

**Zeitschrift:** Bündner Monatsblatt : Zeitschrift für Bündner Geschichte, Landeskunde und Baukultur  
**Herausgeber:** Verein für Bündner Kulturforschung  
**Band:** - (1991)  
**Heft:** 4

**Artikel:** Dialekt bei Simon Lemnius : zur Frage einer mündlichen Sagenüberlieferung  
**Autor:** Caduff, Gian Andrea  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-398546>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. 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. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### **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. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### **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. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 15.02.2026

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

*Gian Andrea Caduff*

## Dialen bei Simon Lemnius Zur Frage einer mündlichen Sagenüberlieferung

### Methodische Vorbemerkungen

Der französische Ethnologe Claude Lévi-Strauss, der Begründer der sogenannten strukturalistischen Mythenanalyse, führt an einer Stelle aus, dass die Erfassung der Wirklichkeit in den Mythen grundsätzlich nicht weniger wissenschaftlich sei als diejenige der Naturwissenschaften.<sup>1</sup> Diese Wesensverwandtschaft der Begriffe «mythisch» und «wissenschaftlich» zur Voraussetzung hat wohl auch jene Denk- und Argumentationsweise, welche gerade heutzutage recht häufig die Auseinandersetzung mit dem Andersdenkenden beherrscht. Zunehmend wird die eigene Meinung nämlich jeweils als wissenschaftlich begründet, die des andern als Mythos abqualifiziert. Das führt zum Paradox, dass je nach Standpunkt ein und dieselbe Ansicht sowohl für wissenschaftlich als auch für mythisch gelten kann: «Einen Mythos gibt es allein für denjenigen, der ihn denunziert, und nicht für den, der ihn ausspricht.»<sup>2</sup> Der Rekurs auf «Wissenschaftlichkeit» intendiert demgegenüber ganz selbstverständlich ihre Gleichsetzung mit «Wahrheit». Dabei wird allerdings geflissentlich verdrängt, dass die Wissenschaft oft mit Hypothesen arbeitet, die ebenfalls nicht mit der «Wahrheit» identisch sind – was im Wesen einer Hypothese begründet liegt –, und sich ihre Ergebnisse demzufolge bloss als zeit- und situationsgebundene Produkte menschlichen Denkens entpuppen können, als Spiegel der jeweiligen gesellschaftlichen Verhältnisse. Aufeindrücklichste illustriert diesen Sachverhalt gegenwärtig die Sagen- und Märchenforschung.

Die Erforschung von Mythen, Sagen und Märchen nach den Methoden, die wir heute «wissenschaftlich» nennen, ist zwar eine relativ junge Disziplin, namentlich wenn man vom griechischen Mythos einmal absieht; nichtsdestoweniger haben sich bereits die alten Griechen auf der Ebene einer Theorie mit den ihnen überlieferten Erzählungen befasst und über deren Alter nachgedacht.<sup>3</sup> So wird in Platons «Timaios» die Frage diskutiert, wie weit das Erinnerungsvermögen eines Volkes zurückreicht, und in diesem Zusammenhang das

geringere Alter der griechischen Mythen im Vergleich mit den ägyptischen Überlieferungen damit begründet, dass in Griechenland immer wieder «viele Vernichtungen . . . durch Feuer und Wasser» stattgefunden und zu einem Abbruch der Traditionen geführt hätten.<sup>4</sup> Wenn eine Sintflut oder ein ähnlich katastrophales Naturereignis eintritt – meint Platon –, löscht dies zwar alle Erinnerungen, die eine Gesellschaft an die Vergangenheit hatte, eröffnet damit aber zugleich einen neuen, der Schrift zunächst ermangelnden Traditionszyklus. Wie die Inanspruchnahme von Vorgängen erdgeschichtlicher Dimension zeigt, bestand die Hauptschwierigkeit für einen Griechen des vierten vorchristlichen Jahrhunderts offensichtlich darin, die Hypothese eines Traditionsabbruchs überhaupt glaubhaft zu machen; dass das, was sich in der beträchtlichen Zeitspanne vor der Erfindung der Schrift ereignete, ganz einfach im Gedächtnis behalten wurde, ist natürlich eine Selbstverständlichkeit. Ebenso selbstverständlich wird ein Traditionsabbruch nur in Betracht gezogen für die das Traditionsbewusstsein der Aristokratie stützenden historisierenden Mythen sowie für literarische und wissenschaftliche Werke, die auf der persönlichen Leistung einzelner beruhen; die Überlieferung volkstümlicher Traditionen interessiert anscheinend nicht. Platon nennt denn andernorts dieses Gemeingut, das den fehlenden oder erst späten Texten nach zu urteilen vom schriftlichen Tradierungsprozess weitgehend abgekoppelt war, verächtlich «kleinere Mythen», die von alten Weiblein erzählt würden und deshalb vorwiegend mündlich weitergegeben worden sein müssen. Dies mag Platon sogar jenen wenigen «schriftunkundigen und ungebildeten» Hirten zugetraut haben, die sich in den Bergen jeweils vor den Sintfluten zu retten vermochten, auch wenn er ihnen im übrigen die Fähigkeit zur Bewahrung einer kulturellen Kontinuität abspricht.<sup>5</sup> Die heutige Erzählforschung indessen anerkennt nicht einmal für Sagen und Märchen die Möglichkeit einer rein mündlichen Überlieferung, die auch in einer der Schrift kundigen Gesellschaft ihre Inhalte über eine längere Zeit hinweg unabhängig von schriftlicher Fixierung weitervermitteln könnte. «Das papierene Dasein der Sagen» ersetzt ihr Dasein als echte Volksüberlieferung im romantischen Sinn.<sup>6</sup>

Ist es wirklich blosser Zufall, wenn ziemlich zeitgleich mit der Publikation derartiger Thesen die Lehrer begonnen haben, sich häufiger über eine nachlassende Merkfähigkeit ihrer Schüler zu beklagen? Nicht von der Hand zu weisen ist jedenfalls der Verdacht, dass hinter diesen konvergenten Erscheinungen letztlich die Ergebnislosigkeit des modernen Informationszeitalters den Speichermedien wie der Schrift gegenüber steht, eine Ergebnislosigkeit, die dem Gebrauch des Gedächtnisses nicht unbedingt förderlich war. Diese Abhängigkeit ist jedoch das Produkt eines sich kontinuierlich beschleunigenden historischen Prozesses und begann nicht eher, als mit der Erfindung des Buchdrucks das

Bedürfnis nach immer freierer Verfügbarkeit von immer mehr Information wuchs, von soviel Information schliesslich, dass kein Gedächtnis mehr mithalten kann. Thesen, gewonnen anhand von Quellenmaterial, das erst jener Prozess zur Verfügung stellte, sind mithin ganz besonders genau daraufhin zu überprüfen, inwiefern sie generelle Geltung beanspruchen dürfen.

Es soll natürlich nicht bestritten werden, dass die traditionskritische Methode insbesondere in der Märchenforschung zu überraschenden und überzeugenden Ergebnissen geführt hat. Bekannte «Volksmärchen» wie «Aschenputtel» dürfen nicht länger als das mündlich überlieferte Produkt eines imaginären «Volksgeistes» gelten, sondern stehen am Ende einer literarischen, d.h. schriftlichen Traditionskette, die beim römischen Romanautor Apuleius beginnt und über Zwischenquellen aus dem 12. Jahrhundert bis in die Neuzeit hinaufreicht.<sup>7</sup> Was die Bündner Sagenwelt betrifft, so sind Abhängigkeiten der «Chrestomathie» vom byzantinischen Roman «Barlaam und Josaphat» nachzuweisen.<sup>8</sup>

Die von solchen Quellenstudien ausgehende Faszination hat nun aber offensichtlich zu einer Einengung des Blickwinkels, im speziellen zu einer Vernachlässigung derjenigen Probleme geführt, deren Behandlung eine eingehendere Beschäftigung mit dem Begriff «Mythos» vorausgesetzt hätte.<sup>9</sup> Man wird wohl schwerlich allen Facetten einer Volkserzählung gerecht, wenn man sich darauf beschränkt, die Herkunft der Motive quellenkritisch zu eruieren und sich mit den Wechselbeziehungen zwischen Stoff und gesellschaftlichem Kontext allein in dem Sinn zu befassen, als ob die Erzählung in jedem Fall einfach Spiegel der jeweiligen materiellen Lebensumstände wäre.<sup>10</sup> Untersuchungen, die sich auf diesen Gesichtspunkt beschränken, vernachlässigen die Frage nach denjenigen Elementen, mit denen diese Geschichten die Menschen über die Jahrhunderte hinweg in ihren Bann zu ziehen wussten. Letztlich ist ihr Überleben ja allein eine Funktion des Interesses – und zwar nicht eines wissenschaftlichen! –, das diesen Stoffen gegenüber bekundet wird. Beim griechischen Mythos insbesondere lässt die reiche Wirkungsgeschichte vermuten, dass in ihm Wahrheiten enthalten sind, die Menschen der verschiedensten Zeiten anzusprechen vermögen.<sup>11</sup> Was keinen materiellen Hintergrund besitzt, haben gewisse modernere Richtungen sowohl der Sagen- als auch der Märchenforschung jedoch fast vollständig aus ihren Betrachtungen ausgeklammert und mithin auch dem Märchen jegliche mythologische Tiefe aberkannt.<sup>12</sup> Dagegen ist allerdings mit guten Argumenten bereits Einspruch erhoben worden. Auf die Nähe zwischen Märchen und Mythen, in denen «in symbolischer Sprache Probleme des Menschseins, aber auch das Verständnis des Menschen im ganzen kosmischen Zusammenhang» ausgedrückt seien, machen zum einen Psychologen



schon seit geraumer Zeit aufmerksam; Märchen haben deswegen sogar eine gewisse therapeutische Bedeutung erlangt.<sup>13</sup> Zum andern hat die Europäische Märchengesellschaft in einem 1984 erschienenen und «Antiker Mythos in unseren Märchen» betitelten Sammelband den Vertretern eines mythenfreundlichen Standpunktes wieder Gehör verschafft. Das Interesse für das sozialhistorische Umfeld, in das ein Märchen ursprünglich gehört, schliesst im übrigen die Anerkennung mythischer Elemente in ihm nicht a priori aus.<sup>14</sup>

In ihrer skeptischen Haltung dem früher hoch geachteten Begriff des Mythos gegenüber steht die Erzählforschung nicht isoliert da. Die Jahre nach dem Zweiten Weltkrieg haben als Reaktion auf den Missbrauch des Mythischen durch die deutsche Propagandamaschinerie ganz allgemein einer Mythenfeindlichkeit Vorschub geleistet. In einem Buch, das sich mit dieser Thematik beschäftigt und den Titel «Mythos und Moderne» trägt, beginnt das Vorwort wohl nicht zufällig mit dem zur Beschwichtigung des Lesers gedachten Satz: «Vorsicht, dies ist keine Rückkehr zum Mythos!»<sup>15</sup> In der Ablehnung des Mythischen folgt die moderne Erzählforschung mithin einem Trend, der sich in der Nachkriegszeit herausgebildet hat und erst in den letzten Jahren wenigstens zum Teil überwunden zu sein scheint; darauf deutet jedenfalls der Buchmarkt hin.

Bemerkenswert ist nun aber der Umstand, dass man sich bei der Ablehnung von Betrachtungsweisen, die auch das Mythische mit berücksichtigen, ganz offensichtlich in Widersprüche verwickelt. So wendet sich Ursula Brunold-Bigler im Vorwort zum neu herausgegebenen ersten Band von Büchlis mythologischer Landeskunde dezidiert gegen die Einbeziehung mythologischer Gesichtspunkte bei der Sagenforschung einerseits und fordert andererseits, «das Ohr zu öffnen für das, was das «Bergvolk» uns in seiner Sage wirklich zu erzählen hat: nämlich seine Leiden, Ängste und Nöte, aber auch seine Sehnsüchte, Hoffnungen und Träume im Hinblick auf ein Dasein in menschlicher Würde.»<sup>16</sup> Mit dieser Forderung werden offene Türen ingerannt, denn gerade derartige Dinge können nach neueren Definitionen den Inhalt von Mythen bilden.<sup>17</sup> «Myth is a traditional tale with secondary, partial reference to something of collective importance.»<sup>18</sup> «Der Mythos gibt die Vorstellung wieder, die eine Population von sich hat, und er drückt die Art aus, wie sie sich in ihrer Umwelt situiert.»<sup>19</sup> Des Verhältnisses zwischen Volkssage und geistiger Befindlichkeit einer Gesellschaft ist sich die modernere Erzählforschung ja durchaus bewusst, doch zum Stichwort «Mythos» werden offensichtlich immer noch «uralte Zeiten heidnischer Götter» assoziiert;<sup>20</sup> damit geht man aber von einem veralteten Mythosbegriff aus. Dass es beim Mythos in erster Linie um die Vermittlung gesellschaftlicher Wertvorstellungen geht, wusste schon Platon. In seinen «Gesetzen» weist er nämlich die

wichtigste Position in einer idealen Stadt den Mythologen zu, den über sechzigjährigen Männern, die mit göttlicher Eingebung Sagen erzählen. Nur über den Mythos – meint Platon – sei es zu erreichen, dass sich eine menschliche Gemeinschaft über die zentralsten Dinge einig ist.<sup>21</sup>

Die Ablehnung des Mythischen scheint in der neueren Erzählforschung weitgehend mit der anfangs erwähnten Skepsis gegenüber einer mündlichen Überlieferung einherzugehen.<sup>22</sup> Dies kann nicht Zufall sein. Denn die These, dass allein auf mündlicher Überlieferung beruhende Volkserzählungen in Gesellschaften, die über die Schrift verfügten, kaum denkbar seien, lässt sich leichter halten, wenn man ihre Inhalte klar gegen den Mythos abgrenzt. Fasst man nämlich mit der neueren Mythenforschung die in volkstümlichen Überlieferungen enthaltenen Erzähltypen nicht als freie «Schöpfungen populärer Phantasietätigkeit», sondern als Handlungsprogramme auf, die ihre Entsprechung in biologisch oder kulturell Elementarem haben, kann sogar die Existenz ähnlicher Erzählungen in verschiedenen Kulturen leicht auf etwas allen Menschen Gemeinsames zurückgeführt werden und muss nicht auf gegenseitiger Abhängigkeit beruhen.<sup>23</sup> Was nun unsere einheimische Sagenwelt betrifft, befinden sich diejenigen, welche für die Möglichkeit einer eigenständigen mündlichen Überlieferung eintreten, natürlich in der ungünstigeren Ausgangsposition. Zum einen müssen auch sie ihre Argumente paradoxerweise mit Texten stützen, zum andern trifft gerade sie der Mangel an Belegmaterial aus der Zeit vor der Alphabetisierung breiter Bevölkerungsschichten besonders empfindlich. Ihre Kritiker haben es demgegenüber leichter, beschränken sie ihre Argumentation doch hauptsächlich auf Jahrhunderte mit einer reichen Produktion an Schriftwerken und lassen insbesondere in der Sagenforschung die Zeit vor der Erfindung des Buchdrucks weitgehend unberücksichtigt.<sup>24</sup> So stammen die beiden grossen Sammelwerke für die Volksüberlieferungen Graubündens, «Rätoromanische Chrestomathie» und «Mythologische Landeskunde», erst aus dem 19. resp. 20. Jahrhundert und sind deshalb ebenfalls in die Dienste der moderneren Erzählforschung getreten. Egloff schätzt, dass mindestens 40% des im zweiten Band von Büchlis mythologischer Landeskunde für die Cadi, die Foppa und das Lugnez verzeichneten Materials teils auf dem Kalender «Il Glogn», teils auf der «Chrestomathie» fussen.<sup>25</sup> Da der Einfluss schriftlicher Quellen auf die «Chrestomathie» ebenfalls nicht bestritten werden kann, wird die Möglichkeit einer rein mündlichen Weitergabe von Erzählstoffen gleich generell verneint und die Vorstellung von einer mündlichen Tradition zum Kind des 19. Jahrhunderts erklärt.<sup>26</sup>

Desillusionierende Ein- und Ansichten allenthalben, die den vielbeschworenen Reichtum an altüberliefertem bündnerischem Er-

zählgut dahinschmelzen lassen wie den Schnee an der Frühlingssonne. Die vorliegende Arbeit will mit philologischen Mitteln nun zumindest für eine einzelne Sage eine mündliche Tradition über gut 350 Jahre hinweg nachzuweisen versuchen, d.h. von der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts bis zur Publikation der «Chrestomathie». Betrachtet man allein die Grundstruktur und nicht die Ausgestaltung einer Erzählung als das Wesentliche, erscheint sogar eine bedeutend längere mündliche Überlieferung nicht ausgeschlossen; wie wir sehen werden, ist jene der fraglichen Sage nämlich aus Motiven aufgebaut, die bereits aus dem Mythos der Griechen bekannt sind.<sup>27</sup> Sollte es sich nicht um autochthone und damit gewissermassen «archetypische», sondern um Wandermotive handeln, spräche dennoch nichts gegen diese Annahme. Wie Untersuchungen des in den Alpen recht gut vertretenen Sagentypus vom geschlachteten und wiedererweckten Tier, der an den antiken Pelops-Mythos anklingt, gezeigt haben, kann eine Abhängigkeit bereits auf vorgeschichtliche Zeiten zurückgehen.<sup>28</sup> Wenn als mythische Erzählungen diejenigen gelten, in denen sich zentrale menschliche Denkstrukturen manifestieren, so drängt sich die Annahme geradezu auf, es sei hier wie im Falle unserer Dialensage die gemeinsame Grundstruktur, welche die Überlieferung der Sage über die Jahrhunderte hinweg gesichert hat.

In der Regel arbeitet die Erzählforschung mit Texten, welche die in ihnen enthaltenen sprachlichen Gebilde ausdrücklich als Mythos, Sage oder Märchen deklarieren. Wir hingegen wollen, um das erwähnte Resultat zu gewinnen, neben einer Sagensammlung noch einen andersartigen Text heranziehen, einen Text, der nicht nur erheblich älter ist, sondern einen ganz andern als einen volkskundlichen Anspruch erhebt. Es handelt sich dabei um einen Abschnitt aus den «Eklogen» des Münstertaler Humanisten Simon Lemnius, der sich mit diesen Dichtungen zu den Fortsetzern der Bukolik der klassischen Antike gesellt. Wir wollen also versuchen, ein volkskundliches Ergebnis zu gewinnen über die Konfrontation von volkskundlichem Text mit literarischer Anspielung.

Die Einbettung einer Volkstradition in einen gelehrten Text wirft allerdings noch ganz andersartige Fragen auf. Eine Untersuchung des gegenseitigen Verhältnisses der beiden Texte zueinander hat natürlich über das Überlieferungsgeschichtliche hinaus noch danach zu fragen, was Lemnius wohl veranlasst haben könnte, in einer seiner Eklogen einheimische Traditionen heranzuziehen. Da Lemnius uns nicht als professioneller Sagensammler entgegentritt, darf man zunächst einmal annehmen, dass das, was er von den Münstertaler Feen, den Dialen, berichtet, zumindest nicht in dem Sinn von volkskundlichen Dogmen verfälscht ist, wie es für manche Sammlung nachzuweisen ist; «der Sitz im Leben», den diese Tradition einst einnahm, ist

somit unmittelbar greifbar.<sup>29</sup> Die Vorstellung von einem Humanisten, der einfach Volkstraditionen getreulich weitergeben möchte, wird der Sachlage jedoch nur zum Teil gerecht; gerade der Umstand, dass die Sage in Form einer Anspielung überliefert ist, zeigt, dass diese Zeilen nicht ohne den Kontext betrachtet werden dürfen. Mit der Überlieferung von Sagen innerhalb von Texten, die den Anspruch erheben, zur «hohen» Literatur gerechnet zu werden, scheint sich die Sagenforschung im übrigen überhaupt noch nicht näher befasst zu haben.<sup>30</sup>

### La fora da Dialas

Grundlage dieser Untersuchung bildet eine Sage, die in der Gegend von Müstair spielt, in der «Rätoromanischen Chrestomathie» verzeichnet steht und den Titel «La fora da Dialas» trägt.<sup>31</sup> Dialen sind feenhaftes Wesen in Frauengestalt «von leidlicher Schönheit, nur etwas entstellt durch Ziegenfüsse».<sup>32</sup> Ob diese Verallgemeinerung richtig ist, bleibe dahingestellt; jedenfalls drängt sich das Motiv der Tierfüssigkeit nicht in jeder Dialenerzählung auf, wie sein Fehlen in Egloffs Register zur Neuausgabe der «Chrestomathie» beweist. Obwohl nun Dialensagen aus dem Münstertal durchaus in deutschsprachigen Sammlungen Aufnahme gefunden haben, scheint die Variante von Müstair immer im Schatten der Tschierver Traditionen gestanden zu haben und nur in der erstmals 1914 erschienenen rätoromanischen Fassung greifbar zu sein; sie sei hier darum in Übersetzung vorgestellt.<sup>33</sup>

«Zwischen der «Aua da Pisch» und dem «Rajesch-Pfad» hat es gerade oberhalb der Wiesen ein kleines Loch im Fels. Dieses wird «Dialenloch» genannt. Da hindurch gelangt man im Innern des Felsens in eine Höhle. In alter Zeit hausten hier Frauen, die man Dialen nannte. Diese waren bei den Leuten von Müstair sehr beliebt. Oft führten sie des Nachts für die Bauern auf den umliegenden Feldern Arbeiten aus. Auch liessen sie sich ab und zu draussen auf dem Fels vor dem Eingang zur Höhle sehen. Sie besaßen auch ein schönes Hündchen. Zur Erntezeit schickten sie dieses oft, mit einem Körbchen, in dem sich Früchte und Brot befanden, zu den Bauern auf die nahen Felder. Im Korb hatte es jedesmal ein Messer und eine Gabel. Diesen Imbiss trug das Hündchen bald zum einen, bald zum andern Bauern. Die Gabel und den Löffel legten die Leute jedesmal wieder in den Korb. Eines Tages wollte ein Bauer einen Scherz machen. Er behielt die Gabel für sich. Kaum war das Hündchen in die Höhle zurückgekehrt, als die Dialen draussen auf dem Fels erschienen. Sie begannen zu weinen und machten einen grossen Lärm. Nach einer Weile kehrten sie wieder in die Höhle zurück. Von da an liessen sie sich nicht mehr in unserem Tal sehen.»

## Die Eingangspartie zu Simon Lemnius' Vierter Ekloge

Ein Jahr nach seinem Tod erschienen 1551 in Basel die «Eklogen» des Münstertaler Humanisten Simon Lemnius. Dass von ihnen die vierte, die nach Merker zusammen mit der fünften am ältesten zu sein scheint, auf die Sage vom Dialenloch anspielt und in diesem Zusammenhang wohl erstmals «diala» in der Bedeutung «Fee» belegt, ist meines Wissens noch nicht erkannt worden.<sup>34</sup> In dieser Ekloge betrauern zwei Landleute in einem Wechselgesang den Tod von «Daphnis», ein mythisches Pseudonym für den 1547 verstorbenen französischen König Franz I., der zu jener jungen Regentengeneration gehörte, auf welche die Humanisten grosse Hoffnungen gesetzt hatten. In Übereinstimmung mit Lemnius preist ihn Erasmus von Rotterdam als Friedensfürsten, war er doch einer der Förderer der für 1517 geplanten, dann aber gescheiterten Friedenskonferenz von Cambrai, zu deren geistiger Vorbereitung der grosse Humanist die Schrift «Quere-la pacis» verfasst hatte.<sup>35</sup> Unverkennbar sind Lemnius' Anleihen bei Vergil: Die «Klage um Daphnis» steht im Zentrum von dessen fünfter Ekloge, und genau wie in der dritten obliegt die Beurteilung des Gesanges einem Schiedsrichter. Die Eingangspartie von Lemnius' Text folge hier in einer Übersetzung, deren Gliederung und Interpunktion durch eine sich anschliessende Interpretation begründet werden sollen.

«Es liegt ein Wald, getragen vom Fels, in den rätischen Feldern.<sup>36</sup>  
Hier steht ein Hain hoch auf dem schattenwerfenden Fels unter  
dem Himmel;  
dumpf brausend eilt der Fluss hinab durchs winklige Tal.

In die Tiefe stürzt jäh hinab die Woge über tiefende Grotten  
5 und benetzt mit gewaltigem Gischt die schwarzen Felsen;  
ein Tobel im Wald führt hier unter Tosen den «Pisa» zu Tale.<sup>37</sup>

Tritt er aus ihm heraus, bewässert er mit seinem Nass voller  
Steine das Land.  
Hinunter stürzt er sich und treibt sein Wasser zwischen den  
Klüften hindurch;  
vom hohen Fels fällt der Wildbach in tosenden Strömen.

10 Ein ebensolcher fliesse am sizilischen Gestade  
herab vom Fels und rate murmelnd zum Schlafe,  
sang unter dem Laub zwischen sizilischen Tamarisken Arethusas  
Hirt;<sup>38</sup>

ausserhalb der Grotte aber floss der Quell mit eisigem Nass  
hinaus in die Fluren,

- es trieb ihn vorwärts das klare Wasser vom geschwätzigen Fels. –  
 15 Weiter oben aber liegt eine Höhle, einst wohlbekannt der Diana.  
 Dies ist der Ort, wo die Bauern Najaden und grottengewandte  
 Napeen,  
 grüne Dryaden und Oreaden vom schwarzen Fels –  
 göttliche Nymphen alle – sahen und auch die Schwester des  
 Phoebus;  
 mit einem verderbten Wort nannten sie diese auch Dialen.<sup>39</sup>
- 20 Über dem Fluss, der durch die waldigen Fluren rauscht, liegt  
 eine Ebene, bewaldet sind die Anhöhen, und die Berge widerhal-  
 len  
 von den Flöten der Hirten; von hier aus betrachtet der gehörnte  
 Faun das Ufer  
 des «Pisa». In den Wipfeln der Bäume rauscht der ganze Wald,  
 wenn die sanften Zephyrwinde das Laub mit den Früchten  
 durchwehen.
- 25 Diesen Hain suchte Damon auf und der fichtentragende Alcon,  
 der Hüter der Wälder. Im Zenit steht brennend  
 Phoebus, und unter schattigen Lärchen lagert hier das Vieh,  
 und im Schatten des Waldes kaut es hier die gefressenen Kräuter  
 wieder;  
 aus der Höhe fällt jäh der «Pisa» strömend herab,  
 30 und das nach seinem Namen «Pisa» genannte Tal  
 befeuchtet dieser, Fruchtbarkeit spendend, mit seinen eiskalten  
 Wassern aus der Tiefe des Felsens.»

Nach allgemeiner Auffassung ist es die Landschaft rings um den väterlichen Hof «Guad», die Lemnius in diesen Versen vor unseren Augen erstehen lässt; «Bains da Guad» verzeichnet die Schweizerische Landeskarte südlich von Müstair auf dem Gebiet eben dieser Gemeinde.<sup>40</sup> Obwohl es natürlich offensichtlich ist, dass der «Pisa» genannte Fluss mit der «Aua da Pisch» zu identifizieren ist, die südwestlich der «Bains da Guad» in einem Wasserfall das «Val Pisch» hinunterstürzt, findet sich bei Merker eine andere Lokalisierung.<sup>41</sup> Er spricht nämlich von einem Wasserfall, den der Talfluss, der Rambach – «Il Rom» –, in der Nähe von Lemnius' Vaterhaus bilde und der, wie dieser ganze Teil des Tales, romanisch den Namen «Pischa» führe. Er bezieht sich dabei neben den oben übersetzten Versen 29–31 auch auf eine Stelle aus Lemnius' «Raeteis»:<sup>42</sup>

«Weiter gibt es ein eng umschlossenes Gebiet mit Namen Rätien,  
 wo der «Rom» fließt und rauschen lässt die benetzenden Wasser,



wenn er vom Fels stürzt und zerstiebt, der «Pisa» mit seinem eisigen Nass.<sup>43</sup>

Auch besitzen hier die Vestalischen Jungfrauen einen gewaltigen Tempel.»

Da der letzte Vers auf das Nonnenkloster von Müstair anspielt, müsste der von Merker postulierte Wasserfall des «Rom» also auch in dieser Gegend zu finden sein; hier fließt der Talfluss aber recht ruhig durch die Landschaft! Bei der Interpretation der Raetisstelle ist Merker offensichtlich einem sprachlichen Missverständnis erlegen, denn der lateinische Text spricht im Relativsatz eindeutig nicht von einem, sondern von zwei Gewässern, denen je ein eigenes Prädikat zugeordnet ist: vom «Ramus», d.h. dem Rambach – «Il Rom» –, und eben vom «Pisa», wofür sich die Identifizierung mit der in der Nähe der «Bains da Guad» über die Felsen stürzenden «Aua da Pisch» geradezu aufdrängt.<sup>44</sup> Bei dem im sechsten Vers der vierten Ekloge erwähnten Tobel muss es sich dementsprechend um den untersten Teil des «Val Pisch» handeln. Hier nämlich führt die «Aua da Pisch» durch die südwestlichen Ausläufer der «Crippels», den Felsabsturz, der den darüberliegenden Wald und die noch etwas höher gelegene Lichtung mit den «Bains da Guad» gegen den Talgrund mit dem «Rom» abgrenzt. Mit der Beschreibung dieses Waldes setzt die Ekloge ein (Verse 1/2) und schildert demnach genau jenen Teil des Münstertales, in dem die oben angeführte Sage vom Dialenloch zu lokalisieren ist! Doch wir wollen nicht vorgreifen und zunächst Lemnius' Text noch etwas näher betrachten.

An die Waldszenerie der beiden ersten Verse schliesst die Erwähnung eines rauschenden Flusses an. Während die erste Gruppe von drei Versen so vom Wald auf das Wasser übergeleitet hat, beschäftigen sich die nächsten drei dann mit dem Fluss allein; der dritte endet mit der Nennung seines Namens. Wollte man die Terminologie des Films benutzen, so könnte man sagen, dass Lemnius aus der Totalen – Wald – über die Halbtotale – Fluss – zum Detail übergeht. Wie die verwendeten Verben und ihre Ergänzungen zeigen, schildert er die Landschaft zunächst von oben. Der Fluss «eilt hinab» (Vers 3), es «stürzt jäh hinab» auch die Woge (Vers 4), und den Wildbach «führt zu Tale» ein Tobel (Vers 6).<sup>45</sup> Anders verhält es sich in der anschliessenden, der dritten Dreiergruppe; hier wird aus der Talperspektive geschildert: Wir befinden uns unten, wo der jetzt ruhig dahinfließende Bach die Felder bewässert (Vers 7). In dieser Beschreibung überbietet Lemnius ein wenig, indem er nicht müde wird, die über die Felsen fallende «Aua da Pisch» in immer neuen Variationen vor dem innern Auge des Lesers erstehen zu lassen. Dabei verfällt er leider fast zwangsläufig in eine gewisse Stereotypie des Ausdrucks.<sup>46</sup>



Die Gliederung in Dreiergruppen, wofür vielleicht in Theokrit das Vorbild gesehen werden darf, wird auch im folgenden beibehalten.<sup>47</sup> Ein sich über drei Verse (10–12) hinziehender Vergleich in antiker Tradition adelt Lemnius' Heimat, indem er sie mit den von jenem hellenistischen Dichter besungenen Landschaften Siziliens zusammenbringt.<sup>48</sup> Danach scheint dieses Gliederungsprinzip allerdings durchbrochen zu sein, denn auf zwei Verse, die in direkter Rede den Vergleich etwas erweitern und in denen sich folglich noch die Beschreibung des Unterlaufs der «Aua da Pisch» widerspiegelt, folgt im dritten die Erwähnung von Diana, der altrömischen Göttin der wilden Natur. Dieses Vorgehen entspricht jedoch genau der Technik, in der Lemnius am Anfang der Ekloge den Übergang vom Wald, dem er zwei Verse gewidmet hat, zum Fluss gestaltet.

Wie der Fluss nach seiner Einführung als Leitmotiv die anschließenden sechs Verse dominiert, so ist es hier nun Diana, mit der die Motivwelt der nächsten drei Verse aufs engste verbunden ist. Die Einführung Dianas erfolgt im übrigen auf recht raffinierte Weise. Wald und Bach werden bis und mit Vers 9 im Präsens geschildert, Lemnius beschreibt ja zeitgenössische Realität. Mit Diana hingegen und der Höhle, ihr «einst wohlbekannt» (Vers 15), kommt ein Motiv ins Spiel, das in frühere Zeiten zurückverweist; die Vokabel «einst» soll dem Leser deutlich machen, dass Diana diese Höhle jetzt nicht mehr aufsucht. Vorbereitet auf die Schilderung einer vergangenen Welt wird er über den erwähnten Vergleich, mit dem erstmals Vergangenheitsformen in den Text eindringen. Die erste derartige Verbalform erscheint nämlich als Prädikat neben dem Subjekt «Arethusas Hirt» zur Einleitung der in indirekter Rede gebotenen Beschreibung einer sizilischen Landschaftsidylle. In den beiden folgenden Versen (13/4), die den Vergleich abschliessen, wechselt Lemnius in die direkte Rede über und gebraucht dabei eine weitere Vergangenheitsform.

Lemnius hat in diesem Vergleich offensichtlich diejenigen Stellen aus Theokrits «Idyllen» vor Augen gehabt, an denen die Grotte der Nymphe Nais geschildert wird, die Daphnis' Frau wurde.<sup>49</sup> Damit ergibt sich für die Fortsetzung der Ekloge ein doppelter Bezug: Zum einen ist Daphnis bei Lemnius Chiffre für Franz I., dessen Tod die Ekloge beklagt, zum andern klingen so bereits die Verse 16/7 an, die vier Gruppen von Nymphen erwähnen. Dass der unmittelbar vorangehende Vers 15 nach dem Vergleich zuerst Diana einführt, verstärkt diesen Motivstrang nur noch, denn Dianas griechisches Pendant Artemis gilt seit Homer als Anführerin dieser Töchter des Zeus.<sup>50</sup> Wenn Lemnius sie – Artemis/Diana ist die Schwester von Phoebus-Apollon – in Vers 18 in einer Reihe mit den verschiedenen Nymphen nennt, so folgt er antiker mythologischer Tradition, der er im folgenden Vers noch die Gleichsetzung von Nymphen und Dialen beifügt. Rund zehn

Jahre später wird dann Bifrun bei der Übersetzung der Apostelgeschichte Artemis von Ephesos in auffälliger Analogie zu Lemnius mit «la granda diela Diana» ins Romanische übertragen.<sup>51</sup>

Die Verse 16–18 müssen auch noch in anderer Hinsicht mit Vers 15 zusammen gesehen werden. Erst hier wird nämlich klar, worauf das vorhergehende «einst» anspielt. Lemnius' Feststellung, dass die Bauern in der Gegend des «Val Pisch» Diana inmitten der Nymphen gesehen hätten, diese Aussage in der Vergangenheit impliziert vor dem Hintergrund des «einst», dass jetzt, in Lemnius' Zeit, nichts Derartiges mehr beobachtet werden kann;<sup>52</sup> interessanterweise sind Diana und die Nymphen offenbar aus dem Münstertal weggezogen, obwohl sich Lemnius nach Humanistenart eine zeitgenössische Landschaft durchaus von mythologischen Figuren belebt denken kann. Im Gebiet der «Bains da Guad» wohnt anscheinend immer noch der Faun, wie das Präsens der Verse 22/3 zeigt. Das Verschwinden der Nymphen ist im übrigen notwendige Voraussetzung für die sich anschliessende Information, die Bauern hätten ihnen damals, als sie noch gesehen wurden, in ihrer Sprache, dem Romanischen als einem verderbten Latein, den Namen «Dialen» gegeben. Über die Vergangenheitsformen in diesen Versen sollte nicht hinweggelesen werden, weil sie die Brücke zur Dialensage der «Chrestomathie» schlagen.

Wie virtuos Lemnius hier den Beziehungsreichtum vorgegebener Traditionen nutzt, lässt ein grammatikalisches Detail erkennen. In Vers 19 setzt er nämlich nicht eine mit dem romanischen «diala» identische Nominativform voraus – dazu müsste der Akkusativ «dialas» lauten –, sondern das echt lateinische «Dialis» (zu Zeus/Jupiter gehörig). Was auf den ersten Blick befremdlich wirkt, verrät bei näherer Betrachtung Lemnius' umsichtiges Arbeiten. Die lautliche Nähe von «diala» und «Dialis» hervorzuheben, kann sogar als raffiniert bezeichnet werden, denn das lateinische Adjektiv definiert die genealogische Einordnung der Nymphen, die – wie oben erwähnt – als Töchter des Göttervaters galten.

Der Vers, der die Dialen erwähnt, kann nur an die drei vorhergehenden angeschlossen werden; jeglicher Bezug zur Fortsetzung des Textes fehlt. Nach sechsmaliger Wiederholung findet hier die Gliederung in Dreiergruppen ihr Ende. Mit der Hinwendung zur einheimischen Überlieferung endet weiter die Einleitung im engeren Sinn, die so von zwei «unklassischen» Begriffen – den «rätischen Feldern» und den «Dialen» – eingerahmt zum geschlossenen Ganzen wird. Die anschliessende Verspartie stellt den eigentlichen Schauplatz des Hirten-sanges vor; eine straffe Gliederung scheint hier aber nicht mehr durchgeführt zu sein. Die drei Verse 29–31 nehmen immerhin das Motiv von der rauschenden «Aua da Pisch» wieder auf, wodurch sich eine Ringkomposition ergibt, die auf den Anfang zurückverweist.

### Das Überlieferungsproblem

Was die «Chrestomathie» ausführlich erzählt, das kann aus Lemnius' kunstvollen Anspielungen erschlossen werden: Hinter beiden Texten steht eine Tradition vom Auszug der Dialen aus dem Münstertal. In der Frage der Lokalisierung der Dialenhöhle, die das «Rätische Namenbuch» in der Form «Fora da las Dialas» verzeichnet und mit «Felsspalte» erklärt, ist Lemnius allerdings nicht so präzise wie die Sage aus der «Chrestomathie».<sup>53</sup> Letztere nennt das Felsband der «Crippels», und zwar den Abschnitt zwischen dem «Val Pisch» und dem «Rajesch-Pfad», der zur Lichtung bei Punkt 1544 auf der Landeskarte der Schweiz 1:25 000 führt.<sup>54</sup> Lemnius hingegen bietet in Vers 15 die etwas dehnbare Bezeichnung «weiter oben» (*supra*), deren Bezugspunkt aber wohl der Unterlauf der «Aua da Pisch» darstellt, von dem im Vers 7 die Rede war, so dass in etwa das gleiche Gebiet gemeint sein könnte. Gesehen habe man die Dialen, sagt die Volkstradition, vor ihrer Höhle, während Lemnius auch in diesem Punkt vager bleibt.

Es stellt sich nun die Frage, wie ein solcher Befund quellenmässig zu beurteilen ist. Dass die «Chrestomathie» hier direkt und allein von Lemnius abhängig ist, scheint mir äusserst unglaublich, weil dann der Detailreichtum in der späteren Fassung unerklärt bliebe. Eine äusserst karge Anspielung in einem lateinischen Humanistentext als Ausgangspunkt einer Sagenbildung im Volk – auch diese Vorstellung ist wohl zu kühn; die «Eklogen» haben nie eine der «Raeteis» vergleichbare Wirkung ausgeübt. Wenn wir aber, um aus dieser Aporie herauszukommen, zur Hypothese gezwungen werden, dass sowohl für die «Chrestomathie» als auch für Lemnius' Ekloge eine gemeinsame Quelle anzunehmen sei, so sichert allein diese Annahme schon ein brisantes Zwischenergebnis: Unabhängig von der Art dieser Quelle und der Überlieferung der Sage in der Zeit vor Lemnius muss zwischen ihrer frühesten Bezeugung und der schriftlichen Fixierung in der «Chrestomathie» eine mündliche Tradierung dieses Stoffes über wenigstens 350 Jahre angenommen werden; denn schriftliche Fassungen aus der Zwischenzeit sind meines Wissens nicht bekannt. Dass sich eine Sage so lange ohne schriftliche Stütze halten kann, ohne in Vergessenheit zu geraten, wird in der moderneren Sagenforschung jedoch entschieden bestritten!<sup>55</sup> Was nun die Art dieser Quelle betrifft, hat Lemnius vermutlich nichts Schriftliches vorgelegen. Bündnerische Druckerzeugnisse setzen erst zeitgleich mit dem Erscheinen seiner «Eklogen» ein, und eine ältere, handschriftliche Überlieferung von Bündner Sagen existiert nicht.<sup>56</sup>

Um nicht voreilig eine mündliche, in der Volkstradition verankerte Quelle zu postulieren, wollen wir noch eine weitere Möglichkeit in Betracht ziehen, mit der bei einem Humanisten prinzipiell immer gerechnet werden muss. Da Lemnius die Dialen mit den antiken

Nymphen identifiziert, wäre es immerhin denkbar, dass etwa das Höhlenmotiv nicht aus einheimischer, sondern aus klassischer Tradition stammt. Die Lokalisierung der Nymphen in Höhlen entspricht nämlich gängigster antiker Anschauung, und der «locus classicus» dafür, die in der «Odyssee» Homers beschriebene Nymphenhöhle, war dem Odyssee-Übersetzer Lemnius natürlich bestens bekannt.<sup>57</sup> In den anschliessenden, allein von der antiken Motivwelt beherrschten Versen hausen die Nymphen jedenfalls auch in Höhlen.<sup>58</sup> Wenn die Motivkombination «Felsenhöhle oberhalb Müstair – nicht mehr sichtbare Dialen» allerdings bloss auf diesem Weg zustande gekommen wäre, verlöre die Lemnius-Stelle jegliche Beweiskraft für eine entsprechende Volkssage. Die Variante der «Chrestomathie» würde dann nur insofern gestützt, als bereits Lemnius eine Dialentradition aus dem unteren Münstertal bekannt sein musste.

Für eine ursprüngliche Verbindung des Höhlenmotivs mit den Dialen gibt es jedoch ein gewichtiges sprachliches Argument. Das «Rätische Namenbuch» kennt die «Höhle der Dialen» nämlich als öfters bezeugten Flurnamen, verzeichnet dafür aber in der Regel nicht das erwartete «cuvel» (Höhle), sondern den spezielleren Ausdruck «fora» oder «foura» mit der Grundbedeutung «Loch».<sup>59</sup> In Übereinstimmung damit erscheinen in der Münstertaler Sage von den Dialen auf «Alp da Munt» «foras dellas dialas» ausdrücklich als lokale Bezeichnung für die «cuvels sot la terra», in denen diese Wesen gehaust haben sollen.<sup>60</sup> Die Existenz eines eigentlichen «terminus technicus» für den Wohnsitz der Dialen, der sich übrigens in eine ganze Reihe von mit «fora»/«foura» gebildeten Flurnamen einfügt, schliesst mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit eine sekundäre Motivverknüpfung aus. Wir müssen vielmehr annehmen, dass gerade umgekehrt ihre Vorliebe für Höhlen Lemnius die Identifizierung mit den klassischen Nymphen erleichtert hat.

Eine Wechselbeziehung zwischen Dialensage und Flurname eröffnet noch eine weitere Perspektive: Da Flurnamen etwas sehr Beständiges sind und «Diale» als ein in der romanischen Sprache altverwurzeltes Wort anzusehen ist, hindert nichts, beide Eigenschaften wenigstens auch auf die Struktur einer Sage zu übertragen, in der sich ein mit Dialen verknüpfter Flurname spiegelt. Jene Wechselbeziehungen übernehmen damit die Funktion von Texten im Sinne der modernen Sagenforschung.<sup>61</sup>

### Nymphen, Fänggen und Dialen

Wie die in der «Chrestomathie» überlieferte und – wie wir annehmen möchten – bereits für das 16. Jahrhundert gesicherte Sage im Detail zu Lemnius' Zeiten erzählt wurde, verschweigen uns die vier

lateinischen Verse; die Übereinstimmung beschränkt sich auf die Grundstruktur. Dass es aber genau darauf ankommt, hat die strukturalistische Richtung in der Erzählforschung überzeugend nachgewiesen.<sup>62</sup> Das gemeinsame Handlungsschema ist einfach: Eine Vorzeit, in der sich dem Menschen noch numinose Wesen zeigen, findet ihr Ende. Die Fassung der «Chrestomathie» liefert zusätzlich noch die Information, dass diese Vorzeit so etwas wie ein Goldenes Zeitalter gewesen sein muss, helfen die Dialen doch den Bauern bei der Arbeit, und dass menschliches Verschulden sie beendet hat. Das Motiv von den hilfreichen Wesen dürfen wir an sich nicht ohne weiteres auch für Lemnius beanspruchen, denn insbesondere Traditionen ausserhalb des Münstertals wissen auch von Dialen, die Menschen entführen können.<sup>63</sup> Ein derart schillernder und ambivalenter Charakter ist typisch für Wesen einer mythischen Vorzeit, die der Mensch als das «Andere» in einer Antithese zu dem ihm Bekannten sieht und sich damit einen primitiven historischen Raster zur Welterfassung schafft. Aus erzähltechnischen Gründen müssen die Figuren der entsprechenden Sagen in erster Linie einen solchen Gegensatz überhaupt versinnbildlichen können; das «Wie» ist gewissermassen zweitrangig und steht in einer Wechselbeziehung mit demjenigen Motiv, das ihr Verschwinden begründet.<sup>64</sup> Dafür sind aber eigentlich nur zwei Erklärungen denkbar. Die Dialen könnten vertrieben worden sein – was zur Folge hat, dass die Sage sie, um diesen Akt zu rechtfertigen, als dem Menschen feindliche Wesen zeichnen muss –, oder sie gehen aus eigenem Antrieb weg wie in den Münstertaler Sagen. So wie sich nun im ersten Fall das Motiv der Feindlichkeit aus dem der Vertreibung ergibt, bietet uns die Münstertaler Tradition als Gegenstück zur «Vertreibung feindlicher Wesen» gemäss dem antithetischen Denken der Sage den «Auszug freundlicher Wesen».

Das Denken in Antithesen prägt die Struktur der Sage noch in einem weiteren Punkt: Dem Gegensatz zwischen paradiesischer Urzeit und realer Jetztzeit entspricht der Umschlag von hilfreichen zu strafen- den und sich dem Menschen entziehenden Wesen. Die bekannteste derartige Sage in Graubünden ist wohl in der «Canzun de Sontgia Margriatha» enthalten. Die Nebenüberlieferung, fassbar in einer Gruppe von Sagen, die zum Teil wenigstens echte Volkstraditionen beinhalten, bietet denn auch nicht überraschend eine «diala» oder auch Varianten wie «dialda» oder «dieulda» für die heilige Margareta.<sup>65</sup> Jener Umschlag geschieht nicht ohne Ursache, sondern setzt eine auslösende Handlung des Menschen voraus, ein Vergehen meist, das als Vertrauensbruch gewertet wird. Dabei stellt die Struktur das Elementare dar, die Motive, die sie sichtbar machen, sind jedoch variationsfähig, gegeneinander austauschbar und von der jeweiligen gesellschaftlichen Wirklichkeit bestimmt. So kann das Motiv von der zu-



rückbehaltenen Gabel in der «Chrestomathie» nicht besonders altertümlich sein, weil Essgabeln in der Schweiz erst nach dem Ende des Mittelalters in Gebrauch kamen.<sup>66</sup>

Was bedeuten diese Überlegungen nun in bezug auf Lemnius? Die bloße Erwähnung vorzeitlicher Wesen in Verbindung mit der Information, dass sie früher – aber jetzt nicht mehr – von den Bauern gesehen wurden, genügt, um hier einen dem eben besprochenen Sagentyp zugehörigen Motivkomplex zu erkennen. Unter Berufung auf die diesem Sagentyp zugrundeliegende Struktur können wir vor dem Hintergrund der übrigen Münstertaler Dialensagen, in denen ein «Nicht-mehr-gesehen-werden» jeweils fest mit gutartigen Dialen verknüpft ist, zwei Dinge für Lemnius erschliessen:<sup>67</sup> Einerseits sind in den von ihm erwähnten Dialen hilfreiche Wesen zu sehen, und andererseits muss die ihm bekannte Tradition noch von einem menschlichen Vergehen an ihnen gewusst haben. Die uns für das 16. Jahrhundert fehlenden Motive bleiben folglich nur in bezug auf ihre Ausgestaltung unbekannt, nicht aber im Hinblick auf ihre erzähltechnische Funktion.

Das hier verwendete Denkmodell ist bei der Analyse mythischer Erzählungen entwickelt worden und hat sich dort bewährt. Seine Übertragung auf die Münstertaler Dialensagen rechtfertigt sich aufgrund der Tatsache, dass wir es in diesen Sagen mit Gestalten zu tun haben, die mit dem Adjektiv «mythisch» verbunden werden dürfen; Dialen und ihr Pendant aus Deutschbünden, die Fängginnen, gehören nämlich zweifelsohne in die urtümlichsten Schichten der Bündner Sagenwelt. «Madrisa», der Name der wohl bekanntesten Fänggin, hängt mit einer ganzen Gruppe von Flurnamen zusammen, deren ältester Vertreter bereits für das 12. Jahrhundert bezeugt ist, und geht auf das lateinische «mater» (Mutter) zurück;<sup>68</sup> als aitiologische Sage lässt sich die Prättigauer Madrisa-Tradition demnach nicht von einem altbezeugten Flurnamentypus trennen. Da weiter der Inhalt der Sage zur etymologischen Übersetzung von «Madrisa» mit «Alpmutter» passt, spricht alles gegen eine junge Konstruktion, auch wenn Jecklins Quellenangabe letztlich etwas dubios bleibt.<sup>69</sup>

Sontgia Margriatha und den hilfreichen Dialen vergleichbar ist Madrisa um das Wohlergehen des Alpviehs besorgt, was für eine bäuerliche Gesellschaft einen zentralen Wert darstellt. Eine Erzählung, in der die einer Gemeinschaft wichtigen Werte derart deutlich verbalisiert sind, fällt eindeutig unter die Definition von «Mythos».<sup>70</sup> «Dialen» müssen bereits nach traditionellen Kriterien als «mythische» Wesen gelten: Ihr Name leitet sich von «diabola» her, dem Femininum zu «diabolus» (Teufel), wobei zusätzlich die romanischen Wörter für «Gott» und «Göttin» die Lautgestalt beeinflusst haben mögen.<sup>71</sup>

Mythen haben mit Elementarem zu tun, und so ist es nicht erstaunlich, wenn zwischen verschiedenen mythologischen Systemen

immer wieder überraschende Übereinstimmungen festgestellt werden können. In unserem Fall deckt sich die mit den Dialen verbundene Motivwelt weitgehend mit dem, was man im Altertum von den Nymphen erzählte; in dieser Hinsicht trifft Lemnius' Gleichsetzung ins Schwarze. Nymphen gelten nämlich wie die Dialen grundsätzlich als menschenfreundlich, unter Umständen schaden sie dem Menschen aber auch.<sup>72</sup> Es ergeben sich zum Teil wirklich frappante Motivparallelen; zwei davon seien hier angeführt: Den Nymphen und Neraiden, die im heutigen Griechenland das Erbe der antiken Nymphen angetreten haben, wird nicht allein die Entführung von Menschen zugeschrieben, sondern auch die ursprünglich alleinige Kenntnis des KäSENS, einer Kunst, welche die Prättigauer ihrerseits den Fänggen abgeschaut haben sollen.<sup>73</sup>

Was das Verhältnis zur real existierenden Welt betrifft, besteht insofern eine Gemeinsamkeit, als diese Wesen alle einer irrealen Gegenwelt zuzurechnen sind; allerdings lassen sich nun auch gewisse Unterschiede feststellen. Diese Gegenwelt denken sich die entsprechenden Sagen nämlich auf zwei verschiedene Weisen: einerseits als eine zur real existierenden Jetztzeit parallele Welt des Ausserordentlichen, andererseits kann sich dieser Gegensatz in einer chronologischen Staffellung der beiden Welten widerspiegeln. So stellen für die Griechen – die alten ebenso wie die modernen – die Nymphen/Neraiden Verkörperungen der sie umgebenden Natur dar, die als eine Art Naturgeister potentiell jederzeit im menschlichen Bereich präsent sind.<sup>74</sup> Fängginen und Fänggen hingegen gehören in der Regel einer vergangenen Urzeit an, und deswegen begründet ein Grossteil der mit ihnen verbundenen Traditionen, wieso sie sich aus dem Bereich menschlicher Kultur zurückgezogen haben und den Menschen nicht mehr erscheinen.<sup>75</sup> Bei den Dialen und Fängginen weiss die Sage vielfach von einem Vertrauens- oder Tabubruch, den der Mensch begeht und dadurch diese hilfreichen Wesen aus dem Münstertal, dem Unterengadin oder dem Prättigau vertreibt; höchst selten erfüllt eine an sich gutgemeinte Handlung diese Funktion.<sup>76</sup> Neben den Fängginen, deren schillerndes Wesen sich darin zeigt, dass die Sage «Hilfsbereitschaft» manchmal auch mit «teuflisch» assoziiert, stehen ihre männlichen Gegenstücke, die Fänggen, Wesen von nicht minder ambivalentem Charakter.<sup>77</sup> Die Überlieferung zeichnet sie insgesamt jedoch negativer als die Fängginen; sie können sich nämlich – so eine Erzählung aus Schuders – als eigentliche Schadedämonen entpuppen und sich der Etablierung der Kultur der Jetztzeit widersetzen; entsprechend den oben ausgeführten Überlegungen zur Struktur derartiger Sagen werden sie denn auch von den Menschen aus ihrem Lebensraum vertrieben.<sup>78</sup> Insbesondere Nicolin Sererhard, der in seinem 1742 erschienenen Buch «Einfalte Delineation aller Gemeinden gemeiner dreyen Bünden» die gleiche Tradition



mit Furna verbindet, beschreibt die Fänggen als eigentliche Gegenbilder zum zivilisierten Menschen.<sup>79</sup>

Die Fänggen liessen sich im übrigen viel leichter als ihre weiblichen Entsprechungen in jeder Hinsicht stimmig mit Figuren aus der antiken Mythologie gleichsetzen. Die diesbezüglich geeigneten Wesen wären die Telchinen; obwohl ihnen keine Aufnahme in den Kanon der «Klassischen Sagen» zuteil geworden ist, sind es ebenfalls Wesen einer vergangenen Urzeit und wie die Fänggen von ambivalentem Charakter, der sie teils als Entdecker kultureller Fertigkeiten, teils aber auch als Schadedämonen agieren lässt.<sup>80</sup> Da weibliche Telchinen jedoch unbekannt sind, war es Lemnius grundsätzlich unmöglich, in der antiken Mythologie eine Figur zu finden, die einer Diale in jeder Hinsicht vollkommen entsprochen hätte.

Für Lemnius haben die Dialen und Nymphen gemeinsamen Züge, die sie als in innigster Verbindung mit der Natur lebende Wesen einer Gegenwelt qualifizieren, das Trennende offenbar bei weitem überwogen. Dass sich die rätischen Erzählungen von den Dialen in bezug auf ihre Struktur erheblich von dem unterscheiden, was die Antike über die Nymphen zu berichten wusste, das glaubte im übrigen nicht nur Lemnius vernachlässigen zu dürfen. In diesem Punkt trifft er sich nämlich mit Sererhard, der ebenfalls ganz selbstverständlich und ungeachtet ihrer andersartigen äusseren Erscheinung die Fänggen in eine Reihe mit den verschiedensten Wesen aus antiker Tradition stellt, darunter auch den Nymphen.<sup>81</sup>

Prinzipiell sind Gleichsetzungen von mythischen Figuren problematisch, denn sie führen kein Eigenleben, sondern existieren ursprünglich nur als Handlungsträger innerhalb eines erzählerischen Kontexts mit einer bestimmten Struktur. Löst man sie aus diesem heraus, werden sie zu frei verfügbaren Chiffren für bestimmte Vorstellungen. «Nymphen» sind für Lemnius – wie im Schlussteil dieser Arbeit zu zeigen sein wird – so etwas wie ein Symbol, das die Tradition der in der Antike fussenden Bukolik anklingen und das Münstertal zum Schauplatz einer arkadischen Hirtenidylle werden lässt. Keinesfalls will Lemnius nämlich mit der Gleichsetzung von Dialen und Nymphen etwa in der Nachfolge eines Herodot die Gemeinsamkeit religiöser Vorstellungen beweisen. Ebenso können Fänggen wie der «Wilde Mann» auf mittelalterlichen Wandmalereien «als eine Art «Gegenfigur» zum üblichen Alltag, zur festgefügtten gesellschaftlichen Ordnung, zur Eingengtetheit des damaligen Menschen» zum «Modell eines natürlichen, paradiesischen Lebens, eines Lebens in naturhafter Nähe und Freiheit» werden.<sup>82</sup> Vor dem Hintergrund von Sagen, die «Wildmannli» und Fänggen als Kindsentführer kennen, wirkt eine derartige Symbolik allerdings etwas merkwürdig.<sup>83</sup> Die mittelalterlichen Malereien widerspiegeln jedoch auch dieses Motiv konsequenterweise unter dem-

selben Aspekt, nämlich dem der Belustigung in der Wildnis. Schliesslich will auch die Überlieferung, dass das Auftreten von Fänggen Naturkatastrophen ankündige, nicht recht zur Vorstellung von Fänggen als Wesen einer Goldenen Zeit passen.<sup>84</sup>

Diese interpretierende Umsetzung von Sagenmotiven in symbolträchtige Innenraumdekorationen lässt nichts mehr von der schillernen Ambivalenz der mit Fänggen und Wilden Männern verbundenen Volkssagen verspüren. Die Verabsolutierung gewisser Sagenvarianten – Fänggen und Wilde Männer als freundliche Helfer der Menschen – und die damit verbundene Unterdrückung entgegengesetzter Motive tangiert die Sagenstruktur allerdings nicht, denn die Zugehörigkeit derartiger Wesen zu einer antithetischen Urzeit wird nicht wie bei Lemnius übergangen, und Vorstufen menschlicher Kultur können ja, wie oben angedeutet wurde, immer unter zwei Aspekten gesehen werden: als paradiesische Zeit, bevölkert von den hilfreichen Wilden Männern, oder als menschenfeindliche Wildnis, zu der die mit dem Erscheinen von Fänggen verbundenen Naturkatastrophen immer wieder aufs neue zurückführen können. Beide Aspekte stehen in einem antithetischen Verhältnis zur Jetztzeit und sind mithin einfach zwei verschiedene Ausprägungen des «Andern».<sup>85</sup> Was Fänggen und Dialen betrifft, korrespondieren mit diesem Denkmodell auf der Ebene der Sage die beiden äquivalenten Motive «Auszug» und «Vertreibung».

Wären alle Sagen bloss Projektionen der Hoffnungen und Befürchtungen der sog. kleinen Leute, liesse sich diese beinahe konstruiert wirkende systematische Berücksichtigung beider Aspekte in ein und demselben Sagenkomplex nur schwer erklären.<sup>86</sup> Die Hypothese einer in freier Entfaltung Geschichten erfindenden menschlichen Phantasie bedingt doch eigentlich, dass Sagen, die eine leidlose Traumwelt entwerfen, und solche mit eher unheimlicher Thematik unkoordiniert und beziehungslos nebeneinanderstehen. Allen Sagen von Fänggen und Dialen ist jedoch die gleiche Struktur eigen, in der wir nun zum einen das Primäre sehen, zum andern etwas, das nicht aus dem Bereich der Sage stammt. Die von dieser Struktur geprägte Sagenüberlieferung würde sich damit als Sekundärprodukt auf der Ebene der Sprache erweisen.

Wir folgen hier der sog. «myth-and-ritual»-Theorie, die in manchen Volkserzählungen sprachliche Spiegelungen ritueller Gebräuche erkannt und deren Struktur vom jeweiligen dahinterstehenden Handlungsprogramm abgeleitet hat.<sup>87</sup> Auch Erzählungen von der Art der Fänggen- und Dialengeschichten eignen sich für die Anwendung dieser Betrachtungsweise, denn sie lassen sich mit Maskenbräuchen zusammenbringen, in denen die von wilden Wesen – im sizilischen Tyndaris dringen maskierte Hirten in die Stadt ein! – geprägte Urzeit im Spiel wiederholt wird; die Rückkehr zum Alltag erfolgt dann durch den

Auszug der Masken aus dem Bereich der menschlichen Gesellschaft.<sup>88</sup> Derartige Umzüge haben sich nicht nur in der Schweiz bis in die Neuzeit gehalten; nicht selten wurde und wird dabei ein Mensch oder eine Puppe mitgeführt, ganz in grünes Laub oder Tannenäste eingebunden, ebenso wie der Davoser Wilde Mann noch heute an Umzügen auftritt.<sup>89</sup> Im antiken Tyndaris verhielten sich diese Masken im übrigen sehr ambivalent: In ihren Liedern versprachen sie den Leuten Segen, allerdings nur denjenigen, die ihnen etwas gaben; die andern hatten mit allerlei Schabernack zu rechnen. Die Volkskunde hat derartige Bräuche deshalb unter dem Begriff «Heischebräuche» subsumiert; ist es wirklich blosser Zufall, wenn einige der Fänggen-Sagen gerade von der Speisung dieser Wesen handeln?<sup>90</sup> Weiter darf das Erscheinen Wilder Leute als Vorzeichen einer kommenden Katastrophe nicht vom Auftreten sog. «homines pilosi» (haarreiche Menschen) im Prodigienbuch des Lycosthenes getrennt werden;<sup>91</sup> beides knüpft an diese Bräuche an. Die im Ritual ein Hirschgeweih tragenden Hirten Siziliens unterbrechen die Normalität nicht anders als die Unheil verheissenden Wilden Leute mit tierischer Behaarung. Eine manchmal überzeichnet wirkende, «wilde» Fellkleidung tragen nicht selten auch die Hirten auf Fresken byzantinischen Stils mit Darstellungen der Geburt Christi, die dadurch in einen Bereich ausserhalb der etablierten menschlichen Gesellschaft verlegt wird.<sup>92</sup>

Lang ist der Weg, den die Fänggen bei ihrem Aufstieg zur Wanddekoration herrschaftlicher Häuser zurückgelegt haben; ihre Verwurzelung im Volkstümlich-Wilden ist weit hinter ihnen geblieben. Verloren ging dabei die unheimliche Zweideutigkeit der Motive. Der Prozess der Instrumentalisierung, d.h. die Umwandlung zum Symbol für gewisse Wertvorstellungen, beraubt die Sage ihrer Mehrdimensionalität.

### **Lemnius und die Volkssage**

Zu fragen bleibt noch, wie ein Humanist, ein Angehöriger der damaligen Bildungselite also, überhaupt dazu kommt, eine Volkssage zu zitieren. Die neuere Sagenforschung neigt ja dazu, gerade in den Fänggen- und Dialenerzählungen «Schöpfungen populärer Phantasietätigkeit» zu sehen, die uns «vielfältige Informationen über Lebensweise und Mentalität der Unterschichten» liefern.<sup>93</sup> Wieso spielt Lemnius in einem Text, der sich ausschliesslich an den des Lateins kundigen Kenner antiker Literatur richtet, an ein derartiges «Unterschicht-Produkt» an? Wie es sich in den auf die Einleitung folgenden Versen zeigt, ist die Erwähnung der Dialen Lemnius offenbar so wichtig gewesen, dass er deswegen sogar eine Härte im Aufbau des Gedichts in Kauf genommen hat.

Derjenige der beiden Hirten, der nach einer kurzen Überleitung mit der eigentlichen Totenklage beginnt, ruft zunächst die Nymphen in den verschiedensten Gegenden Griechenlands auf, sich zu ihm, dem Sänger, zu begeben und mitzutrauern.<sup>94</sup> Dass sich derselbe gemäss der Einleitung ja im Münstertal befindet, scheint vollständig in Vergessenheit geraten zu sein; dementsprechend tragen die beiden Hirten und ihr Schiedsrichter denn auch klassische Namen.<sup>95</sup> Natürlich benützt Lemnius hier die traditionellen Mittel der antiken Bukolik, die seit Vergil ihre Sprecher in einer idealen und mithin fiktiven Landschaft Griechenlands agieren lässt; bei Vergil allerdings gilt diese Fiktion von allem Anfang an.<sup>96</sup> Wären Nymphen und Dialen nicht bereits zuvor eingeführt worden, ergäbe sich wenigstens ein klarer Aufbau: Nach der einleitenden Beschreibung des Schauplatzes würde die Realität von einem fiktiven, den Konventionen der Bukolik gehorchenden Geschehen überlagert, und zwar erst dann, wenn der Bruch mit der Realität sowieso evident wird; Münstertaler Landleute haben nämlich auch zur Zeit des Bündner Humanismus kaum in lateinischen Hexametern miteinander gesprochen! Die Einfügung der mit den Dialen identifizierten Nymphen führt demgegenüber zu der etwas merkwürdigen Vorstellung von Griechenland als dem Rückzugsgebiet der aus dem Münstertal weggezogenen Nymphen. Eine ähnliche Härte bringt die zweimalige Erwähnung des Fauns mit sich: Die Einleitung kennt ihn noch als frei herumschweifendes Wesen, während er sich nach einer späteren Stelle aus Trauer über Daphnis' Tod eigentlich schon in seiner Höhle hätte verkriechen müssen.<sup>97</sup> Diese Feststellungen lassen nur den einen Schluss zu, dass die Verknüpfung der Münstertaler Realität mit mythischen Figuren Lemnius anscheinend erstrebenswerter erschien als eine ausgewogene Komposition.

Was mag Lemnius dazu bewogen haben, sein Heimattal über eine Volkssage mit der klassischen Mythologie zu verknüpfen und durch diese – wie sich gezeigt hat – eher oberflächliche Übertragung antiker Begriffe auf die einheimische Überlieferung kühn die romantische Sagentheorie vorwegzunehmen?<sup>98</sup> Zur Klärung dieser Frage beitragen können die Schlussverse seiner «Raeteis»:<sup>99</sup>

«O Heimat, o Haus der Götter und Land der Räter,  
berühmt durch seine Tapferkeit im Krieg, auf den Weg durch die  
Jahrhunderte habe ich deinen Ruhm geschickt,  
der lebendig sein wird, solange im All immer wieder neu geboren  
werden  
die schnellen Pferde des Sonnenwagens, denn durch Vers und  
grossartige Dichtung  
habe ich deinen Namen unvergänglich gemacht, zu Ruhm und  
Ehre

habe ich meinem Vaterland verholfen; dank mir wird man die Epoche loben;  
keinen gab es, der dies zu erhoffen wagte, unter den Enkeln  
des grossherzigen Rätus; schon hat hilfreich die Muse den Weg  
angenehm geebnet; zusammen mit mir wird, o Heimat, dieser  
Ruhm dir lebendig bleiben;  
es wird eine Zeit kommen, da mich erwähnen wird auf ehrwürdigen Fluren  
die rätische Jugend, wenn sie mit Eifer lernt und es sich aneignet,  
und sagen: «Einen Mantuaner haben die heimischen Gefilde mir  
geschenkt.»<sup>100</sup>  
Dennoch trete nie, du Räter, in den Wettstreit mit Dichtern,  
die das alte Latium hervorbrachte und Medusas Quelle.»<sup>101</sup>

Nicht ohne Eitelkeit gibt Lemnius hier der Hoffnung Ausdruck, dass sein Name auch späteren Zeiten noch bekannt sein werde, und verknüpft sein Nachleben mit der Beachtung, welche die «Raeteis» bei kommenden Generationen finden wird. Sein Selbstbewusstsein als Dichter macht sich für den modernen Leser vielleicht etwas allzu penetrant bemerkbar, insbesondere von einem Bündner würde man eher gedämpftere Töne erwarten! Es muss jedoch bedacht werden, dass Lemnius in diesem Punkt antiken Gepflogenheiten folgt.<sup>102</sup> Seinen eigenen Ruhm sieht er zudem – und dafür findet sich in der antiken Literatur kein Vorbild – in fester Korrelation mit dem Ruhm des rätischen Volkes, dessen kriegerische Heldentaten an der Calven ihm den Stoff zu seiner Dichtung geliefert haben. Lemnius macht dem Leser somit bewusst, dass erst die Leistung des anonymen Kollektivs die des dichtenden Individuums ermöglicht hat.<sup>103</sup> Er ist auch weit davon entfernt, sich mit der «Raeteis» auf Kosten von Namenlosen einen Namen zu machen – dafür werden zu viele herausragende Persönlichkeiten der damaligen Zeit namentlich erwähnt. Diese Tatsachen verbieten es, die Entstehung der «Raeteis» lediglich dem persönlichen Ehrgeiz eines Gelehrten zuzuschreiben, dem es bloss darum gegangen wäre, an einem beliebigen Stoff seine Virtuosität in der Meisterung der epischen Form unter Beweis zu stellen. Die Entscheidung, die Ereignisse von 1499 in einem Epos darzustellen, und die ambitiöse Titelwahl – Anklang an Vergils «Aeneis» – müssen anders gedeutet werden: Einzig im antiken Heldenepos finden die zu verherrlichenden Taten die ihnen gemässe Form.<sup>104</sup>

Ebenfalls um die Verwendung antiker Motive zur Überhöhung von etwas Überindividuellem, in diesem Fall nicht einer kriegerischen Leistung, sondern einer Volkstradition, geht es in der zur Diskussion stehenden Ekloge. Wiederum sollten wir jedoch in Lemnius nicht allein den gelehrten Humanisten sehen, sondern auch den Münster-



taler mit intensiven Beziehungen zu seiner heimatlichen Kultur. Wie käme er sonst dazu, einen Stoff zu benützen, der im eigentlichen Sinne des Wortes eine «Volkssage» darstellt, da nach seinem eigenen Zeugnis der Begriff «Dialen» ja aus der Sprache der anonym bleibenden «Bauern» stammt? In bezug auf die mit ihnen verknüpften Erzählungen ist eingetreten, was sich Lemnius für die «Raeteis» erst erhoffen kann: Sie sind bereits Gemeingut geworden, Gemeingut anonymen Ursprungs allerdings, während der Inhalt der «Raeteis» auch nach einer Popularisierung fest mit Lemnius' Namen verbunden bleiben sollte.

Des Dichters Hoffnungen haben sich nur teilweise erfüllt: Einzelne Episoden seines bekanntesten Werkes haben in der Folge die Barriere der lateinischen Sprache zwar durchaus überwunden, sich dabei aber von ihrem Gestalter emanzipiert und sind zum Gemeingut, dem Mythos von Benedikt Fontana, geworden. Dem Schreibenden war die Fontana-Legende bekannt, lange bevor er etwas von einem Humanisten namens Simon Lemnius gehört hatte! Wie sehr Lemnius' Fontana-bild der offenbar archetypischen Vorstellung vom Helden entspricht, haben die meiner Erinnerung nach zum Teil heftigen Polemiken in den Leserbriefspalten der Bündner Presse nach dem Erscheinen von Claudio Willis geschichtsmythenkritischer Dissertation gezeigt.<sup>105</sup> All dies zeigt, dass eine Erzählung dann als mythisch bezeichnet werden kann, wenn sie die «Wellenlänge» des Volkes so genau trifft, dass sich ihr Inhalt und nicht ein illustrer Autor in seinem Bewusstsein festsetzt und sich letzterem als etwas einprägt, das man sich nur ungern nehmen lässt. Insofern handelt es sich beim alles dominierenden Interesse der modernen Erzählforschung an der Person des Erzählers und der gleichzeitigen Geringschätzung des Mythischen um keine willkürliche Konstellation: Mythos ist nämlich «per definitionem» das Überindividuelle, das sich der Verfügbarkeit durch den einzelnen entzieht, sogar wenn er in schriftlicher Form vorliegt. Der Dichter, gestaltet er einen Stoff mythischer Struktur, ist gewissermassen bloss derjenige, der dem Mythos Flügel verleiht, so dass dieser den engen Bereich seiner Verwurzelung im Kultisch-Rituellen überwindet und wie ein geflügeltes Wort selbständiger, als «gewöhnliche» Literatur es tun würde, bekannt bleibt.<sup>106</sup> Wer ist sich schon bewusst, dass Gustav Schwabs «Klassische Sagen des Altertums» weithin nicht «Volkssagen», sondern Zusammenfassungen literarischer Werke sind? Der Dichter ist mithin zum Mythologen im platonischen Sinne geworden.<sup>107</sup>

Fontanas Entwicklung zum Volkshelden, zum Kristallisationspunkt von Wertvorstellungen späterer Generationen also, setzt die militärische Leistung anderer ebenso voraus, wie sie ohne Lemnius' dichterische Leistung unmöglich gewesen wäre. Die «Raeteis» befindet sich aber nicht nur in dem einen Spannungsfeld, das sich aus den Gegensätzen zwischen Individuum und Kollektiv ergibt. Mit diesem

Spannungsfeld verschränkt ist ein zweites, nämlich dasjenige zwischen einem in erster Linie unter lokalem Aspekt bedeutenden Ereignis und – wie schon erwähnt – der Einbindung in die Dichtungstradition des europäischen Humanismus.<sup>108</sup> Bezeichnenderweise spricht Lemnius nur von der rätischen Jugend, die sich seine lateinischen Verse aneignen werde; zumal von der deutschen Jugend konnte kaum erwartet werden, dass sie die Urheber der Niederlage des «letzten Ritters» Maximilian I. verehren würde.<sup>109</sup>

Dieselben Spannungsfelder lassen sich nun auch in der vorliegenden Ekloge beobachten, obgleich hier Tod nicht in glanzvollen Sieg, sondern in Ungewissheit umschlägt. Dabei fällt auf, wie in der Ekloge erst die mythische Überhöhung den Gegensatz zwischen Individuum und Kollektiv voll zur Entfaltung bringt. Die beiden Hirten, die den Tod von Daphnis, d.h. von Franz I., betrauern, sollen nämlich nicht als Individuen gesehen werden, sondern durch sie sprechen für die ganze Natur deren mythische Personifikationen. Wenn Lemnius die ganze Natur darniederliegen lässt, so greift er in diesem Punkt übrigens auf ein mythisches Motiv zurück, das ihm wohl aus der «Odyssee» bekannt war: Als eine Art Seele des Landes beeinflusst der König den Zustand der Natur.<sup>110</sup> Die Hirten trauern zwar zusammen mit dem Faun in der Nähe von Lemnius' väterlichem Gut, doch die europäische Dimension der Politik und damit des Todes von Franz I. bleibt nicht ausgeklammert.<sup>111</sup> Das Lokalereignis, das die Italienpläne einer Grossmacht stört, in der «Raeteis» einerseits, andererseits das Ereignis im fernen Frankreich, das auf die Natur des Münstertales zurückwirkt – diese für Lemnius' Denken charakteristischen Motivkompositionen sollten nicht getrennt voneinander betrachtet werden.<sup>112</sup> In beiden Werken begegnen wir der Kontrastierung lokaler Beschränktheit mit dem europäischen Grossraum, ein Gegensatz, der durch die Verwendung des supranationalen Lateins noch zusätzlich akzentuiert wird. Lemnius macht das Münstertal – andernorts auch andere Regionen der Ostschweiz – gewissermassen zur europäischen Literaturlandschaft.

Lemnius' «Eklogen» sind ein Teil der Wirkungsgeschichte Vergils, auf den er sich in der «Ad legatos» betitelten Einleitung ja auch beruft.<sup>113</sup> Die meisten nachvergilischen Bukoliker lassen ihre Hirten allerdings nicht in einer geographisch lokalisierbaren Landschaft auftreten, sondern folgen ihrem Vorbild Vergil, und dementsprechend spielt bei ihnen die Handlung in einer rein poetischen Szenerie, im idealisierten und dadurch in die Irrealität erhobenen Arkadien.<sup>114</sup> Mit der Schilderung einer real existierenden Örtlichkeit reiht sich Lemnius deshalb eher in der Tradition der «Euböischen Idylle» von Dion Chrysostomos oder Basileios' Beschreibung seiner Einsiedelei ein.<sup>115</sup>

Die vierte Ekloge ist – wie die «Raeteis» geprägt vom Gegensatz «regional-europäisch» – keinesfalls nur gelehrte humanistische Spiele-



rei, die – positiv ausgedrückt – in einem supranationalen Arkadien, negativ gesprochen aber in einer künstlichen Gelehrtenwelt zu lokalisieren wäre. Insbesondere handelte es sich um eine unzulässige Vereinfachung des Sachverhalts, wenn Lemnius' Vorliebe für Nymphen allein darauf zurückgeführt würde. Diesbezüglich hebt er sich nämlich von dem in der bukolischen Tradition Üblichen ab, denn Nymphen begegnen bei seinen Vorbildern Theokrit und Vergil eher seltener. Zunächst darf Lemnius' Beeinflussung durch Horaz nicht vernachlässigt werden, einen weiteren Liebhaber nymphenbelebter Landschaften, obwohl seine Dichtungen nicht zum bukolischen Genos zu zählen sind.<sup>116</sup> Ferner muss die Möglichkeit erwogen werden, unser Dichter habe ein traditionelles Motiv exzessiv ausgeschlachtet. Konstruktionen wie jene aus der dritten Ekloge, nach der Diana mit Hilfe der Nymphen in der Taminaschlucht im Thermalwasser gebadet habe, wirken selbstverständlich verdächtig.<sup>117</sup> Die Tatsache indes, dass in der vierten Ekloge die mythischen Nymphen mit einer Volkstradition gleichgesetzt werden, weist in eine andere Richtung. Wie sich gezeigt hat, ist das «Volk» bei Lemnius ein zu bedeutsames Motiv, als dass man den an sich überflüssigen Hinweis als gelehrte Konstruktion abtun könnte. Wenn hinter Lemnius' Nymphen aber Volksüberlieferungen stehen, so heisst das, dass sich in seiner Vorliebe für Nymphenmotive ganz generell der Reichtum an einheimischen Erzählungen von Dialen und Fänggen widerspiegelt, mögen im einzelnen Fall konkrete Anknüpfungspunkte auch fehlen.

Die Beziehung, die Lemnius zwischen muttersprachlich erfahrenen und durch die humanistische Bildung vermittelten Traditionen herstellt, führt einerseits zu dem bereits erwähnten, etwas merkwürdigen Kontrast, dass Ableitungen von einheimischen Namen wie «Pisa» neben genuin antiken Begriffen stehen. Andererseits verleiht Lemnius seiner bukolischen Dichtung dadurch ein drittes Spannungsfeld, dessen Pole aber zu einer beziehungsreichen Harmonie finden. Indem er seine heimatliche Landschaft mit Motiven verbindet, welche der Bukolik sonst dazu dienen, einen idealistischen, vollständig von der Realität abgesetzten Raum zu schaffen, lässt er Idealität und Realität ineinander übergehen. Bezeichnend ist, dass die mit den Dialen gleichgesetzten Nymphen aus dem Tal verschwunden sind, nicht aber der Faun, den Lemnius wohl nach dem Vorbild von Horaz als Beschützer der Herden immer noch auf die «Aua da Pisch» hinunterschauen lässt.<sup>118</sup> Anders als andere Bukoliker schafft er nicht wie Vergil «ein Zwischenland zwischen Mythos und Wirklichkeit» und auch kein «Zwischenland zwischen den Zeiten, ein jenseitiges Diesseits» und bietet keine Allegorie oder Gesellschaftskritik in Form einer Utopie.<sup>119</sup> Das Münstertal wird zu einem real existierenden Arkadien, der Unterschied zwischen Realität und Irrealität zu einer Frage des Aspekts und die Ekloge, die

das aufzeigt, zu einem Bekenntnis von Lemnius zu seiner Heimat.

Diese anhand von Lemnius' Umgang mit Mythischem gewonnene Interpretation wird durch ein früheres Ergebnis gestützt: Schon das Spannungsfeld «regional-europäisch» verdankt seine Existenz ja der Tatsache, dass Lemnius, als Humanist in europäischen Dimensionen denkend, trotzdem immer wieder sein Heimattal ins Zentrum seines Schaffens stellt. Nicht minder deutlich zu erkennen ist diese Intention jedoch an Lemnius' bewusster Verwendung von klassischem Mythos und Volkssage, am Zusammenspiel der beiden: Kennt diese Dialen als Wesen der Vergangenheit, so sind jenem die fiktiv in der Gegenwart angerufenen Nymphen entliehen. Infolge ihrer Gleichsetzung mit den Dialen trifft sich die Volkssage als Münstertaler (Glaubens-)Realität mit der Irrealität des nach bukolischen Konventionen symbolhaft, d.h. instrumentalisiert verwendeten Mythos. Indem die griechische Namen tragenden Hirten «Libethrides», «Dryades», «Napeae», «Naiades» und andere Nymphengattungen als gegenwärtige anrufen, leben sie gewissermassen auf der Ebene des Goldenen Zeitalters gemäss der Münstertaler Volksüberlieferung.<sup>120</sup> Inwiefern letztere auch für Lemnius eine (Glaubens-)Realität darstellte, ist in unserem Zusammenhang irrelevant.<sup>121</sup> Die Konvergenz zwischen Arkadien und Münstertal wird davon ebensowenig berührt wie die ihr zugrundeliegende dichterische Leistung, die darin besteht, dass Lemnius, indem er antike und heimatliche Traditionen miteinander vereinigt, den Symbolwert der Nymphen dazu benutzt, sein Heimattal zu adeln.

Wie das Beispiel der «Raeteis» zeigt, kann Dichtung durchaus ins Allgemeingut übergehen, doch ist ein derartiger Prozess bei der Dialensage von Müstair nicht eingetreten, denn sie wird für uns als von Lemnius offensichtlich unbeeinflusste Volkssage erst wieder in der «Chrestomathie» greifbar.

- <sup>1</sup> C. Lévi-Strauss, *Das wilde Denken*, Frankfurt am Main 1973 (Erstpublikation 1962), S. 27–9. Für eine erste Orientierung über den strukturalistischen Ansatz in der Mythenforschung: W. Burkert, *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, Berkeley–Los Angeles–London 1979, S. 10–4; F. Graf, *Griechische Mythologie: Eine Einführung*, München–Zürich 1985, S. 47–52.
- <sup>2</sup> J. Pouillon, *Die mythische Funktion*, in: *Mythos ohne Illusion*, aus dem Französischen von U. Bokelmann, Frankfurt am Main 1984 (Erstpublikation 1980), S. 70.
- <sup>3</sup> Graf (wie Anm. 1), S. 15–38; L. Röhrich, *Sage*, 2. Auflage Stuttgart 1971, S. 58–73; M. Lüthi, *Märchen*, 5. Auflage Stuttgart 1974, S. 62–82.
- <sup>4</sup> 22a–c; hierzu G.A. Caduff, *Antike Sintflutsagen*, Göttingen 1986, S. 143/4.
- <sup>5</sup> Staat 350e, 377c; Timaios 23a; vgl. Phaidros 275c. E. Mensching, in: *Der Kleine Pauly*, Bd. 3, Sp. 866–8.

## Anmerkungen

- <sup>6</sup> U. Brunold-Bigler, Quellenkritische Studie zu Arnold Büchlis Volkserzählungssammlung «Mythologische Landeskunde von Graubünden», in: Bündner Monatsblatt 1985, S. 263/4. P. Egloff, Da bucca a bucca? Entginas observaziuns e remarclas davart las relaziuns denter raquent oral e litteratura scretta, in: Annalas 98 (1985), S. 153/4; Sagen der Schweiz, hrsg. von P. Keckeis. Graubünden. Vorwort von P. Egloff, Zürich 1986, S. 19. Zitat von Schenda in: Sagenerzähler und Sagensammler der Schweiz. Studien zur Produktion volkstümlicher Geschichte und Geschichten vom 16. bis zum frühen 20. Jahrhundert, hrsg. von R. Schenda unter Mitarbeit von H. ten Doornkaat, Stuttgart 1988, S. 18. Vgl. D. Fehling, Amor und Psyche: Die Schöpfung des Apuleius und ihre Einwirkung auf das Märchen, eine Kritik der romantischen Märchentheorie, Mainz–Wiesbaden 1977, S. 99.
- <sup>7</sup> Fehling (wie Anm. 6), S. 40–3, 46; vgl. derselbe, Die alten Literaturen als Quelle der neuzeitlichen Märchen, in: Antiker Mythos in unseren Märchen, hrsg. von W. Siegmund, Kassel 1984, S. 79–92; anders ebenda W. Burkert zur Überlieferung des Märchens «Von dem Machandelboom», S. 113.
- <sup>8</sup> Rätorum. Chrestomathie, Bd. I, S. 262–8; vgl. Egloff (wie Anm. 6, 1985), S. 158 mit Anm. 21.
- <sup>9</sup> Vgl. Schenda in: «Sagenerzähler» (wie Anm. 6), S. 111; anders Keckeis (wie Anm. 6), S. 330.
- <sup>10</sup> Vgl. Egloff (wie Anm. 6, 1986), S. 21; Brunold-Bigler (wie Anm. 6), S. 263.
- <sup>11</sup> Dazu K. Hübner, Die Wahrheit des Mythos, München 1985.
- <sup>12</sup> Doderer in: Über Märchen für Kinder von heute: Essays zu ihrem Wandel und ihrer Funktion, hrsg. von K. Doderer, Weinheim–Basel 1983, S. 12/3.
- <sup>13</sup> V. Kast, Märchen als Therapie, München 1989, S. 9; B. Bettelheim, Kinder brauchen Märchen, Stuttgart 1977, S. 29/30. Vgl. Schenda in: «Märchen» (wie Anm. 12), S. 30, 40.
- <sup>14</sup> Siegmund in: «Antiker Mythos» (wie Anm. 7), S. 9.
- <sup>15</sup> Mythos und Moderne: Begriff und Bild einer Rekonstruktion, hrsg. von K.H. Bohrer, Frankfurt am Main 1983, S. 7.
- <sup>16</sup> A. Büchli, Mythologische Landeskunde von Graubünden: Ein Bergvolk erzählt, Bd. 1, zweite, erweiterte Auflage mit einer Einleitung von U. Brunold-Bigler, Disentis 1989, S. XIV.
- <sup>17</sup> Vgl. Siegmunds Übersicht über die verschiedenen Auffassungen in: «Antiker Mythos» (wie Anm. 7), S. 5/6.
- <sup>18</sup> Burkert (wie Anm. 1), S. 23.
- <sup>19</sup> Pouillon (wie Anm. 2), S. 75.
- <sup>20</sup> Wie Anm. 16.
- <sup>21</sup> 664a und d, 840b/c. Vgl. P. Egloff, in: Bündner Monatsblatt 1988, S. 137.
- <sup>22</sup> Anerkennung des Mythischen aus literarischer Tradition und Skepsis gegenüber einer mündlichen Überlieferung bei Fehling (wie Anm. 7).
- <sup>23</sup> Vgl. F. Graf (wie Anm. 1), S. 56. Zitat aus: Brunold-Bigler (wie Anm. 6), S. 263.
- <sup>24</sup> Vgl. Schenda in: «Sagenerzähler» (wie Anm. 6), S. 17/8.
- <sup>25</sup> Egloff (wie Anm. 6, 1985), S. 163; vgl. ten Doornkaat in: «Sagenerzähler» (wie Anm. 6), S. 577.
- <sup>26</sup> Egloff (wie Anm. 6), 1985, S. 153/4, 155–62, und 1986, S. 19.
- <sup>27</sup> Vgl. Burkert (wie Anm. 1), S. 5/6.
- <sup>28</sup> Ein Beispiel bei D. Jecklin, Volksthümliches aus Graubünden, Teil I, Zürich 1874 (= Zürich 1980), S. 1 = Keckeis (wie Anm. 6), S. 200/1. L. Schmidt, Die Volkserzählung: Märchen, Sage, Legende, Schwank, Berlin 1963 (Erstpublikation 1952), S. 141–4; vgl. Röhrich (wie Anm. 3), S. 46/7. Zum kultischen Hintergrund: Burkert in: «Antiker Mythos» (wie Anm. 7), S. 117.
- <sup>29</sup> Vgl. Schenda in: «Sagenerzähler» (wie Anm. 6), S. 50.
- <sup>30</sup> Bei Schenda in: «Sagenerzähler» (wie Anm. 6), S. 38, liegt wohl ein Irrtum vor, denn nicht hinter jedem «Lemm» steht der Humanist; vgl. D. Jecklin, Volksthümliches aus Graubünden, Teil II, Chur 1876 (= Zürich 1980), S. 55/6 = Keckeis (wie Anm. 6), S. 284–6; N. Sererhard, Einfalte Delineation aller Gemeinden gemeiner dreien Bünden [1742]. Neu bearbeitet von O. Vasella, Chur 1944,

S. 241; P. Merker, Simon Lemnius: Ein Humanistenleben, Strassburg 1908, S. 3/4.

- 31 Rätorum. Chrestomathie, Bd. X 2, S. 1093, Nr. 8; zur Quellenfrage R. Klinkert-B. Büsser in: «Sagenerzähler» (wie Anm. 6), S. 425–7.
- 32 Dicziunari Rumantsch Grischun, Bd. 5, S. 208. Vgl. Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. 2, Sp. 193; W. Lynge, Dialen, Unifrauen und Vilen: Motivgeschichtliches zu den weiblichen Sagengestalten mit Tierfüssen im Alpen- und Karstbereich, in: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde, Neue Serie Bd. 11 (1957), S. 199–206, 210. Überlegt werden müsste, inwiefern die Ziegenfüsse der Dialen mit ihrer Fähigkeit, sich behende auch in unwegsamem Gelände zu bewegen, zusammen gesehen werden müssten; die Leichtfüssigkeit der Ziegen ist im Romanischen eine geläufige Metapher: Dicziunari Rumantsch Grischun, Bd. 3, S. 517; vgl. Keckeis (wie Anm. 6), S. 183/4.
- 33 Hilfreiche Hinweise zur Übersetzung verdanke ich J.C. Arquint. Deutsche Kurzfassung bei: L. Bardill-Juon, Las Dialas – die guten Feen, in: Terra Grischuna 40 (1981), Nr. 6, S. 398. Vgl. Keckeis wie Anm. 32; D. Jecklin, Volksthümliches aus Graubünden, Teil III, Chur 1878 (= Zürich 1980), S. 54/5; zu Jecklins Quellen S. Danczkay-König in: «Sagenerzähler» (wie Anm. 6), S. 366–9. Die Quellenangabe zu dieser Dialensage (ein mit «T.» gezeichneter Beitrag im Bündner Monatsblatt 1857, S. 167/8) meint demnach wohl Christian Tester in Chur. Die Sage erscheint auch in der Rätorum. Chrestomathie, Bd. X 2, S. 1092, I.
- 34 Simon Lemnius, Bucolicorum Aeglogae quinque, Basel [1551]. Merker (wie Anm. 30), S. 96/7; vgl. G. Ellinger, Simon Lemnius als Lyriker, in: Festgabe Friedrich von Bezold, Bonn–Leipzig 1921, S. 231; L. Mundt, Von Wittenberg nach Chur: zu Leben und Werk des Simon Lemnius in den Jahren ab 1539, in: Daphnis 17 (1988), S. 183. «Diela» in der Bedeutung «Gottheit» erstmals in der Bifrunschen Bibelübersetzung (1560): Dicziunari Rumantsch Grischun, Bd. 5, S. 223; vgl. Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. 2, Sp. 193.
- 35 Erasmus von Rotterdam, Klage des Friedens. Unter Beigabe einer geschichtlichen Einleitung übers. von R. Liechtenhan, Bern–Leipzig 1934, S. 15, 17. Vgl. Lemnius, Eklogen 4, 181 und 190.
- 36 Zur Konstruktion vgl. Ausonius, Mosella 20.
- 37 «Pisa» als Latinisierung der «Aua da Pisch» wird von Lemnius in Anlehnung an das Romanische als Maskulinum verwendet, vgl. die Verse 7 und 31 sowie Raeteis 1,130 (Simon Lemnius, Die Raeteis. Schweizerisch-deutscher Krieg von 1499. Epos in IX Gesängen, hrsg. von P. Plattner, Chur 1874). Inwiefern die romanische Grundbedeutung mit gehört werden soll, bleibt offen, vgl. P. Wiesmann, Simon Lemnius, in: Bedeutende Bündner aus fünf Jahrhunderten, Festschrift zum hundertjährigen Jubiläum der Graubündner Kantonalbank, Chur 1970, S. 118.
- 38 «Arethusas Hirt» meint den sizilischen Dichter Theokrit; dass der Name jener berühmten Quelle, die in Syrakus entspringt, für Sizilien steht, ist ganz geläufig. In der Praefatio zu den Eklogen nennt ihn Lemnius einmal den «sizilischen Hirten» (Vers 145) und ein andermal «syrakusanischen Ochsentreiber» (Vers 173). In seinem Vergleich kombiniert Lemnius wohl Theokrit 1,7/8 sowie 8,72 und 78 miteinander.
- 39 «Has quoque corrupta dixerunt voce Diales.»
- 40 Zur Lokalisierung vgl. Plattner (wie Anm. 37), S. IV; Merker (wie Anm. 30), S. 4/5; A. Thaler, Der Lemniushof in Münster, in: Bündner Monatsblatt 1943, S. 190/1.
- 41 Merker (wie Anm. 30), S. 1. «Val Pisch»: Landeskarte der Schweiz; «Val da Pisch»: Rätisches Namenbuch, Bd. 1 (2. Aufl.), S. 367.
- 42 1,128–31 Plattner (wie Anm. 37).
- 43 Zum Genus von «Pisa» Anm. 37.
- 44 Ortskundig dazu Thaler (wie Anm. 40), S. 190.
- 45 «descendit» / «in praeceps cadit» / «deducit».
- 46 Vgl. Verse 3/4 und 8/9.
- 47 Vgl. 3. Idyll. Nachzuprüfen wäre, inwiefern Lemnius auch sonst in seinen

Werken ein Gliederungsprinzip benutzt, das auf Vielfachen von drei beruht. Für die neun Bücher der «Raeteis» kann auf die neun Musen, aber auch auf die nach ihnen benannten neun Bücher des Geschichtswerks von Herodot verwiesen werden.

- 48 Vgl. etwa Cicero, *De oratore* 1,28/9, wo sich die Teilnehmer eines philosophischen Gesprächs in den Schatten einer mächtigen Platane setzen in Erinnerung an die Szenerie in Platons *Phaidros* (229a/b).
- 49 Theokrit 8,72 und 93, vgl. 1,7/8 mit 8,78.
- 50 *Ilias* 6,420; 16,182/3; vgl. W. Fauth, in: *Der Kleine Pauly*, Bd. 1, Sp. 620, und H. Herter, ebenda, Bd. 4, Sp. 208.
- 51 19,27; vgl. Anm. 34.
- 52 Die in Vers 15 enthaltene Ortsbezeichnung ist auf die Schilderung des «Val Pisch» am Anfang der Ekloge zu beziehen. Die Beschreibung der Münstertaler Landschaft wird durch den Vergleich unterbrochen.
- 53 Bd. 1 (2. Aufl.), S. 366.
- 54 Für die Beschaffung dieser Information danke ich meinem Schüler David Spinnler aus Santa Maria. Bardill-Juon (wie Anm. 33): «Zwischen Sielva und Müstair».
- 55 Brunold-Bigler (wie Anm. 6), S. 263.
- 56 F. Pieth, *Bündnergeschichte*, Chur 1945 (= 1982), S. 284.
- 57 13,103–112; vgl. 347–50.
- 58 Vgl. Vers 53.
- 59 Bd. 2, S. 120, 126, 147; vgl. *Dicziunari Rumantsch Grischun*, Bd. 6, S. 512/3.
- 60 Rätorum. *Chrestomathie*, Bd. X 2, S. 1091, Nr. 7.
- 61 Vgl. *Dicziunari Rumantsch Grischun*, Bd. 5, S. 209, und K. Haiding, *Wildfrauen-Sagen in Österreich*, in: *Probleme der Sagenforschung*, hrsg. von L. Röhrich, Freiburg im Breisgau 1973, S. 196.
- 62 Dazu Burkert wie Anm. 27; Graf (wie Anm. 1), S. 52/3.
- 63 Rätorum. *Chrestomathie*, Bd. X 1, S. 652/3, Nr. 33; Bd. X 2, S. 1093, Nr. 9.
- 64 Caduff (wie Anm. 4), S. 232/3; S. Golowin, *Lustige Eid-Genossen*, Zürich 1972, S. 11/2. Vgl. *Dicziunari Rumantsch Grischun*, Bd. 5, S. 208/9.
- 65 Rätorum. *Chrestomathie*, Bd. II/III, S. 238–40; G. Gadola, *Detgas e praulas alpestras ch'audan tier la legenda de s. Margretta*, in: *Il Glogn* 15 (1941), S. 4–16; vgl. *Die Kirche im Gletscher: Rätoromanische Sagen aus der Surselva*. Ausgewählt, übersetzt und mit einem Nachwort versehen von P. Egloff, Zürich 1982, S. 116–9, 127. Golowin (wie Anm. 64), S. 26.
- 66 W. Meyer, *Hirsebrei und Hellebarde: Auf den Spuren des mittelalterlichen Lebens in der Schweiz*, Olten–Freiburg i.Br. 1985, S. 198.
- 67 Rätorum. *Chrestomathie*, Bd. X 2, 1092 I., 1093, Nr. 8; Jecklin und Keckeis wie Anm. 33.
- 68 Rätisches Namenbuch, Bd. 2, S. 740. Die Sage bei Jecklin (wie Anm. 28), S. 19/20 = Keckeis (wie Anm. 6), S. 254; im Rätischen Namenbuch weist A. Schorta zudem auf eine Tradition aus Peist hin. Die bei Keckeis (S. 253) mit «Madrissa» untiteltete Abbildung lehnt sich an Zeichnungen an in: C. Lycosthenes, *Prodigiorum ac ostentorum chronicon*, Basel [1557], S. 4, 14, 498, wo jedoch an allen drei Stellen jegliche Bezugnahme auf die Bündner Sage fehlt.
- 69 «Bündner Volksblatt»; zu dieser Quelle Danczkay-König (wie Anm. 33), S. 362. Vgl. Jecklin (wie Anm. 28), S. 13 = Keckeis (wie Anm. 6), S. 240.
- 70 Wie Anm. 18/9.
- 71 *Dicziunari Rumantsch Grischun*, Bd. 5, S. 209; vgl. Rätisches Namenbuch, Bd. 2, S. 126.
- 72 Das Material bei H. Herter (wie Anm. 50), Sp. 212. Vgl. Lynge (wie Anm. 32), S. 198.
- 73 Entführung: a) durch Nymphen: Plutarch, *Aristeides* 11,4; hierzu W. Burkert, in: *Gnomon* 35 (1963), S. 238/9. b) durch Neraiden: V. Noulas – N. Zbinden, *Aromunische Hirtenerzählungen aus dem Pindusgebirge: Von Neraiden, Moiren, Dämonen, Drachen, Toten und Träumen*, Zürich 1981, z. B. S. 14/5. c) durch Dialen: wie Anm. 63. Kenntnis des Käsens: a) durch Nymphen: Diodor 4,81,2. b) durch Neraiden: Noulas-Zbinden (a.a.O.), S. 34. c) durch Fängen:



Jecklin (wie Anm. 28), S. 21/2. Zu Nymphen und Neraiden: Herter (wie Anm. 50), Sp. 209.

74 Herter wie Anm. 72; Noulas-Zbinden (wie Anm. 73), S. 80.

75 Fänggen jeweils in der schneefreien Jahreszeit sichtbar: Büchli (wie Anm. 16), S. 341.

76 Rätorum. Chrestomathie, Bd. X 2, S. 1092/3; Bd. XI, S. 203–5. Jecklin und Keckeis wie Anm. 68; ferner Keckeis S. 181–7, 257.

77 Keckeis (wie Anm. 6), S. 182; vgl. S. 255 mit 257.

78 Jecklin (wie Anm. 33), S. 67; vgl. Keckeis (wie Anm. 6), S. 331.

79 Sererhard (wie Anm. 30), S. 182/3; vgl. Schenda (wie Anm. 6), S. 40.

80 Dazu Caduff (wie Anm. 4), S. 234/5.

81 Wie Anm. 30, S. 183.

82 J.E. Schneider – J. Hanser, Mittelalterliche Wandmalerei in Zürich, in: TURICUM (Vierteljahresschrift für Kultur, Wissenschaft und Wirtschaft), Sommer 1986, S. 15–8 = Wandmalerei im Alten Zürich, Zürich–Egg 1986, S. 19–21. Zitate nach Keckeis (wie Anm. 6), S. 332. Vgl. Röhrich (wie Anm. 3), S. 20/1.

83 Jecklin (wie Anm. 28), S. 29; Büchli (wie Anm. 16), S. 283/4 und 341; vgl. Keckeis (wie Anm. 6), S. 230/1 und 255 = Jecklin a.a.O., S. 30/1; ferner Anm. 63. Hierzu Röhrich (wie Anm. 3), S. 22/3; Golowin (wie Anm. 64), S. 12.

84 Hans Ardüser's Rätische Chronik. Nebst einem historischen Commentar von J. Bott, Chur 1877 (= Walluf bei Wiesbaden 1973), S. 117.

85 Caduff wie Anm. 64.

86 Röhrich (wie Anm. 3), S. 20, rechnet mit «übersichtlich mittelalterlichen Vorstellungen von den Wilden Leuten». Vgl. Anm. 16.

87 Wie Anm. 23.

88 M.P. Nilsson, Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluss der attischen, Leipzig 1906 (= Darmstadt 1957), S. 199–206. Vgl. F. Graf, Das Götterbild aus dem Taurerland, in: Antike Welt 10 (1979), Heft 4, S. 38–40.

89 Hierzu K. Meuli, Gesammelte Schriften, Basel 1975, Bd. 1, S. 90; R. Weiss, Volkskunde der Schweiz, 2. Auflage Zürich 1978, S. 168/9. Griechische Heischelieder. Übersetzt und besonders aus deutschem Brauchtum erklärt von O. Schönbberger, Meisenheim am Glan 1980.

90 Keckeis (wie Anm. 6), S. 62 = Jecklin (wie Anm. 28), S. 25, ferner 20, 25 («Uzy»).

91 Wie Anm. 84 und 68; vgl. Sererhard (wie Anm. 30), S. 182.

92 Ein Beispiel in: A. und J.A. Stylianos, The Painted Churches of Cyprus: Treasures of Byzantine Art, London 1985, S. 111 (Abb. 52).

93 Brunold-Bigler wie Anm. 6.

94 Verse 49–54.

95 Damon, Alcon und Damoetas.

96 Vgl. B. Snell, Arkadien: Die Entdeckung einer geistigen Landschaft, in: Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen, 3. Auflage Hamburg 1955 (Erstpublikation 1945), S. 372/3.

97 Vers 107, vgl. 124. Das Motiv, dass sich der Faun verkriecht, wohl aus Andreas Naugerus, Lusus 20, übersetzt in: Die Hirtenflöte: Bukolische Dichtungen von Vergil bis Gessner, hrsg. von H.C. Schnur und R. Kössling, Leipzig 1978, S. 147; vgl. dazu Lemnius, Ad legatos, Vers 157, und Ellinger (wie Anm. 34).

98 Vgl. ten Doornkaat in: «Sagenerzähler» (wie Anm. 6), S. 556. Gleichsetzungen der Diale «Sontga Margriata» mit Figuren aus antiker und altorientalischer Tradition bei M. Lichtenthal, La Canzun de Sontga Margriata: Das Epos im Spiegel interdisziplinärer Forschung, in: Bündner Monatsblatt 1984, S. 182–4; hierzu A. Schorta, Eine kritische Stellungnahme zum Buch «Die rätische Sprache – enträtselt» von Linus Brunner und Alfred Toth, in: Bündner Monatsblatt 1988, S. 249.

99 9,1093–1106 Plattner (wie Anm. 37).

100 Im Originaltext steht «Andinum»; «Andinus» ist das Adjektiv, das zum Namen eines Dorfes in der Umgebung von Mantua gehört. Aus Mantua stammte Vergil, an dessen «Aeneis» sich Lemnius mit der Bezeichnung «Raeteis» angelehnt hat.

101 Gemeint ist die Quelle «Hippokrene» am griechischen «Dichterberg» Helikon,

die nach einem Hufschlag des aus dem Blute der Medusa entstandenen Pegasos entsprungen sein soll.

<sup>102</sup> Vgl. etwa Horaz, Oden 3,30.

<sup>103</sup> Vgl. Amores 4,2,17–28 (Simon Lemnius, *Amorum libri IV* – Liebeselegien in vier Büchern, hrsg. und übersetzt von L. Mundt, Bern 1988).

<sup>104</sup> Vgl. Merker (wie Anm. 30), S. 101/2; J. Michel, Die Quellen zur Raeteis des Simon Lemnius, in: Jahresbericht der Historisch-antiquarischen Gesellschaft von Graubünden 43 (1913), S. 103/4, 109/10.

<sup>105</sup> C. Willi, Calvenschlacht und Benedikt Fontana. *Historia raetica* 1, Chur 1971, S. 77; vgl. Merker (wie Anm. 30), S. 104; ferner Egloff wie Anm. 21.

<sup>106</sup> Hierzu E. Howald, *Der Mythos als Dichtung*, Zürich–Leipzig o.J.

<sup>107</sup> Wie Anm. 21.

<sup>108</sup> Vgl. Willi (wie Anm. 105), S. 43–7.

<sup>109</sup> Vers 1103.

<sup>110</sup> Vgl. Lemnius, Eklogen 4,91–107 mit Homer, *Odyssee* 19,109–14; hierzu Caduff (wie Anm. 4), S. 269/70.

<sup>111</sup> Verse 107, 125–93.

<sup>112</sup> Zu den politischen Verhältnissen Willi (wie Anm. 105), S. 22/3.

<sup>113</sup> Verse 139–42. Hierzu: Europäische Bukolik und Georgik, hrsg. von K. Garber, Darmstadt 1976; «Die Hirtenflöte» (wie Anm. 97); B. Effe – G. Binder, *Die antike Bukolik: Eine Einführung*, München–Zürich 1989.

<sup>114</sup> Eine Ausnahme bildet etwa Johann Christian Alois (Quirinus) Mickls Ekloge über Prag, in: «Die Hirtenflöte» (wie Anm. 97), S. 235–41 mit Kommentar auf S. 413–7. Snell (wie Anm. 96), S. 373.

<sup>115</sup> Dion Chrysostomos (ca. 40–120 n. Chr.), *Euböische Idylle*, Übersetzung und Einführung von H. Hommel, Zürich–Stuttgart 1959, vgl. insbesondere S. 31. Basileios (ca. 330–379 n. Chr.), 14. Brief (Bd. 32, Sp. 276/7 Migne); vgl. dazu Hans Freiherr von Campenhausen, *Griechische Kirchenväter*, 4. Auflage Stuttgart 1967, S. 90/1. Auf diesen Punkt geht Ellinger (wie Anm. 34) nicht ein; vgl. dazu Anm. 97.

<sup>116</sup> Vgl. G. Sieveking, Aus den Gedichten des Simon Lemnius, in: *Rätia* 6 (1942/43), S. 195; Anm. 118.

<sup>117</sup> Vers 100; hierzu Sieveking (wie Anm. 116), S. 196. Vgl. auch etwa Verse 121, 128/9.

<sup>118</sup> Eklogen 4,22/3, vgl. 124. Horaz, Oden 1,17 und 3,18; vgl. aber auch Vergil, *Aeneis* 8,314.

<sup>119</sup> Snell (wie Anm. 96), S. 392; vgl. Effe-Binder (wie Anm. 113), S. 168–71.

<sup>120</sup> Verse 49, 59/60.

<sup>121</sup> Dazu Schenda in: «Sagenerzähler» (wie Anm. 6), S. 14/5, grundsätzlich Pouillon (wie Anm. 2), S. 71–4.

Dr. Gian Andrea Caduff, Rangsstrasse 29, 7205 Zizers

Adresse des Autors