propiorque timeri*): „Ex omni, inquit, specie mulieris determinatio nihil non audendi elucebat. Itaque timebat eam quisquis videbat.“

¹⁹ Den Kern des Attis-Kultes bildet sein Tod und die Trauer um ihn. Der Bezug zu Argia, die sich um die Bestattung des Polynices bemüht, liegt auf der Hand. Siehe Lancellotti 2002, 155f.: „Whereas for Greece we have no certain proof that the ritual in which Attis appeared was linked to a funeral ceremony, the celebration in March of the ‚holy week‘ in Rome was certainly of a funereal nature.“

handelt es sich um liminale Figuren, die in ihrer unbedingten Verehrung bzw. Liebe sogar bereit sind, ihre Geschlechtsidentität infrage zu stellen.²⁰

Modell für die Argia des Statius ist natürlich zunächst die Antigone des Sophokles:²¹ Dass die Ehefrau die Schwester übertrifft – Argia findet die Leiche trotz des längeren Weges noch vor Antigone –, wird von den Figuren selbst wiederholt betont.²² Zugleich ruft Statius, wie besonders Bessone gezeigt hat, bei der Gestaltung seiner neuartigen Helden weibliche Rollenbilder der römischen Liebesepik auf und transformiert diese. Rückblickend macht Argia eine erstaunliche Entwicklung durch.²³ Frisch verheiratet erscheint sie eifersüchtig: Sie vermutet, Polynices wolle wegen einer anderen Frau nach Theben zurückkehren (2,351f.).²⁴ Kurze Zeit später zeigt sie als „incarnation of uxorial fidelity“²⁵ ihre Opferbereitschaft, indem sie aus Liebe zu ihrem Ehemann ihren Vater Adrastus zum Krieg überredet, und damit die Trennung von ihrem Mann bewusst in Kauf nimmt (*da, bella, pater*: 3,696).²⁶ Schließlich verzichtet sie auf das Hochzeitsge-

20 So richtig Pollmann 2004, 143 zu 224–227, die betont, dass hier nicht die weiblichen Verehrerinnen der Kybele/Magna Mater gemeint sein dürften: „the transgendered Galli illustrate not only Argia's fierce determination much more intensely (as they themselves were willing to go to far greater lengths to serve their goddess than the priestesses), but are also in a way analogous to Argia's behaviour that was said to transgress gender boundaries.“

21 Heslin 2008, 115: „In her single-mindedness, her unwillingness to brook delay, her readiness to deceive her fellow travellers so that she has the freedom to act alone, and her insistence on attending to the corpse of Polynices alone, she calls to mind precisely the qualities of Sophocles' Antigone.“

22 *Theb.* 12,330–332 (Argia): „nullasne tuorum / movisti lacrimas? ubi mater, ubi incluta fama / Antigone? mihi nempe iaces, mihi victus es unil“; *Theb.* 12,351f. (Antigone): „cuius ait, manes, aut quae temeraria quaeris / nocte mea?“, *Theb.* 12,383f. (Antigone): „mea membra tenes, mea funera plangis. / cedo, tene, pudet heu! pietas ignava sororis!“. Siehe Micozzi 2015, 331: „Even Antigone, in the last book of the poem, seems perfectly aware that Argia is trying to usurp her own literary heritage: the role of superlative *pietas* traditionally assigned to Polynices' sister in the tragic tradition ...“. Dass Antigone und Argia Polynices gemeinsam bestatten, berichten Hyg. *fab.* 72,1f. (*Antigona soror et Argia coniunx clam noctu Polynicis corpus sublatum in eadem pyra qua Eteocles sepultus est imposuerunt. quae cum a custodibus deprehensae essent, Argia profugit, Antigona ad regem est perducta* ...) und Lib. *pr.* 2,9 (Πολυνείκης δὲ συγκατενεχθεὶς τῷ ἀδελφῷ ταφῆς ἀπεστερεῖτο μὲν παρὰ Κρέοντος, ἐτύγχανε δὲ παρὰ τῆς ἀδελφῆς. λέγεται δὲ καὶ ἡ γυνὴ Πολυνείκους Ἀργεῖα συνεψάσθαι τοῦ ἄθλου). Zwei Frauen erscheinen auch auf Sarkophagen aus Rom und Ostia, die auf das Ende des 2. Jhdt. n. Chr. datiert werden (Robert 1915, Bd. 1, 561, LIMC I 1 s.v. Antigone, Nr. 5 und 11 (Krauskopf), Zimmermann 1993, 276 f. und Bonanno Aravantinos 2008, 169–176) – möglicherweise ein Reflex der *Thebais* des Statius.

23 Siehe etwa Ka Chun Tang 2018, 10 f.

24 In der Klage über dem Leichnam ihres Mannes verweist Argia auf dieses Gespräch (*dicebam: quo tendis iter*: 12,333; vgl. *quo tendis iter?*: 2,351), betont aber, sie habe Polynices damals geraten, auf Theben zu verzichten und stattdessen in Argos zu herrschen (*soceri regnabis in aula*: 12,334): ein Fall von falscher Erinnerung. Siehe Frings 1991, 148 f. und Pollmann 2004, 167: „This is a clever psychological device, which increases the sense of waste even more: too late Argia realises that instead of affirming his rights to be king of Thebes by violence Polynices could have opted for an attractive alternative.“

25 Keith 2019, 124.

26 Frings 1991, 137. Bessone 2015, 124: „For Argia, to love her husband means becoming an accomplice to the *nefas*. It is a tragic error that the heroine will set right only at the end of the poem.“ Vgl. Dominik 1994, 127: „Her request is a tragic error of judgement, but she is not actually guilty of any crime.“ Pyy 2020,

schenk des Polynices: Mit dem Schmuck der Harmonia wird Eriphyle bestochen, die daraufhin ihren Mann Amphiaraus zur Teilnahme am Kampf bewegt (4,196–210): Damit ist das letzte Hindernis beseitigt. Der Zug nach Theben kann beginnen. Gleichet Argia also zunächst der Arethusa des Properz (4,3) oder der Laodamia Ovids (*epist.* 13), die den Krieg verurteilen, da er die Liebenden trennt,²⁷ so zeigt sie in der Folge eine selbstlose Liebe, die etwa an Lucans Marcia oder an Silius' Imilce erinnert: Ehefrauen, die gewissermaßen als episierte elegische *puellae* bereit sind, ihren Männern sogar in den Krieg zu folgen – eine Möglichkeit, die aber nicht realisiert wird.²⁸

Statius' Argia begibt sich tatsächlich in das Territorium der Feinde, aber nicht als weibliche Kämpferin²⁹, sondern (wie die anderen Frauen) auf einer Mission, welche die Erfüllung einer traditionellen weiblichen Rolle zum Inhalt hat – Totenklage und Bestattung³⁰ – dies aber nun in einem so außergewöhnlichen Setting – auf dem streng bewachten, leichenübersäten Schlachtfeld vor Theben –, dass man zu Recht von einer „unarmed ἀριστεία“³¹ sprechen kann:

The poet of the Thebaid thus creates a new model of female heroism, one that most closely approximates martial heroism, but without the renunciation of a woman's traditional role: a maximum of transgression, contained in a maximum of tradition.³²

34–37 arbeitet die Bezüge zur „literary tradition about war-bringing brides“ (34) heraus. Im zwölften Buch übertreibt Argia in ihrer Trauer über den Verlust des Polynices allerdings ihre eigene Verantwortung für den Krieg: *tantae quae sola ruinae / causa fui: Theb.* 12,198 f.; *quid queror? ipsa dedi bellum maestumque rogavi / ipsa patrem ut talem nunc te complexa tenerem: 12,336 f.*

27 Bessone 2015, 124: „In giving her [sc. Argia] a voice, Statius looks to the tradition of elegy ‚in the feminine‘, to Propertius's Arethusa (4.3) and the Laodamia of the Ovidian *Heroides* (Her. 13): devoted wives, divided between the world of love and the world of weapons, who lament their separation from their beloveds and protest against war, thus pursuing the antimilitarism of elegiac ideology.“

28 Marcia, die Frau Catos: Lucan. 2,346–349; Imilce, die Frau Hannibals: Sil. 3,109–115. Bessone 2015, 127: „These epic *heroides* (‚heroines‘) want to demonstrate their loyalty by following their husbands into the soldiers' camps and even onto the battlefield. But, from Lucan to Silius, the lament of the ‚bride forsaken for war‘ in the end gives way to a difficult acceptance of the marginal role reserved for women in the male genre of *arma* (‚weapons‘).“

29 Zur literarischen Figur der amazonenhaften Kämpferin siehe etwa Sharrock 2015.

30 Bernstein 2008, 86: „Argia's heroic journey to Thebes in *Thebaid* 12 represents an inversion of gendered expectations of behaviour that nevertheless leaves her fully aligned with normative Roman marital values.“ Voigt 2016, 69: „There is, of course, a paradox here: Argia's objective is to do something which is expected of women in the Greco-Roman world, namely to perform the rites of burial and lamentation. At the same time, though, she needs to transgress gender norms in order to perform this traditionally female task (12.177–79). ... In a dysfunctional society, to assert the values of a functioning society becomes a revolutionary act and requires for women the transgression of gender expectations.“ Zur besonderen Rolle von Frauen bei der rituellen Totenklage und der Vorbereitung des Leichnams für die Bestattung in Rom siehe etwa Šterbenc Erker 2009 und 2011.

31 Bessone 2015, 131. Vgl. Lovatt 1999, 145; Heslin 2008, 115.

32 Bessone 2015, 131. Heslin 2008, 115: „Driven on a heroic, single-minded quest by the thought of Polynices' decaying body, her solitary trip to Thebes can only be described as an *aristeia*.“ Lovatt 1999, 145: „the wives and mothers each have their *aristeia* of grief.“

Doch damit nicht genug: Modell für Statius' Argia ist außerdem Priamos, der in *Ilias* 24, nur von einem Diener begleitet, aufbricht, um die Leiche seines Sohnes Hektor bei Achill auszulösen.³³ Es gibt aber signifikante Unterschiede: Bei Homer erfolgt der Entschluss, die Leiche Hektors zurückzugeben, auf höchster Ebene in der Götterversammlung (24,22–76). Zeus schickt Iris zunächst zu Thetis, die auf ihren Sohn einwirken soll (24,77–142), und dann zu Priamos. Dieser erhält von Iris den Auftrag, Achill aufzusuchen, und sie verspricht ihm Unterstützung (24,143–187). Hermes begleitet Priamos auf dem Weg und führt ihn zurück. Im Zelt Achills ist Priamos dann allerdings auf sich allein gestellt. Anders in der *Thebais*.³⁴ Der Aufbruch der Frauen aus Argos und die Solo-Mission Argias erfolgen ohne göttlichen Auftrag,³⁵ mögen auch, wie wir bereits gesehen haben und noch sehen werden, Göttinnen im Hintergrund unterstützend mitwirken. Damit wird die Eigenverantwortlichkeit betont und das Wagnis der Frauen und besonders Argias zusätzlich aufgewertet.

Auch die Unternehmung des Priamos lässt sich als eine unkriegerische Aristie verstehen.³⁶ Doch Herrero de Jáuregui hat überzeugend nachgewiesen, dass die einsame nächtliche Fahrt des alten Königs in das feindliche Lager und sein Aufenthalt im Zelt des Mannes, der für den Tod so vieler seiner Söhne verantwortlich ist, ein noch spezifischeres Vorbild unter den typischen Szenen der epischen Dichtung hat: die Katabasis.³⁷

... his departure from Troy is depicted as a funerary procession; Hermes' guidance recalls the journey through the netherworld; and Priam's interview with Achilles resembles in some points an encounter with the Lord of the Dead.³⁸

Die Katabasis ist die ultimative heroische Leistung. Nur auserwählte Individuen, besonders Göttersöhne, können in das Reich des Todes vordringen, wobei selbst in diesen

³³ Vorsichtig Juhnke 1972, 159 f.; bestimmter Pollmann 2004, 131 zu 173–227: „Argia will show as much determination to complete her mission (173–219) as Priam expresses towards Hecabe about his intention to go to Achilles (Il. 24.193–227). Both Argia (228–9) and Priam (Il. 24.351) set off shortly after night has fallen, but Argia's walk is described in more detail (219–42) than Priam's journey (Il. 24.329–31).“

³⁴ Siehe etwa Pollmann 2004, 116.

³⁵ Argia bedankt sich zwar nach Auffindung des Leichnams bei den Göttern bzw. bei Fortuna (338), aktive Mithilfe bei der Suche erhoffte sie sich aber eher von ihrem toten Mann (*tu mihi pande vias ..., si merui*: 266 f.).

³⁶ Brügger 2009, 80: „... der 24. Gesang [wird] bisweilen als die ‚Aristie des Priamos‘ bezeichnet“ (mit Verweis etwa auf Danek 1988, 210 mit Anm. 75). Vgl. Macleod 1982, 115: „θάνατόνδε ‘to his death’: the word is used elsewhere in the *Iliad* only before the deaths of Patroclus and Hector (16.893; 22.287). As Priam goes out on his enterprise, he seems like one of the great warriors of the poem.“

³⁷ Eine gelungene Definition gibt Bernabé 2015, 17: „a true katabasis could be defined as: ‘a tale of the journey to the subterranean world of the dead led by an extraordinary character while alive who has a determined purpose and is keen on returning’.“ Vgl. Heil 2022, 3–7, 16–19 (mit weiterer Literatur).

³⁸ Herrero de Jáuregui 2011, 39. Ebenso bereits Clark 1979, 136 Anm. 45 (mit älterer Literatur). Vgl. Wathelet 1988 und Brügger 2009, 121 f. (mit Verweis auf Crane 1988, 36–38; Stanley, 1993, 237–240, 244 f. und Danek 1998, 50 f.).

Fällen der Erfolg nicht immer sicher feststeht.³⁹ Den „Hund“ aus der Unterwelt zu holen, hielt Eurystheus, so erfährt Odysseus vom Totengeist des Herakles höchstpersönlich, für seinen größten und schwierigsten Auftrag. Und tatsächlich konnte der Held die Arbeit nur mit der Hilfe von zwei Göttern bewältigen (*Od.* 11,623 – 626):

καὶ ποτέ μ' ἐνθάδ' ἐπεμψε κύν' ἄξοντ'·οὐ γὰρ ἔτ' ἄλλον
φράζετο τοῦδέ γέ μοι κρατερώτερον εἶναι ἀέθλον.
τὸν μὲν ἐγὼν ἀνένεικα καὶ ἤγαγον ἐξ Ἀΐδαο·
Ἑρμείας δέ μ' ἐπεμπεν ἰδὲ γλαυκῶπις Ἀθήνη.

625

Selbst hier sandt er mich her, den Hund zu holen, er dachte, dass es darüber hinaus kein stärkeres Wagnis mehr gebe. Aber ich bracht ihn herauf und führte den Hund aus dem Hades, Hermes geleitete mich und mit strahlenden Augen Athene.⁴⁰

Der Exklusivität und geradezu übermenschlichen Schwierigkeit des Unternehmens entsprechen die Einmaligkeit⁴¹ und das begrenzte Zeitfenster, in dem die Reise überhaupt möglich ist.⁴² Der Abstieg in die Unterwelt ist ein Vorauserleben des eigenen Todes. In diesem Sinn begrüßt Kirke Odysseus und seine Gefährten nach der Rückkehr von ihrer (an eine Katabasis angegliederten) Reise in den Grenzbereich der Unterwelt als

³⁹ Siehe etwa die erstaunten Worte des Herakles zu Dionysos: Ὡ σχέτλιε, τολμήσεις γὰρ ἰέναι: Aristoph. *ran.* 116. Auch das Scheitern von Theseus und Peirithoos unterstreicht die Schwierigkeit der Unternehmung. Vgl. Dova 2015, 62: „There is no doubt that the hallmark of Theseus' and Peirithoos' *katábasis* is its failure. The two friends not only fail to get what they came for, but also end up imprisoned in Hades.“

⁴⁰ Die Übersetzungen aus *Ilias* und *Odyssee* folgen Hampe 1979.

⁴¹ Herrero de Jáuregui 2015, 340: „... the journey to Hades is ... unique, i. e. it is an individual trip that has never been done before and will never be repeated again.“ Eine Wiederholung gibt es in der Regel nur dann, wenn der Jenseitsreisende schließlich tatsächlich stirbt. Orpheus hat nach dem Scheitern seiner Katabasis keinen zweiten Versuch (*Verg. georg.* 4,502f.; *iterum transire volentem / portitor arcuerat: Ov. met.* 10,72f.), sondern kehrt erst nach dem Tod in die Unterwelt zurück (*met.* 11,61–66). Im *Gerytades* schickt Aristophanes drei Dichter, Vertreter von Tragödie, Komödie und Dithyrambus, in die Unterwelt. Diese sind prädestiniert für die Reise, weil sie als offenbar schlechte Dichter ständig hungrig und daher dem Tode nah sind. Sie sind gewissermaßen „Hadesgänger“ (ἄδοφοῖται) von Profession, „die häufig und gerne dorthin reisen“ (θαμὰ / ἐκέισε φιλοχωροῦντας: PCG 3,2 frg. 156,4–6). Siehe Farmer 2017, 203: „He depicts all three as selected for their closeness to death: their failure as poets means they are unable to keep themselves well fed, and thus they are suitable for a trip to the land of the dead – they're already halfway there.“ Die Pointe beruht allerdings zusätzlich darauf, dass die Jenseitsreise im Normalfall eben eine einmalige Unternehmung ist.

⁴² Herrero de Jáuregui 2015, 338f.: „One day' is the most usual temporal extension for such unnatural adventure as crossing the boundary between the dead and the living. ... A logical, almost necessary consequence of such exceptionality is the urgency of the whole enterprise. In Aeneid 6 there is a permanent hurry which stands in narrative tension to the poetic wish to satisfy the audience's curiosity and offer a thorough and detailed account of the Underworld. In spite of her explanations, the Sibyl urges permanently Aeneas to hurry up ...“ Diese Urgenz prägt vor allem die Bewegung bis zum Eintritt in das Elysium. Siehe ders. 2020, 96: „The progress of the Sibyl and Aeneas has three features that mark their movement as different from that of the souls of the dead of pre-Elysium underworld: determination (i. e., goal-oriented movement), firmness (i. e., physical character of the movement), and urgency (i. e., swift movement).“

„zweimal Sterbende“ (*Od.* 12,21f.). Narratologisch gesprochen, zeichnet sich die Katabasis durch einen außerordentlich hohen Grad an „Ereignishaftigkeit“⁴³ und dementsprechend auch „Erzählwürdigkeit“⁴⁴ aus. Es kann daher nicht überraschen, dass gefährliche Missionen in der epischen Tradition wiederholt nach dem Modell dieses ultimativen Wagnisses gestaltet wurden.⁴⁵

In seiner Analyse der Unternehmung des Priamos unterscheidet Herrero de Jáuregui Motive, die spezifisch für die Jenseitsreise sind, von unspezifischen Motiven, die auch bei anderen Reisen und Abenteuern vorkommen.⁴⁶ Da jede Katabasis eine Grenzüberschreitung zwischen Diesseits und Jenseits darstellt, sind Ort und Zeitpunkt des Übertritts von besonderer Relevanz. Ebenso wird in der Regel ein göttlicher Helfer oder zumindest ein Ritualexperte benötigt, der den Übergang in die andere Welt ermöglicht (*Il.* 24,349–353):

οἱ δ' ἐπεὶ οὖν μέγα σῆμα παρέξ Ἴλοιο ἔλασσαν
 στήσαν ἄρ' ἡμιόνους τε καὶ ἵππους ὄφρα πίοιεν
 ἐν ποταμῷ· δὴ γὰρ καὶ ἐπὶ κνέφας ἦλυθε γαῖαν.
 τὸν δ' ἐξ ἀγχιμῶλοιο ἰδὼν ἐφράσσατο κῆρυξ
 Ἑρμείαν.

350

Als die [sc. Priamos und der Herold] am großen Grabmal des Ilos vorübergefahren, machten sie halt mit dem Maultiergespann und den Rossen, damit sie tranken im Fluss; schon kam die Dämmerung über die Erde. Plötzlich entdeckte ganz in der Nähe spähend der Herold den Hermeias ...

Zu dieser Stelle bemerkt Herrero de Jáuregui:

A river as a frontier, darkness, and the company of Hermes are the most recognizable features of a descent to the Underworld. Ilus's tomb is a permanent landmark in the *Iliad*, but the mention of a tomb just before crossing the boundary wholly agrees with the conceit of entering the realm of the dead.⁴⁷

Wie schon erwähnt, ist die Katabasis das exklusivste Abenteuer, das der Held – sieht man von den notwendigen Helfern ab – in der Regel allein bestehen muss und das immer auch eine Auseinandersetzung mit der eigenen Sterblichkeit impliziert:

⁴³ Schmid 2014, 14–20 nennt fünf Merkmale, die eine Zustandsveränderung bedeutsam und damit zum Ereignis machen: „Relevanz“ (im Gegensatz zu trivialen Veränderungen), „Imprädictabilität“ (die Veränderung ist überraschend, gegen die Erwartung), „Konsekutivität“ (die Veränderung hat bleibende Folgen für die Figuren der Erzählung), „Irreversibilität“, „Non-Iterativität“ (die Veränderung ist unumkehrbar und nicht wiederholbar).

⁴⁴ Schmid 2014, 19 f.

⁴⁵ Siehe Heil 2022, 19 f. (mit weiterer Literatur).

⁴⁶ Herrero de Jáuregui 2011, 42: „... most of these scenes or formulae would not be considered ‘catabatic’ separately, but the cumulative effect is strikingly consistent in marking the scene as a whole as a catabasis.“

⁴⁷ Herrero de Jáuregui 2011, 44.

Despite all his fear, Priam succeeds in doing what ‚no other mortal on the earth has yet done‘ (505: οἷ οὐ πῶ τις ἐπιχθόνιος βροτὸς ἄλλος; cf. 565: οὐ γάρ κε τλαίῃ βροτὸς ἐλθέμεν, ‚no mortal has dared to come‘). Such claims of a unique experience for mortals are adequate descriptions of the conquest of death.⁴⁸

Im Folgenden soll gezeigt werden, dass Statius Argias Suche nach der Leiche des Polynices nach dem Vorbild von *Ilias* 24 als eine *metaphorische Katabasis* gestaltet hat. Als ‚Jenseitsreisende‘ tritt Argia natürlich zugleich in direkte Konkurrenz zu Vergils Aeneas, ist doch dessen im sechsten Buch der *Aeneis* ausführlich geschilderte Katabasis für die Epiker der frühen Kaiserzeit *das* zentrale Modell einer Unterweltsreise.⁴⁹ Es wird sich aber zeigen, dass es darüber hinaus bedeutsame Überschneidungen mit eigentlich allen bekannten Jenseitsreisen gibt: mit der Reise des Odysseus in den Grenzbereich der Unterwelt und den Katabasen des Herakles, des Orpheus sowie des Theseus und Peirithoos. Aufgerufen wird als Kontrast auch die komische Version des Aristophanes, der seinen effeminierten Anti-Helden Dionysos auf den Spuren des ‚Supermannes‘ Herakles in den Hades schickt. Statius präsentiert stattdessen den ernst gemeinten Gegenentwurf einer Frau, die *sexu ... relicto* das ultimative Wagnis besteht (*immane tractat opus*) und damit nicht nur ins ‚Reich der Toten‘, sondern zugleich in die letzte Männerdomäne der epischen Dichtung vordringt.⁵⁰

48 Herrero de Jáuregui 2011, 53. Vgl. ebd., 58: „a descent to Hades is not a trip for the many, nor can it be undertaken by a group, rather, it is a solitary journey appropriate only for a select few.“

49 Dies zeigt sich schon daran, dass die Dichter der frühen Kaiserzeit mit Ausnahme von Ovid (Juno, Orpheus und Aeneas in *met.*) und Seneca (Hercules im *Herc. f.*) hier die direkte Konkurrenz vermeiden und anstelle der Katabasis die Totenbeschwörung bevorzugen. Siehe Heil 2022, 19, 31 f. Wie Helzle 1996, 152 gesehen hat, findet sich in Argias Trugrede ein fast wörtliches Zitat aus dem sechsten Buch der *Aeneis*. Das *tantae ... sola ruinae / causa fui* (198 f.) verweist auf das *heu funeri tibi / causa fui* (6,458) des Aeneas. Helzle deutet die Bezugnahme als Kontrastimitation (ebd.): „Die Anspielung auf Vergil bringt also eine Umkehr der Situation des Aeneas zur Geltung. Bei Vergil wird Aeneas erst nach seinem Entschluß, Dido zu verlassen, vom epischen Erzähler wieder *pius* genannt (Verg. Aen. IV 393). Argeia hingegen wird durch ihr Zurückbleiben und ihre Suche nach dem Gatten zum Vorbild der *pietas* (Theb. XII 459).“ Für den Leser könnte der Verweis auf Aen. 6 unmittelbar vor Beginn von Argias Solo-Mission ein zusätzliches Signal sein, ihre Reise mit der Jenseitsreise des Aeneas zu vergleichen. Vgl. Helzle, ebd.: „Argeia wird im Folgenden bei Nacht ihren Mann suchen (Stat. Theb. XII 282 *nocte sub infesta*) so wie auch Aeneas im Dunkel der Unterwelt Dido gefunden hat (*per loca senta situ*, Verg. Aen. VI 462).“ Zu weiteren Übereinstimmungen zwischen Dido und Argia siehe Dietrich 2004, 9–12.

50 Die Jenseitsreisenden der epischen Tradition sind zuvor ausschließlich Männer (Herakles, Theseus und Peirithoos, Odysseus, Aeneas), sieht man von bestimmten Ausnahmen ab, welche die Regel bestätigen: Die Sibylle begleitet Aeneas als Ritualexpertin; für Juno (Ov. *met.* 4,432–480) gelten als Göttin ohnehin andere Regeln. Zur Katabasis der Psyche bei Apuleius bemerkt Zimmerman 2004, 488: „Among Apuleius’ innovations is that Psyche is the first female (mortal) literary character who travels to the Underworld (against her will) to fetch a beauty cream, her predecessors being famous men such as Odysseus, Hercules, Theseus, Orpheus, and Aeneas, who willingly and for a noble cause undertook the same task.“

1. *Exklusivität der Mission.* Statius betont von Anfang an die Exklusivität der lebensgefährlichen Mission Argias. Sie geht allein, wohin keine Frau, nicht einmal eine Thra-kerin⁵¹ oder eine Amazone gehen würde (12,179–182):

... placet (egregii spes dura periculi!)
comminus infandi leges accedere regni,
quo Rhodopes non ulla nurus nec alumna nivosi
Phasidis innuptis vallata cohortibus iret. 180

Sie will (unbeugsame Hoffnung bei herrlichem Wagnis!) dem Gesetz des ruchlosen Herrschers kämpferisch dort entgegentreten, wohin kein Mädchen von Rhodope, keine Tochter des verschneiten Phasis, geschützt selbst von jungfräulichen Scharen, sich wagte.

Dass Argia auf ihrer Reise wie Priamos von einem Diener begleitet wird, beeinträchtigt ihre Sonderstellung in keiner Weise: Menoetes ist notwendig, um das Decorum zu wahren,⁵² zugleich dient er als Kontrastfigur,⁵³ durch die das Heldentum Argias nur umso deutlicher akzentuiert wird. Dass sie „allein“ und „ohne Führer“ agiert, betont Statius auf dem Höhepunkt der Unternehmung noch einmal ausdrücklich (280–283):

regina Argolicas modo formidata per urbes,
votum immane procis spesque augustissima gentis,
nocte sub infesta, nullo duce et hoste propinquo,
sola ... 280

51 Pollmann 2004, 134 zu 181 f. bezieht die Ausdrücke *Rhodopes ... nurus* und *alumna ... Phasidos* speziell auf Procne, die Frau des Tereus (*Rhodopeia coniunx*: 5,121), und die Amazonenkönigin Hippolyte, die wenig später als neue Ehefrau des Theseus erscheint (12,533–539, 635–638). Auf jeden Fall ergibt sich hier ein sicher gewollter Kontrast (ebd.): „... whereas Argia as a widow behaves like an Amazon, Hippolyte displays a reverse development by becoming a wife and abandoning her life as an Amazon.“ Vgl. Bessone 2015, 131: „The paradox of a virile matron who surpasses the Amazons is correlated, in this same book of the *Thebaid*, with the mirror-image paradox of the true Amazons, brought to Athens and domesticated by the victor Theseus, and of Hippolyte, their queen, willingly reduced to the role of wife, *procreatrix* ('female begetter'), and *domiseda* ('woman who stays at home') ...“

52 Damit der vermeintliche Plan glaubwürdig erscheint, braucht Argia einen männlichen Begleiter, kann sie doch als vornehme Frau nicht allein vor den König Creon treten. Möglicherweise wählt sie den altersschwachen Menoetes, der einst ihr *virginei custos monitorque pudoris* (12,205) war, um sicherzustellen, dass sie ihre wahre Absicht zur Not auch gegen den Willen des Begleiters ausführen kann. So zumindest der *vetus scholiasta* in Barth 1664, 1460 zu 206: „senem, qui non possit eam a proposito deducere.“ Frings 1991, 144 betont zu Recht, dass Argia trotz der Begleitung isoliert bleibt: „Der Diener folgt seiner Herrin zwar voller Eifer; doch richten sich Argias Reden nicht an ihn, sondern sind wesentlich Monologe.“

53 Pollmann 2004, 138 zu 204. Wie wir sehen werden, übernimmt Menoetes aber zugleich bestimmte Funktionen eines ‚Jenseitsführers‘, allerdings in eingeschränkter Form. Siehe unten S. 150 f. und 158 f. Der Name ‚Menoites‘ kommt häufiger vor (Keyßner in RE 15,1). Am bekanntesten ist aber eine Figur mit einem Bezug zur Unterwelt: Menoites ist der Rinderhirte des Hades (Apollod. 2,5,12 = 2,125). Könnte die Verwendung gerade dieses Namens ein versteckter Hinweis auf das Katabasis-Setting sein? Immerhin sind beide in gewisser Weise *custodes* (vgl. Anm. 52).

Sie, eben noch Königin, gefürchtet in Argos' Städten, seliger Traum den Freiern, erhabene Hoffnung des Stammes, geht in feindlicher Nacht ohne Führer und nahe dem Gegner allein ...

2. *Motivierung der Mission.* Was die Motivierung der Reise auf der Figurenebene angeht, so ergeben sich wichtige Überschneidungen mit der Katabasis des Aeneas: Der tote Anchises hatte seinen Sohn in einer Traumerscheinung aufgefordert, die Sibylle von Cumae aufzusuchen, damit diese ihm eine Begegnung mit dem Vater in der Unterwelt ermögliche (5,731–733):

*Ditis tamen ante
infernās accede domos et Avernā per alta
congressus pete, nate, meos.*

Zuvor jedoch betritt die unterirdische Behausung des Dis und suche über die Tiefe des Avernus, mein Sohn, die Begegnung mit mir.⁵⁴

Auf diese Aufforderung bezieht sich Aeneas im Gespräch mit der Sibylle und beschwört zugleich die liebevolle Verbindung, die er zu Lebzeiten mit seinem Vater hatte, indem er gemeinsame Erlebnisse rekapituliert, die Flucht aus Troja sowie die Gefahren und Mühen der Irrfahrten (6,106–116):

*quando hic inferni ianua regis
dicitur et tenebrosa palus Acheronte refuso,
ire ad conspectum cari genitoris et ora
contingat; doceas iter et sacra ostia pandas.
illum ego per flammās et mille sequentia tela
eripui his umeris medioque ex hoste recepi;
ille meum comitatus iter maria omnia mecum
atque omnis pelagique minas caelique ferebat,
invalidus, viris ultra sortemque senectae.
quin, ut te supplex peterem et tua limina adirem,
idem orans mandata dabat.*

110
115

Hier ist doch, so heißt es, das Tor des Herrschers der Unterwelt und der finstere Sumpf, wo der Acheron hervortritt; möge es mir gelingen, dem teuren Vater Auge in Auge gegenüberzutreten; ich hoffe, du lehrst mich den Weg und öffnest die heilige Pforte. Ich holte Anchises durch das Flammenmeer und den Hagel von tausend Geschossen auf meinen Schultern heraus und rettete ihn so aus der Mitte der Feinde; er begleitete meinen Weg und ertrug mit mir die Fahrt über alle Meere, alle Drohungen der Wogen und des Himmels, leistete, obwohl er schwach war, mehr als Kräfte und Los des Alters erlauben. Ja, er war's, der mich auch dringend ersuchte, dir flehend zu nahen, an deine Schwelle zu treten.

54 Übersetzung: Binder/Binder 2012.

Argias Gefühle für ihren Ehemann sind ebenso intensiv. Vor ihrem inneren Auge läuft gleichsam ein Film ab,⁵⁵ der sie die entscheidenden Begegnungen mit Polynices immer wieder neu erleben lässt: seine Ankunft in Argos, die Hochzeit, die Freuden der Ehe, den Abschied beim Aufbruch der Truppen (187–191):⁵⁶

*ipse etiam ante oculos omni manifestus in actu,
nunc hospes miserae, primas nunc sponsus ad aras,
nunc mitis coniunx, nunc iam sub casside torva
maestus in amplexu multumque a limine summon
respiens ...*

190

Auch steht ihr der Gatte in allen Szenen des Lebens vor Augen, nun als Gast der Armen, nun neu vermählt am Altar, nun als freundlicher Ehemann und schließlich im drohenden Helm sie traurig umarmend, auch, wie er noch oft von der Schwelle draußen zurückblickt ...

Am häufigsten aber glaubt sie, seinen Totengeist (*imago*)⁵⁷ zu sehen, der sie um Beistattung bittet (191–193):

*... sed nulla animo versatur imago
crebrior Aonii quam quae de sanguine campi
nuda venit poscitque rogos.*

... kein Bild jedoch schwebt öfter vor ihrer Seele, als wie er nackt vom blutigen Aonischen Schlachtfeld kommt und Verbrennung erfleht.

Ebenso betont Aeneas seinem Vater gegenüber in der Unterwelt (6,695 f.): *tua me, genitor, tua tristis imago / saepius occurrens haec limina tendere adegit* („Dein Bild, mein Vater; dein trauriges, erschien mir immer wieder und trieb mich, diesen Ort aufzusuchen“). *Pietas* und die wiederholten ausdrücklichen Aufträge des Toten bewegen Aeneas, in die Unterwelt hinabzusteigen. Dieselben Motive treiben Argia, unter Lebensgefahr das Schlachtfeld vor Theben aufzusuchen.⁵⁸

55 Helzle 1996, 151: „Das anaphorische *nunc* bringt zum Ausdruck, daß es sich hier um fast schnappschußartige Bilder handelt, die in Argeias Erinnerung hochkommen.“

56 Ankunft des Polynices in Argos: 1,385 ff.; Hochzeit und Ehe: 2,201 ff.; Aufbruch zum Marsch gegen Theben: 4,88–92. Die Szene im Schlafzimmer, welche die Trennung des Paares vorwegnimmt (2,333b–363), und den Auszug im vierten Buch behandelt Jöne 2017, 289–307.

57 Siehe Pollmann 2004, 136 zu 191–193: „The use of two meanings of *imago* in close vicinity is bold here ...; first (191) it means ‘vision’, linking this line with the preceding ones, then (192 *quae*) it denotes the apparition ... of Polynices within this vision who begs Argia to bury him.“

58 van der Keur 2013, 328–330 vergleicht Silius’ Scipio, der nach dem Verlust von Vater und Onkel Autoneo, die Nachfolgerin der Sibylle, in Cumae aufsucht, um eine Nekromantie durchführen zu lassen (13,391–396), mit Argia. Er ist wie diese ein „griever in action“ (330): Es sind Verlust und Trauer, die beide handeln lassen. Zur handlungsmotivierenden Funktion der Trauer siehe unten Anm. 102.

3. *Urgenz*. Aus dieser Motivation ergibt sich die Dringlichkeit der Mission.⁵⁹ Bei Argia steigert sich noch einmal der „Vorwärtsdrang“ (*illo impetus ingens auguriumque animi*: 203f.), der den Trauerzug der Frauen von Anfang an beherrschte (*inmanis eundi / impetus*: 167f.), führt doch jedes Zögern⁶⁰ unweigerlich zu einem weiteren Verfall der Leiche des geliebten Mannes (214–217):

*et nunc me duram, si quis tibi sensus ad umbras,
me tardam Stygiis quereris, fidissime, divis.
heu si nudus adhuc, heu si iam forte sepultus:
nostrum utrumque nefas ...*

215

Wenn du noch irgend Bewusstsein bei den Schatten besitzt, verklagst du mich eben jetzt, treuer Partner, bei den stygischen Göttern als grausam und träge. Ach, ob du nackt noch liegst oder, weh, vielleicht schon begraben, beides ist mein Vergehen!

Mit ihrer forcierten Geschwindigkeit (*praecipites gressus ... aufert*: 207; *magno ... praecipis / arva rapit passu*: 219f.) kann der alte Diener Menoetes kaum mithalten (237f.):

*tantum animi luctusque valent! pudet ire Menoeten
tardius, invalidaeque gradum miratur alumnae.*

So viel vermögen Mut und Trauer. Menoetes schämt sich, langsamer zu gehen, und bewundert den Schritt seines schwachen Zöglings.

Auf das Schlachtfeld stürzt sie im Laufschrift (*horrendos inrumpit turbida campos*: 269). Erst die Auffindung der Leiche und die Begegnung mit Antigone führen zu einer starken Entschleunigung. Jetzt ist es umgekehrt Menoetes, der zur Eile mahnen muss, womit er eine Funktion übernimmt, die in der Katabasis des Aeneas der Sibylle zufällt:

nox ruit, Aenea; nos flendo ducimus horas.

(Aen. 6,539)

Die Nacht bricht herein, Aeneas, und wir verbringen die Stunden mit Weinen.

*heia agite inceptum potius! iam sidera pallent
vicino turbata die, perferte laborem,
tempus erit lacrimis, accenso flebitis igne.*

(Theb. 12,406–408)

⁵⁹ Zum Motiv der Urgenz in Jenseitsreisen siehe oben Anm. 42.

⁶⁰ Vgl. die Rede des Vaters in Ps.-Quint. *decl.* 6,3 (113,1–7 H), der ebenfalls mit der durch die Verwesung des Leichnams des Sohnes gegebenen Dringlichkeit argumentiert: ... *diligenter defendere contrarium est actioni nostrae: ut impetremus funus, moramur: dum nos litigamus, dum circa cadaver nostrum orbi rixamur, dum agitur causa defuncti, dum sepulcro lege praescribitur, dum dantur legitima dicentibus tempora, putrescit interim corpus, nec tutum in sicco iacet: cadaver ab incursu avium ferarumque tantum miserantium corona custodit*. Die Rolle des für die Thebais so wichtigen Motivs der *mora* in den Schlussbüchern (Theb. 11 und 12) behandelt Gervais 2017.

Auf! Vollbringt lieber euer Werk! Schon erbleichen die Sterne, verscheucht vom nahenden Tage. Vollendet die Arbeit, dann bleibt euch Zeit zum Weinen; vergießt eure Tränen dann, wenn die Flammen brennen!

4. *Das Schlachtfeld als infernalischer Ort.* Das Ziel der Reise, das Schlachtfeld, wird von Statius wiederholt als quasi infernalischer Ort geschildert. In dem Augenblick, in dem Tisiphone ihre Schwester Megaera zur Hilfe ruft, um den Kampf der Brüder Eteocles und Polynices ins Werk zu setzen, gleichen sich die Sphären von Diesseits und Jenseits an: Das Dunkel erfüllt in dem Grad, in dem es die Unterwelt verlässt, die Oberwelt (*quantumque profundae / rarescunt tenebrae, tantum de luce recessit*, „und so wie das Dunkel dort unten abnahm, soviel ging dem Lichte oben verloren“: 11,74f.).⁶¹ Jupiter bleibt nichts anderes übrig, als sich mit der veränderten kosmischen Ordnung zu arrangieren: Jetzt ist der Blick auf Theben für die *superi* zumindest zeitweise ebenso tabu, wie es der Anblick der Unterwelt immer war (*auferte oculos! absentibus ausint / ista deis lateantque Iovem*, „Wendet die Augen ab! Ohne Götter sollen sie solchen Frevel wagen und Jupiter verborgen bleiben“: 11,126f.). Während des Zweikampfs versammeln sich die thebanischen Totengeister mit Erlaubnis des Dis als Zuschauer des Spektakels (11,422f.): „Throughout the Thebaid, the city of Thebes is portrayed as an earthly mirror of hell, and at this climactic moment Thebes and the Underworld are joined as one under the sway of chthonic deities.“⁶² Nach dem Tod der Brüder übernimmt Creon die Macht. Sein Bestattungsverbot, das sich gegen alle Angreifer richtet,⁶³ sorgt endgültig dafür, dass sich das Schlachtfeld in ein Niemandsland zwischen den Welten verwandelt, beherrscht von verwesenden Leichen und *Totengeistern*, die keine Ruhe finden:

... iubet igne supremo
arceri Danaos, nudoque sub axe relinqui
infelix bellum et tristes sine sedibus umbras. (11,662 – 664)

... er befiehlt ..., den Danaern das Totenfeuer zu versagen, die unseligen Kriegsoffer unter freiem Himmel und traurige Schatten ohne Wohnsitz zu lassen.

... supremo munere gaudet
Ogyii manes; queritur miserabile Graium
nuda cohors vetitumque gemens circumvolat ignem. (12,54 – 56)⁶⁴

⁶¹ Vessey 1973, 162: „It is the nadir of human corruption, and through it, the blackness of hell envelops the earth. Jupiter turns his gaze away from Thebes (134–5). With his withdrawal, Thebes is left wholly in the grip of the Underworld powers (as was ordained by Dis at 8.65ff.).“

⁶² Vessey 1973, 163.

⁶³ In der Ausweitung des Bestattungsverbots auf alle gefallenen Argiver folgt Statius den *Supplices* des Euripides. Siehe etwa McClellan 2019, 207f.

⁶⁴ Nach Creon ist das Schlachtfeld ein Ort, der wie geschaffen dafür ist, auf Dauer als Aufenthalt für den Totengeist des Ödipus zu dienen (11,753f.): ... *ecce tuis tellus habitabilis umbris, / qua bellum geminaeque iacent in sanguine gentes*. Siehe außerdem 12,284: *circumfusa ... concilia umbrarum*; 12,310: *expavere*

... thebanische Manen erfreut die letzte Gabe, während die Schatten der unbestatteten Griechen jämmerlich klagen und seufzend das ihnen versagte Feuer umschwirren.

5. *Parallelisierung von Creon und Dis*. Auch Lucans Caesar ergötzt sich nach der Schlacht von Pharsalus am Anblick der Leichenhaufen und untersagt die Bestattung (7786–799). Doch die Grausamkeit Creons geht noch deutlich darüber hinaus.⁶⁵ Er wünscht sich, die Toten könnten länger die Empfindung bewahren und auf Dauer in seinem Machtbereich bleiben. Dann würde er selbst den Vögeln und wilden Tieren den Weg weisen, um so die Feinde auch über ihren Tod hinaus zu bestrafen. Damit maßt sich Creon Rechte an, die eigentlich nur Dis als dem Herrscher über die Toten zustehen (12,95–99):

... longos utinam addere sensus
corporibus caeloque animas Ereboque nocentes
pellere fas, ipsumque feras, ipsum unca volucrum
ora sequi atque artus regum monstrare nefandos!
ei mihi, quod positos humus alma diesque resolvat!

95

... könnte ich nur ihren Leichen noch länger Empfindung verleihen, ihre schuldigen Geister von Himmel und Erebus scheuchen, selbst wildes Getier und krummschnäblige Vögel aufsuchen und ihnen die Leichen der ruchlosen Könige weisen! Schade nur, dass gütige Erde und Zeit die liegenden Körper auflösen werden!

In der Warnung des Ornytus wird diese Parallelisierung von Creon und Dis noch etwas deutlicher akzentuiert. Er bezeichnet die Wächter auf dem Schlachtfeld kollektiv als *umbrarum custos* (vgl. *caris ... ab umbris*: 159). Diese sind dem König rechenschaftspflichtig. Sie melden ihm die Anzahl der Leichen (149–154):

quo, miserae, quo fertis iter? funusne peremptis
speratis cineremque viris? stat pervigil illic
umbrarum custos inhumataque corpora regi
adnumerat. nusquam lacrimae, procul usque fugati
accessus hominum: solis avibusque ferisque
ire licet.

150

umbrae mit Pollmann 2004, 158 ad loc.: „shades of the dead which were said to be flying around (cf. 284–5n.), which creates an eerie atmosphere, rather than simply understanding it as ‘nightly darkness’“; 12,366f.: „*cuius ait, manes, aut quae temeraria quaeris nocte mea?*“ mit Pollmann 2004, ad loc.: „*manes* as ‘dead body’ is post-Augustan ...; its metonymic usage here adds to the eerie quality of the whole scene.“

⁶⁵ Lovatt 1999, 134: „He [sc. Creon] wants more than to forbid burial; the ultimate hyperbole is in reversal. He not only wants to forbid the souls entrance to the underworld; he wants to refuse them death itself.“ Vgl. ebd. 135: „While Caesar is horrific for his lack of empathy, Creon is horrific for his engagement, his rejection of spectatorship in favour of personal involvement which increases the spectacle ...“

Wohin wollt ihr, arme Frauen? Erhofft ihr Totenfeuer für eure gefallenen Männer? Dort bewacht ein Wächter Tag und Nacht die Totengeister und zählt dem König die unbestatteten Leichen vor. Nirgends gibt es Tränen, alle, die herankommen möchten, werden fortgejagt, nur Vögel und wilde Tiere sind zugelassen.

Den Titel *umbrarum custos* („Wächter der Totengeister“) trägt in *Theb.* 11,444 Dis höchstpersönlich. Häufiger wird Cerberus als „Wächter“ bezeichnet.⁶⁶ Die Wendung *corpora regi adnumerat* gemahnt an die eindrucksvolle Unterweltsschilderung, die Manto im vierten Buch im Rahmen der Totenbeschwörung für ihren blinden Vater Tiresias gibt. Dort ist es der personifizierte Tod, der „für den Herrscher“ Dis die Toten zählt (*Theb.* 4,528 f.):

*in speculis Mors atra sedet dominoque silentes
adnumerat populos ...*⁶⁷

Auf einer Warte sitzt der schwarze Tod und zählt seinem Herrn die schweigenden Völker vor ...

Die enge Beziehung zwischen Dis und seinem selbst ernannten Statthalter auf Erden zeigt sich gerade in der beiden gemeinsamen Grausamkeit. Die *infern*i sind traditionell unerbittlich,⁶⁸ aber Statius gibt seinem Unterweltherrscher geradezu satanische Züge (8,21–23):⁶⁹

*forte sedens media regni infelicis in arce
dux Erebi populos poscebat crimina vitae,
nil hominum miserans iratusque omnibus umbris.*

Eben thronte der Herr des Erebus in der Burg seines unseligen Reiches und befragte die Seelen nach Verbrechen in ihrem Leben, ohne Mitleid mit Menschen und zornig auf jeglichen Schatten.

Ebenso wütet Creon in seinem Hass gegen *alle* Argiver, weil er sie alle ohne Unterschied für den Opfertod seines Sohnes Menoeceus verantwortlich macht. Die private ‚Hölle‘ auf Erden, die Creon eigenmächtig einrichtet, um seine Feinde auch *post mortem* quälen zu können, entspringt, wie der Leser weiß, sogar dem Wunsch des Dis, der sich so an Jupiter für den vermeintlichen Angriff auf die Unterwelt rächen will (8,72–74):

⁶⁶ Siehe etwa Sen. Ag. 13: *custodem Stygis*; Sen. Thy. 16: *custos carceris diri*; Sen. Tro. 400–402: *Taenara et aspero / regnum sub domino limen et obsidens / custos non facili Cerberus ostio*; Stat. silv. 3,3,27: *tergeminus custos*; vgl. Prop. 3,5,43 f.: *tribus infernum custodit faucibus antrum / Cerberus*.

⁶⁷ Außerdem liegt ein Bezug zu Lucan. 7,791 f. vor. Dort ist es Caesar, der auf dem Schlachtfeld die Leichen auf der Seite des Pompeius „zählt“: ... *sidentis in tabem spectat acervos / et Magni numerat populos* ...

⁶⁸ Dies gilt besonders für Hades/Dis selbst. Siehe etwa Hom. Il. 9,158 f.: ... Ἀΐδης τοι ἀμείλιχος ἦδ' ἀδάμαστος, / τοῦνεκα καὶ τε βροτοῖσι θεῶν ἐχθιστος πάντων, Bion epit. Adon. 51 f.: ἔρχεται εἰς Ἀχέροντα πᾶρ στυγνὸν βασιλῆα καὶ ἄγριον; Verg. georg. 4,469 f.: *manisque adiit regemque tremendum / nesciaque humanis precibus mansuescere corda*; ebd. 492: *immitis ... tyranni*; Ov. met. 10,76: *esse deos Erebi crudeles questus*; Sen. Herc. f. 569–571: *immites potuit flectere cantibus / umbrarum dominos et prece supplici / Orpheus* ...

⁶⁹ Dies betonen Kroll 1932, 450–456 und Feeney 1991, 350 f.

... [sc. sit], *quique igne supremo*
arceat exanimis et manibus aethera nudis
*commaculet: iuvet ista ferum spectare Tonantem.*⁷⁰

... ein anderer [soll] den Toten das Leichenfeuer verwehren und den Aether mit nackten Kadavern beflecken. Das mag dem grausamen Donnerer zur Augenlust dienen.

Die Parallele Creon – Dis wird zusätzlich durch den Vergleich von Argia mit Ceres verstärkt.⁷¹ Mit derselben verzweifelten Entschlossenheit, mit der die Göttin, eine Fackel in der Hand, die ganze Welt nach ihrer vom Unterweltsgott entführten Tochter absucht, stürzt Argia auf das Schlachtfeld (12,270–277):

qualis ab Aetnaeis accensa lampade saxis 270
orba Ceres magnae variabat imagine flammae
Ausonium Siculumque latus, vestigia nigri
raptoris vastosque legens in pulvere sulcos;
illius insanis ululatibus ipse remugit
Enceladus ruptoque vias inluminat igni: 275
Persephonen amnes silvae freta nubila clamant,
Persephonen tantum Stygii tacet aula mariti.

So auch entflamnte die beraubte Ceres die Fackel und warf von den Felsen des Aetna den Schein ihrer mächtigen Flamme bald über Ausonien, bald über Sizilien hin und suchte die Spuren des schwarzen Räubers und breite Wagenspuren im Staube; brüllend fällt Enceladus selbst in ihr wildes Geschrei ein und beleuchtet den Pfad mit ausbrechendem Feuer. Persephone rufen Ströme und Wälder und Meere und Wolken, von Persephone schweigt nur der Hof des Stygischen Freiers.

Der Schlussvers des Gleichnisses *Persephonen tantum Stygii tacet aula mariti* steht in einem raffinierten Wechselspiel zum folgenden Vers, in dem die Erzählung wieder aufgenommen wird. Menoetes warnt Argia, das Fackellicht könne sie an Creon verraten (278f.):

admonet attonitam fidus meminisse Creontis
altor et occulto summittere lampada furto.

Der treue Erzieher mahnt die Erregte, an Creon zu denken und die Leuchte zu heimlichem Diebstahl zu senken.

⁷⁰ Siehe Pollmann 2004, 36: „At 8.72–4 the irate Pluto urges Tisiphone to instigate a human being to pronounce a burial ban. ... however, regarding his final request, it is without the Fury's influence that Creon utters the ban, thereby becoming fully responsible for it.“

⁷¹ Der Vergleich weist zurück auf die Fackeln von Eleusis, die den Frauen den Weg nach Theben zeigten (12,132f.). Dieser doppelte Bezug auf den Mythos von Ceres und Proserpina fungiert als Rahmen für den Abstieg Argias in die ‚Unterwelt‘: Sie überbietet gewissermaßen die Göttin, der auf ihrer Suche – zumindest nach der bekannteren Version der Sage – allein das Reich des Dis verschlossen blieb. Von einer Katabasis der Ceres spricht etwa Hyg. *fab.* 251. Ovid vergleicht die trauernde Ceres mit einer Bacchantin (*fast.* 4,457f.), was Statius auf die argivischen Frauen überträgt, die im Gefolge des Theseus zur Bestattung ihrer Männer nach Theben gelangen (12,791–793).

Die beiden Genetive am Ende der unmittelbar aufeinander folgenden Verse *Stygii ... mariti* und *Creontis* rufen geschickt die Gleichsetzung von Creon und Dis in Erinnerung: Der thebanische Herrscher, der sich die Macht über die unbestatteten Toten anmaßt, ist auch sprachlich das ‚Echo‘ seines Pendants im Reich der Toten.

Die im Text wiederholt angedeutete Identifikation des irdischen mit dem unterirdischen Totenherrscher wird schließlich in der Rede, mit der Euadne Theseus zum Eingreifen bewegt, explizit gemacht. Er gleiche, so betont sie, „dem Vater der Furien“⁷² oder Charon (555–561):

hominum, inclute Theseu, 555
sanguis erant, homines, eademque in sidera, eosdem
sortitus animarum alimentaue vestra creati,
quos vetat igne Creon Stygiaeque a limine portae,
ceu sator Eumenidum aut Lethaei portitor amnis,
summovet ac dubio caelique Erebiue sub axe 560
detinet.

Menschen waren sie [sc. die vor Theben gefallenen Argiver], ruhmreicher Theseus, Kinder von Menschen, zu gleichen Gestirnen, gleichem Anteil an Leben und Nahrung wie ihr geboren. Creon aber verweigert ihnen das Feuer, treibt sie wie der Vater der Furien oder der Fährmann am Lethestrom von der Schwelle der Stygischen Pforte und hält sie an der Grenze zwischen Himmel und Hölle gefangen.

Auf ihrer metaphorischen Katabasis dringt Argia freiwillig in das von Creon geschaffene schreckliche Zwischenreich ein und sucht die Konfrontation mit „den grausamen Göttern und dem blutigen Herrscher“ (*inmitesque deos regemque cruentum*: 184)⁷³ dieser neuartigen ‚Unterwelt‘ zwischen Himmel und Erde. Und sie tut dies anders als Herakles und Aeneas, anders auch als Priamos ohne direkte göttliche Unterstützung oder Autorisierung. Darin gleicht sie Orpheus, der ohne jede Hilfe – einzig der Liebe zu seiner Ehefrau Eurydice folgend (*causa viae est coniunx*: Ov. *met.* 10,23; *vicit Amor*: ebd., 26) – das ‚Wagnis‘ der Reise zu den Toten auf sich nimmt (*ad Styga Taenaria est ausus descendere porta*: ebd., 13).⁷⁴

⁷² Mit *sator Eumenidum* dürfte hier Dis gemeint sein. Vgl. *Theb.* 11,69 f.: *stabat* [sc. Megaera] *tunc forte parenti/proxima* ... Dazu bemerkt Venini 1970, 24: „Meglio suonerebbe il verso se *sator Eumenidum* fosse Plutone, custode per eccellenza delle porte dell’Ade ...“ Venini nimmt an, dass Statius die Vaterschaft des Dis aus Verg. *Aen.* 7,327 f. erschlossen habe: *odit et ipse pater Pluton, odere sorores / Tartarae monstrum* [sc. Allecto]. Auch Pollmann 2004, 224 z. St. spricht sich für die Vaterschaft des Dis aus. Als Väter der „Töchter der Nacht“ (Aischyl. *Eum.* 416 f.) werden sonst u. a. Kronos (*Schol. Lykoph.* 406) oder Acheron (*Serv. Aen.* 7,327) erwähnt. Siehe Wüst 1956, 85.

⁷³ Bei den *inmites ... deos* kann man an die Furien denken. So Pollmann 2004, 135 zu 184. Einen Einfluss der Furien auf Creon stellt auch Theseus fest (12,590 f.): *quaenam ista novos induxit Erinys / regnorum mores?* Vgl. Dominik 1994, 42.

⁷⁴ Höher noch als die Katabasis des Orpheus stuft Phaidros in Platons *Symposion* die Bereitschaft der Alkestis ein, für ihren Ehemann zu sterben (*symp.* 179b3–d7). Hier wird der lebendige Abstieg des auf seine Musik vertrauenden Sängers von den Göttern der Unterwelt als ‚Trick‘ angesehen: Daher belohnen

6. *Grenzüberschreitung*. Der Übergang ins ‚Jenseits‘ ereignet sich wie bei der Fahrt des Priamos bei Einbruch der Nacht. Argia muss zahlreiche Hindernisse überwinden: Felsen, Wälder, die sogar bei Tageslicht finster sind, Flüsse und die Lager von „schrecklichen Monstern“ (228–236):

<i>iam pater Hesperio flagrantem gurgite currum</i>	
<i>abdiderat Titan, aliis rediturus ab undis,</i>	
<i>cum tamen illa gravem luctu fallente laborem</i>	230
<i>nescit abisse diem: nec caligantibus arvis</i>	Dunkelheit
<i>terretur, nec frangit iter per et invia saxa</i>	Felsen
<i>lapsurasque trabes nemorumque arcana (sereno</i>	Wälder
<i>nigra die) caecisque incisa novalia fossis,</i>	Gräben
<i>per fluvios secura vadi, somnosque ferarum</i>	Flüsse
<i>praeter et horrendis infesta cubilia monstris.</i>	235 wilde Tiere, Monster

Schon hatte Vater Titan seinen Flammenwagen in der Hesperischen Flut versenkt, um aus anderen Wogen wiederzukehren; Argia aber spürte im Bann ihrer Trauer weder die schwere Mühe noch das Scheiden des Tags. Dunkelnde Felder erschrecken sie nicht, sie schreitet gerade fort durch weglose Felsen, Bäume, die zu fallen drohen, unheimliche Wälder, die selbst am hellen Tage finster sind, Äcker mit verborgenen Gräben, durch Flüsse, ohne die Furt zu suchen, vorbei an wilden Tieren, die schlafen, und an drohenden Lagern schrecklicher Untiere.

Alle diese Elemente bzw. Motive lassen sich auch in Katabasisschilderungen bei der Markierung der Grenze zwischen den Welten finden.⁷⁵ Ich beschränke mich im Folgenden auf einige wenige Vergleichsstellen. Odysseus erreicht bei Einbruch der Nacht den Grenzbereich zur Unterwelt, das Land der Kimmerier, in dem ewige Dunkelheit herrscht (*Od.* 11,19): ἐπὶ νύξ ὅλοῃ τέταται δειλοῖσι βροτοῖσι. Dunkelheit nimmt Aeneas und die Sibylle nach dem Übertritt ins Jenseits auf (6,268): *ibant obscuri sola sub nocte per umbram* ... Ein Fluss oder Flüsse markieren seit Homer regelmäßig die Grenze zwischen den Welten.⁷⁶ In der *Nekyia* wird darüber hinaus der Hain der Persephone erwähnt.⁷⁷ Besonders seit Vergil gehört dieses Motiv der *selva oscura* unverzichtbar dazu, wobei der Übergang von den irdischen zu den unterirdischen Wäldern fließend ist: „... a katabatic forest followed by a chthonian forest, and the whole geography

sie Alkestis – sie darf ins Leben zurückkehren – , während sie Orpheus nur ein Abbild der Eurydice (*phasma*) zeigen.

⁷⁵ So spricht etwa Pherekydes von Schluchten, Gruben, Grotten, Toren und einem „Ausfluss“, Hindernisse, welche die Seelen wohl auf ihrem Weg durch das Jenseits durchqueren müssen (frg. 87 und 88 Schibli). Siehe Schibli 1990, 113–121.

⁷⁶ *Il.* 23,73; *Od.* 10,513–515. Zur Funktion von Flüssen (und Toren) als Grenze zwischen Diesseits und Jenseits in den homerischen Epen siehe Sourvinou-Inwood 1996, 61–65 und Cousin 2012, 88–107. Vgl. Gruppe und Pfister 1937, 67–70. Natürlich finden sich die Flüsse auch bei Vergil (*georg.* 4,478–480; *Aen.* 6,295–297). Aristophanes macht im *Gerytades* daraus einen „Fluss des Durchfalls“ (ὁ τῆς διαρροίας ποταμός; PCG 3,2 frg. 156,13).

⁷⁷ *Od.* 10,509.

unified by an emotional undercurrent.“⁷⁸ Statius folgt dieser Tradition, indem er die Totenbeschwörung durch Tiresias und Manto in der Nähe eines ausführlich beschriebenen dunklen Haines stattfinden lässt (4,419–433).⁷⁹ Darüber hinaus können Felsen⁸⁰ und Monster dafür sorgen, dass der Weg zwischen den Welten (fast) unüberwindlich ist (Aristoph. *ran.* 470–474):

τοία Στυγός σε μελανοκάρδιος πέτρα
 Ἀχερόντιός τε σκόπελος αἵματοσταγῆς
 φρουροῦσι, Κωκυτοῦ τε περίδρομοι κύνες,
 ἔχιδνά θ' ἑκατογκέφαλος, ἢ τὰ σπλάγχνα σου
 διασπαράξει...

470

So (unüberwindlich) ist des Styx schwarzherz'ger Felsen, und so der blutbetropfte acheront'sche Stein, die dich bewachen, des Kokytos flinke Hundeschar und, hundertköpfig, die Echidna; sie zerfleischt dir das Gedärm ...⁸¹

Auf seinem Weg in die Unterwelt begegnet Herakles der Gorgo Medusa⁸², in den *Fröschchen* des Aristophanes warnt er Dionysos vor den Gefahren einer Jenseitsreise (142f.): μετὰ ταῦτ' ὄφεις καὶ θηρί' ὄψει μυρία / δεινότατα, „Danach wirst du Schlangen und Untiere sehen, unzählige, ganz furchtbare!“. Tatsächlich tritt Dionysos und seinem Diener Xanthias dann auf dem Weg die Empusa entgegen oder beide – vielleicht auch nur der von Xanthias genarrte Dionysos⁸³ – glauben es zumindest (277–308). Vergil bietet wohl die bis dato vollständigste Liste von infernalischen Schreckgestalten (Personifikationen und Ungeheuer), die er en bloc in seinem *vestibulum Orci* ansiedelt (6,273–289).⁸⁴ Aeneas zeigt Angst (*subita trepidus formidine*: 6,290) und zieht das Schwert, bevor die Sibylle Entwarnung gibt.⁸⁵ Dionysos versucht, seinen Diener vor-

⁷⁸ Barchiesi 2020, 20.

⁷⁹ Darin folgt er Sen. *Oed.* 530–544. Zur Totenbeschwörung von Tiresias und Manto bei Statius siehe Heil 2022, 181–206 und Söllradl 2022 (jeweils mit weiterer Literatur).

⁸⁰ Kirke nennt Odysseus u. a. einen Felsen als Wegmarke (*Od.* 10,515). Siehe Cousin 2002, 38: „La véritable entrée des enfers, les portes d'Hadès, sont représentées par des fleuves, et plus précisément par la pierre devant laquelle ils confluent.“ Hermes führt die Totengeister der Freier vorbei am „Weißen Felsen“ (*Od.* 24,11) in die Unterwelt, deren Eingang im äußersten Westen gedacht ist, wo die Sonne untergeht. Siehe Cousin 2002, 40: „Λεύκας πέτρῃ désigne donc une pierre claire et brillante, nommée ainsi car elle est peut-être la dernière roche éclairée par le soleil avant qu'il se couche.“ Theseus saß auf der ἀγέλαστος πέτρα (Schol. zu Aristoph. *equ.* 785), bevor er in die Unterwelt hinabstieg.

⁸¹ Übersetzung: Holzberg 2011.

⁸² *Apollod.* 2,5,12=2,123: ἐπὶ δὲ τὴν Γοργόνα τὸ ξίφος ὡς ζῶσαν ἔλκει, καὶ παρὰ Ἑρμοῦ μανθάνει ὅτι κενὸν εἰδωλὸν ἐστὶ.

⁸³ Griffith 2013, 170: „... we may suspect that they are purely Xanthias' invention to torment and humiliate his boss.“

⁸⁴ Williams 1964, 52: „The opening scene has been like a medieval iconography of Hell, full of the terrors of popular folklore which Lucretius had tried so passionately to dispel from men's minds.“

⁸⁵ Dieses Motiv geht auf die Herakles-Katabasis zurück (vgl. oben Anm. 82). Siehe Horsfall 2013, 251 zu 291.

zuschieben und macht sich sogar vor Schreck in die Hose (Aristoph. *ran.* 308). Ovid beschreibt das Grauen der Begegnung mit dem Cerberus, das einen lebenden Menschen zu Stein erstarren lässt (*quem non pavor ante reliquit, / quam natura prior, saxo per corpus oborto*, „den Angst nicht eher verließ als sein bisheriges Wesen, da steinern wurde sein Leib“: *met.* 10,66 f.).⁸⁶ Demgegenüber nimmt Argia die Gefahren und Hindernisse kaum wahr. Die starken Emotionen, die sie beherrschen, erzeugen einen Tunnelblick (*nescit abisse diem*: 231; *secura vadi*: 235).

Ohne ortskundigen Führer kommt Argia wiederholt vom Weg ab (*quotiens amissus eunti / limes*: 240 f.), ganz wie die frisch Verstorbenen, die nach Ovids Schilderung den Weg zur Stadt des Dis nicht kennen (*met.* 4,436–438):

*pallor hiemsque tenent late loca senta, novique,
qua sit iter; manes, Stygiam quod ducat ad urbem,
ignorant, ubi sit nigri fera regia Ditis.*

Bleicher Winter herrscht weithin in dem Ödland; die neuen Seelen wissen nicht, wo der Weg zur stygischen Stadt führt, nicht, wo die grausame Burg des finsternen Dis sich befindet.

Natürlich könnte es sich im Fall Argias einfach nur um die Beschreibung einer beschwerlichen Reise im Diesseits handeln.⁸⁷ Der oben aufgezeigte Kontext – die Gleichsetzung von Creon und Dis sowie der wiederholt betonte quasi infernalische Charakter des Schlachtfelds – dürfte es aber dem Rezipienten nahe legen, die Motive im Rahmen des Modells der Katabasis zu deuten. Dadurch gewinnt die Reise eine besondere Tiefendimension: Es geht nicht um ‚Hiking‘ in schwierigem Terrain, sondern um ein unerhörtes Wagnis, eine Grenzüberschreitung, die Argia an die Seite der männlichen Helden stellt, die sich ihren Weg in das „unentdeckte Land“ der Toten gebahnt haben.

7. *Theben als ‚Stadt des Dis‘*. Schließlich beginnt der Abstieg vom Cithaeron in die Ebene vor Theben (*iamque supinantur fessis lateque fatiscunt / Penthei devexa iugi*, „Schon liegen vor den Erschöpften die Hänge von Pentheus’ Berg und dehnen sich weit hinaus“: 243 f.). Damit wird der Übergang vom Grenzbereich in das Innere der ‚Unterwelt‘ markiert. Menoetes meldet, dass sie sich in der Nähe von Schlachtfeld und Stadtmauern befinden müssten. Damit übernimmt er eine Funktion der Sibylle, kann sich im Gegensatz zu dieser aber nur auf seine Vermutungen stützen (12,246–253):

⁸⁶ Übersetzung: Holzberg 2017. Zu dieser sonst nicht bekannten Verwandlung siehe Heath 1996, der die Inversion betont: Orpheus, der die Unterweltsmächte zuvor mit seinem Gesang besiegt hat, wird jetzt nach dem erneuten Verschwinden Eurydices von eben diesen Mächten zum Schweigen gebracht (anders als Herakles, der trotz einer Begegnung mit der Gorgo seine Mission in der Unterwelt erfolgreich zu Ende bringt).

⁸⁷ Die Reise Argias nach Theben steht in einem Kontrastverhältnis zur Reise des Polynices nach Argos in *Theb.* 1. Siehe Pollmann 2004, 144 f. zu 228–290: „Argia is motivated by love for her husband even beyond death (12.186), Polynices by hatred of his brother beyond death (1.316–28); she wants her husband’s funeral, he his brother’s death. Both her willingness for self-sacrifice and his egoism are intense almost up to madness (1.320–2; 12.193–4).“

*haud procul, exacti si spes non blanda laboris,
 Ogygias, Argia, domos et egena sepulcri
 busta iacere reor: grave comminus aestuat aer
 sordidus, et magnae redeunt per inane volucres.
 haec illa est crudelis humus, nec moenia longe.
 cernis ut ingentes murorum porrigat umbras
 campus et e speculis moriens intermicet ignis?
 moenia sunt iuxta ...*

250

Nicht fern von hier, Argia, wenn Hoffnung auf Ende der Mühe nicht täuscht, liegen, meine ich, die Ogygischen Häuser und Leichen, denen Bestattung verwehrt ist; schwere, unreine Luft wogt nahe heran, mächtige Vögel fliegen zurück durch die Lüfte. Hier ist das grausame Schlachtfeld, die Stadt liegt nicht weit. Siehst du, wie auf dem Feld die riesigen Schatten der Mauern sich breiten und auf Türmen ersterbende Feuer flackern? Nah sind die Mauern ...

Dass die Verwesung der Leichen die Luftqualität beeinträchtigt, ist ein realistischer Zug,⁸⁸ zugleich wird aber erneut die infernalische Atmosphäre des Schlachtfelds betont: Mit dem ‚Smog‘ der Unterwelt hat auch Mercur auf seiner Jenseitsmission zu kämpfen (*Theb.* 2,2–5):

*... undique pigrae
 ire vetant nubes et turbidus implicat aer;
 nec Zephyri rapuere gradum, sed foeda silentis
 aura poli.*

5

... überall hindern träge Wolken seinen Flug, trübe Schwaden hüllen ihn ein, nicht Zephyrwinde beschleunigen seinen Schritt, sondern fauler Dunst der schweigenden Welt.

Auch die Mauern Thebens, die „ungeheure Schatten“ werfen, haben ihre Parallelen in Jenseitsbeschreibungen. Von den schwarzen Mauern des Palasts der Persephone spricht bereits Pindar (μελαντειχέα ... δόμον / Φερσεφόνας; *O.* 14,20 f.). Aeneas erblickt – nach der Information durch die ortskundige Sibylle – zunächst aus der Distanz die Mauern des Tartarus (*Aen.* 6,548 f.):

*respicit Aeneas subito et sub rupe sinistra
 moenia lata videt triplici circumdata muro ...*

Aeneas blickt sich um und sieht plötzlich zur Linken am Fuß des Felsens eine weitläufige Festung, von dreifacher Mauer umgeben ...

Wenig später weist ihn die Sibylle erneut auf metallene Mauern hin: Hier soll er an einem Tor den goldenen Zweig als Gabe für Proserpina niederlegen (*Aen.* 6,630–632):

⁸⁸ Pollmann 2004, 147 zu 248 f. Von dem Gestank, der von der Leiche des Polynikes ausgeht, spricht auch der Wächter bei Sophokles (*Ant.* 411 f.).

*Cyclopum educta caminis
moenia conspicio atque adverso fornice portas,
haec ubi nos praecepta iubent deponere dona.*

630

Ich sehe schon die in den Zyklopenessen geschmiedeten Mauern und das Tor mit dem Bogen vorn, wo wir nach der Vorschrift diese Gabe niederlegen sollen.

Gemeint sein dürfte der Palast der Unterweltherrscher (vgl. *Ditis magni sub moenia*: 6,541).⁸⁹ Ein Bezug auf den Tartarus scheint aber nicht ganz ausgeschlossen. So versteht die Stelle zumindest Horsfall.⁹⁰ Die hier von Vergil wohl nicht intendierte Überblendung des Aufenthaltsorts der Verdammten mit dem der Unterweltherrscher wird sich rezeptionsgeschichtlich als fruchtbar erweisen. In der *Thebais* des Statius erscheint das Elysium, das Aeneas und die Sibylle nach der Niederlegung des goldenen Zweiges betreten werden, deutlich marginalisiert. Dis, der „allen Toten zürnt“ (8,23), herrscht in einer hauptsächlich von Verbrechern bevölkerten Unterwelt, er wird geradezu zum Höllenfürsten *avant la lettre*.⁹¹ Erst recht ist für Dante die *città ch' ha nome Dite* (*Inf.* 8,67f.) die innere Hölle. Ihre Mauern sind aus Metall wie Tor und Turm des Tartarus und die Mauern, an deren Tor Aeneas den Zweig deponiert (*Inf.* 8,78): *le mura mi parean che ferro fosse*.⁹²

Im Kontext von Argias metaphorischer Katabasis erscheint das von Creon beherrschte Theben als die veritable ‚Stadt des Dis‘.⁹³ Genau in dem Augenblick, in dem sie sich den Mauern nähert, verstärken sich die Stille und das nächtliche Dunkel. Argia ist im ‚Herzen der Finsternis‘ angekommen (12,252f.):

*modo nox magis ipsa tacebat,
solaque nigrantes laxabant astra tenebras.*

Gerade jetzt war die Nacht noch stiller und nur die Sterne lockerten das schwärzliche Dunkel auf.⁹⁴

⁸⁹ So Heyne und Wagner 1832, 947 zu 630–636: „Plutonis regiam non intrat Aeneas cum comite, sed tantum a limine salutat, aureo ramo in foribus deposito. ... Regia ista habet muros aereos vel ferreos.“

⁹⁰ Horsfall 2013, 435 zu 630.

⁹¹ Siehe oben Anm. 69.

⁹² Das Theben des Statius ist für Dante ein bedeutendes Modell der Hölle. Siehe etwa Bessone 2019 (mit weiterer Literatur).

⁹³ Cassandra, die ihren Tod voraussieht, begrüßt die Türen des Königspalastes von Mykene als „Tore des Hades“ (Aischyl. *Ag.* 1291): Ἀΐδου πύλας δὲ τάσδ' ἐγὼ προσεννέπω. Siehe Bakola 2014, die im Anschluss an Wiles 1997, 165–167 wahrscheinlich macht, dass das Innere des Bühnenhauses im attischen Theater oft nicht nur konkret einen bestimmten Innenraum, sondern zusätzlich symbolisch das Innere der Erde bzw. die Unterwelt bezeichnet. Besonders eindrucksvoll geschieht dies gerade in der *Orestie*. Vgl. Schlatter 2018, 71f. Das Betreten des Palastes bedeutet im ersten Teil der Trilogie für Agamemnon und Cassandra den Tod, während Orestes, der in den *Choephoren* ebenfalls in dieses ‚Haus des Hades‘ eintritt, Klytaimestra, „die selbst die Charakteristika eines Unterweltswesens annimmt“ (Schlatter, ebd.) bezwingt und erfolgreich von seiner ‚Katabasis‘ zurückkehrt.

⁹⁴ Eigene Übersetzung.

In der *Ilias* öffnet Hermes für Priamos die Tore des Schiffslagers und die Türen zum Zelt Achills, damit der König ungehindert seine Bitten vorbringen kann (24,446.457). Priamos erinnert Achill an dessen alten Vater Peleus. In der gemeinsamen Klage um die geliebten Personen, von denen sie durch Tod bzw. Krieg getrennt sind, gewinnen die Feinde die Basis für eine gegenseitige Verständigung. Eine ähnliche Strategie hatte Argia in ihrer Trugrede angekündigt – den Appell an die Verwandtschaft mit Creon –, aber niemals ernsthaft erwogen. Herrero de Jáuregui betont die Nähe Achills zum Herrn der Toten.⁹⁵ Da für Argia ein direktes Gespräch mit Creon/Dis keine Option ist,⁹⁶ wendet sie sich aus der Distanz stellvertretend an die Stadt Theben, wodurch erneut ihre Isolation betont wird. Liest man nun Argias Bittrede an die ‚Stadt des Dis‘ vor dem Hintergrund der Rede von Ovids Orpheus an die Adresse der Unterweltsherrscher,⁹⁷ so ergeben sich gewisse Parallelen. Beide beginnen mit einer *captatio benevolentiae*: Argia apostrophiert Theben als Sehnsuchtsstadt (*urbs optata*: 12,256)⁹⁸, in der sie gemeinsam mit Polynices hätte herrschen wollen, Orpheus betont die Macht der *infern*i über alles, was auf Erden sterblich ist (*met.* 10,17f.).⁹⁹ Beide verweisen auf die Rechtmäßigkeit ihres Anliegens: Orpheus sagt, es gehe ihm nur um einen Nießbrauch auf Zeit, der das Eigentumsrecht der Unterirdischen nicht aufhebe. Argia fordert nur die Person zurück, die Theben selbst verbannt hat. Im Vergleich zur Bitte des Orpheus (*Eurydices ... properata retexite fata*, „rückgängig macht Eurydikens Tod, der zu schnell kam“: *met.* 10,31) erscheint das Anliegen der „Schwiegertochter des großen Ödipus“ (260) auf den ersten Blick als recht bescheiden (261): *rogos hospes planctumque et funera posco* („Als Gast fordere ich Scheiterhaufen, Totenklage, Bestattung“). Aber in beiden Fällen müssten die Herrscher der Stadt ihren Anspruch auf den Toten aufgeben.

8. *Totengeister als Helfer bzw. Wegweiser*: Im Folgenden fordert Argia den Totengeist ihres Mannes auf, ihr den Weg zu zeigen (264–267):

⁹⁵ Herrero de Jáuregui 2011, 46: „Moreover, the house of Achilles is clearly constructed on the model of the house of Hades. This helps explain why Achilles' tent or hut (448: κλισίη) in a soldier's camp is nevertheless described as a large dwelling-place, with roof, courtyard, and bolted gates (448–56). These gates, we are told, only Achilles can open by himself (456), which recalls the description of Hades as 'fastener of the gate' (πυλάρτης, precisely in the context of Heracles' catabasis: 8.367). This transformation of a warrior's hut into a megaron complex is best explained by the association with the House of the King of the Underworld.“

⁹⁶ Anders als Priamos hat sie „no chance of appealing to any human being“ (Pollmann 2004, 148 zu 256–267).

⁹⁷ Vgl. Herrero de Jáuregui 2011, 55: „The ransoms of catabaseis were typically obtained by permission of the king of Hades. This interview with the Lord of the Dead, the climactic moment of any catabasis tale, was generally envisaged as a supplication: Heracles, Orpheus, the soul of the gold leaves – they all supplicate Hades and Persephone.“

⁹⁸ Dies war in Wirklichkeit eher der Wunsch des Polynices (2,361f.).

⁹⁹ Die Orpheus-Rede Ovids ist das Modell für die Bittrede des Amphiaras in *Theb.* 8,90–122. Siehe Heil 2022, 201 Anm. 69.

tuque, oro, veni, si manibus ulla
 effigies errantque animae post membra solutae,
 tu mihi pande vias, tuaque ipse ad funera deduc,
 si merui.

265

Und auch du eile herbei, ich flehe dich an, wenn Manen irgend Gestalt besitzen, wenn Geister, vom Körper befreit, umherirren, zeig' mir den Weg und führe mich selbst zu deiner Leiche, wenn ich es verdiene.

Dass Lebende die Toten in verzweifelten Situationen um Hilfe bitten, findet sich auch sonst. So ruft etwa Andromache in Senecas *Troades/Troas* den Totengeist Hectors herbei, um sein Grab zu schützen, in dem sie den gemeinsamen Sohn Asytanax vor den Griechen versteckt hat (681–685).¹⁰⁰ Aber auch Jenseitsreisende bekommen Unterstützung durch Totengeister im Hades: So gibt Meleager Herakles bei seiner Begegnung mit der Gorgo Medusa Entwarnung (Apollod. 2,5,12 = 2,123), Teiresias erklärt Odysseus, wie er mit seiner Mutter kommunizieren könne (*Od.* 11,140–149), die Mysterien zeigen Dionysos den Weg zum Palast der Unterweltsherrscher (Aristoph. *ran.* 161–163; 431–436) und Musaeus hilft auf Nachfrage Aeneas und der Sibylle bei der Suche nach Anchises (*Aen.* 6,666–678). Hier bleibt eine Reaktion des Polynices allerdings aus, und das trotz der offenbaren Verdienste, auf die Argia verweisen kann (*si merui*: 267).

9. *Begegnung mit zahlreichen anonymen Totengeistern.* So betritt Argia das „schauerliche Feld“ (*horrendos ... campos*: 269) „ohne Geleiter“ und „auf sich allein gestellt“ (*nullo duce ... / sola*: 12,282 f.). Dabei bahnt sie sich ihren Weg nicht nur über Leichen und Waffen, sondern mitten durch „Scharen von Totengeistern“ (12,284 f.):¹⁰¹

... non tenebras, non circumfusa tremescens
 concilia umbrarum atque animas sua membra gementes ...

285

... sie fürchtet nicht Dunkel, nicht herumschweifende Scharen von Schatten, nicht Seelen, die ihre Körper beweinen ...

Die Begegnung des Helden mit einer Vielzahl von anonymen Totengeistern ist ein zentrales Element in Beschreibungen von Jenseitsreisen. Das Motiv findet sich bereits in der an eine Katabasis angelegenen Reise des Odysseus in den Grenzbereich der Un-

¹⁰⁰ Im *Herakles* des Euripides ruft Megara ihren Ehemann Herakles herbei, den sie für tot hält (494 f.).

¹⁰¹ Vgl. die Paraphrase Boccaccios, *De mulieribus claris* 26,4 (ed. Brown 2001): *Nec eam terruere insidentium itinera manus impie, non fere, non aves occisorum hominum sequentes corpora, non circumvolantes, ut arbitrantur stolidi, cesorum manes, nec – quod terribilius videbatur – Creontis imperantis edictum, quo cavebatur pena capitalis supplicii, ne quis cuiquam occisorum funebre prestaret officium; quin ardenti mestoque animo, nocte media, certaminis aream intrans, cesorum atque tetro odore redolentia corpora nunc hec nunc illa devolveret, ut parve facis auxilio ora tabentia dilectissimi viri cognosceret; nec ante destitit quam quod querebat invenerit.* Während in *De mulieribus claris* Argia Polynices allein bestattet, sind nach den *Genealogiae deorum gentilium* (2,71) beide Frauen gemeinsam für die Tat verantwortlich.

terwelt. Beginn und Ende der Begegnungen mit den Toten sind hier ringkompositorisch verknüpft. Das Erscheinen der zahlreichen Totengeister löst kurzzeitig eine Panik bei Odysseus aus. Eine weitere Panik, verursacht vom erneuten Herandrängen der Toten, führt schließlich zum Abbruch des Aufenthalts:

οἱ πολλοὶ περὶ βόθρον ἐφοίτων ἄλλοθεν ἄλλος
θεσπεσίῃ ἰαχῇ· ἐμὲ δὲ χλωρόν δέος ἥρει. (Od. 11,42f.)

... viele [sc. Totengeister] umschwärmten die Grube von hier- und von dorthier mit unendlichem Schreien; da packte mich bleiches Entsetzen.

ἀλλὰ πρὶν ἐπὶ ἔθνε' ἀγείρετο μυρία νεκρῶν
ἡχῇ θεσπεσίῃ· ἐμὲ δὲ χλωρόν δέος ἥρει ... (Od. 11,632f.)

Aber da kamen zuhauf die tausenden Scharen der Toten mit unsäglichem Lärm; und bleiche Furcht überkam mich ...

Im Gegensatz zu Odysseus zeigt Argia keine Angst. Durch die Kontrastimitation wird erneut ihre Entschlossenheit betont. Für Argias Suche auf dem Schlachtfeld gibt es mehrere Parallelen in der *Thebais*: Die bedeutendste ist die Suche der Ide nach den Leichen ihrer beiden von Tydeus getöteten Söhne. Die unglückliche Mutter wird paradoxerweise mit einer thessalischen Hexe verglichen (3,140–146):

Thessalis haud aliter bello gavisa recenti,
cui gentile nefas hominem renovare canendo,
multifida attollens antiqua lumina cedro
nocte subit campos versatque in sanguine functum
vulgus et explorat manes, cui plurima busto
imperet ad superos: animarum maesta queruntur
concilia, et nigri pater indignatur Avernī. 140
145

Nicht anders schleicht eine Thessalische Hexe, die das schlimme Handwerk ihres Schlags, die Totenerweckung durch Lieder, beherrscht, voll Freude über frische Kriegsleichen nachts über die Felder, schwingt eine vielgespaltene Fackel aus altem Zedernholz, dreht blutige Leichenhaufen um und erforscht, welchem Toten sie auf dem Holzstoß die meisten Aufträge an die Oberen mitgeben kann; die Seelenschar klagt, der Herr des schwarzen Avernus empört sich.

Der Vergleich bezieht sich auf die äußere furchteinflößende Erscheinung und zugleich auf die innere Einstellung: die absolute Furchtlosigkeit angesichts des Grauens.¹⁰² Beides

¹⁰² Nach Lovatt 1999, 141 betont Statius mit diesem Gleichnis „the potentially transgressive and dangerous nature of the mourning woman“. Voigt 2016, 72–77 gibt demgegenüber zu bedenken, dass die weibliche Trauer, und zwar gerade auch in ihren extremen Formen, in der *Thebais* durchaus positiv bewertet wird. Sie setzt Energien frei, die weibliches Handeln ermöglichen (77): „Madness, or rather excessive energy, induced by grief appears to have the potential for destruction. However, the poet chooses to allude to this potential only in the subjunctive (12.462, 792) or in similes where grieving women

finden wir auch bei Argia. Diametral entgegengesetzt sind aber die Motive. Die Hexe, für die jede Schlacht ein Glücksfall ist, sucht nach Leichen, die sie wiederbeleben kann, die verzweifelte Mutter möchte genau wie Argia, durch eine ordnungsgemäße Bestattung gerade den ungehinderten Übergang ins Totenreich sicherstellen. Über die an Lucans Erictho erinnernde Nekromantin¹⁰³, welche die normalen Grenzen zwischen Diesseits und Jenseits infrage stellt, klagen die „Scharen der Totengeister“ (*animarum ... concilia*; vgl. *concilia umbrarum*: 12,285)¹⁰⁴ und Dis ist empört. Die *verkehrte Welt*, in der Argia agiert, wird durch keine andere Stelle deutlicher illustriert: In ihrem Fall wird der irdische Doppelgänger des Dis Empörung zeigen, *gerade weil* es Argia mit Hilfe Antigones gelingen wird, Polynices zu bestatten.

10. *Licht in der Unterwelt*. Doch zunächst verhindert die Finsternis die Auffindung des Leichnams. An dieser Stelle greift Juno – für Argia und Menoetes unsichtbar – erneut in das Geschehen ein. Sie überredet Diana/Luna, das Schlachtfeld mit ihrem Licht zu erleuchten. Außerdem soll Somnus die Wachen einschläfern. Die Mondgöttin gehorcht prompt und erleuchtet das tiefe Dunkel (*densis ... tenebris*: 304) mit geradezu überirdischem Glanz (12,309–311):

*vix ea, cum scissis magnum dea nubibus orbem
protulit; expavere umbrae, fulgorque recisus
sideribus; vix ipsa tulit Saturnia flammās.*

310

Sie hatte es kaum gesagt, als die Göttin die Wolken zerriss und in mächtigem Kreise erschien; die Schatten erschranken, die Sterne verloren an Glanz, Saturnia selbst ertrug nur schwer die flammende Helle.

Ein solches paradoxes Licht umgibt in Jenseitsbeschreibungen nur die Mysten bzw. die Bewohner des Elysiums:

HP Ἐντεῦθεν αὐλῶν τίς σε περίεισιν πνοή,

are compared to destructive female characters, Furies and Maenads, Amazons and witches. We never see any destruction caused by lamenting women in the poem itself. On the contrary, in the Thebaid female lamentation predominantly works towards the assertion of social values.“ Auch für Panoussi 2019, 112 überwiegen die positiven Aspekte der Trauerrituale: „... in Statius, women's burial rites, though not entirely benign, present a preferable alternative to male violence and constitute the only social mechanism capable of bringing ultimate resolution to civil conflict. Women are empowered through their role as mourners, able to achieve peace, even as the audience knows that the conflict is far from over with the campaign of the Epigoni to follow.“ Vgl. Ps. Quint. *decl.* 10, bes. 10–12: Der Anwalt rechtfertigt die extreme Trauer der Mutter, während der gemäßigte Umgang des Vaters mit dem Verlust kritisiert wird. ¹⁰³ Lovatt 1999, 141. Fucchi 2018, 46 f. vergleicht Erictho mit Argia, ohne das Modell der Ide zu erwähnen („a pious version of Lucan's monster“).

¹⁰⁴ Die Junktur *animarum concilia* bzw. *concilia umbrarum* kommt nur an diesen beiden Stellen in der Thebais vor. Vgl. Verg. *Aen.* 5,733–735: *non me impia namque / Tartara habent, tristes umbrae, sed amoena piorum / concilia Elysiumque colo.*

ὄψει τε φῶς κάλλιστον ὥσπερ ἐνθάδε,
καὶ μυρρινῶνας καὶ θιάσους εὐδαίμονας
ἀνδρῶν γυναικῶν καὶ κρότον χειρῶν πολύν. (Aristoph. *ran.* 154–157)

Danach werden Flötentöne dich umwehen, und sehen wirst du ein herrliches Licht, so wie hier, und Myrtenhaine und selige Scharen von Männern und Frauen und viel Händeklatschen.

*his demum exactis, perfecto munere divae,
devenere locos laetos et amoena virecta
fortunatorum nemorum sedesque beatas.
largior hic campos aether et lumine vestit
purpureo, solemque suum, sua sidera norunt.* (Verg. *Aen.* 6,636–641)

Nachdem nun dieses verrichtet und der Dienst zu Ehren der Göttin vollzogen war, gelangen sie zu den Orten der Freude und den anmutigen Auen in den Hainen des Glücks, zu den Wohnsitzen der Seligen. Reichlicher umhüllt hier der Äther die Fluren und mit schimmerndem Licht; sie besitzen ihre eigene Sonne, ihre eigenen Sterne.

Umso schrecklicher ist, was *infuso lumine* (312) für Argia sichtbar wird: zunächst der von ihr selbst gewebte, nun aber blutbefleckte Mantel und dann die Leiche des Polynices (312–321). Aber genau das war ja das Ziel ihrer Reise, wie sie am Schluss ihrer Klage über dem Leichnam selbst betont (338 f.):

*sed bene habet, superi, gratum est, Fortuna; peracta
spes longinqua viae: totos invenimus artus.*

Doch ist es schon gut, ihr Götter, Dank sei dir, Fortuna; erfüllt ist die Hoffnung des langen Wegs, ich habe den Leichnam ganz vorgefunden.

11. *Einzelbegegnungen mit Totengeistern.* Im Anschluss beschreibt Statius das Zusammentreffen von Argia und Antigone, ihre gegenseitige Anagnorisis und die erfolgreiche Verbrennung der Leiche des Polynices durch Ehefrau und Schwester (349–428), die dabei fast wie ideale Geschwister agieren.¹⁰⁵ Wir werden weiter unten sehen, dass diese – angesichts der zahlreichen dysfunktionalen Verwandtschaftsbeziehungen in der *Thebais* – untypische Partnerschaft zwischen den beiden Frauen sich ebenfalls im Rahmen des Katabasis-Modells sinnvoll deuten lässt.¹⁰⁶ Zunächst sollen aber die unmittelbar folgenden Ereignisse besprochen werden: Die Frauen hatten die Leiche auf den einzigen noch brennenden Scheiterhaufen gelegt. Zufällig ist dies der Scheiterhaufen des Eteocles. Mit *ecce iterum fratres* (429) kündigt der Erzähler ein ungeheuerliches *monstrum* an (429–435):

¹⁰⁵ Lovatt 1999, 138: „The meeting between Argia and Antigone seems to be a reversal of the hatred of Polynices and Eteocles, a healing of the war between Argos and Thebes in mutual grief, sisters in grief replacing brothers in arms.“ Vgl. Maniotti 2016, 131–135. Später *scheint* allerdings die geschwisterliche Eintracht in Zwietracht umzuschlagen. Siehe dazu unten Anm. 117.

¹⁰⁶ Siehe unten S. 172 f.

primos ut contigit artus
ignis edax, tremuere rogi et novus advena busto 430
pellitur; exundant diviso vertice flammae
alternosque apices abrupta luce coruscant.
pallidus Eumenidum veluti commiserit ignes
Orcus, uterque minax globus et conatur uterque
longius ... 435

Sobald das gefräßige Feuer die Glieder berührte, erbehte der Haufen, der neue Gast wird vom Holzstoß getrieben; die Glut loderte mit geteilter Spitze empor, beide Zungen flackern im Wechsel leuchtend auf und brechen zusammen, als hätte der bleiche Orcus die Fackeln der Furien aufeinandergehetzt; jeder Feuerschwall droht und strebt höher hinauf ...

In der Bewegung der Flammen, die den ganzen Scheiterhaufen erfasst, manifestiert sich der Hass der Brüder.¹⁰⁷ Der Kurzvergleich mit den Furien ist bedeutungsvoll: Die Totengeister der Brüder haben nicht nur Bewusstsein, sondern eine körperliche Präsenz, die deutlich über das hinausgeht, was man von traditionellen epischen *umbrae* erwarten würde.¹⁰⁸ Sie agieren selbst gleichsam wie ‚Höllengeister‘.¹⁰⁹ Höhepunkte von Jenseitsreisen sind in der Regel bedeutungsvolle Begegnungen und Gespräche mit einzelnen Totengeistern: So spricht Herakles mit Meleager¹¹⁰, Odysseus etwa mit Teiresias, seiner Mutter, den Trojakämpfern und Aeneas mit Anchises. Wie wir gesehen haben, war Argia überzeugt, dass der Totengeist ihres Mannes sie um die Bestattung bittet (191–193). Ja, sie nahm sogar an, er würde sich bereits bei den Unterweltsgöttern über ihr zu spätes Eintreffen beschweren (214f.):

et nunc me duram, si quis tibi sensus ad umbras,
me tardam Stygiis quereris, fidissime, divis. 215

Wenn du noch irgend Bewusstsein bei den Schatten besitzt, verklagst du, treu liebender Partner, mich eben jetzt bei stygischen Göttern als grausam und säumig.

Auf dem Schlachtfeld angekommen, hatte sie seine Hilfe erfleht (264–267). Allerdings war sie sich hier wie schon zuvor im Unklaren darüber, ob ihr Mann nach dem Tode überhaupt die Fähigkeit besitze, tätig zu werden (264f.):

¹⁰⁷ Zur Geschichte des Motivs siehe Aricò 1972.

¹⁰⁸ Bereits für die homerischen Gedichte und erst recht für die Literatur späterer Zeit gilt, dass konkurrierende Auffassungen über die Beschaffenheit der Toten nebeneinander bestehen. Die Autoren können je nach Kontext verschiedene dieser Auffassungen aufrufen, um jeweils bestimmte Wirkungen zu erzielen. Vgl. Heil 2022, 10–15. Besonders auffällig ist das ähnlich handgreifliche Auftreten des toten Laius. Siehe Heil, ebd., 14: „Der Totengeist des Laius, den Merkur in Statius’ *Thebais* aus der Unterwelt heraufholt, damit er Eteocles im Traum erscheint, steht zunächst dem ‚homerischen Typ‘ nahe, zeigt dann aber überraschend eine fast körperhafte Präsenz und extreme Aggressivität, die an die Geister vom Gello-Typ gemahnt (*Theb.* 2,122–124) ...“

¹⁰⁹ Pollmann 2004, 189: „The brothers’ hatred beyond the grave makes them more fury-like than the Furies themselves ...“

¹¹⁰ Pind. frg. 70b mit 249a; frg. dub. 346 Maehler; Bakchyl. *epin.* 5; Apollod. 2,5,12 = 2,123.

*tuque, oro, veni, si manibus ulla
effigies errantque animae post membra solutae ...* 265

Und auch du eile herbei, ich flehe dich an, wenn Manen irgend Gestalt besitzen, wenn Geister, vom Körper befreit, umherirren ...

Odysseus erfährt in der *Nekyia* von seiner Mutter, dass die Totengeister nur substanzlose Schemen sind (*Od.* 11,218–222):

ἀλλ' αὐτὴ δίκη ἐστὶ βροτῶν, ὅτε τίς κε θάνῃσιν.
οὐ γὰρ ἔτι σάρκας τε καὶ ὀστέα ἵνες ἔχουσιν,
ἀλλὰ τὰ μὲν τε πυρὸς κρατερὸν μένος αἰθομένοιο 220
δαμνᾷ, ἐπεὶ κε πρῶτα λίπη λεύκ' ὀστέα θυμός,
ψυχὴ δ' ἥψ' ὄνειρος ἀποπταμένη πεπότηται.

... dies ist das Los der Menschen, wenn sie gestorben. Denn nicht Fleisch und Gebein wird mehr durch Sehnen verbunden, sondern die große Gewalt der brennenden Flamme verzehret alles, sobald der Geist die weißen Gebeine verlassen. Und die Seele entflieht, wie ein Traum, zu den Schatten der Tiefe.

Argia muss eine ganz andere Lektion lernen. Das Feuer des Scheiterhaufens mag Fleisch und Knochen vernichten, aber nicht den Hass der Brüder. Dieser ist vielmehr so physisch real, dass er umgekehrt selbst die brennenden Holzscheite auseinander sprengt (435f.):

*... ipsae etiam commoto pondere paulum
secessere trabes.* 435

... selbst schwere Stämme rutschten und wichen ein wenig auseinander.

Das heißt aber auch: Argia bleibt verwehrt, was Odysseus und Aeneas durch ihre Grenzüberschreitung gewinnen: eine letzte, wie immer auch eingeschränkte Begegnung mit dem geliebten Menschen. Eine Kommunikation bleibt hier aus, nicht etwa, weil Totengeister generell kein Bewusstsein und keine Körperlichkeit hätten, sondern weil von der Liebe des Polynices zu Argia nichts mehr übrig ist. Alles, was dieser war, seine ganze Essenz, hat sich in Hass verwandelt. Beim Aufbruch der Truppen von Argos hatte Polynices sich nach seiner Frau umgesehen und beinahe „das süße Theben“ vergessen (4,89–92).¹¹¹ Vor der entscheidenden Konfrontation mit dem Bruder glaubte er, die warnende Erscheinung seiner Frau zu sehen, die mit der Fackel in der Hand vor Theben nach ihm suchte (11,139–143). Doch die Furie triumphierte: Sein eigenes Leben und die

¹¹¹ Bitto 2016, 341: „Das Attribut *dulces* verleiht der ersehnten Stadt eine geradezu erotische Note, wodurch das gewissermaßen als Geliebte personifizierte Theben und die Ehefrau Argia auf einer Ebene nebeneinander stehen können.“

Liebe zu Argia waren ihm weniger wert als die Vernichtung des Bruders.¹¹² Jetzt, wo sich die Prophezeiung erfüllt hat und Argia tatsächlich – wie vom Erzähler bereits in einer Prolepse angekündigt (*sic ire parabat, has latura viro taedas erat!*: 11,143 f.) – mit der Fackel zur Stelle ist, um dem Leichnam ihres Mannes die letzte Ehre zu erweisen, bleibt sein Totengeist für sie stumm. *vivunt odia improba, vivunt* („noch lebt der ruchlose Hass, noch lebt er“), kommentiert Antigone (441).¹¹³ Der tote Enkel gleicht nun vollständig dem Großvater Laius, der, wie der Leser in der Totenbeschwörung des vierten Buches erfahren hat, isoliert am Ufer des Grenzflusses der Unterwelt seinen Hass ‚lebt‘ (4,609): *immortale odium spirans*. Der Laius des Statius steht in der Tradition des Aias der *Nekyia* und der Dido des sechsten Buches der *Aeneis*.¹¹⁴ Alle drei Figuren verweigern die Kommunikation, weil sie selbst im Jenseits ihre tiefe Abneigung nicht überwinden können. Dazu lässt sich Polynices stellen, dessen abgrundtiefer Hass auf den Bruder die Liebe zu Argia völlig verdrängt hat. Statius gelingt es aber, die Prätexte zu überbieten: Odysseus und Aeneas reisen ja nicht zu den Toten, um Aias resp. Dido zu treffen. Doch Argia könnte wie Orpheus sagen: *causa viae est coniunx* (Ov. *met.* 10,23). Sie unternimmt eine metaphorische Katabasis, erreicht das infernalische Schlachtfeld vor Theben, findet den Leichnam ihres Mannes, bestattet ihn mit Hilfe Antigones, erfüllt also ihre Mission, aber es kommt doch nicht zu einer letzten tröstenden Begegnung oder auch nur Annäherung an den Totengeist des Geliebten, die nach dem Modell der Jenseitsreise eigentlich zu erwarten wäre: Argias Liebe, die stark ist selbst über den Tod hinaus (*funus amat*: 12,195), die Liebe, die sie dazu getrieben hat, die eigentlich unmögliche ‚Reise zu den Toten‘ zu wagen, die Liebe, dank der sie sich auf dem Schlachtfeld – anders als Odysseus – nicht vor den Totengeistern fürchtet, die von allen Seiten auf sie eindringen, diese selbstlose Liebe bleibt von Seiten des Polynices letztlich ohne Erwiderung. Stattdessen wird Argia im Niemandsland zwischen den Welten mit einem Hass konfrontiert, der ebenso unbedingte, ausschließlich und ewig ist wie ihre eigene Liebe.¹¹⁵

112 Theb. 11,152–154: ... *nec tam considerare regno / quam scelus et caedem et perfossi in sanguine fratris / expirare cupit*. Um zu verhindern, dass Adrast den Zweikampf verbietet, schiebt Polynices andere Motive vor: seine angebliche Bereitschaft, die Verantwortung für die hohen Verluste des Krieges zu übernehmen und den Konflikt durch Einsatz des eigenen Lebens zu beenden. Ein Rest seiner Liebe zu Argia scheint selbst in der Manipulation noch spürbar zu bleiben. Er beschließt seine Rede mit dem Wunsch, Argia möge nach seinem Tod einen besseren Partner finden (*et natae melius conubia iungas*: 192), was, wenn es ernst gemeint ist, an die Selbstlosigkeit der Creusa Vergils erinnert (*Aen.* 2,783 f.).

113 Aricò 1972, 322 vergleicht das Epigramm des Antiphrilos (*Anth. Gr.* 7,399,4): ... *χὼ στυγερὸς ζῶει κῆν φθιμένοισιν Ἀρης*.

114 Siehe Heil 2022, 198–202 (mit weiterer Literatur).

115 Vessey 1973, 133: „Like Maeon and like Menoeceus, Argia and Antigone exemplify the victorious power of human love and self-sacrifice in the face of madness and brutality.“ Demgegenüber betont Ganiban 2007, 212: „Though the brothers are buried, *pietas* does not prevail here. Rather, this episode shows its continued irrelevance. Having been routed in book 11, *Pietas/pietas* has not returned as an effective virtue in book 12.“ Beide Positionen erscheinen etwas übertrieben. Für Statius sind *nefas* und *pietas* Mächte, die nicht ein für alle Mal besiegt werden können. Allerdings versinkt die Welt in Gewalt und Raserei ganz von allein, während der Einsatz für die *pietas* eine Kraft verlangt, die nur wenige Menschen wie Coroeus, Menoeceus und eben Argia und Antigone aufbringen können.

12. Die zweite, erfolgreiche ‚Katabasis‘ des Theseus. Paradoxerweise ist es Argias und Antigones Mission der *pietas*, die ungewollt dazu führt, dass der Bruderkampf seine Fortsetzung über den Tod hinaus findet. Ein Erdbeben markierte den Auftakt des Krieges: Nach seiner brutalen Aristie stürzte der Seher Amphiaras in die Erde. Einer der möglichen Gründe, die der Erzähler damals für das Aufbrechen der Erde angab, war (7,815f.): ... *terra minata est fratribus* („...die Erde drohte den Brüdern“). Diese Möglichkeit wird jetzt zu manifester Wirklichkeit. Das unnatürliche Verhalten der Flammen des Scheiterhaufens löst eine Reaktion der Erde aus: *dividebantur quidem odio flammae, sed plus disiunctae sunt terrae, prodigiale enim monstrum exhorruit terra* („Durch den Hass teilten sich zwar die Flammen, aber mehr noch spaltete sich der Boden; die Erde erschauerte nämlich vor dem ungeheuren Zeichen“).¹¹⁶ Das Erdbeben führt unmittelbar dazu, dass die von Diana/Luna bzw. Somnus eingeschlaferten Wächter aufwachen. Sie umringen Argia und Antigone, die sich laut zu ihrer Tat bekennen und sich freiwillig gefangen nehmen lassen (452–463). Ja, sie ziehen sogar selbst die Wächter zum König, da ihnen die Todesstrafe als Belohnung ihrer Heldentat erscheint (*ad regem qui dependere trahuntur*: 463).¹¹⁷ So bewirkt der Hass der Brüder beinahe ein weiteres *nefas*: die Hinrichtung von Argia und Antigone. Doch es kommt gegen alle Wahrscheinlichkeit anders. Im letzten Augenblick erscheint Phegeus, der Bote des Theseus (677–682).¹¹⁸

*saevus at interea ferro post terga revinctas
Antigonen viduamque Creon Adrastida leto
admovet; ambae hilares et mortis amore superbae
ensibus intentant iugulos regemque cruentum
destituunt, cum dicta ferens Theseia Phegeus astitit.*

680

116 Lactantius (ed. Sweeney 1997), ad loc. Vgl. Pollmann 2004, 193: „The earthquake is nature’s response to the unnatural behaviour of the flames of the corpses’ pyre ...“ Im Folgenden verweist sie auf den Sturz des Amphiaras. Ebenso Hoffmann 1999, 87.

117 Kabsch 1968, 136: „... aber es ist zugleich Beweis für die Größe der ‚uirtus‘ der beiden Frauen, wenn sie in ihrem Wunsch nach Bestrafung miteinander wetteifern.“ In der Nachfolge von Hardie 1993, 46 f. werden oft einseitig die negativen Aspekte dieses ‚Streits‘ unter den beiden ‚Geschwistern‘ im Geiste betont. Siehe Ganiban 2007, 212: „It is as if the hatred of the brothers on the pyre somehow infects Argia and Antigone.“ Ebenso Lovatt 1999, 144; Augoustakis 2010, 84 f.; Keith 2013, 293; Newlands 2016, 164 f.; Keith 2018, 318 f.; Keith 2019, 126 („... they rehearse the same discord that animated the Theban brothers’ relations“). Als Prätext wird von Statius aber auch der berühmte ‚Streit‘ zwischen Orest und Pylades aus dem *Chryses* des Pacuvius (frg. 69 Schierl) aufgerufen (Cic. *fin.* 5,63): *qui clamores vulgi atque imperitorum excitantur in theatris, cum illa dicuntur: ‚Ego sum Orestes‘, contraque ab altero: ‚Immo enimvero ego sum, inquam, Orestes!‘ cum autem etiam exitus ab utroque datur conturbato errantique regi, ambo ergo se una necari cum precantur, quotiens hoc agitur, equandone nisi admirationibus maximis? Die beiden Frauen hassen nicht einander – dieser Eindruck könnte nur entstehen (*iram odiumque putes*: 462) –, sondern sie konkurrieren um den Tod, der ihnen als die ultimative Bestätigung ihrer Heldentat erscheint (*animosaque leti / spes furit*: 456 f.). Würde sich eine der beiden durchsetzen, würde sie das Leben der anderen retten, ein Gedanke, der aber für beide gleich unerträglich ist.*

118 Der Auftrag des Theseus lautete (12,596–598): *verte hunc adeo, fidissime Phegeu, / cornipedem, et Tyrias invectus protinus arces / aut Danaïs edice rogos aut proelia Thebis.*

Indes lässt der schreckliche Creon Antigone und Adrastus' verwitwete Tochter, die Hände mit Ketten am Rücken gefesselt, zum Tode führen. Beide zeigen sich heiter, stolz in der Liebe zum Tod, bieten die Kehle dem Schwert und enttäuschen den blutdürstigen Tyrannen, als eben Phegeus eintrifft und die Botschaft des Theseus überbringt.

Mit der Hilfe Junos hatten die argivischen Frauen nämlich inzwischen erreicht, dass der athenische König, obwohl gerade erst von einem erfolgreichen Feldzug gegen die Amazonen zurückgekehrt, seine Truppen gegen Theben marschieren lässt (464–676). Creon vertagt die Tötung, mobilisiert seine kriegsmüden Soldaten und zieht in den Krieg, aus dem er nicht zurückkehren wird. Er fällt im Zweikampf mit Theseus. Mit dem Sieg des Theseus und der daraus resultierenden Befreiung von Argia und Antigone¹¹⁹ gelingt es Statius abermals, einen raffinierten Bezug zur Tradition der epischen Katabasis herzustellen. Wir hatten bereits gesehen, dass Euadne in ihrer Ansprache vor Theseus Creon explizit mit dem Herrscher der Unterwelt oder mit Charon gleichsetzt (*ceu sator Eumenidum aut Lethaei portitor amnis*: 559). In seiner kurzen Feldherrenrede greift Theseus diesen Vergleich auf. Die Athener verteidigten im Interesse von Göttern, Menschen und Toten die ungeschriebenen Gesetze der Natur. Die Anführer der feindlichen Truppen seien dagegen die Furien höchstpersönlich (642–648):

*terrarum leges et mundi foedera mecum
defensura cohors, dignas insumite mentes
coeptibus: hac omnem divumque hominumque favorem
Naturamque ducem coetusque silentis Averni
stare palam est; illic Poenarum exercita Thebis
agmina et anguicomae ducent vexilla sorores.
ite alacres tantaeque, precor, confidite causae.*

645

Soldaten, die ihr mit mir das Völkerrecht und Gesetze der Götter verteidigen wollt, fasst Mut, der eures Unternehmens würdig ist. Offenbar ist mit uns jegliche Gunst der Götter und Menschen, auch Herrin Natur und die Scharen des stummen Avernus; drüben kämpft ein Haufen von Strafgeistern, die Theben aufhetzt, und die schlangenhaarigen Schwestern tragen das Banner.

Am Schluss ihrer Paränese stellt Euadne außerdem rhetorisch geschickt eine Beziehung zwischen den Taten des Theseus und des Herakles her (583f.):

*sic tibi non ullae socia sine Pallade pugnae,
nec sacer invadeat paribus Tirynthius actis ...*

Dann soll dir Pallas stets im Kampfe beistehen, soll der geheiligte Tirynthier dir gleiche Taten nicht neiden ...

¹¹⁹ Allerdings wird Antigone im Gegensatz zu Argia (12,804) im Folgenden nicht mehr erwähnt. Siehe Heslin 2008, 119: „Statius leaves the door open to the possibility that Antigone did perish at this moment.“

Das gefährlichste Abenteuer des Herakles ist aber seine Katabasis. Zumindest in einer Variante der Sage ist dabei ein Zweikampf mit Hades/Dis vorausgesetzt.¹²⁰ Theseus kann also mit dem Hadesbezwinger Herakles gleichziehen, indem er Creon, den irdischen ‚Herrscher der Toten‘, besiegt. Vor diesem Hintergrund wird das Bild auf dem Schild des Theseus mit zusätzlicher Bedeutung aufgeladen. Dargestellt ist das erste Abenteuer des jungen Helden, der Kampf mit dem Minotaurus auf Kreta (665–671):

at procul ingenti Neptunius agmina Theseus 665
angustat clipeo, propriaeque exordia laudis
centum urbes umbone gerit centenaque Cretae
moenia, seque ipsum monstrosi ambagibus antri
hispida torquentem luctantis colla iuveni
alternasque manus circum et nodosa ligantem 670
bracchia et abducto vitantem cornua vultu.

Von weitem ragt der Neptunische Theseus mit seinem riesigen Schild über dem Heer, zeigt auf ihm den Beginn seines Ruhms, Cretas hundert Städte und hundert Mauern und sich selbst, wie er im Labyrinth, der schrecklichen Höhle, den struppigen Hals des kämpfenden Stieres verdreht, im Wechsel beide Hände und die sehnigen Arme um ihn windet und den eigenen Kopf wegbiegt, um die Hörner zu meiden.

Zwischen Labyrinth und Unterwelt bestehen zahlreiche Bezüge.¹²¹ In passender Weise präfiguriert also der Sieg über den Minotaurus in der „schrecklichen Höhle“ die Mission gegen Creon/Dis, die ebenfalls mit der Vernichtung des Gegners enden wird. Auf die Funktion des Bildes als *mise en abyme* wird im Text selbst angespielt: Die Gegner sehen gleichsam einen doppelten Theseus, auf dem Schild und in natura (*bis Thesea bisque cruentas / caede videre manus*, „zweimal sieht man Theseus und zweimal die Hände, blutig von Mord“: 673f.). Doch damit noch nicht genug: Theseus triumphiert nicht nur über den selbst ernannten Unterweltherrscher Creon, er befreit nebenbei auch noch Argia und Antigone.¹²² Damit überbietet er endgültig Herakles, der bekanntlich im

120 In der *Ilias* ist von einer Verwundung des Hades durch Herakles die Rede. Es ist aber unklar, ob das ἐν Πύλῳ ἐν νεκύεσσιν (*Il.* 5,397) als „in Pylos unter den Toten (des Schlachtfelds)“ oder als „am Tor (der Unterwelt) unter den Totengeistern“ (so offenbar Aristarch) zu verstehen ist. Eine Verbindung zur Katabasis des Herakles stellen schol. bT zu Hom. *Il.* 5,395–597 und schol. Pind. *O.* 9,30 her. Siehe Matthews 1974, 54f., Kirk 1990, 101f. und besonders Sekita 2018.

121 Es liegt nahe, zwischen der Darstellung des Labyrinths auf den Türen des Apollontempels in Cumae (Verg. *Aen.* 6,26–30) und dem Abstieg des Aeneas in die Unterwelt eine Beziehung herzustellen. So etwa Otis 1964 (1995), 284: „It seems plain that the labyrinth in some sense symbolizes the underworld, the Kingdom of the Dead, and the terrible and guilty secrets hidden within it.“ Vgl. Clark 1979, 149: „... the words *hoc opus, hic labor est* describing the difficulty of returning from the world below appear almost as a flashback to the words *hic labor ille domus*, which describe the complications of the Cretan labyrinth.“ Siehe außerdem Catto 1988.

122 In der Version Hygins (*fab.* 72) konnte Argia entkommen. Vgl. oben Anm. 22. Dass beide Frauen in Gefangenschaft geraten, könnte eine Neuerung des Statius sein.

Rahmen seiner Katabasis nur Theseus, nicht aber Peirithoos¹²³, oder nach anderer Version sogar keinen von beiden¹²⁴ retten konnte (Apollod. 2,5,12 = 2,124).¹²⁵

πλησίον δὲ τῶν Αἰδου πύλων γινόμενος Θησέα εὔρε καὶ Πειρίθουν τὸν Περσεφόνης μνηστευόμενον γάμον καὶ διὰ τοῦτο δεθέντα. θεασάμενοι δὲ Ἡρακλέα τὰς χεῖρας ὥρεγον ὡς ἀναστησόμενοι διὰ τῆς ἐκείνου βίας, ὁ δὲ Θησέα μὲν λαβόμενος τῆς χειρὸς ἤγειρε, Πειρίθουν δὲ ἀναστῆσαι βουλόμενος τῆς γῆς κινουμένης ἀφῆκεν.

Aber dicht an die Tore des Hades gekommen, fand er Theseus und Peirithoos, der um die Heirat mit Persephone freite und deswegen gefesselt war. Nach Erblicken des Herakles aber streckten sie ihre Hände aus, als könnten sie durch die Kraft jenes aufstehen. Der fasste zwar Theseus bei der Hand und erhob ihn, als er aber Peirithoos zum Aufstehen bringen wollte, ließ er ihn, da die Erde sich bewegte, wieder fahren.¹²⁶

Zugleich wird damit die letztlich erfolgreich endende *pietas*-Mission der ‚Schwestern‘ Argia und Antigone kontrastiv dem Scheitern der frevelhaften Jenseitsreise¹²⁷ der Freunde Theseus und Peirithoos gegenüberstellt.

13. *Die Begegnung mit den Toten als Wendepunkt.* Hier endet die Geschichte von Argia und Antigone. Ihre weitere Zukunft bleibt offen.¹²⁸ Die Begegnung mit den Toten markiert oft einen einschneidenden Wendepunkt in der Entwicklung des Helden: Er lernt eine wichtige Lektion oder gewinnt sogar eine neue Identität oder sollte es zumindest.¹²⁹ Auf ihrer Reise ins ‚Herz der Finsternis‘ musste Argia erkennen, dass sie den Totengeist ihres Ehemanns trotz all ihrer selbstlosen Liebe nicht mehr erreichen kann. Gleichzeitig fand sie aber ausgerechnet hier eine neue Gefährtin, die unabhängig von ihr dasselbe gefährliche Wagnis auf sich genommen hatte. In der gemeinsamen Trauer wurden Argia und Antigone zu ‚Geschwistern‘, die bereit waren, heiter und vor allem einträchtig in den Tod zu gehen (*ambae hilares et mortis amore superbae*, „beide zeigen sich heiter; stolz in der Liebe zum Tod“: 679). Indem Statius nun gegen die Tradition beide Frauen überleben lässt, beschließt er die *Thebais* mit dem Ausblick auf eine zumindest poten-

123 Zur Katabasis des Theseus und Peirithoos (*Minyas*, frg. dub. 7 Bernabé = Hes. fr. 280 M-W; Kritias, *Peirithus*, TrGF 1,43 = frg. 1 Sn-K; Apollod. *epit.* 1,23f.) siehe Alvoni 2006; Bremmer 2015; Dova 2015 und Santamaría Álvarez 2017. Bei Statius nennt Dis neben Herakles auch Theseus und Peirithoos unter den lebenden Menschen, die widerrechtlich in sein Reich eingedrungen seien (*Theb.* 8,53–56).

124 Verg. *Aen.* 6,601.617f.; Diod. 4,63,5.

125 Siehe zusätzlich zu den von Frazer 1921, Bd. 1, 234f. gesammelten Stellen Sen. *Herc. f.* 640–827 (Bericht des geretteten Theseus über die Katabasis des Herakles); *Phaedr.* 843–845: *finis Alcides fuit, / qui cum revulsum Tartaro abstraheret canem, / me quoque supernas pariter ad sedes tulit.* Nur nach Hygin. *fab.* 79 konnte Theseus beide retten.

126 Übersetzung: Dräger 2005.

127 Der Totengeist des Meleager kritisiert ausdrücklich das Unternehmen (*Minyas* frg. dub. 7,24 Bernabé): Οἰνείδησ' δὲ κατέστυγε μῦθον ἀκούσας.

128 Argia erscheint neben Deipyle noch einmal in 12,804.

129 Siehe Heil 2022, 16–18; 24f.

ziell ‚wunderbare Freundschaft‘. Sich auszumalen, welche alternative Zukunft aus diesem Keim entstehen könnte, bleibt aber der Phantasie des Lesers überlassen.¹³⁰

Eine gewisse Bestätigung der hier vorgestellten Deutung der Reise Argias als einer metaphorischen Katabasis liefert die Rezeptionsgeschichte. Wie wiederholt bemerkt wurde, gleicht Prudentius in *Peristephanon* 3 die Flucht Eulalias an die Jenseitsreise des Aeneas an.¹³¹ Das zwölfjährige Mädchen verlässt in der Nacht heimlich das Landhaus ihrer Eltern, um in der Stadt das Martyrium erleiden zu können (45–50):

inde per invia carpit iter. 45
ingreditur pedibus laceris
per loca senta situ et vepribus
angelico comitata choro,
et licet horrida nox sileat,
lucis habet tamen illa ducem. 50

Von dort geht sie durch unwegsames Gelände, läuft, die Füße zerrissen, durch verlassene, dornige Felder. Scharen von Engeln bewachen sie, und trotz der schaurigen Stille der Nacht führt sie ein Licht auf dem Weg.

Die Junktur *per loca senta situ* verweist auf das sechste Buch der *Aeneis*.¹³² Doch Prudentius kombiniert damit Anspielungen auf die Reise der furchtlosen Argia. Wie diese transzendiert Eulalia die Beschränkungen ihres Geschlechts (*femina provocat arma virum*: 35) und wird getrieben von der Sehnsucht nach einem edlen Tod (*mortis amore*: 40). Das überirdische Licht, das sie durch die Dunkelheit begleitet, vergleicht Prudentius mit der nächtlichen Feuersäule, welche die Israeliten aus Ägypten führte (*exod.* 13,21). Aufgerufen wird aber auch das taghelle Licht, das Luna auf Bitten Junos für Argia erstrahlen lässt:

sic habuit generosa patrum
turba columniferum radium,
scindere qui tenebrosa potens
nocte viam face perspicua
*praestitit intereunte chaos.*¹³³ 55
non aliter pia virgo viam

130 Ein Reflex der Verschwisterung von Argia und Antigone ist die „Verbrüderungsszene der Männer auf dem Schlachtfeld und ... [die] enge Verbindung der Frauen“ (Helzle 1996, 157) von Argos und Theben, die nach dem Sieg des Theseus über Creon möglich wird (12,782–796).

131 Siehe etwa Roberts 1993, 91–93 und O'Hogan 2016, 47.

132 Verg. *Aen.* 6,461–463: *sed me iussa deum, quae nunc has ire per umbras, / per loca senta situ cogunt noctemque profundam, / imperiis egere suis*. Siehe Roberts 1993, 92 mit Anm. 27 und Hoffmann 2001, 535 mit Anm. 9.

133 In der Dichtung ist *chaos* seit Vergil eine geläufige Bezeichnung für die Unterwelt und kann daher auch allgemein für die Dunkelheit stehen. Vgl. etwa Verg. *Aen.* 4,510; 6,265; Ov. *met.* 10,30; 14,404; Lucan. 9,101; Stat. *Theb.* 4,520; 8,52,100; 12,772.

*nocte secuta diem meruit
nec tenebris adoperta fuit,
regna Canopica cum fugeret
et super astra pararet iter.*

(51–60)

So hatte die edle Schar der Patriarchen eine Feuersäule, welche die Dunkelheit zu durchdringen vermochte und ihnen mit heller Flamme den Weg durch die Nacht wies, sodass das Reich der Finsternis besiegt wurde. Wie sie war auch das fromme Mädchen würdig, das Licht des Tages zu haben, als sie ihren Weg in der Nacht ging, und wurde nicht mit Dunkelheit bedeckt, als sie aus dem Reich von Canopus floh und einen Weg jenseits der Sterne gewann.

*vix ea, cum scissis magnum dea nubibus orbem
protulit; expavere umbrae, fulgorque recisus
sideribus; vix ipsa tulit Saturnia flammās.*

310

(Theb. 12,309–311)

Sie hatte es kaum gesagt, als die Göttin die Wolken zerriss und in mächtigem Kreise erschien; die Schatten erschranken, die Sterne verloren an Glanz, Saturnia selbst ertrug nur schwer die flammende Helle.

Eulalia verlässt Ägypten, d. h. die Finsternis und Sündhaftigkeit dieser Welt, und steigt durch ihr Martyrium direkt ins Himmelreich auf. Mit diesem Aufstieg überbietet sie sowohl die Jenseitsreise des Aeneas als auch die metaphorische Katabasis Argias. Doch Argia rückt zugleich in eine besondere Nähe zur christlichen Märtyrerin, mag das Mondlicht, das ihr zumindest kurzzeitig zuteil wird, auch nur der heidnische Abglanz der christlichen Sonne sein.¹³⁴

Noch deutlich weiter in seiner Annäherung an Statius geht der besonders als Lucan-Übersetzer und Verfasser des lateinischen *Supplementum Lucani* bekannte Thomas May.¹³⁵ May lässt den ganzen dritten Akt seines 1631 veröffentlichten Dramas *The Tragedy of Antigone, The Theban Princess* auf dem nächtlichen Schlachtfeld vor Theben spielen.¹³⁶ Hier treffen nicht nur Antigone und Argia aufeinander, sondern zur gleichen Zeit sucht Creon Kontakt zu drei Hexen, damit diese ihm durch Wiedererweckung eines Toten die Zukunft eröffnen (3/2). Man denkt an *Macbeth*, aber natürlich auch an die Erictho Lucans.¹³⁷ Am spannendsten ist aber in unserem Kontext der Chor der Thebaner, der am Schluss des zweiten Aktes das Bestattungsverbot Creons kommentiert. May greift auch hier auf Lucan bzw. auf seine eigene Lucan-Übersetzung zurück und legt dem Chor fast dieselben Worte in den Mund, mit denen der Erzähler des *Bellum civile* auf das

¹³⁴ Hoffmann 2001, 537 und Kaufmann 2015, 484 deuten die Gegenüberstellung vielleicht etwas zu einseitig ausschließlich als Kontrastimitation: Argia habe als Begleiter nur einen alten Diener und trage eine Fackel, Eulalia verfüge dagegen über einen Engelchor und überirdisches Licht.

¹³⁵ Die Lucan-Übersetzung wurde ediert von Buckley und Paleit 2020, das *Supplementum* von Thiel 1993.

¹³⁶ May 1631. Ich zitiere nach der Ausgabe von Lautner 1970. Zur Antike-Rezeption des Dramatikers May siehe etwa Miola 2014, 237–239 und Waters 2014, 44–47. Die zeitgeschichtlichen Bezüge arbeitet Britland 2006 heraus.

¹³⁷ Das Motiv des auf der Bühne sprechenden Leichnams untersucht Meyers Usher 2019.

Bestattungsverbot Caesars nach der Schlacht von Pharsalus reagiert: Der Versuch, den Toten Feuer und Grab vorzuenthalten, sei von vornherein zum Scheitern verurteilt, da die Natur früher oder später selbst für die Beseitigung der Toten sorgen werde.¹³⁸ Auch die Verfluchung Thessaliens, mit der Lucan das siebte Buch beschließt (847–872), greift May auf – allerdings mit einer Variation. Im *Bellum civile* bemerkt der Erzähler, die von so vielen Leichen römischer Bürger befleckte Landschaft hätte eigentlich für alle Zeiten zu einer Einöde werden müssen (*nuda atque ignota iaceres*: 867). Verhindert worden sei dies nur durch den Fortgang des Bürgerkrieges, der ähnliche Schreckensorte auf der ganzen Welt verteilt hätte. Bei May sind es die Choreuten, die Reflexionen über den zukünftigen negativen Ruhm ihrer Heimatstadt Theben anstellen (2/3, 50–55):

This ghostly land of ours perchance shall be 50
ta'en for Avernus by posterity,
and claim'd by Pluto as his monarchy,
where thousand wand'ring souls together fly
Clear Dirce shall be made the poet's theme,
instead of muddy Styx ... 55

Den metaliterarischen Kunstgriff, dass Figuren einer Geschichte selbst ihre künftige Rolle in der Dichtung vorwegnehmen, hat Irene de Jong als „the ‘subject of song for later generations’ motif“ bezeichnet.¹³⁹ Für das Publikum Mays ist es offensichtlich: Statius (und in dessen Nachfolge May selbst) ist der Dichter, der die Prophezeiung der Thebaner erfüllen wird. Mays Chor fasst pointiert zusammen, was oben ausführlich entwickelt worden ist: Statius gestaltet das Schlachtfeld vor Theben zu einer ‚Hölle auf Erden‘ aus. Argias Reise an diesen Ort, „where thousand wand'ring souls together fly“, wird so zwangsläufig zu einer metaphorischen Katabasis.

Literatur

- Agri, D. (2010), *Timor, pudor and pietas: Heroic Emotions and Intertextuality in Flavian Epic*. Diss. Univ. of Nottingham.
- Alvoni, G. (2006), „Nur Theseus oder auch Peirithoos? Zur Hypothesis des pseudo-euripideischen *Peirithoos*“, in: *Hermes* 134, 290–300.
- Aricò, G. (1972), „*Diviso vertice flammae*“, in: *Rivista di filologia e di istruzione classica* 100, 312–322.
- Augoustakis, A. (2010), *Motherhood and the Other: Fashioning Female Power in Flavian Epic* (Oxford Studies in Classical Literature and Gender Theory). Oxford.

¹³⁸ Lucan. 7,809–824.

¹³⁹ De Jong 2006, 195–198. *Locus classicus* ist Hom. *Il.* 6,357f. (Helena über sich und Paris): οἷσιν ἐπὶ Ζεὺς θῆκε κακὸν μόνον, ὥς καὶ ὀπίσσω / ἀνθρώποισι πελώμεθ' ἀοίδιμοι ἐσσομένοι. Siehe Stoevesandt 2008, 119: „Der Gedanke, daß ihr [sc. Helenas] Schicksal von den Sängern kommender Generationen thematisiert werden wird, ist für sie wohl weniger ein Trost ... als ein weiterer Grund zur Bitterkeit – muß sie doch befürchten, daß auf diese Weise auch die Erinnerung an ihre Schande lebendig bleiben wird ...“ Siehe zum „ambivalenten Nachruhm“ auch Kersten in diesem Band (S. 54).

- Bakola, E. (2014), „Interiority, the ‘Deep Earth’ and the Spatial Symbolism of Darius’ Apparition in the *Persians* of Aeschylus“, in: *Cambridge Classical Journal* 60, 1–36.
- Barchiesi, A. (2020), „Into the Woods (Via Cuma 320, Bacoli)“, in: B. Gladhill/M. Y. Myers (Hgg.), *Walking through Elysium: Vergil’s Underworld and the Poetics of Tradition*. Toronto, 14–30.
- Barth, C. von (1664), *Publii Papinii Statii quae exstant*, 3 Bde. Zwickau.
- Beriotto, M. P. (2021), „Argia, figlia di Adrasto e moglie di Polinice: gli antefatti della saga dei Sette“, in: *Quaderni urbinati di cultura classica* 127 (1), 29–48.
- Bernabé, A. (2015), „What is a Katabasis? The Descent into the Netherworld in Greece and the Ancient Near East“, in: P. Bonnechère/G. Cursaru (Hgg.), *Katábasis dans la tradition littéraire et religieuse de la Grèce ancienne. Actes du Colloque de Montréal et de Québec (2–5 mai 2014)*, Vol. 1. Namur, 15–34.
- Bernstein, N. W. (2008), *In the Image of the Ancestors: Narratives of Kinship in Flavian Epic* (Phoenix Supplementary Volumes 48). Toronto.
- Bernstein, N. W. (2015), „Family and Kinship in the Works of Statius“, in: W. J. Dominik/C. E. Newlands/K. Gervais (Hgg.), *Brill’s Companion to Statius* (Brill’s Companions to Classical Studies). Leiden/Boston, 139–154.
- Bessone, F. (2002), „Voce femminile e tradizione elegiaca nella *Tebaide* di Stazio“, in: A. Aloii/E. Berardi/G. Besso/S. Cecchin (Hgg.), *I Sette a Tebe. Dal mito alla letteratura*. Bologna, 185–217.
- Bessone, F. (2010), „Feminine Roles in Statius’ *Thebaid*: The Heroic Wife of the Unfortunate Hero“, in: M. Formisano/T. Fuhrer (Hgg.), *Gender-Inszenierungen in der antiken Literatur* (Gender Studies in den Altertumswissenschaften 5). Trier, 65–93.
- Bessone, F. (2011), *La Tebaide di Stazio: epica e potere*. Pisa [u. a.].
- Bessone, F. (2015), „Love and War: Feminine Models, Epic Roles, and Gender Identity in Statius’s *Thebaid*“, in: J. Fabre-Serris/A. Keith (Hgg.), *Women and War in Antiquity*. Baltimore, 119–137.
- Bessone, F. (2019), „Tebe nella *Commedia*: Tra Ovidio e Stazio“, in: M. Cicuto/C. Cattermole (Hgg.), *Miti, figure, metamorfosi: L’Ovidio di Dante*. Firenze, 139–163.
- Binder, E./Binder G. (2012), *P. Vergilius Maro – Aeneis. Lateinisch/Deutsch*. 2. Auflage. Stuttgart.
- Bitto, G. (2016), Vergimus in senium: *Statius’ Achilleis als Alterswerk* (Hypomnemata 202). Göttingen.
- Bonanno Aravantinos, M. (2008), „Sarcophagi di Ostia“, in: *Archeologia Classica* 59, 147–182.
- Bremmer, J. N. (2015), „Theseus’ and Peirithoos’ Descent into the Underworld“, in: P. Bonnechère/G. Cursaru (Hgg.), *Katábasis dans la tradition littéraire et religieuse de la Grèce ancienne. Actes du Colloque de Montréal et de Québec (2–5 mai 2014)*, Vol. 1. Namur, 35–49.
- Britland, K. (2006), „Buried Alive: Thomas May’s 1631 *Antigone*“, in: I. Atherton/J. Sanders (Hgg.), *The 1630s: Interdisciplinary Essays on Culture and Politics in the Caroline Era*. Manchester, 138–153.
- Brown, V. (Hg.) (2001), *G. Boccaccio, Famous Women*. Cambridge, MA [u. a.].
- Brügger, C. (2009), *Homer’s Ilias. Gesamtkommentar: auf der Grundlage der Ausgabe von Ameis-Hentze-Cauer (1868–1913)*. Band VIII: Vierundzwanzigster Gesang. Faszikel 2: Kommentar. Berlin [u. a.].
- Buckley, E./Paleit, E. (2020), *Thomas May, Lucan’s Pharsalia (1627)*. Cambridge.
- Catto, B. A. (1988), „The Labyrinth on the Cumaean Gates and Aeneas’ Escape from Troy“, in: *Vergilius* 34, 71–76.
- Clark, R. J. (1979), *Catabasis. Vergil and the Wisdom-Tradition*. Amsterdam.
- Cousin, C. (2002), „La situation géographique et les abords de l’Hadès homérique“, in: *Gaia* 6, 25–46.
- Cousin, C. (2012), *Le monde des morts. Espaces et paysages de l’Au-delà dans l’imaginaire grec d’Homère à la fin du Ve siècle avant J.-C.* Paris.
- Crane, G. (1988), *Calypso. Background and Conventions of the Odyssey*. Frankfurt a. M.
- Danek, G. (1988), *Studien zur Dolonie* (Wiener Studien, Beiheft 12). Wien.
- Danek, G. (1998), *Epos und Zitat. Studien zu den Quellen der Odyssee* (Wiener Studien, Beiheft 22). Wien.
- De Jong, I. (2006), „The Homeric Narrator and his own *kleos*“, in: *Mnemosyne* 59 (2), 188–207.
- Dietrich, J. (1999), „*Thebaid*’s Feminine Ending“, in: *Ramus* 28, 40–53.
- Dietrich, J. (2004), „Rewriting Dido: Flavian Responses to *Aeneid* 4“, in: *Prudentia* 36 (1), 1–30.

- Dominik, W. J. (1994), *The Mythic Voice of Statius: Power and Politics in the Thebaid* (Mnemosyne Supplements 136). Leiden [u. a.].
- Dova, S. (2015), „Theseus, Peirithoos, and the Poetics of a Failed *katabasis*“, in: P. Bonnechère/G. Cursaru (Hgg.), *Katábasis dans la tradition littéraire et religieuse de la Grèce ancienne. Actes du Colloque de Montréal et de Québec (2–5 mai 2014)*, Vol. 1. Namur, 51–68.
- Dräger, P. (2005), *Apollodor, Götter- und Heldensagen*. Düsseldorf [u. a.].
- Farmer, M. C. (2017), *Tragedy on the Comic Stage*. New York.
- Feeney, D. C. (1991), *The Gods in Epic. Poets and Critics of the Classical Tradition*. Oxford.
- Fritzsche, I. (1991), *Gespräch und Handlung in der Thebais des Statius*. Stuttgart.
- Frazer, J. G. (1921), *Apollodorus*. The Library. 2 Bde. London [u. a.].
- Fucecchi, M. (2018), „Flavian Epic: Roman Ways of Metabolizing a Cultural Nightmare?“, in: L. D. Ginsberg/D. A. Krasne (Hgg.), *After 69 CE – Writing Civil War in Flavian Rome*. (Trends in Classics – Supplementary Volumes 65). Berlin/Boston, 25–49.
- Ganiban, R. T. (2007), *Statius and Virgil: The Thebaid and the Reinterpretation of the Aeneid*. Cambridge.
- Gervais, K. (2017), „*Odi(t)que moras*: Abridging Allusions to Vergil, *Aeneid* 12 in Statius, *Thebaid* 12“, in: *AJP* 138 (2), 305–329.
- Griffith, M. (2013), *Aristophanes' Frogs*. Oxford [u. a.].
- Gruppe, O./Pfister, F. (1937), „Unterwelt“, in: W. H. Roscher (Hg.), *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*. Bd. 6. Leipzig, Sp. 35–95.
- Hall, J. B./Ritchie, A. L./Edwards, M. J. (Hgg.) (2007–2013), *P. Papinius Statius, Thebaid and Achilleid. Vol. 1: Texts and Critical Apparatus. Vol. 2: Translations. Vol. 3: Discussion and Secondary Apparatus*. Newcastle.
- Hampe, R. (1979), *Homer – Ilias*. Stuttgart.
- Hampe, R. (1979), *Homer – Odyssee*. Stuttgart.
- Harder, M. A. (2012), *Callimachus, Aetia. Vol. 2: Commentary*. Oxford [u. a.].
- Hardie, P. R. (1993), *The Epic Successors of Virgil: A Study in the Dynamics of a Tradition* (Roman Literature and its Contexts). Cambridge.
- Heath, J. (1996), „The *stupor* of Orpheus: Ovid's *Metamorphoses* 10.64–71“, in: *CJ* 91 (4), 353–370.
- Heil, A. (2021), „Der Totengeist des Laius in Statius' *Thebais*“, in: *Wiener Studien* 134, 139–161.
- Heil, A. (2022), „*Lieber mit Homer irren? Scheinbar unmögliche Autopsien in den Totenbegegnungen frühkaiserzeitlicher Epik* (Mnemosyne Supplements 452). Leiden/Boston.
- Helzlsouer, M. (1996), *Der Stil ist der Mensch. Redner und Reden im römischen Epos*. Stuttgart [u. a.].
- Herrero de Jáuregui, M. (2011), „Priam's Catabasis: Traces of the Epic Journey to Hades in *Iliad* 24“, in: *TAPhA* 141, 37–68.
- Herrero de Jáuregui, M. (2015), „Traditions of Catabatic Experience“, in: P. Bonnechère/G. Cursaru (Hgg.), *Katábasis dans la tradition littéraire et religieuse de la Grèce ancienne. Actes du Colloque de Montréal et de Québec (2–5 mai 2014)*, Vol. 1. Namur, 329–349.
- Herrero de Jáuregui, M. (2020), „Aeneas' Steps“, in: B. Gladhill/M. Y. Myers (Hgg.), *Walking through Elysium: Vergil's Underworld and the Poetics of Tradition*. Toronto, 94–110.
- Hershkovitz, D. (1994), „Sexuality and Madness in Statius' *Thebaid*“, in: *MD* 33, 123–147.
- Heslin, P. J. (2008), „Statius and the Greek Tragedians on Athens, Thebes and Rome“, in: J. J. L. Smolenaars/H.-J. van Dam/R. R. Nauta (Hgg.), *The Poetry of Statius* (Mnemosyne Supplements 306). Leiden, 111–128.
- Heyne, C. G./Wagner, G. P. E. (1832), *Publius Virgilius Maro. Varietate lectionis et perpetua adnotatione illustratus a Christ. Gottl. Heyne. Editio quarta. Vol. II: Aeneidis libri I – VI*. Lipsiae.
- Hill, D. E. (Hg.) (²1996), *P. Papini Stati Thebaidos libri XII*. Leiden.
- Hoffmann, M. (1999), *Statius, Thebais 12,312–463: Einleitung, Übersetzung, Kommentar*. Göttingen.
- Hoffmann, M. (2001), „Statianische Szenen im *Peristephanon* des Prudentius“, in: *Hermes* 129, 533–541.
- Holzberg, N. (2011), *Aristophanes, Die Frösche*. Stuttgart.
- Horsfall, N. (2013), *Virgil, Aeneid 6. A Commentary*. Berlin/Boston.
- Holzberg, N. (2017), *Ovid, Metamorphosen. Lateinisch/Deutsch*. Berlin/Boston.

- Jöne, A. (2017), *Abschiedsszenen Liebender im lateinischen Epos* (Orbis Antiquus 52). Münster.
- Juhnke, H. (1972), *Homerisches in römischer Epik flavischer Zeit*. München.
- Kabsch, E. (1968), *Funktion und Stellung des zwölften Buches der Thebais des P. Papinius Statius*. Diss. Kiel.
- Ka Chun Tang, H. (2018), *Heroic Self-Fashioning in Statius' Thebaid*. Diss. Univ. of Cambridge.
- Kaufmann, H. (2015), „*Papinius Noster*: Statius in Roman Late Antiquity“, in: W. J. Dominik/C. E. Newlands/K. Gervais (Hgg.), *Brill's Companion to Statius* (Brill's Companions to Classical Studies). Leiden/Boston, 481–496.
- Keith, A. (2013), „*Sexus muliebris* in Flavian Epic“, in: *EuGeStA* 3, 282–302.
- Keith, A. (2018), „Engendering Civil War in Flavian Epic“, in: L. D. Ginsberg/D. A. Krasne (Hgg.), *After 69 CE – Writing Civil War in Flavian Rome*. (Trends in Classics – Supplementary Volumes 65). Berlin/Boston, 295–320.
- Keith, A. (2019), „Women's *fides* in Statius' *Thebaid*“, in: A. Augoustakis/E. Buckley/C. Stocks (Hgg.), *Fides in Flavian Literature*. Toronto, 109–131.
- Kirk, G. S. (1990), *The Iliad: A Commentary. Vol. 2: Books 5–8*. Cambridge.
- Klotz, A./Klinnert, T. C. (Hgg.) (1973), *P. Papini Stati Thebais*. Leipzig.
- Korneeva, T. (2011), *Alter et ipse: Identità e duplicità nel sistema dei personaggi della Tebaide di Stazio*. Pisa.
- Krauskopf, I. (1981), „Antigone“, in: *LIMC* I 1, 818–828.
- Kroll, J. (1932), *Gott und Hölle. Der Mythos vom Descensuskämpfe*. Leipzig [u. a.].
- Lancellotti, M. G. (2002), *Attis, Between Myth and History: King, Priest, and God*. Leiden/Boston.
- Lautner, E. J. (1970), *A Modern-Spelling Edition of Thomas May's The Tragedy of Antigone, the Theban Princesse*. Diss. Case Western Reserve University.
- Lovatt, H. (1999), „Competing Endings: Re-Reading the End of the *Thebaid* through Lucan“, in: *Ramus* 28, 126–151.
- Manioti, N. (2016), „Becoming Sisters: Antigone and Argia in Statius' *Thebaid*“, in: N. Manioti (Hg.), *Family in Flavian Epic* (Mnemosyne Supplements 394). Leiden/Boston, 122–142.
- Matthews, V. J. (1974), *Panyassis of Halikarnassos: Text and Commentary*. Leiden/Boston.
- May, T. (1631), *The Tragedy of Antigone, the Theban Princess*. London.
- McClellan, A. M. (2019), *Abused Bodies in Roman Epic*. Cambridge.
- Macleod, C. W. (1982), *Homer, Iliad, Book 24*. Cambridge.
- Meyers Usher, P. (2019), „*The Carcasse Speakes*: Vital Corpses and Prophetic Remains in Thomas May's *Antigone*“, in: *Postmedieval: A Journal of Medieval Cultural Studies* 10 (1), 82–94.
- Micozzi, L. (2015), „Statius' Epic Poetry: A Challenge to the Literary Past“, in: W. J. Dominik/C. E. Newlands/K. Gervais (Hgg.), *Brill's Companion to Statius* (Brill's Companions to Classical Studies). Leiden/Boston, 325–342.
- Miola, R. S. (2014), „Early Modern Antigones: Receptions, Refractions, Replays“, in: *CRJ* 6 (2), 221–244.
- Newlands, C. E. (2016), „Fatal Unions: Marriage at Thebes“, in: N. Manioti (Hg.), *Family in Flavian Epic* (Mnemosyne Supplements 394). Leiden/Boston, 143–173.
- O'Hogan, C. (2016), *Prudentius and the Landscapes of Late Antiquity*. Oxford.
- Otis, B. (1964), *Virgil: A Study in Civilized Poetry*. Oxford (Ndr. Norman 1995).
- Pagán, V. E. (2000), „The Mourning After: Statius *Thebaid* 12“, in: *AJPh* 121 (3), 423–452.
- Panoussi, V. (2019), *Brides, Mourners, Bacchae: Women's Rituals in Roman Literature*. Baltimore.
- Pollmann, K. F. L. (2004), *Statius, Thebaid 12. Introduction, Text, and Commentary* (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, N. F., 1. Reihe, Bd. 25). Paderborn [u. a.].
- Parkes, R. (2014), „The Long Road to Thebes. The Geography of Journeys in Statius' *Thebaid*“, in: M. Skempis/ I. Ziogas (Hgg.), *Geography, Topography, Landscape. Configuration of Space in Greek and Roman Epic* (Trends in Classics – Supplementary Volumes 22). Berlin [u. a.], 405–426.
- Pyg, E. (2020), *Women and War in Roman Epic*. Leiden/Boston.
- Robert, C. (1915), *Oidipus: Geschichte eines poetischen Stoffs im griechischen Altertum*, 2 Bde. Berlin.
- Roberts, M. (1993), *Poetry and the Cult of the Martyrs: The Liber peristephanon of Prudentius*. Ann Arbor, MI.

- Santamaría Álvarez, M. A. (2017), „Theseus and Pirithous' Catabasis in P. Ibscher Col. I (Hes. fr. 280 Merkelbach-West = Minyas fr. 7 Bernabé)“, in: *JJP* 28 (3), 37–51.
- Schibli, H. S. (1990), *Pherekydes of Syros*. Oxford.
- Schmid, W. (2014), *Elemente der Narratologie*. 3., erweiterte und überarbeitete Auflage. Berlin/Boston.
- Schönberger, O. (1998), *Statius, Der Kampf um Theben*. Würzburg.
- Sekita, K. (2018), „Hades and Heracles at Pylos: Dione's Tale Dismantled“, in: *CQ* 68, 1–9.
- Sharrock, A. (2015), „Warrior Women in Roman Epic“, in: J. Fabre-Serris/A. Keith (Hgg.), *Women and War in Antiquity*. Baltimore, 157–178.
- Söllradl, B. (2022), „*satis est meminisse priorum*. Zur Funktion der Totenbeschwörung in Stat. *Theb.* 4,406–645“, in: *Gymnasium* 129 (1), 17–43.
- Sourvinou-Inwood, C. (1996), *'Reading' Greek Death: To the End of the Classical Period*. Oxford.
- Stanley, K. (1993), *The Shield of Homer. Narrative Structure in the Iliad*. Princeton [u. a.].
- Šterbenc Erker, D. (2009), „Women's Tears in Ancient Roman Ritual“, in: T. Fögen (Hg.), *Tears in the Graeco-Roman World*. Berlin/Boston, 135–160.
- Šterbenc Erker, D. (2011), „Gender and Roman Funeral Ritual“, in: V. Hope/J. Huskinson (Hgg.), *Memory and Mourning in Ancient Rome*. Oxbow, 40–60.
- Stoevesandt, M. (2008), *Homers Ilias. Gesamtkommentar: auf der Grundlage der Ausgabe von Ameis-Hentze-Cauer (1868–1913). Band IV: Sechster Gesang. Faszikel 2: Kommentar*. Berlin/Boston.
- Sweeney, R. D. (1997), *Lactantii Placidi in Statii Thebaida Commentum*. Stutgardiae [u. a.].
- Thiel, A. (1993), *Thomas May: Supplementum Lucani*. Diss. Salzburg.
- van der Keur, M. (2013), „Of Corpses, Carnivores and Cecropian Pyres: Funeral Rites in Silius and Statius“, in: G. Manuwald/A. Voigt (Hgg.), *Flavian Epic Interactions* (Trends in Classics – Supplementary Volumes 21). Berlin/Boston, 327–342.
- Venini, P. (1970), *P. Papinii Statii Thebaidos liber undecimus*. Firenze.
- Vessey, D. (1973), *Statius and the Thebaid*. Cambridge.
- Voigt, A. (2016), „The Power of the Grieving Mind: Female Lament in Statius's *Thebaid*“, in: *ICS* 41 (1), 59–84.
- Waters, M. (2014), *The Reception of Ancient Greek Tragedy in England 1660-1760*. Diss. University College London.
- Wathelet, P. (1988), „Priam aux enfers ou le retour du corps d'Hector“, in: *LEC* 56, 321–335.
- Williams, R. D. (1964), „The Sixth Book of the *Aeneid*“, in: *G&R* 11 (1), 48–63.
- Wüst, E. (1956), „Erinyes“, in: *RE. Suppl.* 8, Sp. 82–166.
- Zimmermann, C. (1993), *Der Antigone-Mythos in der antiken Literatur und Kunst*. Tübingen.
- Zimmerman, M. (2004), *Apuleius Madaurensis, Metamorphoses, books iv 28–35, v and vi 1–24: The Tale of Cupid and Psyche*. Text, Introduction and Commentary. Groningen [u. a.].

