

Zeitschrift: Bündner Monatsblatt : Zeitschrift für Bündner Geschichte, Landeskunde und Baukultur
Herausgeber: Verein für Bündner Kulturforschung
Band: - (1993)
Heft: 1

Artikel: Der Mythos von der Entdeckung der Pfäferser Therme : Aegidius Tschudi und Simon Lemnius
Autor: Caduff, Gian Andrea
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-398592>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 04.05.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Der Mythos von der Entdeckung der Pfäferser Therme: Aegidius Tschudi und Simon Lemnius

Im ersten Obergeschoss des in alter barocker Pracht wiedererstandenen vorderen Gebäudes von Bad Pfäfers ist das geschäftige Treiben der Kaufleute, die den Badegästen hier einst ihre Waren feilboten, der Beschaulichkeit historischer Reflexion gewichen.¹ In einer langen Reihe chronologisch angeordneter Schaukästen wird die Geschichte des Bades teils illustriert, teils dokumentiert, und gleich die erste Vitrine zeigt dem Museumsbesucher anhand einer Sammlung von Texten, wie sich frühere Generationen die Entdeckung der Quelle vorgestellt – oder besser: zurechtgelegt – haben. Da es für das Denken des Menschen charakteristisch ist, alles, was ihm wichtig erscheint, auf einen genau definierten Anfang zurückzuführen, weshalb die Gruppe der sog. aitiologischen oder Ursprungssagen zu den grössten gehört, musste eine derart heilkräftige Quelle offenbar zwangsläufig zum Kristallisationspunkt einer üppigen, frei wuchernden Sagen- und Legendenbildung werden.²

So einleuchtend eine solche Erklärung auf den ersten Blick auch sein mag, über die Ergebnisse, die neuere, strukturalistische Ansätze weiterführende Betrachtungsweisen insbesondere bei demjenigen Teil des volkstümlichen Erzählgutes erbracht haben, dessen Inhalte sich mit dem Numinosen beschäftigen, d.h. die Realität der sinnlich wahrnehmbaren Welt Transzendierendes erzählen, und die damit einhergehende grössere Vorsicht in der Zuweisung einzelner Erzählungen zu bestimmten Kategorien setzt sie sich leichtfertig hinweg. Geschichten wie die von der Entdeckung der Pfäferser Quelle als «Sagen» oder «Legenden» zu bezeichnen entspricht nämlich dem Sprachgebrauch einer Zeit, als die Scheidung der Volksliteratur in die Gattungen Märchen, Legende, Sage und Mythos allein auf Grund inhaltlicher Merkmale vorgenommen wurde und ein Mythos zwingend mit heidnischen Göttern verbunden sein musste.³ Nach heutigem Erkenntnisstand hingegen ist für die Klassifizierung einer Erzählung ihre Struktur und gesellschaftliche Funktion ein viel wesentlicheres und entscheidenderes Kriterium. Folgerichtig gilt neu als «Mythos» eine Erzählung, die zum

einen eine charakteristische, bestimmten Gesetzmässigkeiten gehorchende Struktur aufweist, zum andern insofern von gesellschaftlicher Relevanz ist, als sie dem Menschen gerade durch den Einbezug auch des Numinosen ein Koordinatensystem zur Einordnung von Erfahrungen und damit zur Verarbeitung der Wirklichkeit an die Hand gibt.⁴ Das bedeutet, dass die Anwendung der Termini «Sage» und «Legende» auf die Pfäferser Traditionen keinen Anspruch auf Verbindlichkeit erheben darf, dass diese sich nach genauerer Untersuchung prinzipiell auch als das, was aus heutiger Sicht als «Mythos» bezeichnet wird, entpuppen können, zumindest als Erzählungen, denen der Mythos und die ihm eigentümliche Denkweise ihren Stempel aufgedrückt haben.

Der verkannte Humanist

Mit der Frühgeschichte von Bad Pfäfers hat sich in neuerer Zeit am gründlichsten Werner Vogler beschäftigt und darüber mehrere kenntnisreiche Aufsätze veröffentlicht. Wer sich indessen durch sie genauer über die im Museum präsentierten Texte belehren lassen möchte, stellt überrascht fest, dass auch diejenige seiner Arbeiten, die sich im Anschluss an Perret am eingehendsten mit den verschiedenen Überlieferungen von der Auffindung der Therme beschäftigt, zwar ausführlich den von Aegidius Tschudi ausgehenden Traditionszweig behandelt, die beim Münstertaler Humanisten Simon Lemnius verzeichnete Version jedoch nicht einmal erwähnt.⁵ Dabei ist Lemnius offensichtlich etwas voreilig aus dem Kreis der berücksichtigten Testimonien ausgeschlossen worden, denn Vogler kann so für die von Tschudi abweichende spätere Tradition, dass jemand aus dem Münstertaler Geschlecht der Hohenbalken die Quelle entdeckt habe, nur einen Gelehrten des 17. Jahrhunderts namhaft machen, obwohl Lemnius einen Angehörigen dieses Geschlechts als Entdecker der Quelle bereits 65 Jahre früher erwähnt.⁶ Wenn man Lemnius in dieser Frage wohl gar nicht erst konsultiert hat, ist das vermutlich einem Vorurteil zuzuschreiben. Dem modernen Historiker müssen Lemnius' Verse so sehr mit griechischer Mythologie verbrämt erschienen sein, dass er sie a priori als bar jeglichen selbständigen historischen Wertes einstufte. «Während Tschudi noch zurückhaltend und nüchtern bleibt, beginnen sich die Quellauffindungslegenden in der humanistischen und barocken Literatur auszuweiten und ins Kraut zu schiessen.»⁷ Ist hier Lemnius etwa mit gemeint?

Generell bleibt zunächst einmal festzuhalten: Mögen Lemnius' Verse mit ihren gelehrten Entlehnungen aus dem griechischen Mythos auf den modernen Leser auch gekünstelt wirken, am Faktum einer bei ihm erstmals belegten Nachricht ändert sich dadurch nichts,

und Lemnius als ihr Vermittler hätte mithin nicht verschwiegen werden dürfen. Lemnius' Name hätte um so weniger übergangen werden dürfen, als die Zuschreibung der Entdeckung der Therme an einen Hohenbalken möglicherweise überhaupt erst auf Lemnius zurückgeht, auf eine Hommage nach Humanistenart, die Lemnius seinem Zeitgenossen Gregor Carl von Hohenbalken zueignete. Im Jahre 1545 war dieser Stadtvogt von Chur geworden, unterstützte wie sein Zeitgenosse Lemnius die französische Sache, und als Münstertaler war er vielleicht sogar mit ihm verwandt, wie Bonorand aufgezeigt hat.⁸ Perrets Versuch, die Hohenbalken in einen historisch relevanten Bezug mit dem Gebiet von Pfäfers zu bringen und dadurch ihre Verknüpfung mit der Auffindung der Quelle zu begründen, war deshalb wohl schon von den Voraussetzungen her zum Scheitern verurteilt.⁹

Dass man bei Lemnius zum vornherein keinen diskussionswürdigen Beleg erwartete, ist symptomatisch für die moderne Abneigung gegenüber dem Mythischen, insbesondere für den dahinter stehenden naiven Glauben, in der Geschichte den Mythos sauber gegen die wissenschaftlich fundierte Lehrmeinung abgrenzen zu können. Ein Anspruch auf Wahrheit ist allerdings methodisch schlichtweg unstatthaft. Wer weiss denn schon mit absoluter Sicherheit, ob das, was uns heute als wissenschaftliches Ergebnis gilt, von späteren Generationen nicht als Mythos im Sinne einer Illusion denunziert wird!¹⁰ Wie sich zeigen wird, entbehrt Tschudis Bevorzugung gegenüber Lemnius nur schon deshalb jeglicher Berechtigung, weil auch er – nicht anders als Lemnius – letztlich von einem Mythos ausgeht. Wird Lemnius' Tradition beiseite gelassen, begibt man sich darüber hinaus der höchst interessanten Perspektive eines Vergleichs einer sich offen zu mythischen Denkmustern bekennenden Darstellungsweise mit derjenigen Tschudis, die, obwohl sie bereits jene Charakteristika aufweist, die der sogenannten wissenschaftlichen zugeordnet werden, es im Grunde überhaupt noch nicht ist! Der Vergleich ist nicht allein deswegen reizvoll, weil es sich beim Mythos – wie wir seit Lévi-Strauss wissen – um eine zum rationalen Denken alternative Wahrnehmung der Wirklichkeit handelt, die sich zur wissenschaftlichen komplementär verhält,¹¹ sondern er liefert ausserdem insofern einen Beitrag zur Mentalitätsgeschichte, als er die Mentalität zweier damaliger Persönlichkeiten in bezug auf geschichtliches Denken greifbar macht. Die verschiedenartige Beantwortung der Frage, wie denn eine Entdeckung eigentlich zustande kommt – im griechischen Bereich ist sie Ausgangspunkt für eine ganze Gruppe gleichartiger Erzählungen¹² –, widerspiegelt zwei gegensätzliche Mentalitäten, die nicht einfach als rückständig beziehungsweise fortschrittlich abgestempelt werden dürfen, sondern denen bei der Beantwortung jener Frage jeweils andere Aspekte wichtig erscheinen.

Da nur über die Deskription der Produkte zur Charakterisierung des jeweiligen Denkens fortgeschritten werden kann, folge zunächst der Text aus Lemnius' 1551 in Basel publizierter dritter Ekloge (V. 75–112), und zwar in der metrischen Übersetzung von Sieveking:¹³

- 75 — Als unter Tränen wir, ach, uns getrennt von der Heimat
Grenzen, da führte das Los uns zuerst durch die Nachbargefilde,
welche die Welle benetzt, die vom warmen Gewässer herabströmt,
da, wo den schwefeligen Quell die Klippen von Pfäfers umschliessen.
Dieser erbraust mit Macht im untersten Grunde der Felsschlucht.
- 80 Schaust du auf ihn hinab von der höchsten Kante des Berges,
glaubst du fürwahr, du sähest den Tartarus drunten, den schwarzen,
und auf des Erebus Bühne, vermeinst du, schwirrten die Menschen
rabengleich um die Fluten – so hoch erhebt sich die Felswand
über den tiefsten Sturz. Oft kamen weither durch die Lande
- 85 siegreiche Helden, den Leib in den warmen Bädern zu spülen;
aber sobald sie dann hier den erschrecklichen Abgrund erblickten,
kehrten sie ungewaschen sich um und verliessen die Klippen,
schworen sich, nie in solche Gewässer zu steigen, und zogen
unverrichteter Dinge zurück in die heimischen Burgen.
- 90 Doch in den harten Fels hat nunmehr Stufen geschlagen
jüngst der vortreffliche Fürst, der das heilige Zepter von Pfäfers
führt, und nichts Schauriges haftet dem Abstieg mehr an zu des Bades
Schluchten, das ganz von selbst am ergrauten Schwefel und Mennig
dort sich erhitzt, wo sein Nass durch die feurigen Stoffe hindurchrinnt.
- 95 Gleich an der Quelle empfängt es die Glut des entzündeten Schwefels,
und ihm folgt, wo's entflieht, im glühenden Erdpech die Flamme.
Also erwärmt sich die gütige Welle und bringt mit dem Wasser
Hilfe für mancherlei Krankheit und heilt des verzehrenden Fiebers
Schwäche mit ihren Säften und Fäulnis auch in den Gliedern.
- 100 Hier haben Nymphen einst, so erzählt man, Diana gebadet,
hat Hippolyt auf der Spur seiner Rüden die Quelle gefunden.
Als in den Fluren er nämlich nach Hirschen jagt und gehörnten
Gemsen hoch im Gebirg, bemerkt er, wie öfters die Hunde
triefend dem Innern der Höhlen entkriechen und tropfende Nässe
- 105 abzuschütteln sich mühn. Da steigt in die nämlichen Schlünde
jener verwundet hinab. Sein Ohr vernimmt dort des Wassers
liebliches Murmeln, und bald entdeckt er im Felsschacht das heisse
Wellengesprudel. – Es stammte aber aus altem Geschlechte
er, Hippolyt, den hier Dianas Liebe beglückte,¹⁴
- 110 Hohenbalken genannt, und ihn zeugte ein Nachfahre Karls einst,
dessen erhabenes Bild dieses Haus mit strahlendem Ruhme
heut noch in Rätien verklärt.

In diesem Abschnitt erzählt Lemnius in der Maske des Hirten Cirrheus, wie er 1550 nach Basel (V. 241) floh, nachdem im Sommer jenes Jahres in Chur die Pest ausgebrochen war.¹⁵ Von daher ist auch der Titel der Ekloge zu verstehen: *Hodoeporicon* bedeutet «Reisebeschreibung» und steht in einer Tradition, die mit dem altrömischen Dichter Lucilius beginnt und über Horazens *Iter Brundisinum* bis zum Anfang des fünften Jahrhunderts weiterverfolgt werden kann.¹⁶ Von besonderem Interesse ist im vorliegenden Zusammenhang deren letzter Vertreter, Rutilius Claudius Namatianus, weil sich in seiner Schil-

derung einer Reise von Rom nach Gallien die erste ausführlichere Beschreibung einer Örtlichkeit nämlich ebenfalls mit Thermen befasst, den Thermen von Civitavecchia.¹⁷ Da die erste gedruckte Ausgabe dieses Werks allerdings erst 30 Jahre vor Lemnius' Tod erschienen ist und eine Handschrift nicht vor 1493 bekannt war, muss Lemnius den Text nicht unbedingt gekannt haben.¹⁸ Immerhin zeigen aber beide Thermenbeschreibungen einen auffallend ähnlichen Aufbau, worauf weiter unten näher einzugehen ist.

Mythos als Historie

Der älteste Bericht von der Entdeckung der Pfäferser Therme stammt von Aegidius Tschudi, dessen Werk *De prisca et vera Alpina Rhaetia* bereits seit 1538 – also 13 Jahre vor dem Erscheinen von Lemnius' Eklogen – gedruckt vorlag. Er schreibt darin folgendes:¹⁹

Im weiteren wurden innert dreihundert Jahren die Pfäferser Thermen aufgefunden durch einen gewissen Jäger, der nach seiner Familie Vogler genannt war. Als dieser die Jungen von Waldrappen verfolgte, kam er in eine unwegsame Einöde; und wie er in die tiefe Bergschlucht hinunterstieg, fand er die warmen Wasser. Die Aufsicht über jene Thermen hat aber der Abt von Pfäfers.

Die Jahresangabe gibt Tschudis Notiz den Anschein eines vertrauenswürdigen historischen Quellenbeleges, der die Entdeckung von Bad Pfäfers in die Jahre um 1238 legt. Dass er das nicht ist, beweist nur schon die Existenz eines zweiten Datums. Augustin Stöcklin kennt 1630 mit Caspar Bruschius nämlich nicht nur einen weiteren Vertreter der Datierung auf die Jahre um 1240, sondern erwähnt auch einen Mönch aus Einsiedeln, der für das Jahr 1038 eintritt.²⁰ Auf die fehlende Authentizität von Tschudis Datum macht Vogler zwar zu Recht aufmerksam, begnügt sich aber in bezug auf seine Herkunft mit dem vagen Hinweis: «Es ist wohl kaum anzunehmen, dass die Nachricht vom doch sehr sorgfältig recherchierenden Tschudi aus heiterem Himmel in die Welt gesetzt wurde.»²¹ Indessen könnte ein noch so sorgfältig recherchierender Tschudi auf keine andere Quelle als volkstümliche Überlieferungen gestossen sein, und zwar auf solche, die weniger die korrekte Erinnerung an ein historisches Ereignis bewahrten, als es vielmehr mit den Mitteln des mythischen Denkens verarbeitet hatten. Diese Möglichkeit wurde von Vogler anscheinend überhaupt nicht in Betracht gezogen, obwohl eine solche Betrachtungsweise neue Perspektiven eröffnet. Zunächst liesse sich auf diese Weise die Existenz zweier Daten am plausibelsten erklären. Denn da eine Volksüberlieferung äusserst selten in nur einer einzigen Fassung vorliegt, gerät sie zwangsläufig in einen Widerspruch mit der menschlichen Tendenz, alles zu systematisieren und aufeinander abzustimmen. In be-

zug auf die Pfäferser Thermalquelle hat dieses Problem wohl schon Felix Hemmerli, dessen um 1450 entstandener Bericht über Pfäfers leider nichts Genaueres zur Entdeckung der Quelle überliefert, und dann auch Stöcklin mit der Annahme zweier Entdeckungen zu lösen versucht; die Quelle wäre demzufolge nach ihrer Auffindung wieder für zweihundert Jahre in Vergessenheit geraten.²² Aber auch das Nebeneinander verschiedener Namen für den Entdecker der Therme erklärt sich leicht, wenn man von der Annahme ausgeht, dass alle Traditionen nur Variationen eines bestimmten Erzählungstypus sind. Der Name stellt dann nämlich nichts anderes als eine Variable dar, die völlig frei, ohne jedwelche Rücksichten auf historische Zusammenhänge in eine bestimmte, vorgegebene Erzählstruktur eingefügt wird.

Eine genauere Untersuchung der bei Tschudi die Erzählung konstituierenden Motive – nach neuerer Terminologie «Motiveme» genannt – wird deshalb nicht unerwartet zum Ergebnis führen, dass sein Text grundsätzlich nichts anderes als eine Variante zu Lemnius' Darstellung enthält.²³ Tschudi unterscheidet sich somit prinzipiell in nichts von Lemnius, auch wenn sein Bericht vordergründig viel wissenschaftlicher und weniger mythisch daherkommt. Unter den Texten, die zur Prüfung dieser Frage herangezogen werden können, nimmt die in Alois Sentis Sammlung aufgenommene Volkstradition natürlich eine Sonderstellung ein und soll deshalb im Wortlaut angeführt werden:²⁴

Das sind Viltser gsii, wo d Pfäferer Quell gfundä hind. Ae Thueli und ä Vils. Diä sind uf dr Jagd gsii. Dinn häts det im Toubel ufätimpft. Si sind ahi gchlätteret und hind das häiss Wasser enttegt. Nouerä Urkundä, wo na im Baad Pfäfers isch, chünnten diä Thueli und Vils all Summer drei Wuchä gratis baadä det hindä. Das hät my Vater gsäit.

Bereits ein oberflächlicher Vergleich von Tschudi, Lemnius und Senti ergibt, dass für den ersten Entdecker – die Wiederentdecker bleiben anonym – offenbar eine ganze Reihe von Namen im Umlauf war, die noch um Faber und Schmied vermehrt werden müssten, wenn man Augustin Stöcklins Zusammenstellungen heranzieht.²⁵ Diesen Abweichungen im Detail steht jedoch eine Übereinstimmung in der Struktur des Aufbaus gegenüber. Den Inhalt aller Varianten bildet nämlich die Abfolge der zwei Motiveme: «Auf-die-Jagd-gehen» – «Quelle-finden». Lässt man die bei Senti verzeichnete Volkssage beiseite, kommt noch ein drittes gemeinsames Motivem hinzu, so dass sich folgende Handlungskette ergibt: «Auf-die-Jagd-gehen» – «Vom-Tier-geführt-werden» – «Quelle-finden». Das zweite Motivem wird dabei durch die beiden austauschbaren Motive, auch Allomotive genannt, «Führung durch das Beutetier» (Tschudi) und «Führung durch die Jagdhunde» (Lemnius) aktualisiert.

Da Motivemketten, die für Mythen typisch sind, in der Regel nicht nur in einer einzigen Erzählung vorkommen, müsste die eben genannte auch in andern volkstümlichen Traditionen anzutreffen sein. Sollten diese zudem nur hinsichtlich ihres strukturellen Aufbaus, nicht aber in bezug auf den Inhalt der Pfäferser Überlieferung Vergleichbares enthalten, wären sie nur umso beweiskräftiger.

Wie es nach all dem Gesagten zu erwarten ist, verbinden die genannten Motiveme – in bezug auf das zweite ausgerechnet das beim «Wissenschaftler» Tschudi überlieferte Allomotiv! – die Pfäferser Tradition denn auch mit Erzählungen, deren Berücksichtigung sich in diesem Zusammenhang vorerst ganz und gar nicht aufzudrängen scheint. Die Rede ist von dem bei den Walsern des Wallis und der angrenzenden Kolonien in Italien verbreiteten Sagenkomplex, der vom sogenannten «Verlorenen Tälli» oder auch «Krämerlital» erzählt. Angeführt sei hier die Fassung aus dem Turtmantal.²⁶ Die betreffende Sage weiss von einem Jäger, der einer Gemse in immer wildere Regionen nachsteigt und so ein ausserhalb der menschlichen Realität liegendes Tal von paradiesischer Fruchtbarkeit und unermesslichem Tierreichtum entdeckt – bemerkenswerterweise in einem dem Jäger offenbar unzugänglichen Abgrund! Die Parallelen lassen sich noch vermehren, wenn man bedenkt, dass das Motivem «Führung durch das Tier» ja nicht nur in Jagderzählungen seinen Platz hat. Die oben gegebenen Umschreibungen für das erste und dritte Motivem könnten nämlich noch weiter verallgemeinert werden. So steht «Jagd» als Chiffre für die ausserhalb des von einer menschlichen Gemeinschaft domestizierten Bereichs liegende Wildnis und «Quelle» für etwas bislang Unbekanntes. Denn bereits im Altertum erzählte man sich von Tieren, die den Menschen an einen von ihm zunächst nicht vorgesehenen Ort führen, um ihn dort meistens eine Stadt gründen zu lassen. Insofern entspricht die Überlieferung von der Gründung des Klosters Pfäfers noch viel genauer einem bereits antiken Erzähltypus, denn Vögel als Wegweiser – auch ohne blutigen Holzspan im Schnabel – sind seit Herodots Bericht über die Gründung des ägyptischen Ammonorakels und desjenigen im griechischen Dodona direkt notorisch.²⁷ Auch in dieser Beziehung muss wieder auf Rutilius Claudius Namatianus verwiesen werden. Nach dessen Text, der, wie oben ausgeführt wurde, Lemnius möglicherweise dazu angeregt hat, die Pfäferser Tradition in einem Stück Humanistenliteratur zu verarbeiten, sollen die Thermen von Civitavecchia ebenfalls von einem Tier entdeckt worden sein: Ein Stier – eventuell sogar ein Gott in der Gestalt eines Stieres – habe mit seinen Hufen den Boden aufgewühlt und dadurch die Quelle freigelegt.²⁸

Diesen Überlegungen scheinen zwei Gegenargumente zu widersprechen: Ist nicht gerade der Jäger derjenige, bei dem es geradezu als

Selbstverständlichkeit akzeptiert wird, wenn er auf seinen Streifzügen den gewohnten Lebensraum verlässt und dabei Neues entdeckt? Handelt es sich hier nicht einfach um eine im Alltag durchaus mögliche Begebenheit, und wenn es Sagen wie die vom «Verlorenen Tälli» gibt, die den Jäger dem Numinosen begegnen lassen, ist das dann nicht eine sekundäre Mystifizierung der Tat eines kühnen Einzelgängers aus der Zeit vor der Aufklärung? Eine realistische Entdeckungsgeschichte sähe allerdings wohl anders aus und würde nicht an das Verhalten eines Tieres, sondern an das Auswerten von Naturbeobachtungen anknüpfen. Eine Quelle, die mit einer erheblichen Schüttung und einer Temperatur von knapp 37° ins Freie tritt, muss im Winter gewiss nur schon durch ihre Dampfentwicklung, im Frühling eventuell durch ein abnormes Tauverhalten des über der Schlucht liegenden Schnees auf sich aufmerksam gemacht haben, zumal gerade dort die Taminaschlucht besonders eng ist und die ganz in der Nähe der Quelle hinüberführende Naturbrücke sicher schon in früheren Zeiten begangen wurde.²⁹ Dementsprechend legt bereits Stöcklin dar, indem er darin einem Einsiedler Mönch folgt, dass der Jäger aufsteigende Dämpfe bemerkt habe, als er in die Felswände der Taminaschlucht gestiegen sei, um junge Raben einzufangen; ob er den Ort des Einstiegs selber gewählt hat, wird nicht mitgeteilt, ist auch belanglos im Vergleich mit Tschudi, der über den Dampf nicht einmal ein einziges Wort verliert und nur die Rolle des Tiers für erwähnenswert hält: «... der was jungen waldrappen in das ruch unwandelbar tobel nachgestigen.»³⁰ Überraschenderweise gehört auch die von Senti verzeichnete Volkssage zu den Überlieferungen, die die Entdeckung der Quelle auf rationalem Wege zu erklären versuchen; die literarischen Texte, die als einzige Erzählungen von der Art mythischer Aitiologien bieten und damit offensichtlich älteres Erzählgut bewahrt haben, gehen einen andern Weg und setzen an die Stelle eines wissbegierigen Menschen, der einem Naturphänomen auf den Grund gehen wollte, den von Tieren ins Unbekannte geleiteten Jäger.

Die von den rationalisierenden Traditionen stillschweigend vorausgesetzte Neugier erwähnt Lemnius zwar mit *miratus* («weil er sich wunderte») in Vers 105 explizit. Was den Erkenntnisdrang des Jägers namens Hippolytus auslöst, ist aber der Zustand seiner Hunde, die vor Nässe triefend zu ihrem Meister zurückkehren, obwohl in Grotten herumstreunende Hunde eigentlich nichts Besonderes darstellen. Dass aber gerade dies zur Auffindung der Quelle führt, zeigt nur umso deutlicher, dass die Überlieferung die Entdeckung der Therme nicht vom Menschen, sondern vom Tier ausgehen lassen will. Man müsste die Darstellungen von Tschudi und Lemnius sogar dann als mythisch werten, wenn sich die Entdeckung tatsächlich so zugetragen haben sollte. Diese Behauptung ist nur scheinbar paradox. Wären ihre Be-

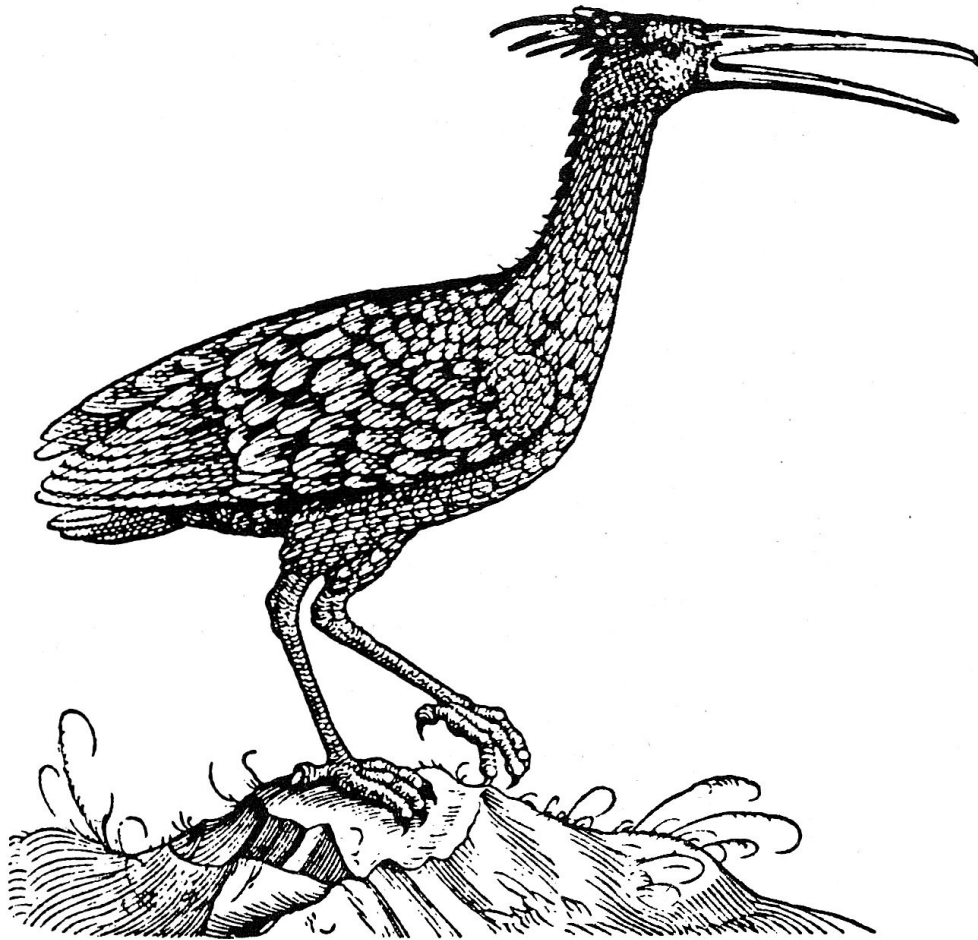


Abb. 1:
Der Waldraup hat ein schwarz glänzendes Federkleid und steht dem Ibis nahe. Bis zum 16./17. Jh. erstreckte sich sein Brutgebiet über Nordwestafrika und den Vorderen Orient hinaus bis Mitteleuropa. Abbildung aus dem «Vogelbuch» von Konrad Gessner, 1557.

richte nämlich im heutigen Sinn realistisch gemeint, wäre der in der Schlussphase des Entdeckungsaktes unabdingbare Einsatz menschlicher Intelligenz nicht unterschlagen worden. Das Tier kann im günstigsten Fall zwar den Menschen bis zur Quelle führen; dass es sich aber um eine Thermalquelle handelt, muss er selber merken. Eine Mentalität, die letzteres für bedeutungslos hält, denkt bei der Interpretation der sie umgebenden Wirklichkeit in mythischen Mustern. Mit hin ist die eingangs aufgestellte Behauptung verifiziert worden: Der Mythos widerspiegelt im Medium der Sprache, wie sich der Mensch die ihn umgebende Welt organisiert denkt.

Eigentlich gibt ja allein schon das bei der Pfäferser Klostergründung auftauchende Vogelmotiv, das bei Tschudi mit der Entdeckung der Therme verknüpft ist, einen deutlichen Wink. Denn der Vogel vermittelt dem Menschen von alters her Zeichen und nimmt somit die Funktion eines Boten zwischen den Bereichen des Numinosen und der Alltagswelt wahr.³¹ Diese symbolische Kraft des Vogels zu vernachlässigen wäre ein schwerwiegender Fehler. Auf ihr baut das Aition auf, selbst wenn man in Betracht zieht, dass Vögel wie im Falle der Pfäferser Waldraupen dem Jäger auserlesene Gaumenfreuden verspra-

chen.³² Dadurch wird nur die Verfolgung durch den Jäger motiviert; viel wesentlicher ist aber, ob der Vogel ihn zur Quelle führt oder ob jener seine Schlüsse auf Grund eigener Beobachtungen zieht.

Dass realistische Erklärungsversuche hier nicht zum Ziel führen, zeigen Sagen wie diejenige, in der ein Jäger in eine Gletscherspalte stürzt und sich auf einem Kirchdach befindet.³³ Es geht in allen diesen Überlieferungen um die Ausgrenzung von Bereichen des Numinosen, ein der mythischen Vorstellungswelt eigentümlicher Zug, wie Peuckert gezeigt hat.³⁴ Diese Zonen müssen nicht ausserhalb des Alltagsbereichs liegen, sondern können in ihn integriert sein. Sehr schön zeigt sich dies bei der Lokalisierung des «Verlorenen Tällis». Während die Walliser Versionen dieses Tälli im Süden, jenseits des Monte Rosa, lokalisieren, es zum Teil sogar mit dem Lys-Tal von Gressoney identifizieren, verlegen es die im Tal der Lys ansässigen walserischen Kolonisten ihrerseits in den Norden, d.h. sie setzen es mit dem Wallis gleich, ihrem Herkunftsgebiet, mit dem aller Wahrscheinlichkeit nach über die Hochgebirgspässe immer ein Kontakt bestand.³⁵ So gehört auch die Taminaschlucht einerseits zur realen Umwelt der Bewohner des Taminatales, andererseits ist sie als Ursprung heilender Wasser und damit von Kräften, die menschliches Vermögen übersteigen, ein Ort des Numinosen. Um dies auszudrücken, greift Lemnius zum Mittel der Personifikation; denn die einst an der Quelle hausenden Nymphen (V. 100) verkörpern durch ihr göttliches Wesen nichts anderes als die sich menschlicher Beeinflussung entziehende Heilkraft des Wassers.³⁶

Dass es in den zur Diskussion stehenden Traditionen nicht um die Hervorhebung von Pfäfers als etwas Einzigartigem, sondern um eine Einordnung des Besonderen in das Allgemeine, in ein für alle vergleichbaren Fälle gültiges Denkschema geht, kann auch an dem ältesten für den Entdecker überlieferten Namen abgelesen werden. «Vogler» ist nämlich ursprünglich gar kein individueller Eigenname, sondern eine Lehnübersetzung von lateinisch *auceps* und bedeutet somit nichts anderes als «Vogeljäger».³⁷ Ist es aber vor allem der Jäger an sich, der am leichtesten in die Zonen des Numinosen vordringt, muss die Frage aufgeworfen werden, ob hier letztlich nicht noch eine menschliche Vorstellung bereits prähistorischen Ursprungs mit hineinspielt. Vor allem Järgergesellschaften glauben nämlich, ihre Existenz sei nur gesichert, wenn sie über Mitglieder verfügten, die dank einer besonderen Begabung mit dem Jenseits Kontakt aufnehmen könnten. Noch in historischer Zeit hat es Järgergesellschaften gegeben, deren auserwähltes Mitglied, Schamane genannt, im Trancezustand eine Reise zur Herrin der Tiere unternimmt, um sie zu bitten, seinem Stamm eine erfolgreiche Jagd zu gewähren. Obwohl die Sagen vom Typus «Verlorenes Tälli» an Erzählungen wie den Mythos von den Rindern des Geryoneus erinnern, die Herakles von einer fern im

Ozean gelegenen Insel nach Italien treibt, dürfen sie dennoch nicht ohne weiteres mit diesem gleichgesetzt werden. Herakles' primäres Ziel ist wie das des Schamanen die Gewinnung der Tiere; dass dabei eine ausserhalb der menschlichen Realität liegende Zone mit ins Spiel kommt, ist gewissermassen ein Sekundärprodukt.³⁸ In den Alpensagen geht es hingegen allein um diesen Punkt, die Erweiterung des mit dem Auge erfassbaren Horizontes um eine mit dem Numinosen belegte Dimension. Die Frage nach einem allfälligen Zusammenhang soll deshalb hier nicht weiter verfolgt werden.

Es bleibt noch der zweite der beiden angekündigten Einwände: Theoretisch könnte erst Tschudi das Motivem «Führung durch das Tier», das ihm aus einem andern Zusammenhang bekannt sein mochte, mit der Entdeckung der Pfäferser Quelle verbunden haben. Doch warum sollte ausgerechnet in diesem Fall, auch wenn Sentis Sammlung diesbezüglich schweigt, der Volksmund von keiner der so weit verbreiteten gleichgearteten aitiologischen Sagen gewusst und erst ein Gelehrter eine solche unter Berücksichtigung traditioneller Strukturprinzipien sekundär erfunden haben? Ein Beweis für die Existenz ausserliterarischer Traditionen liegt darin, dass der Kompilator Stöcklin mit Vils und Thuolin Namen lokaler Geschlechter nennt, die Tschudi offenbar unbekannt sind, andererseits bei Senti wieder auftauchen.³⁹ Dieser Umstand kann nur schwerlich anders interpretiert werden, als dass es eine von Tschudi unabhängige Tradition gegeben haben muss. Zu retten vermöchte die Hypothese einer gelehrten Erfindung Tschudis nur die unwahrscheinliche Annahme, dass die von Senti in seine Sammlung aufgenommene Volkstradition die ursprünglichere ist. Ihre rationalisierende Tendenz spricht allerdings deutlich dagegen, sie muss jüngeren Datums sein. Rationalisierung ist nämlich nicht denkbar ohne den vorausgehenden Mythos. Noch Stöcklin, der an sich rationalisierenden Erklärungsmodellen zuneigt, kommt, um die zweimalige Entdeckung der Quelle plausibel zu machen, nicht umhin, dem Menschen die Erinnerung an die Quelle zuerst durch ein zürnen-des Numen entreissen, ihn dann aber durch einen gnädigen Gott wieder hinführen zu lassen!⁴⁰

Im vorliegenden Zusammenhang drängt sich zunächst einmal eine Schlussfolgerung auf: Da die Geschichte vom Jäger, der bei der Verfolgung von Raben die heilbringende Quelle entdeckt, einem mythischen Denkschema folgt, hat Tschudi, indem er diese Überlieferung mit einer sonst nicht belegten Jahresangabe kombinierte, Mythos in den Rang von Historie erhoben. Eine Bevorzugung gegenüber dem offen mythologisierenden Lemnius ist nicht gerechtfertigt. Was den Namen des Entdeckers anbelangt, ist Tschudi, auch wenn bereits er die bei Stöcklin erhaltenen Überlegungen rechtlicher Natur angestellt haben sollte, keineswegs «wissenschaftlicher» vorgegangen als der-

jenige Zweig der Tradition, der einen Vils oder Thuolin nennt. Da «Vogler», wie Perret gezeigt hat, in der fraglichen Zeit noch kein Eigenname gewesen ist, laufen Überlegungen, die das spätere Geschlecht der Vogler in eine spezielle Verbindung mit dem Kloster Pfäfers bringen wollen, ins Leere.⁴¹

«Arbeit am Mythos»

Wie verhält sich denn nun im Detail Lemnius' so freizügig mythologisierende Darstellung zu Tschudis den Mythos verleugnender Pseudohistorie? Diese Frage zielt auf die von den beiden am lokalen Mythos geleistete Arbeit, wenn man einen von Blumenberg geprägten Terminus benützt.⁴² «Nicht der Ursprung des Mythos, die ursprüngliche Fassung der mythischen Erzählung, der Urmythos also, nach dem die Religions- und Literaturwissenschaft verschiedentlich gesucht haben, ist von Interesse, sondern die Fülle seiner Ausgestaltungen und Forterzählungen.»⁴³ Es wäre nun allerdings ein Trugschluss anzunehmen, Blumenbergs Postulat dispensiere von einer Quellenanalyse, wie sie im vorangegangenen Kapitel vorgenommen wurde. Denn ohne die Kenntnis derjenigen Fassung des Mythos, die der individuellen Arbeit am Mythos zugrunde liegt, kann letztere auch nicht adäquat gewürdigt werden. Was Lemnius betrifft, präsentiert sich die Abhängigkeit von Vorstufen noch komplizierter als bei Tschudi. Es ist nämlich schlichtweg unvorstellbar, dass er die Ekloge ohne Kenntnis aller bereits existierenden Traditionen geschrieben haben könnte, denn humanistische Belesenheit wird Tschudis Publikation kaum übersehen haben. Da andererseits die Überlieferung von der Entdeckung der Pfäferser Therme mythische Elemente enthält und folglich eine Volkstradition vorausgesetzt werden muss, wird Lemnius wie zuvor schon Tschudi auch von dieser abhängig sein. Wenn Lemnius seine Verse aber in Kenntnis der ihm voraufgehenden Versionen geschrieben hat, sind die Abweichungen wohl nicht zufällig, sondern beabsichtigt, und enthalten die Aussage, die Lemnius mit seiner Fassung des Mythos machen wollte.

Im Sinne von Blumenbergs Postulat müssen nun Tschudis und Lemnius' Bearbeitungen der Volksüberlieferung im Hinblick auf ihre individuellen Eigentümlichkeiten miteinander verglichen werden. Der Einwand, dieses Vorgehen führe zu einem *circulus vitiosus*, weil eben diese Volksüberlieferung ja bereits mit Hilfe der beiden Autoren rekonstruiert wurde, ist nicht gerechtfertigt: Wurde oben nach den Gemeinsamkeiten gefragt, geht es nun um diejenigen Elemente, in denen sich Tschudi und Lemnius im Umgang mit der Volkstradition voneinander unterscheiden und sich mithin ihre persönliche und von der Tradition unabhängige Leistung manifestiert.

Erste Unterschiede zeigen sich nur schon im Kontext, in dem die beiden Autoren die Entdeckungsgeschichte mitteilen. Sowohl Tschudi als auch Lemnius behandeln die Geographie des Rheintals. Während es sich bei ersterem um ein Unterkapitel seines ganz der Geographie Rätians gewidmeten Werks handelt, beschreibt der Bündner Humanist in der oben besprochenen Tradition eine Reise von Chur über Zürich nach Basel und teilt dem Leser gesprächig alles mit, was an Wissenswertem mit den vorüberziehenden Örtlichkeiten verbunden ist. Im Raum, den die beiden Bad Pfäfers einräumen, unterscheiden sie sich demzufolge gewaltig voneinander, ja, sie verhalten sich zueinander gewissermassen reziprok. Den wenigen Zeilen Tschudis, die die von der Erzählstruktur her vorgegebene Positionierung der Motiveme nüchtern resümieren, stehen die oben aufgeführten 38 Verse gegenüber, von denen dreizehn (V. 100–112) direkt mit Tschudi verglichen werden können. Es ist wohl dieser Reduzierung auf das Faktische zu verdanken, dass Tschudis Darstellung einen wissenschaftlichen Anstrich bekommen hat. Wie tief aber letztlich auch seine Version im Numinosen gründet und dabei ausserordentlich treu einer im Mythos verwurzelten Struktur folgt, ist oben gezeigt worden. Den freiesten Umgang mit der Überlieferung zeigt demgegenüber die am offensichtlichsten mythologisierende Quelle, nämlich Lemnius, hat er doch aus Gründen, denen noch nachzugehen sein wird, die Vögel durch Hunde ersetzt (V. 101–104).

Lemnius hat die Entdeckungstradition ganz an den Schluss seines Berichts über Bad Pfäfers gerückt, in dem er weitaus die meisten Verse der Schilderung des Badebetriebs widmet, insbesondere den Massnahmen zur Verminderung der Schrecknisse für die Badegäste. Wurden die Heilung Suchenden zunächst noch von oben in die an die Unterwelt erinnernde Schlucht hinuntergelassen (V. 80–89), so führen nun in den Fels geschlagene Stufen in die Schlucht hinunter (V. 90–93). Damit ist der Bau einer Holzterasse gemeint, den der Pfäferser Abt Johann Jakob Russinger, ein Freund Zwinglis, 1543, also acht Jahre vor der Publikation von Lemnius' Ekloge, veranlasst hatte.⁴⁴ Als Überleitung zur eigentlichen Geschichte von der Entdeckung der Quelle dient ein naturwissenschaftlicher Exkurs mit einer Theorie über die Erwärmung des Wassers und der Angabe, bei welchen Krankheiten eine Badekur indiziert ist. Damit zeigt Lemnius' Bericht über Pfäfers einen Aufbau, der demjenigen bei Rutilius entspricht. In dessen Beschreibung der Thermen von Civitavecchia folgt auf die Schilderung ihrer Lage und Wasserqualität der Bericht ihrer Entstehung. Gipfeln Lemnius' Verse in einer Hommage an Gregor Carl von Hohenbalken, so klingt die Beschreibung von Rutilius mit dem Lob eines Freundes aus.⁴⁵

Den Übergang zu den beiden Schlussabschnitten gestaltet Lem-

nius abrupt; Wissenschaft und Mythologie prallen unvermittelt aufeinander: Auf das Referat zeitgenössischer Meinungen zur Heilkraft des Thermalwassers folgen nämlich unvermittelt die Einführung der altrömischen Göttin Diana und die Bemerkung, dass bereits sie mit Nymphen zusammen in der Pfäferser Therme gebadet habe (V. 100). Die Zuordnung der Nymphen zu Diana besteht seit Homers Odyssee und ist von Lemnius auch in der vierten Ekloge herangezogen worden.⁴⁶ Im Einbezug von Elementen antiker Mythologie ist der wohl auffälligste Unterschied zur «profanen» Darstellungsweise Tschudis zu sehen. Lemnius ahmt damit die seit Sappho fassbare Tradition nach, einen besonders eindrücklichen Ort in der Natur als Aufenthaltsort der Götter zu verstehen.⁴⁷ Paradebeispiele aus römischer Zeit sind natürlich die zwei Briefe des jüngeren Plinius mit den Beschreibungen der Clitumnus-Quelle und des Vadimonis-Sees.⁴⁸ Obwohl die Briefe thematisch nicht gleichartig sind – der erste hat die vom Menschen gestaltete Natur zum Inhalt, während der Vadimonis-See ausserhalb des Wirkens menschlicher Kultur liegt –, stimmen sie dennoch überraschenderweise in dem einen Punkt der Nichtexistenz profaner Natur überein. Markiert im ersten Fall ein Tempelchen die Präsenz des Göttlichen am idyllischen Ort, so wird der Vadimonis-See *sacer* («heilig») genannt, d.h. er ist dem menschlichen Zugriff entzogen, denn Schiffe dürfen auf ihm nicht verkehren, und gehört damit zur Sphäre des Numinosen.⁴⁹

Bevor wir Lemnius einer geistlosen Nachahmung antiker Gepflogenheiten bezichtigen, sollte berücksichtigt werden, dass er in diesem Punkt nur den damaligen Konventionen folgte, nach denen sich die humanistischen Fortsetzer der antiken Bukolik auszurichten hatten und die auch für andere Kunstgattungen galten. So kannte die Malerei ebenfalls bis ins 16. Jahrhundert die Landschaft als selbständige Bildgattung ohne biblische oder auch mythologische Szenen kaum; zur Zeit von Lemnius ist die Entdeckung der reinen Landschaft eben erst in Gang gekommen.⁵⁰ Es wäre demnach zu überlegen, ob Lemnius in diesem Punkt nicht sogar insofern innovativ gewesen ist, als er zwar gemäss den Konventionen seiner Zeit nur die mythologisch überhöhte Landschaft kannte, aber keine der damals üblichen Fantasielandschaften, sondern eine wirkliche beschreibt. Auch in der vierten Ekloge schildert er keine künstlich komponierte, an Gartenlandschaften mit integrierten Nymphentempelchen erinnernde Natur, sondern die des Münstertales. Lemnius ist in manchem vielleicht selbständiger, als man gemeinhin anzunehmen geneigt ist, so dass er keineswegs nur indirekt über das Medium des Klassikerzitats mit seinen Lesern kommuniziert.⁵¹

Allein, man sollte sich nicht darauf beschränken, Lemnius bloss aus seiner damaligen Zeit heraus verstehen zu wollen. Zur Würdigung

der am Mythos geleisteten Arbeit muss danach gefragt werden, welche Absichten denn sein Schaffen überhaupt lenkten. Die Übertragung antiker Elemente auf eine einheimische Überlieferung könnte nämlich nicht nur konventionelles Element des bukolischen Genos sein, sondern über diese werkimmanente Funktion hinaus auch eine in mythologisierenden Chiffren verschlüsselte Botschaft an den Leser enthalten. Antwort auf diese Frage gibt jener Teil von Lemnius' Darstellung, der direkt mit Tschudi verglichen werden kann. Die eigentliche Geschichte der Entdeckung erzählt Lemnius nämlich erst, nachdem sich die Szenerie der Taminaschlucht in den eben besprochenen Vorstellungen widerspiegelt hat.

Funktionalität des Mythos

Wenn sowohl Lemnius als auch Tschudi den Entdecker zum Jäger machen, folgen in diesem Punkt beide dem oben besprochenen Erzähltypus. Während nun Tschudi grundsätzlich jegliche mythologische Reminiszenz vermeidet und trotzdem einem mythischen Denkschema verpflichtet bleibt, lässt jener Reales und dem antiken Mythos Entlehntes nahtlos ineinander übergehen – Hippolytus, der den Badeplatz Dianas entdeckt, ist ein Ahne von Lemnius' Zeitgenossen Gregor Carl von Hohenbalken (V. 100/1, 109) –, so dass sich in der vom Humanisten künstlich geschaffenen Welt überdeutlich die nach Peuckert für mythisches Denken typische Präsenz des Numinosen in der Realität widerspiegelt.⁵² Dieser Umstand ist nicht weiter verwunderlich: Da Tschudi und Lemnius verschiedene Ziele anvisieren, ändert sich in Abhängigkeit von der je eigenen Funktion ihrer Texte notwendigerweise auch deren sprachliche Ausgestaltung.

Ganz eindeutig will Tschudi seinem Bericht einen wissenschaftlich-rationalen Anstrich verleihen. Wie Lemnius kann er allerdings das Faktum, dass bis zum Jahr 1238 die Therme unentdeckt geblieben ist, letztlich doch auch nur auf den Zufall oder, da der Vogel in Volkstraditionen vielfach als Mittler zum Übermenschlichen fungiert, auf das willkürliche Wirken jenseitiger Mächte zurückführen; Anspruch und Wirklichkeit klaffen erheblich auseinander. Diese Ausdeutung von Tschudis Version wird bestätigt durch Augustin Stöcklin, der knapp 100 Jahre später expressis verbis dieselbe Meinung vertritt. In bezug auf die in dieser Tradition zum Ausdruck kommende Mentalität bedeutet dies, dass dem Menschen so etwas Segensreiches wie eine Heilquelle nicht als Ergebnis eigener forschender Anstrengungen zufällt, sondern infolge eines Kontakts mit dem Numinosen.⁵³

Eine Anerkennung von dessen Existenz schliesst aber den autonom waltenden Verstand bei der Interpretation der Natur und ihrer Nutzbarmachung aus. Eine andere Denkart müsste, da es sich ja um

einen mittelalterlichen Text handelt, als revolutionär eingestuft werden; Tschudi ist jedoch nicht zur Avantgarde zu zählen. Das von ihm schriftlich festgehaltene Aition reflektiert nicht allein eine bestimmte Geisteshaltung der damaligen Gesellschaft; seine kontinuierliche Tradierung durch den Volksmund und Schriften wie die von Tschudi wirkt ihrerseits wieder stärkend auf die Mentalität der Erzähler zurück, indem sie ihr den Status des Überzeitlichen und damit Unverrückbaren verleiht.⁵⁴ Die Pfäferser Tradition erfüllt daneben eine zweite Funktion: Sie kommt dem gesellschaftlichen Bedürfnis nach Einordnung in eine historische Dimension entgegen, sicher kein Bedürfnis, das seine Existenz nur theoriesüchtigen Wissenschaftlern verdankt; unter den verschiedensten Kulturen ist wohl kaum etwas so verbreitet wie das Genealogisieren, was nichts anderes bedeutet, als die Reihe der eigenen Vorfahren in eine systematische Ordnung zu bringen und damit eine ganz elementare Form der Geschichtsschreibung zu betreiben.⁵⁵ So hat ja auch Tschudi die Entdeckungsgeschichte der Heilquelle nur deshalb überliefert, weil er wie jeder Historiker zu einem guten Teil Aitien niederschreibt, d.h. aus einer spezifisch menschlichen Fragestellung heraus alles auf einen genau definierten Anfang zurückführt. Erzählungen von einer derartigen gesellschaftlichen Denken widerspiegelnden und zugleich auch prägenden Kraft erfüllen nun aber genau diejenigen Kriterien, durch die ein Mythos definiert ist, und allein schon durch die Tatsache, dass er ihn weitergibt, stellt sich Tschudi in dessen Dienst.

Wenn Tschudis Text nur deswegen dem Pfäferser Mythos die Funktionalität nicht zu nehmen vermochte, weil er von der seinen Intentionen zuwider laufenden Wirkungsweise des Mythos gewissermaßen überlistet wurde, so schöpft Lemnius die funktionalen Möglichkeiten mythischen Sprechens voll aus. Indem er die Volksüberlieferung mit antiken Namen kombiniert und die Therme zum ehemaligen Badeplatz von Diana und ihren Begleiterinnen, den Nymphen, macht (V. 100), bewirkt er zweierlei: Zum einen übersteigert er das aitiologische Denkschema, dass dem Menschen alles Wesentliche von aussen zugefallen ist. Was der Mensch mit der Entdeckung der Heilquelle gewonnen hat, ist nämlich nicht bloss die in zeitlicher Hinsicht zufällige Überwindung eines «noch nicht»; die Quelle musste ihm vielmehr solange unbekannt bleiben, wie ihre Benutzung den Göttern vorbehalten war. Die Hinführung des Entdeckers bekommt dementsprechend nur einen umso grösseren Stellenwert. Zum andern spielt bei Lemnius nebst der gesellschaftlichen noch eine individualistische Dimension mit hinein, und zwar durch die Einbeziehung der Diana, deren erklärter Liebling ein «Hippolytus» genannter Nachfahre Carls von Hohenbalken gewesen sein soll. Sieveking bezeichnet dies als «mythologische Spielerei, mit welcher der Dichter dem Stadtvogt von Chur und

wichtigen französischen Parteigänger Gregor von Hohenbalken schmeicheln wollte.»⁵⁶

Individualistisch ist diese Dimension insofern, als eine Volkstradition von Lemnius derart verschlüsselt wird, dass sich die beziehungsreichen Anspielungen nur mehr dem Kenner vollständig erschliessen. Lemnius setzt den antiken Mythos dabei als Zeichensystem ein, und es geht ihm nicht einfach um eine oberflächliche Idealisierung. Die verwendeten Elemente charakterisieren nämlich die Zeit, in der sich die Entdeckung fiktiv abspielen würde, keineswegs als eine goldene im mythischen Sinn. Andernfalls wäre das Jagdmotiv fehl am Platze, jenes Motiv, das der antike Mythos ausdrücklich mit der Jetztzeit verbindet.⁵⁷ Das Spiel ist raffinierter, denn die Motivkombination «Badeplatz von Diana» – «Hippolytus» ist der Antike unbekannt. Zudem ist Hippolytus, jener mythische Frauenverächter, der die Liebe seiner Stiefmutter nicht erwidert und deshalb ein tragisches Ende findet, nur insoweit der Liebling der Jagdgöttin, als er sich mit Haut und Haar dem Weidwerk verschrieben hat.⁵⁸ Vor diesem Hintergrund dürfte wohl klar sein, dass Sievekings Übersetzung von Vers 109 mit «Hippolyt, den hier Dianas Liebe beglückte» nicht das Richtige trifft. Im Original lauten die Verse 108/9 wie folgt: *De gente vetusta / hic fuit Hippolytus dilectus amore Dianae*. Nicht nur vom Sinn her ist Sievekings Deutung schwer verständlich, auch sprachlich wäre *dilectus amore Dianae* nur ein ungeschickter Pleonasmus für *dilectus a Diana*. Alle Anstösse verschwinden, wenn *Dianae* metonymisch als «Jagd» und *amore* als kausaler Ablativ verstanden werden: Aus einem alten Geschlecht stammte dieser Hippolytus und war auserwählt wegen seiner Liebe zur Jagd.

Der Entdecker der Quelle erscheint bei Lemnius aber nicht nur im Bild des Hippolytus, sondern er wird auch als Aktäon gezeichnet. Es ist dieser andere mythische Jäger, der auf der Jagd zufällig Dianas Badeplatz entdeckt und dort die Göttin mit den Nymphen zusammen nackt gesehen haben soll. Zur Strafe sei Aktäon von ihr in einen Hirsch verwandelt und in der Folge von seinen eigenen Hunden zerfleischt worden.⁵⁹ Lemnius' Apostrophierung der Taminaschlucht als Dianas Badeplatz musste in jedem gebildeten Leser die Assoziation an diesen Mythos wachrufen. Möglich wurde die unmittelbare Apostrophierung eines Hohenbalken als Hippolytus sowie seine mittelbare Charakterisierung als Aktäon aber erst dadurch, dass Lemnius von der Volkstradition abwich und den Entdecker nicht Waldrappen, sondern wie im antiken Mythos mit Hunden Hirsche jagen liess (V. 102).⁶⁰

Diese humanistischen Anspielungen an klassische Vorbilder haben bei Lemnius nun allerdings ihren Zweck nicht allein in sich selbst, sie erschöpfen sich nicht in der Präsentation seiner Gelehrsamkeit und sind damit keine hohlen Phrasen, sondern stellen eine Transponie-

rung einheimischer Vorstellungen auf die Ebene antiker Begrifflichkeit dar. Die Nymphen verdanken ihre Existenz nämlich nicht bloss einer willkürlichen «Bereicherung» der Landschaft durch ein Element humanistischer Gelehrsamkeit, sondern widerspiegeln einheimische Überlieferungen von Wesen einer mythischen Vorzeit. In der vierten Ekloge jedenfalls setzt Lemnius die Nymphen samt ihrer Anführerin Diana ausdrücklich den einheimischen Dialen gleich, die ihrerseits wieder den für das Vorarlbergische und das Prättigau belegten sogenannten Fängginen entsprechen.⁶¹ Gestützt wird diese Hypothese noch durch den Umstand, dass in der heiligen Margareta, die nach dem bekannten Lied über den Kunkels von der Taminser Grossalp weggezogen ist, zum einen eine christianisierte Fänggin zu sehen ist, zum andern die Erinnerung an sie durch den im Osten über Bad Pfäfers liegenden St. Margretenberg wachgehalten wird.⁶² Die beiden Stellen aus der dritten und vierten Ekloge verbindet zudem ein sprachliches Detail: Dass sich die Erzählung auf die Vergangenheit bezieht, wird beidemale in einer ähnlichen Formulierung unter Verwendung von *quondam* («einst») ausgedrückt; die Dialenhöhle im Münstertal war «einst wohlbekannt der Diana» (4. Ekloge, Vers 15), von der Pfäferser Quelle heisst es entsprechend: «Hier haben Nymphen einst ... Diana gebadet.» (3. Ekloge, Vers 100.)

Erst wenn dieser Zusammenhang erkannt ist, zeigt sich eine weitere Verbindungslinie zwischen dem Entdecker und Hippolytus. Dessen Liebe zur Jagd geht für die Antike nämlich einher mit einer über das Übliche hinaus gesteigerten Vertrautheit mit der Natur, und eben diese vom rationalen Denken unbeeinflusste Vertrautheit lässt den bündnerischen Hippolytus die Thermalquelle finden; seine «Liebe zu(r) Diana/Jagd» ist auch eine Liebe zur Natur, denn Artemis/Diana galt den alten Griechen als Herrin der gesamten wilden Natur.⁶³ In Übereinstimmung damit kennt die einheimische Sagenüberlieferung zahlreiche Beispiele von Dialen- und Fänggengeschichten, in denen dem Menschen nützliche Dinge nur so lange zuteil werden, als er sich nicht bemüht, dem Geheimnis durch seine eigene Neugier auf die Spur zu kommen. Die «Moral» dieser Erzählungen besteht darin, dass sich der Mensch zu seinem eigenen Vorteil am besten unter Ausschaltung seiner verstandesmässigen Fähigkeiten einfach der Führung der Natur beziehungsweise deren Personifikation als Diale oder Fänggin anvertraut.⁶⁴ Obwohl Lemnius als Humanist natürlich auf dem Denken der Renaissance fusst, distanziert er sich offensichtlich in dem, was die Natur anbelangt, davon, denn gerade die Renaissance hat ja dem Gedanken der Naturbeherrschung zum Durchbruch verholfen.

Zum Schluss soll noch explizit die Technik zur Sprache kommen, mit der Lemnius Motive des antiken Mythos zu einer ganz persönlichen Aussage kombiniert. Diese Motive stehen nicht als vonein-

ander isolierte Symbole da, sondern werden nur im Kontext der Handlungsstruktur verständlich, und deshalb genügt es nicht, sich bloss mit den Namen zu beschäftigen, denn wesentlich sind die Motive: Sowohl der Entdecker der Quelle als auch Aktäon sind Jäger, die bei ihrer Tätigkeit etwas Unbekanntes entdecken. Nur dies ist bei den Erzählungen gemeinsam, denn das Motivem «Führung durch das Tier» fehlt dem Aktäonmythos. Dadurch, dass des Entdeckers erstmaliges Vordringen zur Quelle sich bei Lemnius aber auch noch in der Person des Hippolytus spiegelt, ergeben sich mehrere Effekte: Die Apostrophierung eines Abkömmlings aus dem Geschlecht der Hohenbalken als Hippolytus nimmt nicht nur auf eine private Liebhaberei Bezug – womöglich auch auf die seines Nachfahren Gregor –, sie ist auch die Begründung dafür, dass etwas, was Aktäons Abenteuer anklingen lässt, nicht tragisch endet. Die besonders enge Beziehung von Hippolytus zu Diana zeigt sich auch etwa in jener aus Ovid bekannten Tradition, nach der Diana den von seinen Pferden zu Tode geschleiften Hippolytus unter Mithilfe Aeskulaps wiedererweckt, ihn sogar zu einem unsterblichen Heros gemacht hat.⁶⁵ Dass wir allerdings nicht an eine wirkliche Liebschaft nach der Art derjenigen zwischen Venus und Anchises denken dürfen, hat sich schon oben ergeben. Das Entdeckerglück lachte dem Hohenbalken, weil er wie Hippolytus der Jagd und damit nach antikem Sprachverständnis zugleich der Göttin der Natur selbst ergeben war. Wenn Aktäon somit gewissermassen zum Hippolytus wird, so wird durch diese Umkehrung auch ganz allgemein das unheimliche Entdeckerglück des Hohenbalken hervorgehoben: Wie Aktäon gerät er in eine lebensbedrohliche Lage – die Unzugänglichkeit des Ortes macht Diana mehr als wett –, findet aber dabei nicht den Tod, sondern die heilbringende Quelle von Pfäfers.

Lemnius arbeitet hier nicht mit Allegorien, sonst hätte er auf die Nennung des Geschlechts der Hohenbalken in Vers 110 verzichtet.⁶⁶ Der Mythos wird aber auch nicht statisch-symbolhaft verwendet, sondern im Zentrum steht das mit den entsprechenden mythischen Personen verbundene Handeln gemäss einer feststehenden Struktur: Die Erzählung lässt die Jagd den Entdecker zur Quelle führen nach einer Struktur, die zwar mit neuen Namen verbunden wird, aber auch schon der Volksüberlieferung eigen gewesen war. Wäre diese Struktur nicht bekannt und stabil, dann würde auch der Witz des mythologischen Spiels verpuffen. Ein derartiges Spiel wird erst dann geistreich und erfassbar, wenn man merkt, womit überhaupt gespielt wird. Strukturkontinuität, d.h. die Beibehaltung der schon in der Volksüberlieferung vorliegenden Handlungskette, erweist sich als *conditio sine qua non*, damit die Bezugnahme auf den antiken Mythos überhaupt erst die ihr zugedachte Funktion erfüllen kann. Die Konsequenz im Hinblick auf die Beurteilung der Volksüberlieferung besteht darin, dass

die oben zugrundegelegte Hypothese, die Tradition von der Entdeckung der Pfäferser Therme reihe sich in einen wohlbekannten Typus aitiologischer Erzählungen ein, ihre Bestätigung gefunden hat.

Anmerkungen

- ¹ E. Rothenhäusler – D.F. Rittmeyer – B. Frei, *Die Kunstdenkmäler des Kantons St. Gallen*, Bd. I, Basel 1951, S. 242; vgl. A. Senti, *Sagen aus dem Sarganserland*, 2. Auflage Basel 1975, S. 137 (Nr. 14).
- ² L. Röhrich, *Sage*, 2. Auflage Stuttgart 1971, S. 33/4. Vgl. K. Hübner, *Die Wahrheit des Mythos*, München 1985, S. 135–41.
- ³ «Verschiedene Sagen und Legenden ranken sich um die Entdeckung der Pfäferser Therme.» So in: *Museum altes Bad Pfäfers*, St. Gallen 1987, S. 55. M. Lüthi, *Märchen*, 5. Auflage Stuttgart 1974, S. 12/3; vgl. W. Burkert, *Literarische Texte und funktionaler Mythos: zu Ištar und Atrahasis*, in: *Funktionen und Leistungen des Mythos*, Göttingen 1982, S. 64/5. Numinoses als Charakteristikum des Mythos: Hübner (wie Anm. 2), S. 129–34; derselbe, *Aufstieg vom Mythos zum Logos? Eine wissenschaftstheoretische Frage*, in: *Macht des Mythos – Ohnmacht der Vernunft? Herausgegeben von P. Kemper*, Frankfurt a.M. 1989, S. 40; Numinoses als Charakteristikum der Sage: W.-E. Peuckert, *Sagen. Geburt und Antwort der mythischen Welt*, Berlin 1965, S. 104–18.
- ⁴ W. Burkert, *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, Berkeley-Los Angeles-London 1979, S. 22/3, und wie Anm. 3. Hübner (wie Anm. 2), S. 257–70, 287/8, und in: «Macht des Mythos» (wie Anm. 3), S. 41–6.
- ⁵ W. Vogler, *Zur frühen Geschichte des Pfäferser Bades*, in: *Geschichte und Kultur Churrätens*, Disentis 1986, S. 516; derselbe, *Die historische Kulturlandschaft von Pfäfers und Ragaz*, in: *Schweizer Volkskunde* 81 (1991), Heft 2/3, S. 34; *Literaturangaben*. F. Perret, *Die Entdeckung der Therme*, in: *Bad Pfäfers und Bad Ragaz 1868–1968*, St. Gallen [1968], S. 9–14. Erste Zusammenfassung der Traditionen von der Entdeckung der Pfäferser Quelle bei A. Stöcklin, *Historia de Fabariensibus Thermis naturaliter calidis*, 1630 (Stiftsarchiv St. Gallen, Bestand Pfäfers, Cod. Fab. 106b, fol. 93v.); derselbe, *Nymphaeum beatissimae virginis Mariae Fabariensis sive tractatus de celeberrimis Fabarianis thermis*, Dilingae 1631, S. 3–13 (Zitate nach dieser Ausgabe); [derselbe], *Tractat Von dess überaus Heylsamen, Weitberühmten, selbst warmen, Unser Lieben Frawen Pfeffersbad, inn Ober Schweitz gelegen, wunderthätiger Natur*. [Übersetzt] Durch J. Kolwecken, Dillingen 1631, S. 13–27; die wichtigsten Stellen daraus bei Perret a.a.O., S. 11–4. *Biographisches zu Lemnius* bei T. Schiess, *Ein Brief des Simon Lemnius an Vadian*, in: *Beiträge zur Geschichte St. Gallens und der Ostschweiz*, St. Gallen 1932, S. 216–24, und L. Mundt, *Simon Lemnius, Amorum Libri IV – Liebeslegien in vier Büchern*, Bern 1988, S. 8–14.
- ⁶ Vogler (wie Anm. 5), S. 516 Anm. 7; vgl. Stöcklin 1631, S. 7, Perret S. 10–2 (beide wie Anm. 5). *Lemnius' Text* unten S. 34 (V. 110).
- ⁷ Vogler (wie Anm. 5), S. 516.
- ⁸ H. Bruppacher, *Die Carle von Hohenbalken*, in: *BM* 1937, S. 235–43, insbesondere S. 238/9; G. Sieveking, *Aus den Gedichten des Simon Lemnius*, in: *Rätia* 6 (1942/43), S. 196; C. Bonorand, *Vadian und Graubünden*, Chur 1991, S. 90, 110/1, 113/4. Schiess (wie Anm. 5), S. 223; P. Wiesmann, *Simon Lemnius*, in: *Bedeutende Bündner aus fünf Jahrhunderten*, Festschrift zum hundertjährigen Jubiläum der Graubündner Kantonalbank, Chur 1970, S. 121.
- ⁹ Perret (wie Anm. 5), S. 11–4.
- ¹⁰ Vgl. J. Pouillon, *Die mythische Funktion*, in: *Mythos ohne Illusion*, aus dem Französischen von U. Bokelmann, Frankfurt a.M. 1984 (Erstpublikation 1980), S. 70. Subjektivität ist von Anbeginn an mit der Geschichtsschreibung verbunden: Der «pater historiae» Herodot pflegt die Resultate seiner kritischen Überlegungen jeweils mit Verben aus dem Bedeutungsfeld «glauben» einzuleiten (z.B. 5,86,3; 7,152,3).

- 11 C. Lévi-Strauss, *Das wilde Denken*, Frankfurt a.M. 1973 (Erstpublikation 1962), S. 27–9; vgl. Hübner wie Anm. 4, sowie P. Kemper und K. Hübner in: «Macht des Mythos» (wie Anm. 3), S. 8, 43–6; L. Brisson – Chr. Jamme, *Einführung in die Philosophie des Mythos*, 2 Bde., bereits erschienen Bd. 2, Darmstadt 1991.
- 12 Hygin, *Fabulae* 277; A. Kleingünther, ΠΡΩΤΟΣ ΕΥΡΕΤΗΣ, Untersuchungen zur Geschichte einer Fragestellung, Diss. Leipzig 1933.
- 13 Sieveking (wie Anm. 8), S. 202.
- 14 Zur Übersetzung dieses Verses vgl. unten S. 47.
- 15 M. Bundi – U. Jecklin – G. Jäger, *Geschichte der Stadt Chur*, II. Teil, Chur 1986, S. 396/7; Schiess (wie Anm. 5), S. 223/4, und Sieveking (wie Anm. 8), S. 196.
- 16 Lucilius, *Fragmente des 3. Buches* (94–148 Warmington); Horaz, *Satiren* 1,5; Sueton, *Divus Iulius* 56,5; Rutilius Claudius Namatianus, *De reditu suo* 1,249–76.
- 17 W. Heinz, Die «Terme Taurine» von Civitavecchia – ein römisches Heilbad, in: *Antike Welt* 17 (1986), Heft 4, S. 25–7.
- 18 Rutilius Claudius Namatianus, *De reditu suo sive Iter Gallicum*. Herausgegeben, eingeleitet und erklärt von E. Doblhofer, Erster Band, Heidelberg 1972, S. 57–60.
- 19 Aegidius Tschudi, *De prisca et vera Alpina Rhaetia*, Basel 1538, S. 60 (Caput XX). In der von ihm im gleichen Jahr und am gleichen Ort herausgegebenen deutschen Ausgabe (*Die uralte warhafftig Alpisch Rhetia*) heisst es (Seitenzahlen fehlen): «Das warm bad zuo Pfävers ist erst innert driihundert jaren / durch einen jäger erfunden / hat vom geschlecht der Vogler geheyssen / der was iungen waldrappen in das ruch unwandelbar tobel nachgestigen. Die eygenschaft des bads zuogehört dem herrn Abbt zuo Pfävers.» Beide Texte abgedruckt bei Vogler (wie Anm. 5), S. 546/7. Im lateinischen Text entsprechen den «iungen waldrappen» «pulos corvorum sylvestrium»; zu dieser Vogelart vgl. Perret (wie Anm. 5), S. 10; «Museum» (wie Anm. 3), S. 56–8.
- 20 Stöcklin 1631 (wie Anm. 5), S. 3/4; nach Stöcklin (a.a.O., S. 6) ist das Jahr der Entdeckung nicht mehr zu eruieren; vgl. Perret (wie Anm. 5), S. 9–11, 13/4.
- 21 Vogler (wie Anm. 5), S. 515. Begründet hat die Hypothese, dass sich Tschudi auf heute verlorene Dokumente stützte, Augustin Stöcklin; vgl. Perret (wie Anm. 5), S. 13.
- 22 Stöcklin 1631 (wie Anm. 5), S. 7/8; vgl. Perret S. 9, 14 und Vogler S. 515, 542–4 (beide wie Anm. 5).
- 23 Zur Unterscheidung Motiv/Motivem M. Lüthi, *Motiv, Zug, Thema aus der Sicht der Volkerzählforschung*, in: *Elemente der Literatur*, Bd. 1, Stuttgart 1980, S. 11–24.
- 24 Wie Anm. 1, S. 137 (Nr. 12).
- 25 Stöcklin 1630 (wie Anm. 5). Dass Carl von Hohenbalken die erstmalige Entdeckung der Quelle um 1038, Vils und Thuoli aber ihre Wiederauffindung im Jahre 1242 zuzuschreiben sei, kann nirgends belegt werden; so F. Lendi, *Gesegnete Wasser. Die Geschichte der berühmten Therme von Pfäfers, Meiringen* [1954], S. 66/7, mit Stöcklin 1631 (wie Anm. 5), S. 6/7; Perret (wie Anm. 5), S. 13/4.
- 26 J. Jegerlehner, *Sagen und Märchen aus dem Oberwallis*, Basel 1913, S. 31/2. *Vispertal* («Das Paradies der Tiere»): Brüder Grimm, *Deutsche Sagen*, Berlin 1816, S. 388/9 (Nr. 300) = H. Herzog, *Schweizersagen für Jung und Alt dargestellt*, Aarau 1871, S. 198 (Nr. 207). *Val d'Anniviers*: K. Lehner, *Monte Rosa in Geschichte und Sage*, Visp 1955, S. 14/5. *Gressoney*: H.-B. de Saussure, *Voyages dans les Alpes. Partie pittoresque des ouvrages de H.B. de Saussure*, 3. Auflage Paris 1855, S. 310/1 (= Lehner a.a.O., S. 15/6). *Macugnaga*: L. Imesch, *Was die Walser erzählen. Sagen und Geschichten aus den Walserkolonien*, Frauenfeld-Stuttgart 1981, S. 49. Zum Namen «Krämertal»: E. Balmer, *Die Walser im Piemont. Vom Leben und von der Sprache der deutschen Ansiedler hinterm Monte Rosa*, Bern 1949, S. 13; K. Biffiger, *Das verlorene Tal*, in: *Wir Walser* 1 (1963), Nr. 1, S. 14–6. Vgl. ferner P. Zinsli, *Walser Volkstum in der Schweiz*, in Vorarl-

berg, Liechtenstein und Italien. Erbe, Dasein, Wesen, 6. Auflage Chur 1991, S. 112/3, insbesondere S. 454 Anm. 246; S. Golowin, Lustige Eid-Genossen. Aus der phantastischen Geschichte der freien Schweiz, Zürich-Freiburg i.Br. 1972, S. 24/5.

27 2,55. Vgl. F. Vian, *Les origines de Thèbes. Cadmos et les Spartes*, Paris 1963, S. 78. «Vöglein weist Bauplatz»: Rätorum. *Chrestomathie*, Bd. II, S. 654, Nr. 100. Rothenhäusler – Rittmeyer – Frei (wie Anm. 1), S. 137 Anm. 3. St. Thompson, *Motif-Index of Folk-Literature*, revised and enlarged edition, Bloomington & Indianapolis [1989], Vol. 1: B 172.6. (Magic birds lure hunters to certain places.), B 563 (Literaturangaben), B 563.2. (Birds point out road to hero.).

28 1,255–60; vgl. Rutilius Claudius Namatianus, *De reditu suo sive Iter Gallicum*. Herausgegeben, eingeleitet und erklärt von E. Doblhofer, Zweiter Band, Heidelberg 1977, S. 130.

29 E. Weber, *Neuere Untersuchungen der Therme von Pfäfers*, in: *Eclogae Geologicae Helvetiae* 52 (1959), S. 613–5; derselbe, *Die geologisch-hydrologische Erforschung der Therme von Pfäfers*, in: «Bad Pfäfers und Bad Ragaz» (wie Anm. 5), S. 117/8.

30 Stöcklin 1631 (wie Anm. 5), S. 3/4; vgl. Perret (wie Anm. 5), S. 11/2. Tschudi wie Anm. 19.

31 M. Lurker, *Wörterbuch der Symbolik*, Stuttgart 1983, S. 736.

32 «Museum» (wie Anm. 3), S. 57/8.

33 Die Kirche im Gletscher. Rätoromanische Sagen aus der Surselva. Ausgewählt, übersetzt und mit einem Nachwort versehen von P. Egloff, Zürich 1982, S. 10–2. Wie Anm. 3.

35 Identifizierung mit dem Lys-Tal von Gressoney: Balmer wie Anm. 26; Biffiger (wie Anm. 26), S. 15. Zu den Versionen von Gressoney: Biffiger a.a.O.; H.-B. de Saussure wie Anm. 26. Vgl. H. Kreis, *Die Walser. Ein Stück Siedlungsgeschichte der Zentralalpen*, Bern 1958, S. 38–41; Zinsli (wie Anm. 26), S. 277–9.

36 Stöcklin 1631 (wie Anm. 5), Proloquium, Zeile 7/8: «caeleste Numen, a quo omnis medela».

37 Perret (wie Anm. 5), S. 9/10.

38 Burkert (wie Anm. 4), S. 78–98.

39 Wie Anm. 19 und 25.

40 Stöcklin 1631 (wie Anm. 5), S. 5.

41 Stöcklin 1631 (wie Anm. 5), S. 6; vgl. Anm. 9.

42 H. Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, 5. Auflage Frankfurt a.M. 1990.

43 H. Münkler, *Odysseus u. Cassandra. Politik im Mythos*, Frankfurt a.M. 1990, S. 8.

44 Perret (wie Anm. 5), S. 27. Vgl. Sieveking (wie Anm. 8), S. 196; «Museum» (wie Anm. 3), S. 61, 79.

45 V. 249–54 / 255–66 / 267–76; Doblhofer (wie Anm. 18), S. 26; Heinz (wie Anm. 17), S. 26/7.

46 G.A. Caduff, *Dialen bei Simon Lemnius. Zur Frage einer mündlichen Sagenüberlieferung*, in: *BM* 1991, S. 278.

47 *Fig. 2 Lobel-Page*. Vgl. H. Fränkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, München 1962, S. 203–5; W. Schadewaldt, *Die frühgriechische Lyrik*, Tübinger Vorlesungen Bd. 3, Frankfurt a.M. 1989, S. 158–60.

48 8,8 und 8,20. Vgl. H.-P. Bütler, *Die geistige Welt des jüngeren Plinius. Studien zur Thematik seiner Briefe*, Heidelberg 1970, S. 11; E. Lefèvre, *Plinius-Studien IV. Die Naturauffassung in den Beschreibungen der Quelle am Lacus Larius (4,30), des Clitumnus (8,8) und des Lacus Vadimo (8,20)*, in: *Gymnasium* 95 (1988), S. 236–69.

49 8,8,5; 8,20,5.

50 U. Feldges, *Landschaft als topographisches Porträt. Der Wiederbeginn der europäischen Landschaftsmalerei in Siena*, Bern 1980, S. 7–11; N. Wolf, *Landschaft und Bild. Zur europäischen Landschaftsmalerei vom 14. bis 17. Jahrhundert*, Passau 1984, S. 89, 160–5, 174–83.

- 51 Verse 1–31; vgl. Caduff (wie Anm. 46), S. 291. Zu Lemnius' angeblich fehlender Originalität: J. Michel, Die Quellen zur Raeteis des Simon Lemnius, in: Jahresbericht der Historisch-antiquarischen Gesellschaft von Graubünden 43 (1913), S. 109/10 (differenziertes Urteil!); Wiesmann (wie Anm. 8), S. 122/3.
- 52 Wie Anm. 3.
- 53 Stöcklin wie Anm. 40; ebenso bereits Campell, vgl. Perret (wie Anm. 5), S. 10. Hübner wie Anm. 3.
- 54 Vgl. Platon, Gesetze 663e–664a; N. Bolz, Entzauberung der Welt und Dialektik der Aufklärung, in: «Macht des Mythos» (wie Anm. 3), S. 235–9.
- 55 P. Philippson, Genealogie als mythische Form. Studien zur Theogonie des Hesiod, in: Hesiod, hrsg. von E. Heitsch, Darmstadt 1966, S. 651–87 (Erstpublikation 1936).
- 56 Sieveking (wie Anm. 8), S. 196.
- 57 Vgl. Vergil, Georgica 1,139–42, mit Seneca, Phaedra 483–566.
- 58 Euripides, Hippolytos 10–9; vgl. Seneca, Phaedra 483–566, insbesondere 540–2, 559–66.
- 59 Ovid, Metamorphosen 3,131–252 (V. 175/6: Per nemus ignotum non certis passibus errans / pervenit in lucum: sic illum fata ferebant.).
- 60 Aktäon und Hippolytus jagen mit Hunden. Aktäon: Ovid, Metamorphosen 3,140; 206–30. Hippolytus: Euripides, Hippolytos 18; Seneca, Phaedra 31–43.
- 61 Verse 15–9; dazu Caduff (wie Anm. 46), S. 279, 281–7; F.J. Vonbun, Beiträge zur deutschen Mythologie, Chur 1862, S. 44–65.
- 62 Rätorum. Chrestomathie, Bd. II, S. 238–40; Senti (wie Anm. 1), S. 133 (Nr. 2); C. Caminada, Die verzauberten Täler, 3. Auflage Olten-Freiburg i.Br. 1970, S. 267/8, 273–5; G. Isler, Das rätoromanische Margaretenlied – eine seelische Tragödie. Zur Bedeutung der «canzun de sontga Margriata» für unsere Zeit, in: Terra plana 1988, Heft 4, S. 10–8; H. Haid, Mythos und Kult in den Alpen, Rosenheim 1990, S. 55–65; Caduff (wie Anm. 46), S. 282/3.
- 63 Euripides, Hippolytos 73–81; Seneca, Phaedra 483–539; W. Burkert, Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche, Stuttgart 1977, S. 234.
- 64 Am bekanntesten ist «Madrise»: D. Jecklin, Volksthümliches aus Graubünden, Teil I, Zürich 1874 (= Zürich 1980), S. 19/20 = Sagen der Schweiz, hrsg. von P. Keckeis. Graubünden, Zürich 1986, S. 254.
- 65 Ovid, Metamorphosen 15,531–46; vgl. Burkert (wie Anm. 4), S. 113.
- 66 Zur allegorischen Deutung des Mythos: K. Hübner (wie Anm. 2), S. 21, 50/1. Zu Lemnius vgl. Sieveking (wie Anm. 8), S. 196, und Caduff (wie Anm. 46), S. 292.

Dr. Gian Andrea Caduff, Rangsstrasse 29, 7205 Zizers

Adresse des Autors