

ECKARD LEFÈVRE

Die Opfer-Szene im Ersten Buch (1,184 – 254) und das
Iason-Bild in Valerius Flaccus' *Argonautica*

Eckard Lefèvre

DIE OPFER-SZENE IM ERSTEN BUCH (1,184–254) UND
DAS IASON-BILD IN VALERIUS FLACCUS' ARGONAUTICA

Bevor die Argonauten in Pagasai das Schiff besteigen, bringen sie bei Apollonios von Rhodos Apollon als dem Schützer der Küste und der Seefahrt, dem Ἄκτιος und Ἐμβάσιος, ein Opfer dar. Iason spricht ein Gebet, und der Apollon-Sohn Idmon verkündet einen guten Ausgang. Trotzdem ist Iason unschlüssig (ἀμήχανος), worauf Idas ihn mit einer überheblichen Rede anzuspornen versucht. Als Idmon heftig dessen Hybris schildert, wäre es zu einem Streit gekommen, wenn Iason die Kontrahenten nicht getrennt hätte. Diese eindrucksvolle Szene (1,402–493) enthält also vier Reden: Iasons Gebet, Idmons Prophezeiung, Idas' Appell und Idmons Verweis.

Vier Reden enthält auch die nach diesem Vorbild gestaltete Opfer-Szene bei Valerius Flaccus (1,184–254), ja sie besteht fast nur aus den vier Reden. Auf Iasons Gebet hin lassen sowohl Mopsus als auch Idmon eine Prophezeiung vernehmen, und Iason schließt das Opfer mit einer aufmunternden Rede ab. Idas' Intermezzo ist gestrichen. Dafür hat Valerius nicht eine, sondern zwei Prophezeiungen eingeflochten. Das ist eine auffällige Doppelung, die auch dann der Erklärung bedürfte, wenn das Vorbild nicht bekannt wäre. Was ist ihre Funktion?

Es ist unschwer zu sehen, daß beide Reden im Gegensatz zueinander stehen, wie schon der alte Kommentar J.A. Wagners von 1805 zu 227–239 betont hat: "His igitur *ambagibus* obscuris vaticiniis et Argonautas et Iasonem *terrificauerat* Mopsus. *Sed enim* (at vero; cf. Ovid. Met. 1,530. 11,13.) nunc alius *contra* *insurgit* augur Idmon, Phoebi et ipse filius, non tamen *pallore*, quem hominibus a numine adflatis tribuunt poetae, et *horrore comarum*, vt Mopsus, *terribilis*, eo tamen non minus *plenus fatis*, augur futuri certus, *plenusque Phoebi*, *sed quieti*, placidioris, vaticinandi peritissimus, *seu flammis interroget* altarium (ignispicio [. . .]) *seu lubrica tactu exta*, (extispicio), *seu plenum certis pennis*, aubus, *aera* (auspicio). Quam placide vero, quamque breuiter hic loquitur!"¹ In der Tat ist Mopsus' wildem Auftritt Idmons Ruhe entgegengesetzt; den Kontrast unterstreicht *contra* (228). Idmons Rede wendet sich an die *socii* und an Mopsus, *sic sociis Mopsoque canit* (234): Er widerspricht also seinem Mitseher. J. Stroux fühlte sich an den modernen Gegensatz

1 Commentarius in C. Valerii Flacci Setini Balbi Argonauticon Libros VIII, Gotttingae 1805, 22.

des 'Dionysischen' und 'Apollinischen' erinnert.²

Mopsus' Rede

Mopsus' Auftritt hat keine Entsprechung bei Apollonios. Auf ihn muß also Valerius großen Wert gelegt haben. Wild wie sein Aussehen (*immanis visu*, 208), fürchterlich wie seine Stimme (*vox horrenda*, 210), versetzt er mit seiner Rede die Opfernden in Schrecken (*terrificat*, 228). Es ist eine düstere Prophezeiung: Die Götter sind aufgebracht (*fremere*, 213)³ in einer Versammlung, zu der sie Neptunus wegen des Wagnisses der Argonauten (*ausis*, 211) gerufen hat; alle fordern ihn auf, das Gesetz des Meers gegen jene zu verteidigen (*legem defendere cuncti/hortantur*, 213–214). Doch gelingt es Pallas und Iuno, die schon vorher als Schutzgötter der Argonauten auftraten (81–99), die Götter zu beruhigen und zur Duldung des Unternehmens zu bewegen (214–217). Damit steht fest, daß Mopsus, und das kann nur heißen: Valerius suggerieren will, die Fahrt verstoße gegen die *lex* des Meers, sei also Unrecht. Jedenfalls bedeutet diese Eröffnung kein gutes Omen für das Vorhaben: Es wird von vornherein moralisch diskreditiert. In engem Zusammenhang hiermit steht Neptunus' spätere Rede 642–650, in der sich deutlich zeigt, daß er gegen seine Überzeugung nur nachgegeben hat, weil Iuno und Pallas ihn mit ihren Tränen erweicht haben. Die Argo werde eine *mortis causa novae* sein, sie werde den elenden Menschen Tod bringen (*miseris tu gentibus, Argo,/ fata paras*); keine Mutter werde wünschen, daß Tiphys in das Elysium komme. Wieweit Valerius an die Wirkung der Götter geglaubt hat, ist ein später zu diskutierendes Problem.⁴ Es ist klar, daß schon durch die ersten Worte des Sehers ein dunkler Schatten auf das geplante Unternehmen fällt.

Dieser Schatten wird durch Mopsus' Prophezeiungen im folgenden noch vertieft. Er spricht nicht von Ruhm und Erfolg der Argonauten, son-

2 Valerius Flaccus und Horaz, *Philologus* 90 (1935), 305–330, hier: 313. (Zu Stroux' komplizierten Abhängigkeits-Theorien vgl. F. Klingner, *Virgil, Bucolica, Georgica, Aeneis*, Zürich/Stuttgart 1967, 393 Anm. 1 und J. Adamietz, *Zur Komposition der Argonautica des Valerius Flaccus, Zetemata* 67, 1976, 15 Anm. 32.)

3 Zum Text vgl. J. Strand, *Notes on Valerius Flaccus' Argonautica* (*Studia Graeca et Latina Gothoburgensia* 31), Göteborg 1972, 58–59.

4 Vgl. die guten Bemerkungen von E. Lühje, *Gehalt und Aufriß der Argonautica des Valerius Flaccus*, Diss. Kiel 1971, 18: "Über das Wirken der Götter erfahren wir, daß [...] die so grundlegende Frage nach der Rechtmäßigkeit der Seefahrt nicht in einer umfassenden Beratung der Meeresgottheiten verbindlich entschieden werden wird (212f.), sondern über eine weibliche Schmeichelei auf höchst 'menschlichem' Wege ([...] 214f.). Soll das heißen, daß das Wirken der Götter bei VF bloßer Willkür entspringt?"

dern von ihrem Unglück: Hylas' Tod, Pollux' Wunden, Feuer der Stiere, Wachsen der Erdgeborenen, Kampf mit dem Drachen,⁵ Medeas Tötung ihrer Kinder, Tod Creusas, der zweiten Frau Iasons – Grauen über Grauen. Diese Auswahl spricht für sich. Es genügt daher nicht, in der Aufzählung lediglich eine Exposition der weiteren Ereignisse "more epicorum in primis poetarum" zu sehen.⁶ Nicht (nur) dichtungstheoretische Funktion hat diese Passage, sondern (auch) inhaltliche Bedeutung. Mit ihr soll unmißverständlich angedeutet werden, daß Iasons Fahrt von Unheil zu Unheil führt. Damit kommt entgegen dem Proömium eine ganz andere Zukunft in den Blick. E. Lühje hat das richtig gesehen: "Als Endpunkt deutet sich Jasons Unglück an, während in der Einleitung des Gedichts der allgemeine Argo(-nauten)ruhm als Zielpunkt gesetzt worden war. Wir können angesichts der neuen Perspektiven nicht mehr annehmen, daß die Bilanz der Fahrt rein positiv sein wird: gerade den Haupthelden wird das Schicksal einer bitteren Zukunft zuführen. Dieser zweigleisigen Entwicklung sehen wir von nun an mit größter Spanntheit entgegen."⁷ Von Hylas' bis zu Creusas Tod exponiert Mopsus eine Kette von unglücklichen Ereignissen. Offenbar sind sie bewußt ausgewählt, da auch andere wie das Lemnos-Abenteuer in Frage gekommen wären. Valerius hatte es nicht nötig, mit Medeas Kindermord und Creusas Tod auf außerhalb seines Erzählrahmens liegende Begebenheiten zurückzugreifen. Wenn man nicht annehmen will, daß diese am Ende des achten Buchs "breviter [...], non accuratius" angedeutet werden sollten,⁸ liegt der Schluß nahe, daß Valerius zu dem Zeitpunkt der Abfassung dieser Passage geplant hatte, die Handlung bis zu der Katastrophe in Korinth fortzuführen. Dazu wären wohl 12 Bücher notwendig gewesen. In diesem Zusammenhang verdient Beachtung, daß auch die bildlichen Darstellungen am Sol-Tempel in Colchis (5,433–454) bis zu Medeas Kindermord in Korinth reichen. 5,453–454 *aligeris aut quae secat anguibus auras/ caede madens* nimmt 1,224–225 *quaenam aligeris secat anguibus auras/ caede madens?* wörtlich auf: Plante Valerius noch an der späteren Stelle ein Epos von 12 Büchern?

Mopsus' Prophezeiung dürfte beträchtliches Gewicht haben, da Valerius den Seher im dritten Buch für würdig hält, Gedanken über Schuld und

5 Zu *circum vellera Martem* (223) vgl. Wagner (Anm. 1) 22: "*pugnam cum dracone ineundam [...] circa vellera.*" Wenn man mit Wagner an den Drachen denkt, sind P. Langens Bedenken z. St. überflüssig (C. Valeri Flacci Setini Balbi Argonauticon Libri Octo, I/II, Berlin 1896/97). Valerius dichtet gern aphoristisch. Wie Wagner entscheidet sich Strand (Anm. 3) 60.

6 Wagner (Anm. 1) 22.

7 Lühje (Anm. 4) 17–18.

8 Langen (Anm. 5) 51.

Sühne zu vermitteln, die gewiß seiner eigenen Weltanschauung entsprochen haben (3,377–396).⁹ Das zeigt schon der direkte Anschluß an Anchises' berühmte Darlegung aus dem sechsten Buch der Aeneis Vergils (724–751).¹⁰ Jedenfalls ist das, was Mopsus zu sagen hat, in keinem Fall leicht zu nehmen.

Idmons Rede

Mit Idmons sich unmittelbar anschließendem Auftritt folgt Valerius wieder Apollonios' Bahnen. Dort freut sich der Seher über den Verlauf des Opfers, verkündet aber eine harte Antithese: Die anderen werden nach unendlichen Mühen zurückkehren, ihm jedoch ist der Tod bestimmt; dennoch will er sehen, ob er Ruhm (*ἐυκλείη*) ernten könne (1,436–447). Bei Valerius spricht dagegen Idmon nicht von sich selbst. Vor allem ist der Ruhm-Gedanke fortgelassen. Das ist folgerichtig. Während Apollonios dem alten Denken Ausdruck gibt, nach dem der Ruhm ein uneingeschränkter Wert ist, hat Valerius ihn in seiner Ambiguität vom angestammten Podest geholt.¹¹ Auch daß Idmon bei ihm nicht über seinen Tod spricht, paßt in diesen Rahmen. Apollonios läßt den Seher den Tod in altepischer Selbstverständlichkeit hinnehmen, Valerius gestattet ihm in 'modernerem' Denken Tränen: *lacrimae cecidere canenti/ quod sibi iam clausos invenit in ignibus Argos* (238–239). Daß Idmon bei Apollonios "fortior" geschildert sei, fand Langen "multo aptius".¹² Sollen wir den 'nachdenklicheren' Valerius nicht ebenso schätzen?

Freilich verfolgte Valerius noch einen zweiten Grund, Idmon nicht vom eigenen Tod sprechen zu lassen: Im Gegensatz zu Apollonios sollte seine Rede nach Mopsus' Vergegenwärtigung des Unheils knapp und entschieden die Überwindung desselben prophezeien. Sind es bei Apollonios *ἀπειρέσιοι ἀεθλοὶ*, die bestanden werden müssen, sind es bei Valerius *praeduri plena laboris*. Den *labor* wird das Schiff überwinden: *ratis omnia vincet* – nach dem Motto der Georgica: *labor omnia vincit*. *labor* wird sozusagen *labor* besiegen.

Im Vorübergehen ist noch zu bemerken, daß Idmons Rede trotz aller Knappheit mit der verinnerlichten – wieder 'modernen' – Aufforderung schließt, von den Eltern in süßer Umarmung Abschied zu nehmen: *dulcesque parentum/ tendite ad amplexus*.

9 Zu der grundsätzlichen Bedeutung dieser Passage vgl. Lühje (Anm. 4) 109–110 und Adamietz (Anm. 2) 46.

10 Vgl. Wagner (Anm. 1) und Langen (Anm. 5) jeweils z. St.

11 Vgl. 1,71–78.

12 Langen (Anm. 5) 52.

Die Prophezeiungen von Mopsus und Idmon verhalten sich zueinander wie These und Antithese. Warum hat Valerius die ἀπειρέσιοι ἄεθλοι/*praeduri plena laboris*, von denen Idmon spricht, Mopsus in langer Rede entfalten lassen?

Iasons erste Rede

Zu Beginn des Opfers spricht Iason ein Gebet zu Neptunus. Opfer und Gebet sind im wesentlichen durch Apollonios (1,402–436) angeregt. Während dieser die Reihenfolge Vorbereitung/Gebet/Schlachten der Tiere hat, lautet sie bei Valerius Vorbereitung/Schlachten der Tiere/Gebet. Das Gewicht liegt also auf dem Gebet.¹³ Bei Apollonios betet Iason zu Apollon, bei Valerius zu Neptunus – “sine dubio [...] rectius”, wie Langen urteilte, weil es um eine Seefahrt geht. Darüber kann man verschiedener Meinung sein, da Apollon Ἄκτιος und Ἐμβάσιος ist (404), als ἄναξ Παγασάς τε πόλιν τ’ Ἀλσωνίδα ναίων angerufen wird (411) und Iason selbst in Delphi die Unternehmung geraten hat: ὄς μοι ὑπέστης/ Πυθοῖ χρειομένῳ ἄνυσιν καὶ κείραν’ ὁδοῖο/ σημανέειν, αὐτὸς γὰρ ἐπαίτιος ἔπλευ ἀέθλων (412–414). Iason unternimmt also bei Apollonios die Fahrt auf göttliche Initiative hin und mit göttlichem Beistand. Ganz anders Valerius’ Iason. Er unternimmt die Fahrt auf menschliche Initiative hin und kennt deren perfiden Hintergedanken (1,64–66). Hinsichtlich des göttlichen Beistands hofft er auf Pallas und Iuno, aber er weiß genau, daß er Neptunus zuwiderhandelt. Hier klafft die göttliche Welt auseinander. Auf jeden Fall verstößt Valerius’ Iason gegen göttlichen Willen, gegen die Ordnung der Natur. Das ist der Grund, warum er Neptunus anruft. Geht Apollonios’ Iason erlaubte Wege, geht der römische Iason unerlaubte Wege, *inlicitas vias*; er verdient nicht göttliches Geleiten, sondern göttlichen Sturm, *hiemem*. Er ist sich des zweifelhaften Charakters seiner Unternehmung voll bewußt. Diesen Verstoß gegen das Gesetz (*lex*) des Meers und der göttlichen Ordnung stellt Mopsus an den Anfang seiner Prophezeiung (211–214). Hier herrscht also vollkommene Übereinstimmung. Aus Valerius’ völlig anderem Weltbild folgt erstens, daß Iason Neptunus, nicht Apollo anruft, und zweitens, daß die Mopsus-Prophezeiung eingelegt ist.

Iasons zweite Rede

Auch Iasons zweite Rede (241–251) ist auf dem Hintergrund von Mopsus’ Prophezeiung zu sehen. Sie hat kein Vorbild bei Apollonios. Es trifft

13 Adamietz (Anm. 2) 13.

kaum zu, wenn man von einem "Gefühl der Zuversicht" spricht.¹⁴ Vielmehr sind es "superba verba",¹⁵ die Iason den Gefährten zuruft, trotzig und einseitig. Er "ignoriert [...] die vorausgegangene allgemeine Betroffenheit (227f.) und geht über Mopsus' Worte schweigend hinweg. Auf diese Weise gelangt er zu einer positiven Bilanz der Wahrsagungen".¹⁶ Das heißt: Er 'verdrängt', er will die dunklen Seiten der Unternehmung nicht sehen, jedenfalls nicht nennen. Eine *spes maxima* (242) kann er nicht einmal aus Idmons Rede mit Recht ableiten. Denn auch dieser sprach von *praedurus labor* (235). Obwohl Iason im Gebet an Neptunus behauptet hat, daß er nur aus Zwang fahre (198), spielt er jetzt Pelias' Befehl völlig herunter, indem er sich auf das v o r dem Gebet vollzogene Adler-Augurium (156–162) bezieht (und damit nicht nur Mopsus, sondern auch Idmon übergeht): Jupiter selbst wolle die Reise (245–247). Daraus folgt: Entweder war Iason vor Neptunus nicht aufrichtig,¹⁷ oder er ist vor den Gefährten nicht aufrichtig – wenn es nicht besser ist, zu sagen, daß er vor beiden nicht aufrichtig ist. Hierauf wird zurückzukommen sein.

Das Iason-Bild

Valerius hat Iason Vergils Aeneas zitieren lassen (Aen. 1,198–207)¹⁸ und vielleicht auch die Teleologie der Arbeit aus den *Georgica*.¹⁹ Wenn er damit eine tiefere Absicht verfolgt hat, kann sie nur lauten: Iason ist k e i n Aeneas; der nur an sich und seinen Ruhm Denkende ist dem nie an sich und stets an die anderen Denkenden nicht vergleichbar. An die Stelle der Pietas ist der persönliche Ehrgeiz getreten – nicht der eines schlechten, wohl aber der eines haltlosen Menschen, der das schäbige Spiel eines Despoten mitspielt²⁰ und sich von dem Gedanken an Ruhm 'verbrennen' läßt (*perurere*, 76), der es weder den Göttern noch den Gefährten gegenüber mit der Wahrheit allzu genau nimmt. Gerade wenn Iason Aeneas' Wendung *forsan et haec olim meminisse iuvabit* (1,203) variiert: *quae meminisse iuuet nostrisque nepotibus instent* (249), zeigt sich der Abstand zu Vergil deutlich. Denn Aeneas spricht von dem "pleasure in

14 Adamietz (Anm. 2) 15.

15 Langen (Anm. 5) 52.

16 Lühje (Anm. 4) 19.

17 Vgl. zu diesem Widerspruch Lühje (Anm. 4) 20, der von einem "zweckgerichteten Verhalten" gegenüber Neptunus spricht.

18 Vgl. die Kommentare sowie Stroux (Anm. 2) 307, Klingner (Anm. 2) 393 Anm. 1 und Adamietz (Anm. 2) 15 Anm. 32.

19 Vgl. Klingner an der in der vorhergehenden Anm. zitierten Stelle.

20 Er durchschaut es genau: 1,64–66.

looking back at dangers overcome",²¹ während Iason der Gedanke an Ruhm²² vorschwebt, der noch die Nachkommen anstacheln soll.²³

Diesem Iason macht es nichts aus, Iupiter in seine Rechnung nach Belieben miteinzubeziehen. Lüthje hat zu Iasons Berufung auf das *omen dextrum* bemerkt: "Dieses [...] ist das Augurium vor der Besprechung mit Acastus (161). Wenn er es hier nicht mehr als Bestätigung seines damaligen Vorhabens, sondern als Aufforderung deutet, den Welthandel zu eröffnen (246f.), so hat er eine klare Umdeutung vollzogen. Deren Zweck ist leicht zu erkennen: Jason möchte seine Kameraden möglichst überzeugend für das Unternehmen begeistern. Daß er an den hier spontan aufgezeigten Inhalt des *omen dextrum* so recht glaubt, erscheint uns fraglich, wenn wir daran zurückdenken, daß er mit ganz ähnlichen Thesen rein pragmatisch – nicht aus Überzeugung – vor Acastus taktiert hatte".²⁴ Hört man in Iasons *ipse [...] voluit [...] Iuppiter Vergils pater ipse [...] voluit* mit,²⁵ wird offenbar, wie aus allgemeingültiger Teleologie private Theologie geworden ist.

Wie schon deutlich ist, verfährt Iason auch mit Neptunus nicht anders. "Wenn Jason sagt 'non sponte feror' (198), so entspricht das nicht seinem ehrgeizigen Ziel, sich *domito ponto fama* zu erwerben (75f.). Er kann den Befehl des Pelias bestenfalls als auslösendes Moment vorschieben, aber nicht als den wirklichen Grund der Fahrt hinstellen. Wie schon vor Juno und Pallas verschweigt Jason auch im Gebet an Neptun sein ureigenstes Motiv – *gloria*. [...] er befeißigt sich vielmehr einer wohlberechneten Demut".²⁶ Wenn Aeneas sagt: *Italiam non sponte sequor* (Aen. 4,361), ist das die Wahrheit. Wenn Iason ihn zitiert: *sed non sponte feror* (198), ist das nicht die Wahrheit.

Geht ein Mensch so mit Göttern um, ist es mit diesen Göttern nicht weit her. Wie verhält sich ein solches Götterbild zu der zuvor getroffenen Feststellung, daß Iason mit dem geplanten Unternehmen gegen die göttliche Ordnung verstößt? Was bedeutet die Opfer-Szene mit ihren vier Reden? Valerius hat deutlich gemacht, daß Iason unabhängig von den Göttern handelt, daß er sich selbständig für eine aus Bosheit ins Werk gesetzte Sache entscheidet, um Ruhm zu erwerben (66–78). Erst

21 R.D. Williams, *The Aeneid of Vergil, Books 1–6*, London/Basingstoke 1972, 176.

22 Diesen kennt auch Vergils Vorbild nicht: Od. 12,212.

23 Vgl. Wagners Paraphrase: "*nostrisque nepotibus instent, quae vrant, vrgueant eos, et ad aemulationem excitent*" ([Anm. 1] 23).

24 Lüthje (Anm. 4) 20.

25 Georg. 1,121–122; vgl. Klingner oben Anm. 2.

26 Lüthje (Anm. 4) 16–17.

danach²⁷ ruft er Pallas und Iuno an. Ebenso ist er im folgenden schon vor Jupiters Augurium entschlossen, Acastus zu entführen (150–155). Valerius läßt keinen Zweifel daran, daß Iason nicht vorbildlich handelt. Vor allem aber will er den alten Topos erneuern, daß die erste Schifffahrt (und jede folgende) Frevel bedeutete. Sie verstößt gegen die allgemeine göttliche Ordnung. Deshalb steht Iason "wie der Frevler vor Neptun, der sich zur Hybris bekennen muß und nach Entschuldigung sucht".²⁸ Der *inlicitae viae* ist er sich voll bewußt. Um diesen Gedanken zu vertiefen, erfand Valerius die Mopsus-Szene. Dort ertönt Neptunus' und der anderen Götter Klage über die geplante Verletzung der *lex* des Meers. Was in Mopsus' Prophezeiung dann folgt, ist ein Katalog schuldhafter Handlungen. Damit wird klar gemacht: Iasons Unternehmung ist ein unheilvolles Beginnen. Er weiß das, aber er hört nicht auf Mopsus' Rede; und aus Idmons Rede hört er nur die endliche Überwindung der *labores* heraus. Auf sie kommt es ihm an. Das *gloria*-Streben setzt sich über alle Bedenken hinweg. Auch die Gefährten sind mehr ein Punkt in Iasons Berechnung als ein Gegenstand seiner Fürsorge. Er ist kein Aeneas mehr.²⁹

Die Opfer-Szene lehrt: Göttliches und menschliches Wesen sind auseinandergetreten.³⁰ Es geht ein Riß durch Valerius' Welt.

27 Zutreffend Lüthje (Anm. 4) 21, der auch das folgende richtig gesehen hat.

28 Stroux (Anm. 2) 312.

29 Zu einem entgegengesetzten Urteil gelangt E. Pollini, *Il motivo della visendi cupido nel Giasone di Valerio Flacco*, *Maia* 36 (1984), 51–61.

30 Das bedeutet nicht, daß Valerius Flaccus an die (einzelnen) Götter 'glaubte'; aber daß es eine göttliche Ordnung gebe (die die Menschen verletzen können), glaubte er wohl wie Vergil.