



HAL
open science

**”...und mischt darein das Aug des Wiedehopfs ...“:
Merkwürdige Rezepturen und ihre byzantinische
Kontextualisierung**

Isabel Grimm-Stadelmann

► **To cite this version:**

Isabel Grimm-Stadelmann. ”...und mischt darein das Aug des Wiedehopfs ...“: Merkwürdige Rezepturen und ihre byzantinische Kontextualisierung. Martina Ullmann; Gabriele Pieke; Friedhelm Hoffmann; Christian Bayer; Sara Gebhardt. Up and Down the Nile – ägyptologische Studien für Regine Schulz, 97, Zaphon, pp.119-136, 2021, Ägypten und Altes Testament, 978-3-96327-084-0. hal-04078300

HAL Id: hal-04078300

<https://hal.science/hal-04078300v1>

Submitted on 22 Apr 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



**Up and Down the Nile –
ägyptologische Studien für Regine Schulz**

Herausgegeben von
Martina Ullmann, Gabriele Pieke,
Friedhelm Hoffmann und Christian Bayer,
unter Mitarbeit von Sara Gebhardt

**Up and Down the Nile –
ägyptologische Studien für Regine Schulz**

Herausgegeben von
Martina Ullmann, Gabriele Pieke,
Friedhelm Hoffmann und Christian Bayer,
unter Mitarbeit von Sara Gebhardt

ÄGYPTEN UND ALTES TESTAMENT

Studien zu Geschichte, Kultur und Religion Ägyptens und des Alten Testaments

Band 97

Gegründet von Manfred Görg

Herausgegeben von Stefan Jakob Wimmer und Wolfgang Zwickel

**Up and Down the Nile –
ägyptologische Studien für Regine Schulz**

Herausgegeben von
Martina Ullmann, Gabriele Pieke,
Friedhelm Hoffmann und Christian Bayer,
unter Mitarbeit von Sara Gebhardt

Zaphon
Münster
2021

Illustration auf dem Einband: Transport einer kuboiden Statue im Grab des Netjeruimes,
Saqqara, Bubasteion I.16; Photo: Martina Ullmann.

Ägypten und Altes Testament, Band 97

Up and Down the Nile – ägyptologische Studien für Regine Schulz

Herausgegeben von Martina Ullmann, Gabriele Pieke, Friedhelm Hoffmann und Christian Bayer,
unter Mitarbeit von Sara Gebhardt

© 2021 Zaphon, Enkingweg 36, Münster (www.zaphon.de)

All rights reserved.

Printed in Germany. Printed on acid-free paper.

ISBN 978-3-96327-084-0 (Buch)

ISBN 978-3-96327-085-7 (E-Book)

ISSN 0720-9061



Inhalt

Vorwort	IX
Tabula Gratulatoria	XI
Bibliographie Regine Schulz.....	XV
Miroslav Bárta	
Archaeology of New Religious Thought in Old Kingdom Egypt: Statues in Burial Chambers in Abusir	1
Christian Bayer	
„Ohne Mammon kein Amon“: Die Figur des Hildesheimer Amun PM 4553	5
Edith Bernhauer	
Gedankenspiele zu den Stelophoren des Neuen Reichs	19
Helmut Brandl	
Nachtrag: Ein echt zweifelhaftes „Modell“	27
Betsy M. Bryan	
A Newly Joined Example from the Statue Cult of Amenhotep III.....	47
Günter Burkard	
Drei Bruchstücke von Götterhymnen: Die Ostraka Berlin P 11293 AS, P 14202 VS und P 14263 VS	55
W. Vivian Davies	
Ahmoose, Son of Ahmoose, Scribe and Mayor of Sai.....	63
Marianne Eaton-Krauss	
A Silk Purse?.....	73
Mamdouh Eldamaty	
Child Statue of Ramses II from Arab Al-Hisn	79
Wafaa El-Saddik	
Colours of Ancient Egypt – An Educational Exhibition at the Egyptian Museum, Cairo	83
Henning Franzmeier	
Eine blaue Schönheit: Ein ungewöhnlicher Kelch aus der Ramsesstadt.....	89
Alfred Grimm	
Ein Wiedergänger aus Roseneggers Garten: Eine ›Bürgelstein‹-Fälschung im Staatlichen Museum Ägyptischer Kunst in München.....	99
Isabel Grimm-Stadelmann	
„... und mischt darein das Aug des Wiedehopfs ...“: Merkwürdige Rezepturen und ihre byzantinische Kontextualisierung	119
Rainer Hannig, Heidi Köpp-Junk und Daniela Rutica	
Aspekte der pharaonischen Musik: Stimme, Musiker und Aufführungspraxis von Debeheni bis zu den altägyptischen Liebesliedern.....	137
Zahi Hawass	
Excavation in the West Valley of the Kings: Findings of Season 3	167
Marsha Hill and Deborah Schorsch	
A Bird in Hand: the Miho God Reassessed.....	171

Friedhelm Hoffmann	
Einige Beobachtungen zur Rückenschutzformel.....	187
Salima Ikram	
An Epistolary Footnote: Howard Carter, Saleh Hamdi Bey, and Tutankhamun's Mummy	205
Richard Jasnow	
A Sadly Neglected Demotic Graffito from Western Thebes (Černý-Sadek Graffito 3434).....	209
W. Raymond Johnson	
A Corpus of Amarna <i>Talatat</i> Blocks that depict a Royal Daughter / Royal Wife	215
Dieter Kessler	
Die Neue-Reichs-Institution des Mnevisgottes in Heliopolis, ihre Theologie und ihr Personal	223
Peter Lacovara	
A Swimming Girl Spoon from Sheikh Farag	237
Gabriele Pieke	
„Diener seines Herrn“: Zum Kuboid des Amenemhat in den Reiss-Engelhorn-Museen Mannheim	241
Maarten J. Raven	
More Women's Beds from Deir el-Medina	255
Helmut Satzinger	
Unimembral Nominal Sentence in Late Egyptian.....	259
Emily Teeter	
A “New” Stela of the Vizier To (Chicago OIM E14655)	267
Martina Ullmann	
Re-Harachte und Amun-Re im Großen Tempel von Abu Simbel; mit einem Beitrag zur Bedeutung des widdergestaltigen Amun	275
Alexandra Verbovsek	
Fayence-Kopfbedeckungen königlicher und göttlicher Kompositstatuetten aus Pi-Ramesse.....	301
Stefan Jakob Wimmer	
Von Königin Nitokris bis zur Königin von Saba	315
Tafeln	I–XLI

„... und mischt darein das Aug des Wiedehopfs ...“:
Merkwürdige Rezepturen und ihre byzantinische Kontextualisierung

Isabel Grimm-Stadelmann

Ungewöhnliche Themenbereiche und deren transkulturelle Kontextualisierung gehörten von jeher zum Interessengebiet der lieben Jubilarin, ebenso wie ihre Freude an interdisziplinärer Kooperation. Sowohl in ihrer Forschungsarbeit und Lehrtätigkeit wie auch in zahlreichen Ausstellungs- und Forschungsprojekten gelang es ihr stets, einen äußerst inspirierenden Dialog zwischen ganz unterschiedlichen Fachdisziplinen herzustellen. Im Rahmen dieses Beitrages darf ich denn auch an das aktuelle Forschungsprojekt „Wissensspeicher Musik in der Praxis“ (BMBF), das Regine Schulz seit 2018 in Kooperation mit Raimund Vogels vom Center for World Music der Stiftung Universität Hildesheim leitet, erinnern, und, verbunden mit meinen herzlichsten Glückwünschen, Dir, liebe Regine, eine kleine Auswahl an *Θαύματα* aus dem Bereich der gräkoägyptischen und byzantinischen Medizin bis hin zu so manchen Opernlibretti widmen.

Nicht erst seit Joanne Rowlings Bestseller „Harry Potter“ (sieben Bände, ab 1997) bereichern magische Komponenten den menschlichen Alltag, denn (Iatro-)Magie war bis in die frühe Neuzeit hinein in sämtlichen Kulturen ein wesentlicher Bestandteil der alltäglichen Lebenswirklichkeit.¹ Die Aussicht auf Erfolg in Beruf und Privatleben, ein erfülltes Liebesleben zusammen mit dem Wunschpartner, Hilfe in diversen Krisensituationen, Ansehen, Einfluss, Reichtum und Wohlstand sowie immer wieder und nicht zuletzt Heilung bzw. Befreiung von den unterschiedlichsten physischen und psychischen Leiden sind nur einige der wichtigsten Anwendungsgebiete magischer Handlungen. Die Herkunft der vielfältigen Motive und Phänomene, die sich in diversen Amuletten und Ritualen, aber ebenso auch in den Paraphernalia einer immer komplexer werdenden „Dreckapotheke“² manifestieren, wurde allerdings kaum hinterfragt, weder seitens der Ritualisten noch ihrer Kundschaft: Als traditionelle Hausmittel und/oder exotische Wunderarzneien wurden sie als alternative bzw. komplementäre Therapiekonzepte weitgehend akzeptiert, oftmals auch im Zusammenspiel und als Ergänzung der bestehenden rationalmedizinischen Therapieformen.³

Das Motiv des Wiedehopfs und seine Rezeption

In diesem Zusammenhang spielt das Motiv des Wiedehopfs als Symbol der Dankbarkeit (*εὐχαριστία*), insbesondere von Kindern gegenüber ihren Eltern, doch ebenso auch als Spender äußerst wirkmächtiger *materia magica* nicht nur auf dem Gebiet der – alternativen – Heilkunde, sondern ebenso in vielerlei philosophischen, theologischen, aber auch literarischen Abhandlungen eine ganz wesentliche Rolle, beginnend bei der

1 Vgl. dazu die nach wie vor umfassende Untersuchung zu dieser Thematik von Rothschuh, Iatromagie, und nunmehr speziell für die byzantinische Zeit: Grimm-Stadelmann, Iatromagie.

2 Zur „Dreckapotheke“ vgl. Geller, Renal and Rectal Disease Texts, 7; Haas, *Materia Magica*, 567; Rothschuh, Iatromagie, 30; Quack, *Medizinhistorisches Journal* 38 (2003), 9–10; Fischer-Elfert, *Altägyptische Zaubersprüche*, 30; Ritner, in: Kousoulis / Magliveras (eds.), *Moving across Borders*, 220; Pelt, *Drogues et plantes magiques*; Ventura, in: Paravicini Bagliani (ed.), *Terapie e guarigioni*, 363–393; LiDonnici, in: Mirecki / Meyer (eds.), *Magic and Ritual*, 359–377.

3 Für eine ausführliche Analyse byzantinischer Komplementärheilkunde und deren Legitimierung im Rahmen eines medizinethischen und patientenorientierten Heilkonzepts nimmt das Schrifttum (Therapeutika) des frühbyzantinischen Arztes Alexandros von Tralleis (6. Jhd.) eine singuläre Position ein: Puschmann, *Alexander von Tralles* (Edition); zu einer ausführlichen Analyse der entsprechenden Textpassagen vor dem Hintergrund des byzantinischen Medizinverständnisses vgl. Grimm-Stadelmann, *Iatromagie*, 287–587.

Hieroglypheninterpretation des Neuplatonikers Horapollon⁴, welcher den Aufsatz ägyptischer Götterszepter (*w̄s*-Szepter) dementsprechend als Wiedehopffigur (*ὄθεν καὶ ἐπὶ τῶν θεῶν σκήπτρων κοινούφα προτίμησις ἐστὶ*) interpretiert (*Hieroglyphika* I, Kap. 55: Πῶς εὐχαριστίαν δηλοῦσιν).⁵ Der barocke Universalgelehrte Athanasius Kircher (1602–1680) griff eben diese Interpretation der ägyptischen Götterszepter auf,⁶ allerdings nicht vorrangig unter Bezugnahme auf die *Interpretatio Graeca*, sondern unter Berufung auf arabische Quellen, insbesondere auf den syrisch-arabischen Universalgelehrten und Arzt Ibn al-Nafis (1210/1213–1288)⁷, den Leiter des Kairener Nasiri-Hospitals und Leibarzt des Mamelukensultans Baibars I. (1223–1277, reg. 1260–1277). Solche und vergleichbare arabische Quellen finden sich dann wiederum in letzter Instanz subsumiert in Hans Werner Henzes (1926–2012) letzter Oper „L’Upupa und der Triumph der Sohnesliebe“ (Uraufführung am 12.08.2003 während der Salzburger Festspiele), zu welcher der Komponist das Libretto selbst verfasst hatte, nach eigener Aussage basierend auf diversen persisch-arabischen Mythen und Legenden.⁸ Der durch menschliche Unachtsamkeit verscheuchte Wiedehopf ist hier Symbol der zwar auf die Probe gestellten, aber letztendlich unerschütterlichen Kindesliebe, die Al Kasim, den Sohn des Protagonisten Al Radshi, auf eine abenteuerliche Reise durch die Höhen und Tiefen des menschlichen Daseins führt. Das Motiv der Kindesliebe und Hochachtung den Eltern gegenüber, symbolisiert durch den Wiedehopf, dominiert demnach im Kontext von Henzes Oper sämtliche andere Facetten des Wiedehopf-Motivs.

Die dem Vogel andererseits im iatromagischen bzw. komplementärtherapeutischen Kontext zugeschriebene Heilkraft basiert auf der spätantiken Sympathielehre⁹, konkret auf einer sympathetischen Verbindung der Gefiederfärbung des Vogels mit den humoralpathologischen Elementen und kosmischen Konstellationen, wie sie in den *Kyraniden*, einer wohl weitgehend auf dem hermetischen Schrifttum basierenden Kompilation des 4. Jhds.,¹⁰ niedergelegt ist. Eben diese *Kyraniden*-Überlieferung wiederum bildete Ausgangspunkt und Grundlage für Athanasius Kirchers „kosmologische Allegorese“¹¹, welche die Farbsymbolik des Wiedehopfs mit der humoralpathologisch basierten Temperamentenlehre assoziiert.¹²

Der Wiedehopf im barocken Drama

An der Grenze zwischen philosophischer und heilkundlicher Symbolik steht die Nutzbarmachung der speziellen Vitalkräfte des Wiedehopfs zu magischen Zwecken. In dem fünftaktigen Trauerspiel „Agrippina“ (Breslau 1665)¹³ des schlesischen Juristen, Diplomaten und Barockdichters Daniel Casper von Lohenstein (1635–1683) führt der Magier Zoroaster im Auftrag des römischen Kaisers Nero (37–68, reg. 54–68), ein Ritual zur Beschwörung des Totengeistes der ermordeten Mutter Neros, Agrippina, durch (Vers 585–784).

4 Vgl. Thissen, Horapollon; zur historischen Person Horapollons Thissen, Horapollon, XII–XV.

5 Ausführliche Argumentation auf Basis der entsprechenden Quellen vgl. Grimm, in: Seipel (Hrsg.), Ägyptomanie, 192–211, bes. 193–195, zur *Interpretatio Graeca*; vgl. auch Ulz, in: Effinger / Logemann / Pfisterer (Hrsg.), Götterbilder, 63–64.

6 Kircher, *Obeliscus Pamphilius*, 327–335: Hierogrammatismus XV. *Upupae, sive De Upupae significatione hieroglyphica: „Abenephius enim hoc loco sceptrum vocat upupae capite insignitum.“* (S. 328); vgl. Grimm, in: Seipel (Hrsg.), Ägyptomanie, 199.

7 Vgl. Hau, EM, 1023–1024, und Fancy, *Science and Religion in Mamluk Egypt* mit Rez. von Conermann, in: sehepunkte 14 (9/2014).

8 Henze, *L’Upupa*, 15–20, 28–29, 149–150, 167–170 (weitere Quellen), 173–229 (Libretto) und Venzlaff, *Al-Hudhud*, 61–121, bes. 117 (Treue und Pietät).

9 Vgl. Prümm, *Religionsgeschichtliches Handbuch*, 376–378; Adamson, in: DeConick / Shaw / Turner (eds.), *Practicing Gnosis*, 333–358, und Grimm-Stadelmann, *Iatromagie*, 47–118.

10 Zu den *Kyraniden* vgl. die Editionen von de Mély, *Les Lapidaires*; Kaimakis, *Die Kyraniden*, und die lateinische Übers. von Delatte, *Textes Latins*; ausführliche Übersicht über den aktuellen Forschungsstand mit Bibliographie: Grimm-Stadelmann, *Iatromagie*, 103–118. Die von Athanasius Kircher zitierte Passage über den Wiedehopf befindet sich in der 1. *Kyranis*, Kap. 7 (Στοιχείον η´: I, 7, 49–61 Kaimakis); vgl. auch Schmidt-Biggemann / Böhlig, *Obeliscus Pamphilius*, liv: Kommentiertes Autoren- und Stellenregister, s. v. *Kiranides*, jedoch ohne Spezifizierung der *Kyraniden*-stelle.

11 Grimm, in: Seipel (Hrsg.), Ägyptomanie, 202 mit Anm. 63.

12 Kircher, *Obeliscus Pamphilius*, 329–330. Die gesamte Textstelle findet sich in deutscher Übersetzung bei Grimm, in: Seipel (Hrsg.), Ägyptomanie, 200–202.

13 Von Lohenstein, *Agrippina*; Schöne (Hrsg.), *Barock*, 537–643, bes. 614–619 (Zoroasters Beschwörung von Agrippinas Totengeist, Vers 585–784).

In dessen Verlauf wird ein Zaubertrank gebraut, der aus einer Vielzahl unheimlicher Ingredienzen aus Pflanzen- und Tierwelt besteht, darunter „Kräuter, die man muß bey Monden=scheine graben / So oft als Nacht und Tag gantz gleiche Stunden haben“¹⁴ (Vers 631–632), ferner auch das Farngewächs *Adiantum*: „Schau: Daß die Mauer=Raut’ auch unvergessen sey / Die Riegel lösen kan / und Steine bricht entzwey / Wenn sie die Wiede=hopff’ hat in ihr Nest vergraben“ (Vers 649–651). An dieser Stelle wird die Verbindung zu Athanasius Kircher besonders deutlich, da er im *Obeliscus Pamphilius Zoroaster* als Referenz für den Umgang des Wiedehopfs mit dem Frauenhaarfarn (*Adiantum*), angeblich ein wirkungsvolles Schutzmittel gegen den bösen Blick sowie Behexung jeglicher Art, anführt: „In den griechischen Geoponika¹⁵, mit Referenz auf Zoroaster, heißt es, daß der Wiedehopf das *Adiantum* in sein Nest legt gegen Behexung.“ (Übers. d. Verf.)¹⁶ Athanasius Kirchers kritische Auseinandersetzung mit entsprechenden Anweisungen in den *Kyraniden* (1. *Kyranis*, Kap. 7), wie auch seitens Arnaldus von Villanova¹⁷ (*lib. 2. de talpa*),¹⁸ dürfte wohl der Aussage von Lohensteins *Zoroaster* zugrunde liegen, dass er zur erfolgreichen Beschwörung des Totengeistes ein noch frisches Wiedehopfherz verspeisen müsse: „Wo ist des Maulworffs Hertz und dises / das mein Arm / Bey neuem Mondenschein der Widehopffe warm / Aus ihren Därmen rieß: Ich muß es bald verschlingen“ (Vers 685–687). Das rituelle Verspeisen des Wiedehopfherzens dient der Aufnahme sämtlicher Vitalkräfte des Vogels in konzentrierter Form und soll zusammen mit der Milch einer schwarzen Kuh und unter Beachtung der richtigen astrologischen Rahmenbedingungen dem Ritualisten Allwissenheit sowie divinatorische Fähigkeiten verleihen.¹⁹ Der sagenumwobene und legendäre Zoroaster, hier als durchaus unheimlicher Schwarzmagier (*γοητής*²⁰) charakterisiert, begegnet in der byzantinischen Rezeption neben „Nechepso(s)“ und „Ostanes“ allerdings mehrfach als ernstzunehmende pharmakologische Referenz, keineswegs nur in Verbindung mit *materia iatromagica*.²¹ Der medizinischen Interpretation der platonischen Trichotomielehre²² zufolge konstituieren Herz, Leber und Gehirn die zentralen Körperorgane, aus denen

14 Vgl. solche rituellen Pflanzenhebungen (*βοτανήαρσεις*) in den gräkoägyptischen Papyri, so z. B. Pap. Paris Bibl. Nat. suppl. gr. 574/P IV, 2967–3006 (PGM I, 168–170) und Pap. Paris Bibl. Nat. suppl. gr. 574/P IV, 286–295 (PGM I, 80–82); lat. Überlieferung bei Marcell. med., Hipp. ad Maecen. epist. 11, 19–28 (CML V/1, 32 f. mit Übers.). Galens ausführliche Auseinandersetzung mit diesen Überlieferungen konzentriert sich insbesondere auf das einem Pamphilos (!) zugeschriebene Pflanzenbuch: Galen, simpl. med. VI, Prooimion (XI, 792–794 Kühn) mit einschlägiger Analyse durch Jouanna, REG 124 (2011/1), 48 und Grimm-Stadelmann, *Iatromagie*, Kap. 152–158. Zur byzantinischen Rezeption vgl. AlexTrall., Ther. XII (II, 585 Pu) im Rahmen einer Gichttherapie.

15 Zu den *Geoponika* vgl. Edition: Beckh, *Geoponica*; griech.-ital. Edition und Übers.: Lelli, *L’agricoltura antica*; engl. Übers.: Dalby, *Geoponika*; franz. Übers.: Grélois, *Géoponiques*; zu ihrem (iatro-)magischen Gehalt vgl. Bidez / Cumont, *Les mages hellénisés*, 173–197.

16 Kircher, *Obeliscus Pamphilius*, 331: In *Geoponicis graecis*. 15.c.1. Authore Zoroastre, herbam *adiantum* contra fascinationem, nido suo imponere upupam legimus. Zu Zoroaster als Quelle für Athanasius Kircher vgl. Schmidt-Biggemann / Böhlig, *Obeliscus Pamphilius*, 37–38 und xcix.

17 Arnaldus de Villanova (1235–1311): katalanischer Arzt, Alchemist und Pharmazeut, vgl. Calvet, *Les Oeuvres alchimiques attribuées à Arnaud de Villeneuve*, und Schmidt-Biggemann / Böhlig, *Obeliscus Pamphilius*, xcvi.

18 Kircher, *Obeliscus Pamphilius*, 331: *Kyranides quoque Sylvatico non minus supersticiosus hanc tradit operationem [...] Similia ridicula dicuntur de corde, & sanguine upupae*. Zu dem Arzt und Botaniker Matthaeus Sylvaticus (1280–1342) vgl. Schmidt-Biggemann / Böhlig, *Obeliscus Pamphilius*, lxxxvii.

19 Zur Verwendung des Wiedehopfs und sämtlicher seiner Organe in der arabischen Volksmedizin vgl. Venzlaff, *Al-Hudhud*, 33–59, bes. 51–53 (Augen), 53–55 (Herz) und 71–72 (Beziehung zu Kühen und deren Milch).

20 Die byzantinischen Ärzte sind sehr darauf bedacht, sich keinesfalls dem Vorwurf der *γοητεία* auszusetzen, so z. B. Aetios von Amida (6. Jh.), der sich im Rahmen einer nicht ganz konventionellen Arzneimittelempfehlung gegen eben diesen Vorwurf abzusichern versucht: „Ich konnte keine passenderen und leichter anwendbareren Heilmittel gegen jegliches Leiden in Erfahrung bringen. Doch werde ich mich hüten, auch nur den Anschein von ‚Schwarzmagie‘ zu erwecken.“ (*οὐδὲ πειράζειν ἡμελλὸν ἔχων φάρμακα ἐπιτηδειότερα καὶ εὐποριστότερα πρὸς ἕκαστον πάθος, ἐφυλαττόμην δὲ καὶ γοητείας δόξαν ἀπενέγκασθαι*: AetAmid. II, 85 [I, 179,27–180,4 Ol.]). Anders als *μάγος* besitzt *γόςης* bzw. *γοητής* in den byzantinischen Quellen stets negative Konnotation, zur Differenzierung vgl. Thorndike, *A history of magic*, 247.

21 Vgl. Bidez / Cumont, *Les mages hellénisés*, und Adamson, in: DeConick / Shaw / Turner (eds.), *Practicing Gnosis*, 342 mit dem Hinweis auf ein ebendiesem Zoroaster zugeschriebenes iatroastrologisches Handbuch. Die Quellen lassen eine sehr deutliche Gewichtung des Zoroaster als Referenz für (iatro-)astrologische Inhalte erkennen.

22 Vgl. Platon, *Pol.* IV, 435–442 und *Tim.* 69–72. Zur Anwendung der Trichotomielehre auf die Medizin vgl. Galen, *PHP* III, 1 (de Lacy, 170,21–23) und *PHP* VI, 1 (de Lacy, 366–426); Galen, *Quod an. mor. corp. temp. sequ.* V (IV,

sämtliche Körperfunktionen ihren Ursprung nehmen, weshalb gerade diese Organe und ihre tierischen Supplemente in der iatromagischen Medikation ganz wesentliche Bedeutung besitzen.²³

Der Wiedehopf in der Oper

Athanasius Kircher lässt sich mit ziemlicher Sicherheit als Vermittler für die gesamte spätere Rezeption des Motivs der Vitalkraft des Wiedehopfs und seiner damit in Zusammenhang stehenden (iatro-)magisch nutzbaren Qualitäten vermuten. Die vielerlei Rezeptionswege, die auf seiner Quelleninterpretation basieren, münden in diverse literarische und künstlerische Bearbeitungen, die keineswegs auf den heilkundlichen Kontext beschränkt bleiben. So begegnet der Wiedehopf bzw. seine Organe beispielsweise auch im Opernkontext, wobei allerdings weniger sein Herz als vielmehr seine Augen in den Vordergrund gerückt sind. So wird das rechte Auge des Wiedehopfs in Carl Maria von Webers (1786–1826) romantischer Oper in drei Aufzügen „Der Freischütz“ (Uraufführung am 18. Juni 1821 am Schauspielhaus Berlin) als magisch wirksame Zutat benötigt, wenn in der 6. Szene des 2. Aufzuges der finstere Kaspar den von Selbstzweifeln und Versagensängsten geplagten Max um Mitternacht in die unheimliche Wolfsschlucht einbestellt, um dort mit ihm zusammen in gespenstischer Atmosphäre sieben treffsichere Freikugeln zu gießen. Die unfehlbare Mischung erläutert Kaspar folgendermaßen: „Merk auf, was ich hineinwerfen werde, damit du die Kunst lernst. Hier erst das Blei. Etwas gestoßenes Glas von zerbrochenen Kirchenfenstern; das findet sich! Etwas Quecksilber! Drei Kugeln, die schon einmal getroffen! Das rechte Auge eines Wiedehopfes! Das linke eines Luchses! *Probatum est!*“²⁴ Mit Dankbarkeit, Herzensgüte und Kindesliebe hat diese düstere Zeremonie, an deren Ende dann sogar der Teufel selbst, in Gestalt des schwarzen Jägers Samiel, zwar nicht *in persona*, doch *in voce*, erscheint – ganz im Stile einer gräkoägyptischen Geisterbeschwörung, deren Zeuge in Heliodors (4. Jhd.) *Aithiopika*²⁵ die entsetzte Charikleia wird –, freilich nichts mehr zu tun, doch entspricht die gesamte Szenerie dafür umso mehr der oben erwähnten Geisterbeschwörung in Lohensteins „Agrippina“. Die im Opernkontext vorgenommene Konzentration der spezifischen Vitalkräfte auf die Wiedehopf- und Luchsaugen²⁶ sollen vielmehr den Wunsch nach Scharfsichtigkeit des Schützen unterstützen und auf diese Weise die Treffsicherheit der Kugeln gewährleisten.

Begleitet werden die Augen von einer Reihe weiterer Ingredienzien aus dem Bereich der spätantiken und mittelalterlichen *materia iatromagica*: Blei war als Trägermaterial für diverse Amulette²⁷ im Heilkontext insbesondere in byzantinischer Zeit sehr geläufig, und bereits Dioskurides (1. Jhd. n. Chr.) beschreibt einige Anwendungsformen des Quecksilbers (*ὄδραγγυρον*), unter Hinweis auf die mit einer solchen Medikation verbundenen Gefahren.²⁸ Quecksilberhaltige Salben wiederum fanden sowohl im Rahmen von komplexen Lepratherapien Anwendung wie auch bei Schuppenflechte und Krätze (Psoriasis?); insbesondere die spät- und postbyzantinischen Rezeptbücher, die *Iatrosophia*, beinhalten eine große Vielfalt derartiger Rezepturen und Salbenmischungen.²⁹ Ab dem 15. Jhd. wurde Quecksilber dann vermehrt in der Syphilistherapie

787 Kühn); Galen, UP IV, 13 (I, 227–228 Helmr.), ausführlich dazu vgl. Grimm-Stadelmann, Theophilus Protospatharios, 164 und 359 unter Bezugnahme auf die mittelbyzantinische christliche Anthropologie bei Theoph. Περὶ τῆς τοῦ ἀνθρώπου κατασκευῆς IV, 1.

23 Vgl. Rothschiuh, Iatromagie, 14.

24 Libretto Freischütz, II/6.

25 Heliodor, Aithiopika, 206–209; dazu vgl. auch Ebeling, in: Magen (Hrsg.), „... Denn das eigentliche Studium der Menschheit ist der Mensch.“, 73–85.

26 „Augen wie ein Luchs“ ist nach wie vor sprichwörtlich für exzellente Sehkraft, insbesondere auch im Dunklen; die Bezeichnung „Luchs“ ist verwandt mit dem lat. „lynx“, womit das Funkeln der im Dunkeln reflektierenden Augen beschrieben wird.

27 Zu den vielfältigen byzantinischen Bleiamuletten vgl. Spier, Journal of the Warburg and Courtauld Institutes 56 (1993), 25–62, und Spier, in: Dasen / Spieser (éds.), Les savoirs magiques, 43–66.

28 Diosk., math. med. V, 95,3: δὴναμιν δὲ ἔχει φαρμακτικὴν ποθεισα, τῷ βάρει διαβιβρώσκουσα τὰ ἐντόξ. βοηθεῖται δὲ γάλακτι πολλῶ πινόμενῳ καὶ ἐξεμουμένῳ, ἢ οἴνῳ σὺν ἀψινθίῳ ἢ σελίνου ἢ ὀρίμινου σπέρματι, ἢ ὀριγάνῳ ἢ ὑσσώπῳ σὺν οἴνῳ; vgl. ferner Guardasole, Antike Medizin, 745 (ohne Bezugnahme auf die alchemistische und iatrochemische Verortung des Quecksilbers sowie seinen gezielten medizinischen Einsatz als Salbenwirkstoff); vgl. Grimm-Stadelmann, Iatromagie, 464f.

29 So z. B. in dem Turiner Iatrosophion Cod. Taur. B.VII.18, Kap. 114 und 115, ed. Valentino, Cod. Taur. B.VII.18, 112 f. (mit dt. Übers.); vgl. außerdem Oikonomou-Agorastu, Cod. Panorm. XIII.C.3, Kap. 381.

eingesetzt, ebenfalls in Form von Salbenmischungen, insbesondere aber auch als eine der Gesundheit wenig zuträgliche Dampfkur.³⁰ Aufgrund seiner Zuordnung zu dem Planeten Merkur spielte das Quecksilber sowohl in der Alchemie wie auch in der Iatrochemie eine entscheidende Rolle.³¹ Beide Metalle, sowohl Blei wie auch Quecksilber haben neben diversen tierischen und pflanzlichen Substanzen zudem einen festen Platz in der Geschichte der Augenheilkunde, wie der um die Jahrhundertwende (1901) veröffentlichten „Augenheilkunde der Alten“ von Hugo Magnus unzweifelhaft zu entnehmen ist:³² Blei wurde als kühlende und adstringierende Substanz insbesondere bei Augenfluss und Panophthalmitis eingesetzt³³, Quecksilber hingegen hauptsächlich in Mischungen mit Zinnober als Bestandteil komplexer Salbenmischungen bei Augengeschwüren.³⁴

Das „Glas von zerbrochenen Kirchenfenstern“ sowie die „Kugeln, die schon einmal getroffen“ gehören in den Kontext der Singularitätsmagie³⁵, der zufolge unheimlichen Phänomenen besondere Wirkkraft zugesprochen wird: Dieses Motiv begegnet zum einen in der Nutzbarmachung der Vitalkräfte nachtaktiver Tiere, zum anderen aber auch in der Bezugnahme auf kultisch-religiöse Handlungen und Rituale bzw. deren Umkehrung. Im dämonischen Ambiente der Wolfsschlucht freilich ist das Weihwasser bzw. das geweihte Kerzenwachs, das in zahlreichen Heilanwendungen der byzantinischen und postbyzantinischen Zeit eine bedeutende Rolle spielt³⁶, selbstverständlich fehl am Platz und muss zwingend durch ein zerstörendes Element („zerbrochene Kirchenfenster“) ersetzt werden. Im Kontext der schwarzen Magie, des Schadenszaubers, wie er in der Wolfsschlucht praktiziert wird, wird demnach der unheimliche Charakter der Ingredienzien ungleich stärker betont. Zugleich aber und unabhängig vom schwarzmagischen Kontext nimmt das „Glas von zerbrochenen Kirchenfenstern“ Bezug auf eine spätantike Amuletttradition mit Basis in gräkoägyptischen Überlieferungen, die auch in byzantinischer Zeit noch gängig war, in deren Mittelpunkt gescheiterte Schiffe als Lieferanten wirksamen Trägermaterials für diverse Amulette standen.³⁷ In diesem Kontext bildet gerade der negative Faktor des Scheiterns und der Vernichtung, also des Chaos-Zustandes³⁸ im weitesten Sinne, den wesentlichen Wirkstoff im Sinne der singularitätsmagischen Konnotation. So empfiehlt das *Testamentum Salomonis*³⁹ im 18. Kapitel zur Bekämpfung des Krankheitsdämons Rhyx Aktonme ein Amulett, geschrieben auf einem Stück Materie aus einem gescheiterten Schiff (ἐάν τις γράψει ἐν ὕλῃ ἀπὸ πλοίου ἀστοχήσαντος [...]).⁴⁰ Alexandros von Tralleis hingegen verweist im Rahmen eines Therapiekonzeptes gegen Anfallsleiden (*Therapeutika* I, 15) auf zwei Amulette in diesem Kontext: Für das erste soll ein Nagel aus einem gekenterten Schiff (ἤλον ἐκ πλοίου ναυαγήσαντος) – wobei sicherlich auch die Analogie zu den Kreuzesnägeln Christi⁴¹ eine nicht unwesentliche Rolle spielt – in eine heilkräftige Armspange (βραχιόλιον)⁴² umgearbeitet werden; für das zweite wird ein Stück Leinwand aus einem

30 Jüttner, LMA 7, 358 f. und Sauerteig, EM, 1209.

31 Vgl. Paracelsus' (1493–1541) Ausführungen zur iatrochemischen Trias Schwefel (Sulfur), Salz (Sal) und Quecksilber (Mercurius) als grundlegende, den menschlichen Körper konstituierende Substanzen, mit denen er die humoral-pathologische Viersäftelehre als Grundlage der Medizin zu ersetzen versuchte: Opus Paramirum I, Kap. 2., vgl. Goldammer, in: Dilg / Jüttner / Müller-Jahnke / Unschuld (Hrsg.), Perspektiven der Pharmaziegeschichte, 113–129.

32 Magnus, Augenheilkunde, 313–369. Auf dieses Werk wird im Verlauf meines Beitrages öfter zurückgegriffen, da die Vermutung naheliegt, dass es d'Alberts Librettisten gekannt und benutzt haben.

33 Magnus, Augenheilkunde, 362 mit Belegen bei Dioskurides und Plinius.

34 Magnus, Augenheilkunde, 365 mit Verweis auf Celsus.

35 Rothschild, Iatromagie, 13–16; 28, und Machold, Scribonius Largus, 63–90; 80–82.

36 Insbesondere in den spät- und postbyzantinischen Rezeptanweisungen, so z. B. Cod. Taur. B.VII.18, Kap. 189, ed. Valentino, Cod. Taur. B.VII.18, 148–149 (mit dt. Übers.); Cod. Panorm. XIII.C.3, Kap. 353, 522 (ed. Valentino, noch unpubl. Diss.).

37 Ausführliche Analyse bei Grimm-Stadelmann, Iatromagie, 580–582.

38 Mit unterschiedlichen altägyptischen Chaostheorien hat sich die Jubilarin selbst im Rahmen ihrer Habilitationsschrift eingehend auseinandergesetzt: Schulz, Der Krieg als Bestandteil der göttlichen Ordnung.

39 Edition: McCown, Testament of Solomon; eingehende Analyse: Busch, Testament Salomos und Grimm-Stadelmann, Iatromagie, Kap. 2.4.5.

40 TestSal. XVIII, 28, ed. McCown, 57, und Busch, Testament Salomos, 227–228.

41 Grimm-Stadelmann, Iatromagie, 46; 173–175; 182; 508; 580.

42 Vgl. zu entsprechenden Objektfunden Vikan, in: Scarborough (ed.), Symposium, 75–76.

gescheiterten Schiff (ὀθόνιον ἐκ ναυαγήσαντος πλοίου) um den rechten Arm gebunden.⁴³ Die Kombination des Schiffsmotivs mit Sehvermögen im weitesten Sinne begegnet bereits in den gräkoägyptischen Papyri⁴⁴, und zwar in divinatorisch-rituellem Kontext, wenn u. a. das Benetzen beider Augen mit Wasser aus einem gekenterten Schiff (ἐνχρισον δὲ τὸν δεξιὸν ὀφθαλμὸν μεθ' ὕδατος πλοίου νεναυαγηκότος) zur Schau übersinnlicher Phänomene befähigt. Das linke Auge soll zusätzlich noch mit „koptischem Stimmi“ (καὶ τὸν εὐώνυμον στίμι Κοπτιτικὸν μετὰ τοῦ αὐτοῦ ὕδατος) bestrichen werden, dem in der antiken und spätantiken Augenheilkunde häufig verwendeten Bleivitriol, welches unter der Bezeichnung *swr*⁴⁵ bereits in ägyptischen Quellen⁴⁶ in Erscheinung tritt, worauf der Pionier der deutschen Augenheilkunde, Julius Hirschberg (1843–1925), explizit hinweist:

„Fremdsprachliche Namen in griechischen Texten finden wir zuerst und vornehmlich in der Arzneimittel-Lehre des Pedanius Dioscurides (um 50 n. Chr.), der ältesten, die auf unsere Tage gekommen. Es ist ja selbstverständlich (und wird auch von uns noch heutzutage beobachtet), daß ausländische Ware aus ihrer Heimath den Namen mitbringt. So finden wir bei Dioscurides die folgenden mineralischen Mittel: σῶρυ, ägyptisch se-ur, „das große Salz“. Wohl Blei-Vitriol. στίμι, äg. *stm*, „Augenschminke“, Spießglanz, das natürliche Schwefel-Antimon.“⁴⁷

„Probatum est“ bzw. διὰ πείρας ist eine formelhaft wiederkehrende Wendung, insbesondere innerhalb der professionellen medizinischen Texte der byzantinischen Zeit, wodurch die experimentelle Erprobung bestimmter Arzneimittel und Therapiekonzepte angezeigt wird,⁴⁸ διὰ πείρας fungiert dabei als eine Art „Gütesiegel“ und begegnet häufig in Zusammenhang mit der Evaluation therapeutischer Maßnahmen im Kontext byzantinischer Krankenhäuser.⁴⁹ Die Anwendung dieser Evaluationsformel auf komplementäre Therapieansätze mit Elementen aus Iatromagie und Iatroastrologie begegnet in besonderem Maße bei Alexandros von Tralleis, der eine Vielzahl iatromagischer Alternativen in Form einer medizinethisch begründeten Komplementärtherapie in seine Behandlungskonzepte integriert hat.⁵⁰

Eugen d'Albert, Die toten Augen (1912/13)

Weniger um schwarze Magie als vielmehr um die Wiederherstellung der Sehkraft und Heilung von Blindheit, aber auch um die Ambivalenz des Sehvermögens geht es in einer anderen, heute weniger bekannten, da nahezu komplett von den Spielplänen verschwundenen Oper, worin das Wiedehopfmotiv mit dem des ägyptischen Wunderdoktors und etwas zweifelhaften „Hierogrammaten“ kombiniert und als Antagonismus zur Christus medicus-Vorstellung⁵¹ verwendet wird, nämlich in Eugen d'Alberts Einakter „Die toten Augen“ (1912/3). Der Liszt-Schüler Eugène Francis Charles d'Albert (1864–1932)⁵² war in den 1880er Jahren der bedeutendste Pianist seiner Zeit und ist heute in erster Linie als Opernkomponist bekannt. Seine 1903

43 Beide Amulette: AlexTrall., Ther. I, 15, ed. Puschmann I, 571; Guardasole, in: Garzya / de Lucia / Guardasole / Ieraci Bio / Lamagna / Romano (eds.), Medici Bizantini, 674–675.

44 PGM I, 182.

45 Hannig, Handwörterbuch, 679.

46 Zur (alt-)ägyptischen Augenheilkunde und entsprechenden Arzneimittelkomponenten aus dem Papyrus Ebers vgl. Magnus, Augenheilkunde, 11: „Die oculistischen Heilmittel des Papyrus Ebers stammen aus allen Naturreichen; Mineral-, Pflanzen- und Thierreich mussten in gleicher Weise ihren Beitrag liefern [...] Kammerwasser und Glaskörper der verschiedensten Thieraugen [...]“. Zu ägyptischen Texten zum Auge vgl. jetzt Gräßler, N.: Konzepte des Auges im alten Ägypten. Hamburg 2017 (= SAKB 20). Für den Hinweis auf diese Publikation danke ich Friedhelm Hoffmann sehr herzlich.

47 Hirschberg, Augenheilkunde 12, ebenfalls unter Bezugnahme auf den Papyrus Ebers.

48 Bereits bei Galen in ebendiesem Zusammenhang, vgl. Jouanna, REG 124 (2011/1), 47–77, und Grimm-Stadelmann, Iatromagie, 159–161.

49 Vgl. Bennett, Medicine and Pharmacy, 98–100; Bouras-Vallianatos, Innovation in Byzantine Medicine, 16, 49, 149–151, bes. Tabelle 5.2 auf S. 150.

50 Grimm-Stadelmann, Iatromagie, 215–218; 251–253.

51 Vgl. die aktuelle Zusammenfassung der Christus medicus-Vorstellung und ihrer kulturhistorischen Auswirkungen bei Büttner, Leib- und Seelenärzte, 1–7.

52 Pangels, Eugen d'Albert; Bollert, NDB 1, 138.

entstandene Oper „Tiefeland“ gilt als deutsche Variante des italienischen „Verismo“ und stellt seinen Komponisten in eine Reihe mit dessen bedeutendsten Vertretern, nämlich Pietro Mascagni (1863–1945), Ruggero Leoncavallo (1857–1919) und Giacomo Puccini (1858–1924). Insgesamt schuf d’Albert 21 Opern, darunter auch die am 5. März 1916 an der Hofoper Dresden uraufgeführte einaktige Bühnendichtung mit Prolog „Die toten Augen“, worin die Geschichte der blinden Myrtocle erzählt wird, welcher der zwielichtige ägyptische Wunderdoktor Ktesiphar Heilung mittels eines dubiosen Trankes verspricht, den sie aber ablehnt. Jesus Christus vermag sie zwar zu heilen, doch bringt ihr das Sehvermögen kein Glück, weshalb sie sich letztendlich wieder für die Rückkehr zur Blindheit entscheidet. Das Libretto verfasste der Schriftsteller, Filmemacher, Globetrotter und Kabarettist Hanns Heinz Ewers (1871–1943)⁵³ auf Grundlage von Marc Henrys (1873–1943)⁵⁴ verlorenem Drama *Les yeux morts* (1897). Beide Autoren waren gleichermaßen schillernde Figuren der Kabarettbewegung um die Jahrhundertwende, doch während Marc Henry diesem Genre verhaftet blieb und durch Deutschland, Frankreich und Österreich tourte, zog sich Ewers schon sehr bald aus dem aktiven Kabarettbetrieb zurück, experimentierte mit unterschiedlichen Drogen und widmete sich vornehmlich der phantastischen Literatur. Sein 1928 veröffentlichter Roman „Fundvogel“, in dem es um das Thema der Geschlechtsumwandlung ging, wurde sehr kontrovers diskutiert, zum Teil sogar heftig angegriffen. Die Zusammenarbeit an dem Opernlibretto für Eugen d’Albert und die Begleitumstände, die zum Verlust von Marc Henrys Drama *Les yeux morts* führten, schildert Hanns Ewers in seinem im August 1913 verfassten Vorwort zu dem Opernlibretto folgendermaßen:

„Bereits im Jahre 1897 schrieb Marc Henry (Achille d’Ailly-Vaucheret) einen Einakter, den er „Les Yeux Morts“ nannte. [...] Es kam die wilde „Elf-Scharfrichter-Zeit“, die den Pariser Henry an die Spitze der jungen Münchener Bewegung stellte und mit seinen Malern und Dichtern durch halb Europa hetzte. Als Henry in dieser Zeit eines Tages nach München zurückkehrte, fand er seine Wohnung ausgeräumt — — freundliche Gläubiger hatten während seiner Abwesenheit alles versteigern lassen. Henry lachte darüber, nur eines schmerzte ihn: daß nämlich mit dem andern auch eine Truhe verschwunden war, die alles hielt, was er je im Leben geschrieben hatte! [...] Da wollte der Zufall, daß mir Henry eines Tages von der längst verlorenen Dichtung sprach, mir die Idee erzählte. Ich fand sie so schön, daß ich ihn beschwor, das Stück noch einmal zu schreiben — — er lehnte lachend ab und blieb dabei. Ich möge es tun, er — nicht! Und es kostete viel Zeit und Mühe, bis es mir gelang, ihn zu überreden, zum wenigsten an meiner Arbeit auch Anteil zu nehmen. Seine Dichtung existierte nicht mehr, doch trug er sie im Herzen wie im Kopfe. Nach langem vergeblichen Drängen sandte er mir endlich von Kristiania aus ein neues Szenario, das den Inhalt der verlorenen Dichtung kurz wiedergab. [...] So wurden aus „Les Yeux Morts“ — „Die toten Augen“.“

Der Dresdner Uraufführung dieser Oper folgten in relativ rascher Abfolge mehrere Aufführungen der Oper in Kopenhagen (17. März 1918), Stockholm (27. September 1920), Warschau (Herbst 1920) und Budapest (12. November 1921), bevor sie in Vergessenheit geriet.

Die in Drama und Opernlibretto miteinander verknüpften Motive – Blindheit, ägyptische Heilkunde verso *Christus medicus*, sowie diverse Erscheinungsformen der *materia iatromagica* bis hin zu dem äußerst facettenreichen Wiedehopfmotiv – lohnen durchaus einer näheren Betrachtung vor medizinisch-byzantinistischem Hintergrund. Zunächst interessiert in diesem Zusammenhang das Motiv der Blindheit als Schlüssel zur Imagination, zu einer rein mittels organischem Sehvermögen nicht zu erreichenden Weitsichtigkeit. Beispiel *par excellence* dafür ist der androgyne Teiresias, der Prototyp des blinden Sehers und Propheten der griechischen Antike,⁵⁵ dessen divinatorische Fähigkeit auf einem untrüglichen „inneren Auge“ beruht, das völlig unbeirrbar von optischen Reizen seinen Blick rein auf das Wesentliche richtet, ganz im Sinne von Antoine de Saint-Exupéry (1900–1944) „kleinem Prinzen“, der ebenfalls zu der Erkenntnis gelangt: „Man sieht nur mit dem Herzen gut. Das Wesentliche ist für die Augen unsichtbar“, ein Resumée, das schließlich auch d’Alberts „Myrtocle“ für sich persönlich zu ziehen vermag, indem sie sich wieder aus

53 Brandenburg, Hanns Heinz Ewers und Richter, NDB 4, 697 f.

54 Katalog der Deutschen Nationalbibliothek: <http://d-nb.info/gnd/116719575> (Zugriff am 22.01.2020).

55 Vgl. Di Rocco, Io Tiresio. Zu dem Motiv des „Propheten“ und ägyptischen Hierogrammaten als Referenz speziell in der byzantinischen Augenheilkunde vgl. Grimm-Stadelmann, Iatromagie, 336–339.

der Welt der sichtbaren Realitäten zurückzieht. Die Heilung von Blinden und Wiedergewinnung der verlorenen Sehkraft ist nicht allein ein biblisch-neutestamentliches Thema, eng verknüpft mit der Person Jesu Christi als eines gottgesandten Wunderheilers, sondern nimmt auch eine herausragende Position innerhalb der heilkundlichen Traditionen sämtlicher Kulturen⁵⁶ ein.

Das Motiv der Blindheit in byzantinischen Quellen

Neben den Zeugen der byzantinischen medizinischen Gebrauchsliteratur berichten auch byzantinische Chroniken über oftmals wundersame Heilungen von diversen Augenleiden, aber ebenso über die Entwicklung durchaus modern anmutender Hilfsmittel im Umgang mit ungenügender Sehkraft: So berichtet der spätantike Bischof Palladios (364–430), der sich über zehn Jahre lang in Ägypten aufgehalten hatte, um das Leben des dortigen Mönchtums zu studieren, über einen alexandrinischen Theologen und Philosophen namens Didymos (*309), der aufgrund einer nicht näher spezifizierten Augenkrankheit bereits als vierjähriger Knabe sein Sehvermögen vollständig verloren hatte und aus diesem Grunde eine einschlägige Lesemethode entwickelt hatte, um trotz seiner Behinderung die Gelehrtenausbildung erfolgreich durchlaufen zu können.⁵⁷ Über diese, dem Didymos zugeschriebene spezielle Lesemethode, die auf dem Ertasten der Buchstabenformen beruhte, berichten ziemlich analog die beiden Kirchenhistoriker Sozomenos (5. Jhd.)⁵⁸ und Nikephoros Kallistos (Νικηφόρος Καλλίστου Ξανθόπουλος, 1268/74–nach 1328)⁵⁹. Erst auf den zweiten Blick mit der Heilung von Augenleiden verbunden ist eine wundertätige Christusstatue, die laut den byzantinischen Chronisten Johannes Malalas (6. Jhd.)⁶⁰ und Pseudokodinos (14. Jhd.) eine Frau namens Veronika, die auf wundersame Weise durch Jesus Christus selbst von ihrem unheilbarem Blutfluss geheilt wurde, zum Dank für ihre Heilung gestiftet habe. In ihrem diesbezüglichen Antrag an die Verwaltung (καὶ προσῆλθεν αὐτῷ γυνή τις εὐπορωτάτη, οἰκοῦσα τὴν αὐτὴν Πανεάδα πόλιν, ὀνόματι Βερονίκη, βουλομένη ὡς ἰαθεῖσα ὑπὸ τοῦ Ἰησοῦ στήλην αὐτῷ ἀναστήσαι) weist sie darauf hin, dass ihr Leiden seit Kindheit bestehe und sie inzwischen viel Lebenszeit und Geld auf ärztliche Behandlungen verschwendet habe, die jedoch ohne jeglichen Heilungserfolg blieben (ἐκ παιδῶθεν ληφθεῖσα πάθει αἰμορροΐας ὀχετῶν εἰς ἰατροὺς κατανάλωσά μου τὸν βίον καὶ τὸν πλοῦτον, καὶ ἴασιν οὐχ ἦδρον). Erst als sie von Christi Wunderheilungen gehört und – wie d'Alberts Myrtole – seine Nähe gesucht habe, sei sie nur durch die Berührung von Christi Gewandsaum wundersam geheilt worden (ἀκηκοῦσα δὲ τοῦ θαυματούχου Χριστοῦ τὰ ἰάματα, ὃς νεκροὺς ἐξανίστησι καὶ τυφλοὺς πάλιν εἰς φάος ἔλκων ... πρὸς αὐτὸν οὖν κἀγὼ ὡς πρὸς θεὸν ἔδραμον. ... καὶ λάθρα εἰς τὸ περὶ αὐτὸν εἰσδύνασα πληθὸς ἐσύλησα τὴν ἴασιν, τοῦ κρασπέδου αὐτοῦ ἀψαμένη· καὶ σταλείσης μου τῆς πηγῆς τοῦ αἵματος γέγονα παραχρῆμα ὑγιής). Johannes Malalas berichtet allerdings ausschließlich über die Wunderheilung und sich daran anschließende Statuenstiftung durch Veronika, während später dann Pseudokodinos eine Legende erwähnt, die sich in der Zwischenzeit um diese Statue gebildet habe und noch bis in die Regierungszeit Kaiser Julians (331/2–363, reg. 360–363) aktiv gewesen sei: zu den Füßen dieser Statue nämlich wachse eine Pflanze, die jede Krankheit heilen könne, insbesondere die seit Geburt bestehende

56 Vgl. Magnus, *Augenheilkunde*, 11–19 (zur ägyptischen Augenheilkunde) und 24–25 mit dem Hinweis auf die besondere Bedeutung des Auges und des Sehvermögens im Judentum. Zur antiken Augenheilkunde vgl. Bergdolt, *Antike Medizin*, 125–127 mit ausführlicher Quellenübersicht; konzise Übersicht zur byzantinischen Ophthalmologie: Savage-Smith, in: Scarborough (ed.), *Symposium*, 168–186, und, basierend auf dem diesbezüglichen Schrifttum des Aktuarios Johannes Zacharias: Bouras-Vallianatos, *Innovation in Byzantine Medicine*, 15 (unter Bezugnahme auf die deutsche Übers. des Augenkapitels aus Johannes Zacharias' *De methodo medendi* durch Julius Hirschberg), 123–126; 133–137.

57 Vgl. Lascaratos / Marketos, *Documenta Ophthalmologica* 86 (1994), 203–208.

58 Hermiae Sozomeni *Salamini Ecclesiasticae Historiae Lib. III, cap. XV* Περὶ Διδύμου τοῦ τυφλοῦ, καὶ περὶ Αετίου τοῦ αἰρετικοῦ (PG 67, col. 1083/1084AB): Νέος γὰρ ἔτι, τυφλὸς ἐγένετο ἐν τῇ πρώτῃ πείρᾳ τῆς μαθήσεως τῶν στοιχείων [...] Λέγεται δὲ τοὺς χαρακτῆρας τῶν γραμμάτων, σανίδι καταχαραχθέντας εἰς βάθος, ἐκμαθεῖν τοῖς δακτύλοις ἐφαπτόμενος· συλλαβὰς δὲ καὶ ὀνόματα καὶ τὰ ἄλλα ἐφεξῆς, καταλήψει νοῦ καὶ συνεχεῖ ἀκροάσει καὶ ἀναμνήσει τῶν ἀκοῆθημένων.

59 Nicephoros Callisti Xanthopoli *Ecclesiasticae Historiae Liber IX, cap. XVII* (PG 146, col. 288BCD): Νήπιος γὰρ πάνταν τυφλὸς γενόμενος, εἰς πείραν μόνην τῶν στοιχείων ἐλθεῖν. Εἰς ἐφήβους δὲ παρελάσας, τῆς τῶν λόγων ἐρασθῆναι παιδείας. Καὶ δὴ τοῖς διδασκαλείοις φοιτῶν, ἠκροῶτο μόνον. [...] Τυφλὸν δ' ὄντα λέγεται μαθεῖν τὰ γράμματα τῇ ἀφῆ τῆς χειρός. Τοὺς γὰρ τῶν γραμμάτων τύπους, σανίδι εἰς βάθος ἐνσημανθέντας, ἐπαφόμενον γνῶναι· τὰ δ' ἄλλα, συλλαβὰς καὶ μίξεις καὶ τὰ ἐξῆς, διανοίας ὀξύτητι τῷ νῷ θηράσαι καὶ ἀκοῆ.

60 Johannes Malalas, *Chronographia* L. XV, CSHB 237–238.

Blindheit (μέσον που βοτάνης εἶδος, ἀλεξητήριον φάρμακον πρὸς πᾶσαν νόσον ἐπιτήδειον, ἐκφυέν, καὶ τυφλούς, ὡς φασί, τοὺς ἐκ κοιλίας μητρὸς ἐξελθόντας ἰάσασθαι).⁶¹

Nicht nur für die wundersame Heilung Myrtocles im Opernlibretto lassen sich demnach entsprechende byzantinische Parallelen feststellen, sondern ebenso auch für ihre letztendlich bewusste Entscheidung für die Blindheit: So überliefert der Historiker Johannes Zonaras (12. Jhd.) in seinem Geschichtswerk eine Auseinandersetzung zwischen Kaiser Julian und dem blinden Bischof von Chalkedon, Maris, der im Verlauf des Wortwechsels seine Blindheit als Segen preist, da er aufgrund derer das frevelhafte Antlitz des Kaisers nicht sehen müsse: ὁ δὲ „εὐχαριστῶ τῷ σωτήρῳ μου Χριστῷ, ἀντεπήνεγκεν, „ὅτι μου προεμηθέυσάτο μὴ ἰδεῖν τὸ ἀναιδές σου καὶ ἀσεβέστατον πρόσωπον.“⁶²

Ktesiphar, der ägyptische Wunderdoktor

Keine dämonische und furchteinflößende Gestalt (im Sinne eines byzantinischen γοητής) wie Kaspar im „Freischütz“ oder gar Lohensteins Zoroaster ist der ägyptische Wunderarzt Ktesiphar⁶³, der als nicht ganz ernstzunehmender Tenorbuffo in der 7. Szene seinen einzigen Auftritt innerhalb dieser Oper hat, wenn er Myrtocle ein angebliches Wunderheilmittel eigener Herstellung verkaufen will. Seine äußere Erscheinung wird im Libretto folgendermaßen angegeben: „ägyptische Physiognomie, schwarzer Spitzbart, rasierter Schädel. Skurrile Erscheinung, halb komisch, halb grausig“ und entspricht damit weniger einem ägyptischen Hierogrammaten als vielmehr dem nicht erst zu Beginn des 20. Jhds. kursierenden grotesken Zerrbild des semitischen Phänotyps.⁶⁴ Ktesiphar wird als profitorientierter Scharlatan eingeführt: Arsinoe, die Dienerin Myrtocles, wirft ihm gleich zu Beginn der Begegnung Betrug, Geldgier und Versagen auf ganzer Linie vor: „Ihr habt uns betrogen! Erst waren es Pillen, dann eine teure Salbe! — Aber nichts half, blind ist sie, wie je!“ Dies entspricht in vielerlei Hinsicht dem Grundmuster jeglicher Ärztekritik und ganz besonders dem negativen Arztbild (geldgierig, verantwortungslos) der byzantinischen Satire⁶⁵, sowie weiterhin einem Arzttypus, der insbesondere in der postbyzantinischen Volkskultur verankert war, nämlich den gemeinhin als κομπογιαννίτες bezeichneten Wunderheilern und Quacksalbern.⁶⁶ Auftritt und Charakterisierung des Ktesiphar lassen allerdings noch eine weitere, diesmal weniger historische als vielmehr literarische Assoziation zu, nämlich mit Christoph Martin Wielands (1733–1813) pseudoägyptischem Alchemisten und Hochstapler Misfragmutosiris, der – Cagliostro „ägyptische Freimaurerei“ parodierend – als äußerst fragwürdiger

61 Georgii Codini, Excerpta de antiquitatibus Constantinopoli, CHSB 15, 177–178, leider ohne genauere Benennung dieser Wunderpflanze, die als ἀλεξητήριον φάρμακον beschrieben wird: vielleicht das Adiantum?; Fronimopoulos / Lascaratos, Documenta Ophthalmologica 86 (1994), 209–223, bes. 210.

62 Johannes Zonaras, Epit. Hist. XIII, 12, CSHB, 63.

63 Dessen Name weniger nach Ägypten als vielmehr ins Zweistromland, nach Ktesiphon, verweist: vgl. Kröger, EI 6, 446–448. Ktesiphon ist eigentlich ein griechischer Personennamenname, insofern ist die Bildung „Ktesiphar“ zwar nicht ganz korrekt, aber immerhin der Personenbezug stimmig. Friedhelm Hoffmann verdanke ich den Hinweis auf einen möglichen Anklang der Namensform an „Potiphar“, wodurch zusätzlich noch sowohl ein ägyptisierender (als vermeintlich ägyptische Namensform) wie auch ein alttestamentlicher Bezug hergestellt wird.

64 Vgl. Diers, Jüdische Allgemeine (04.01.2008, online), wo es um eine Form des Antisemitismus geht, die keineswegs bagatellisiert werden darf. Zum Erscheinungsbild eines gräkoägyptischen Hierogrammaten vgl. Verhoeven, in: Beck / Bol / Bückling (Hrsg.), Ägypten – Griechenland – Rom, 279–284.

65 Dies tritt am deutlichsten in der satirischen Unterweltsfahrt des „Mazaris“ zutage: Διάλογος νεκρῶς ἐπιδήμια Μαζάρῳ ἐν Ἄδου ἢ πεῦσις νεκρῶν ἐνίων περὶ τινῶν τῶν ἐς τὰ βασιλεία συναναστρεφομένων (1414/15, Edition des Textes: Barry / Share / Smithies / Westerink, Mazaris), vgl. auch Schmalzbauer, Antike Medizin, 596–597, und Leven, Antike Medizin, 600–601. Zur Analyse der hier kritisierten Missstände im Gesundheitswesen vgl. Barry, Barry / Share / Smithies / Westerink, Mazaris, Mazaris, xii mit Anm. 8 sowie 4, 17–34, 22, 14, 38, 22–24, 66, 7–8, 76, 5 (Ärzte werden als βροτολογός bzw. μαιφόνου βροτολογοί/etwa „zertifizierte Killer“ bezeichnet, insgesamt 5 Belege textintern), 10, 34–12, 3 (ἔνοι τῶν ἰατρῶν μήτε γράμματα εἰδότες Ἑλληνικὰ μήτε τὰ Γαλινοῦ μήτε μὴν Ἱπποκράτους νοοῦντες, ἀπεριμερίμως ἰατρείας ποιοῦσι [...] / Hier wird deutliche Kritik an der Unwissenheit und mangelnden Professionalität der Ärzte im Allgemeinen geübt).

66 Vgl. Skokos, Κῦρ Ἀνδρέας, 38–45 mit einem historischen Bericht über einen solchen Wunderheiler namens Kyr Andreas (Skokos) sowie Simandiraki, in: Ἱστορική καὶ Λαογραφική Εταιρεία Ρεθύμνης (ed.), Λαϊκή ἰατρική, 536–543, über den ‚Knochenregulator‘ Paulos Vlastos. Ausführlich zu diesen Phänomenen der postbyzantinischen Volksmedizin vgl. Grimm-Stadelmann, RESEE 57/1–4 (2019), 288 mit Anm. 74 (ausführliche Bibliographie).

Nachfolger des θεῖος ἀνὴρ⁶⁷ Hermes Trismegistos in der Erzählung „Der Stein der Weisen“ (1786) den allzu gierigen König Mark um sein gesamtes Vermögen bringt.⁶⁸ Wie Wielands Misfragmutosiris so bemüht sich auch Ktesiphar mittels einer geheimnisvollen Auffindungslegende⁶⁹: „In Theben fand man jüngst im Grab der Phto, / Der schönen Tochter König Rampsinits, / Die blind geboren, später sehend ward, / Papyrusrollen, eng mit Gold umschnürt“ seiner Arznei die entsprechende Legitimation zu verleihen. Weniger dramatisch, doch ebenfalls unter expliziter Betonung der ägyptischen Provenienz überliefert der Alexandriner Ailios Promotos⁷⁰ in seinem *Dynameron* das Rezept für ein Kollyrium⁷¹: Zur Regierungszeit König Ptolemaios’ habe es ein gewisser Sarapis erfolgreich angewandt; bereits Nechepso habe damit therapeutischen Erfolg gehabt und das Rezept sei zudem in Memphis niedergeschrieben worden. Ebenso wie sich Wielands Misfragmutosiris und die von ihm beschriebene Szenerie innerhalb der memphitischen (!) Pyramide auf ein ganz bestimmtes, allegorisch zu verstehendes Ägyptenbild bezieht, geprägt von Dietrich Tiedemanns deutscher Übersetzung des *Corpus Hermeticum* (1781), den Schriften der Gold- und Rosenkreuzer sowie der *Tabula Smaragdina*⁷², stützt sich Ktesiphars Auffindungslegende auf die mittelalterliche Tradition der sogenannten „Capsula eburnea“. Unter diesem Titel kursierte insbesondere im westlichen Mittelalter⁷³ eine in der handschriftlichen Überlieferung häufig dem Demokrit zugeschriebene Krankheitsprognostik, orientiert an Hautveränderungen.⁷⁴ Karl Sudhoffs Untersuchung konzentriert sich auf die im 9. Jhd. einsetzende lateinische Überlieferung des Textes, den er als Teil eines größeren pseudodemokritischen Werkes ansieht, dessen ursprünglich griechische Grundlage sehr wahrscheinlich eine alexandrinische Kompilation aus dem 4./5. Jhd. sein dürfte, möglicherweise im Rahmen eines Ausbildungskanons. Von besonderem kulturhistorischen Wert ist die legendenhafte Einleitung, die in den Bereich der hellenistischen Offenbarungsliteratur verweist und folgende Textauffindungslegende beinhaltet: Hippokrates selbst habe befohlen, sein gesamtes prognostisches Wissen aufzuzeichnen und das Dokument in einer Elfenbeinkapsel (daher *Capsula eburnea*) in seinem Grab

67 Vgl. Bieler, ΘΕΙΟΣ ΑΝΗΡ; du Toit, Theios anthropos; Grimm-Stadelmann, Iatromagie, Kap. 2.4.1.

68 Vgl. Ebeling, in: Quatuor Coronati (Hrsg.), Wege der Lichtsuche, 55–71, bes. 70–71, und Grimm / Grimm-Stadelmann, Theatrum Hieroglyphicum, 60–63.

69 Zu ägyptischen Textauffindungslegenden vgl. die medizinischen Papyri Berlin 15,1–5 (Bln 163a) und Ebers 103,1–2 (Eb 856a). Auch im Falle der von Athanasius Kircher häufig als Quelle zitierten Kyraniden existiert eine vergleichbare Textauffindungslegende im Prooimion zur 1. Kyranis: Ebeling, Hermes Trismegistos, 10, und Grimm-Stadelmann, Iatromagie, 109–111, mit Anm. 354.

70 Ail. Prom., Dyn. 96, 9 (Edition: Crismani, Elio Promoto Alessandrino); zu Rezept und Auffindungslegende vgl. Crismani, Elio Promoto Alessandrino, 188: Κολλύριον [...] χρισθέν ὑπὸ τοῦ κυρίου Σαράπιδος Πτολεμαίῳ βασιλεῖ κατὰ τοὺς ὕπνους, δι’ οὗ ἐθεραπεύθη ὑπὸ Νεχέσω προφήτου καὶ ἀνέθηκεν ἀναγεγραμμένον ἐν Μέμφιδι, καὶ ἐν τῷ μεγάλῳ Σαραπίῳ καὶ ἐν τῷ Κανώβῳ. Ἡ δὲ στήλη καὶ ἡ κατασκευὴ ἔγκειται ἐν τῷ μεγάλῳ Δυναμερῶ [...].

71 Bei diesem Kollyrium muss es sich allerdings nicht zwingend um ein Augenmedikament gehandelt haben, wie die moderne Terminologie (Dornbluth, Klinisches Wörterbuch, s. v. Kollyrium) nahelegt, vgl. dazu Magnus, Augenheilkunde, 374–375: „Ausser den von Haus aus in flüssigem Zustand befindlichen Präparaten stellte man noch andere her, welche gleich nach ihrer Bereitung von fester Consistenz waren und erst bei ihrer Anwendung durch Auflösung in irgendeiner Flüssigkeit in Augenwässer übergeführt wurden, wenn man anders diesen, wie soeben schon bemerkt, nicht ganz zutreffenden Namen für diese Präparate gebrauchen darf. Diese Art von Medicamenten hiess schon in der voralexandrinischen Zeit κολλούριον resp. κολλύριον. Sie führten diesen Namen, der soviel wie Brötchen bedeutet, wegen der entfernten Aehnlichkeit, welche sie in ihrer Gestaltung mit einem kleinen Brot hatten, oder vielleicht auch wegen der teigartigen Consistenz, welche sie bald nach ihrer Fertigstellung besaßen. [...] In dieser Form nun wurde das Collyrium keineswegs etwa bloß für Augenerkrankungen, sondern für die verschiedensten Krankheitsformen überhaupt gebraucht. [...] Aus dem soeben Gesagten geht also hervor, dass die Alten mit dem Ausdruck collyrium durchaus nicht ein augenärztliches Präparat schlechthin bezeichnet haben; wollten sie das Collyrium als zu oculistischen Zwecken bestimmt kennzeichnen, so nannten sie es collyrium oculare. Die Bedeutung eines Augenwassers, welches die moderne Augenheilkunde mit dem Ausdruck Collyrium verbindet, lag der antiken Ophthalmologie also noch vollkommen fern.“

72 Ausführlich zu den zugrundeliegenden Quellen und Zusammenhängen vgl. Ebeling, in: Quatuor Coronati (Hrsg.), Wege der Lichtsuche, 57–62.

73 Zur westlichen Überlieferung vgl. die Übersicht unter https://archive.thulb.uni-jena.de/collections/receive/HisBest_cbu_00015722 (Zugriff am 22.01.2020); zu den griechischen Handschriften vgl. Pinakes-Datenbank, s. v. Hippocrates medicus, Sententiae de vita et morte: <https://pinakes.irht.cnrs.fr/recherche-generale/results/page> (Zugriff am 22.01.2020).

74 Ausführliche Analyse der unterschiedlichen Textfassungen sowie auch des Verhältnisses der griechischen und lateinischen Überlieferung zueinander durch Sudhoff, Archiv für Geschichte der Medizin 9 (1916), 79–116.

zu deponieren, und zwar kopfseitig, unter der Wölbung des Grabmales, auf einem Leseput. Dort sei es zu späterer Zeit dann wiedergefunden und von einem kaiserlichen Leibarzt in Umlauf gebracht worden.⁷⁵

Ebenso wie sich Wielands Misfragmutosiris auf Hermes Trismegistos höchstpersönlich beruft, so behauptet auch Ktesiphar, dass er das im Grabe der ägyptischen Prinzessin aufgefundene Rezept von einem Isispriester, also dem klassischen „Hierogrammaten“, erhalten und selbst in getreuer Befolgung der Anweisungen das Medikament eigenhändig hergestellt habe: „Ein Isispriester sandte mir das Blatt, ich führt es aus, ich, Ktesiphar, der Arzt!“ Die Zutatenliste ist singularitätsmagisch⁷⁶ dominiert: „Drei Tröpfchen Galle einer Zibetkatze⁷⁷, drei Kröteneier, eine Maulwurfzung, drei Unzen Theriak, fünf Unzen Blut des Hippopotamus, dazu das Herz des Basilisks! Im Mörser stieß ich es und mischt darein das Aug des Wiedehopfs.“ Die tierischen Ingredienzien, als Lieferanten der Vitalkräfte, stammen allesamt von nachtaktiven und/oder unheimlichen Lebewesen, wobei das Nilpferdblut wohl das ägyptische „Kolorit“ beisteuert. Und auch hier begegnet wiederum das Auge des Wiedehopfs als Garant für Scharfsichtigkeit bzw., speziell im hier vorliegenden Opernkontext, als Heilmittel gegen die Blindheit Myrtocles. Die Arzneimischung muss unter Beachtung der astrologischen Begleitumstände appliziert werden, hier allerdings bei Vollmond, während in der iatromagischen Überlieferung der abnehmende Mond (als Symbol für das analoge Schwinden der Krankheitssymptome) überwiegt.⁷⁸ Bei der von Ktesiphar empfohlenen Arzneimischung handelt es sich um eine flüssige Substanz, die zum Teil getrunken, zum anderen Teil wie ein Kollyrium äußerlich appliziert werden soll – eine in der antiken und mittelalterlichen Augenheilkunde in dieser Form nicht belegte Applikationsform, weder im rationalmedizinischen noch im iatromagisch-komplementärmedizinischen Kontext. Myrtocle weigert sich denn auch, das dubiose Mittel anzuwenden und nachdem sie Ktesiphar nahegelegt hat, die Wirkung erst einmal an einem Hund, dem klassischen Medium der *transplantatio morbi*,⁷⁹ zu erproben, zieht sich dieser zurück. Abschließend soll dem zwielichtigen Ktesiphar ein durchaus vertrauenswürdiger Augenarzt aus dem Umfeld des byzantinischen Krankenhauswesens gegenübergestellt werden.

Benjamin, der jüdische (Augen-?)Arzt

Augenheilkunde spielte nicht nur in der individuellen Ordination, sondern auch an den byzantinischen Krankenhäusern in professionellem Ambiente eine nicht unwesentliche Rolle. Spätestens seit der mittelbyzantinischen Zeit (7./8. Jhd., insbesondere aber ab dem 9. Jhd.) stehen die komplexen Krankenhausinstitutionen (ξενῶνες)⁸⁰ im Zentrum der byzantinischen Heilkunde, sowohl als Versorgungseinrichtungen für Patienten wie auch als Ausbildungsstätten für den ärztlichen Nachwuchs (παῖδες ἰατρῶν)⁸¹ und, in ganz besonderem Maße, als Redaktionszentren und Wissensspeicher für fachspezifisches Schrifttum⁸². Aus diesem Umfeld stammt eine keineswegs homogene Sammlung von Textkompilationen, die sog. ξενωνικά βιβλία,⁸³ die wohl

75 Vgl. Sudhoff, Archiv für Geschichte der Medizin 9 (1916), 84–85.

76 Vgl. Roths Schuh, Iatromagie, 13–16; 28, und Machold, Scribonius Largus, 63–90; zur Dreckapotheke vgl. Anm. 2.

77 Die Zibetkatze gehört zur Familie der Schleichkatzen und ist nachtaktive; eventuell liegt hier eine Alternative zu dem Luchs vor, beruhend auf den reflektierenden Augen?

78 Grimm-Stadelmann, Iatromagie, 442.

79 Vgl. dazu Roths Schuh, Iatromagie, 21; Leitz, in: Karenberg / Leitz (Hrsg.), Heilkunde und Hochkultur II, 52–53, und Grimm-Stadelmann, Iatromagie, 393f.

80 Zum byzantinischen Krankenhauswesen vgl. Miller, The Birth of the Hospital; Kislinger, Historia Hospitalium 17 (1986/87), 7–16; Horden, Medicina e storia 10 (2005), 45–74, und Volk, Gesundheitswesen; Bennett / Horden, in: Daim (Hrsg.), Byzanz, cols. 1031–1034.

81 Hohlweg, Koinonia 13 (1989), 165–188; Grumel, REB 7 (1949), 42–46, und Kuruses, ἐπιστολάριον, epist. 10.

82 Allgemein zur byzantinischen medizinischen Gebrauchsliteratur vgl. Garzya, Vichiana 10 (1981), 118–143, bes. 124–137 (zur Klassifikation byzantinischer Gebrauchsliteratur in private und didaktisch-wissenschaftliche Texte, wobei letztere Gruppe die medizinischen Texte beinhaltet); vgl. ferner Garzya, in: Garzya (ed.), Il mandarino e il quotidiano, 35–71; Garzya, in: Garzya / de Lucia / Guardasole / Ieraci Bio / Lamagna / Romano (eds.), Medici Bizantini, 9–18; Ieraci Bio, JÖB 32/3 (1982), 33–43; Ieraci Bio, Lilies 21 (2001), 113–130, und Bouras-Vallianatos, Innovation in Byzantine Medicine, 18–24.

83 Bennett, Medicine and Pharmacy in Byzantine Hospitals; Horden, in: Zipser (ed.), Medical Books, 145–164. Die ξενωνικά βιβλία sind allesamt noch nicht in einer kritischen Edition erschlossen (Petros Bouras-Vallianatos hat aktuell ein diesbezügliches Editionsprojekt angekündigt), doch ist der griechische Text sämtlicher von Bennett analysierter Texte in Kapitel 10 von Bennetts Monographie (Bennett, Medicine and Pharmacy in Byzantine Hospitals) in der Transkription von Alain Touwaide verfügbar.

am zutreffendsten als laufend aktualisierte Nachschlagewerke zum internen Gebrauch der Spitalsangehörigen zu interpretieren sind. Die intensive Kompilations- und Redaktionsphase dieser *ξενωνικά βιβλία* ist zwischen dem 10. und 13./14. Jhd., vornehmlich um die Mitte des 11. Jhds., anzusetzen; die entsprechenden Textzeugen sind in zahlreichen medizinischen Überlieferungsgemeinschaften aus dem 13./14. – 15./16. Jhd. Enthalten.⁸⁴ Derartige Überlieferungsgemeinschaften sind im Bereich der Gebrauchsliteratur sehr häufig; vielfach werden die *vacant*-Seiten bereits bestehender Kodizes für entsprechende Aufzeichnungen und *Excerpta varia* verwendet.⁸⁵ Die erwähnten *ξενωνικά βιβλία* enthalten in erster Linie Rezeptanweisungen und Therapiekonzepte, die an den entsprechenden Institutionen im klinischen Betrieb erprobt, redigiert, bewertet, ergänzt und präzisiert wurden. Häufig überliefern die Texte den Namen der jeweiligen Institution, was allerdings auch nicht immer eine sichere Zuweisung ermöglicht, vor allem dann, wenn es sich um bislang in den Quellen nicht nachgewiesene Krankenhäuser handelt (z. B. ein nach wie vor unbekannter „Mauraganos“-Xenon, der vielleicht mit dem „Maurianos“-Xenon in Konstantinopel identisch ist⁸⁶). Bestimmte Therapieanweisungen und Rezeptverordnungen sind mit den Namen hochrangiger Ärztpersönlichkeiten verbunden, die in leitender Position an dem jeweiligen Krankenhaus beschäftigt waren und in deren Verantwortlichkeit u. a. auch die Evaluierung von Behandlungsmethoden lag. Das Wirken dieser Ärztpersönlichkeiten, deren Einfluss in den *ξενωνικά βιβλία* hervorgehoben wird, lässt deutlich erkennen, dass die byzantinischen Krankenhäuser neben ihrer praktisch-klinischen und universitären Ausrichtung auch eine Art transkultureller Forschungszentren waren: So begegnen neben ihren byzantinischen Kollegen auch islamische und jüdische Ärzte als ranghohe Vertreter der Ärzteschaft.⁸⁷ Auch sie sind mit der Evaluation diverser Behandlungsmethoden befasst, können aber zugleich auch als Urheber oder Übermittler von bislang im byzantinischen Kulturkreis noch unbekanntem Rezepturen, Therapievorschlügen oder deren Modifikationen in Erscheinung treten.⁸⁸

In dieses Umfeld im weitesten Sinne lässt sich auch eine bislang noch unedierte Rezeptanweisung einordnen, die einem jüdischen Arzt namens Benjamin zugeschrieben wird und eine therapeutische Anweisung zur Reinigung und gleichzeitigen Schärfung der Sehkraft impliziert. Das Rezept befindet sich auf einer der ursprünglichen *vacant*-Seiten (fol. II^v) der Handschrift Berlin, Sammlung Preußischer Kulturbesitz, Phillips 1582⁸⁹ aus dem 15. Jhd., einer medizinischen Überlieferungsgemeinschaft, welche sämtliche Werke (ff. 1–110^v *De urinis*; ff. 111–154^v *De spiritu animali*; ff. 159–387 *De methodo medendi*) des spätbyzantinischen *Aktuarios* Johannes Zacharias⁹⁰ beinhaltet. Bei der Handschrift handelt es sich um eine Papierhandschrift im

84 Einen konzisen Überblick über die Inhalte und die jeweilige Überlieferungssituation der *ξενωνικά βιβλία* bietet das entsprechende Lemma von Bennett (†) / Horden, in: Daim (ed.), Byzanz, cols. 1031–1034.

85 Vgl. Piccione, in: Funghi (ed.), *Aspetti di letteratura gnomica nel mondo antico II*, 403–441.

86 Bennett, *Medicine and Pharmacy in Byzantine Hospitals*, 141–147, bes. 142 zur Lokalisation.

87 Im Bereich der schriftlichen Quellen ist ab dem 11. Jhd. eine deutliche Zunahme an Übersetzungen aus dem Persischen und Arabischen festzustellen, vgl. Touwaide, *Medicinalia Arabo-Byzantina*; Touwaide, *Journal of the International Society for the History of Islamic Medicine* 1 (2002), 45–53; Touwaide, in: Razaullah Ansari (ed.), *Science and Technology in the Islamic World*, 223–246 und Bouras-Vallianatos, *Innovation in Byzantine Medicine*, 160–176. Vgl. ebenso auch die Handschriften Cod. Vat. gr. 299–300, 374, und Cod. Flor. Laurent. Antinori 101, ff. 353v–354r: Bennett, *Medicine and Pharmacy in Byzantine Hospitals*, 204–205. Die Affinität insbesondere jüdischer Ärzte zur Augenheilkunde lässt sich vielleicht mit dem bereits in der Bibel angelegten hohen Stellenwert des Sehens und der Sehkraft erklären. Bereits Magnus, *Augenheilkunde*, 24, weist auf insgesamt elf verschiedene Begriffe im Wortfeld „Sehen“ und vierzehn im Wortfeld „Blindsein“ ebenso hin wie auf die sehr häufigen sprachlichen Bezugnahmen auf „Auge“ und „Sehkraft“, auch im übertragenen Sinn: Nicht allein wird das Auge an den verschiedensten Stellen der Bibel als der größte Schatz des Menschen bezeichnet, sondern die Blindheit wird geradezu als das schrecklichste Unglück angesehen. Allgemein zur Rolle jüdischer Ärzte im Mittelalter vgl. Münz, *Die jüdischen Ärzte*, 3–141.

88 Zum transkulturellen Aspekt der byzantinischen Medizin vgl. Berger / Grimm-Stadelmann, *H-Soz-Kult* (02.11.2017).

89 Studemund / Cohn, *Codices*, 78, Nr. 179 (ohne Spezifizierung der „*Excerpta medica varia*“); Touwaide, *Census*, 32 und Diels, *Handschriften*, 108. Zu einer unter dem Namen „Benjamin“ in drei Handschriften (Cod. Marcian. gr. V.8, ff. 158v–165v; Cod. Mediol. Ambros. gr. 693, ff. 349r–364r und Cod. Vatic. gr. 282, ff. 437v–442v) überlieferten Rezeptsammlung vgl. Bouras-Vallianatos, *Innovation in Byzantine Medicine*, 145 Anm. 23.

90 Zu dem aktuellen Editionsprojekt bzgl. der Abhandlung des Johannes Zacharias über das Seelenpneuma vgl. www.jza.badw.de; Grimm-Stadelmann, *Akademie Aktuell* 1/2019, 52–55; Grimm-Stadelmann, *MZAW-Newsletter*

Quartformat (220 × 135 mm) mit insgesamt ff. II + 394 (Quaternionen, Foliozählung modern mit Bleistift notiert, originale Lagenzählung z. T. vorhanden). Der Haupttext stammt von ein und derselben Schreiberhand, laut *subscriptio* auf f. 387^v ein Demetrios⁹¹; für die Exzerpte und Notizen auf den ursprünglichen *vacant*-Seiten sind mehrere anonyme Schreiberhände zu unterscheiden. Die Besonderheit dieser Handschrift sind ebendiese zahlreichen Exzerpte und Notizen, die einen sehr guten Einblick in die zeitgenössische medizinische Praxis, deren unmittelbaren Bedarf, aber auch die kontinuierliche Evaluation von Quellen und Therapiemaßnahmen gleichermaßen bieten. Bei den Notizen handelt es sich in erster Linie um Zutatenlisten für Arzneimittel, Dosierungsanleitungen, Mischungsverhältnisse, die z. T. anhand von Diagrammen veranschaulicht werden; die Exzerpte stammen in der Regel aus dem galenischen Schrifttum und beinhalten häufig individuelle Interpretationen des Quellentextes vor dem Hintergrund aktueller Fallbeispiele. Auffällig ist, dass bei diesen Exzerpten die Augenheilkunde eine recht vorrangige Position einnimmt, so beginnt fol. 155^v mit einem kurzen Exzerpt aus Galens zweitem Buch über die *Symptomata* (Γαληνοῦ ἐν τῷ τῶν συμπτωμάτων βιβλίον β'), wobei die exzerpierte Gliederung anhand von Beispielen aus der Ophthalmologie erläutert wird, gefolgt von spezifischen Rezeptnotationen. Das dem jüdischen Arzt Benjamin zugeschriebene Rezept lautet (in Transkription und Teiledition) folgendermaßen:

Berlin, SBPK, Phillips 1582, fol. II^v

Φάρμακα συντεθέντα παρὰ ἱατροῦ ἰουδαίου τοῦ Βενιαμὴν ἐκκαθαίροντα ἅπαν περίττωμα τοῦ τε ἐγκεφάλου καὶ τοῦ στομάχου. ἅτινα ἐδιδόασιν εὐφυΐας τῷ νῶ· καὶ τὴν ὀπτικὴν δύναμιν ἀβλαβῆ μέχρι τέλους διατηροῦσι καθάπερ αὐτὸ ὁ Βενιαμὴν διομολόγει ἀκριβῶς· καὶ ἡμεῖς ἔγνωμεν ἀπὸ πεῖρας.

Komplexe Medikamente des jüdischen Arztes Benjamin zur Reinigung jeglichen Abfallproduktes aus Gehirn und Magen. Gleichermäßen verleihen sie dem Verstand Talent; und sie bewahren die Sehkraft ohne Schaden (ohne Einschränkung) bis zum Ende, wie es Benjamin genau auseinandersetzt: Und wir haben Kenntnis davon aufgrund von (praktischer) Erfahrung.

(Übers. d. Verf.)

In Anschluss daran folgt die Zutatenliste mit Maßangaben, sodann die Zubereitungsanweisung und Hinweise zu Dosierung und Verabreichung. Der obenstehende Textauszug vermittelt sehr deutlich, worauf bei solchen Rezepten Wert gelegt wurde: Wichtig war eine nachvollziehbare Provenienz und exakte Zuordnung zu einer – zumindest im institutionellen Umfeld bekannten Arztpersönlichkeit, sodann ein konziser Überblick über das gesamte Wirkungsspektrum des Arzneimittels verbunden mit einer Aussage über dessen praktischen Wert als Therapeutikum bzw. das jeweilige Evaluationsergebnis im professionellen Kontext. Dieses Medikament hätte d'Alberts Myrtocle vielleicht bereitwilliger ausprobiert als Ktesiphars Mixtur, wer weiß?

Literaturverzeichnis

- Adamson, G., *Astrological Medicine in Gnostic Traditions*, in: DeConick, A. D. / Shaw, G. / Turner, J. D. (eds.), *Practicing Gnosis. Ritual, Magic, Theurgy and Liturgy in Nag Hammadi, Manichaean and Other Ancient Literature. Essays in Honor of Birger A. Pearson*, Leiden / Boston 2013 (*Nag Hammadi and Manichaean Studies* 85), 333–358.
- Barry, J. N. / Share, M. J. / Smithies, A. / Westerink, L. G. (Seminar Classics 609, State University of New York at Buffalo) (eds.), *Mazaris' Journey to Hades or interviews with dead men about certain officials of the imperial court. Greek text with translation, notes, introduction and index*, Buffalo 1975 (*Arethusa Monographs* 5).

1/2020, 10. Generell zu dem Aktuarios Johannes Zacharias und seinem Gesamtwerk vgl. Bouras-Vallianatos, *Innovation in Byzantine Medicine* (quellenbasierte Analyse der Einzelschriften und deren kulturhistorische Einordnung, mit ausführlicher Bibliographie).

91 Zu Demetrios (Δημήτριος) vgl. Hunger, *Repertorium I/A*, 74 (Nr. 106) und *I/B*, 48 (Nr. 106) mit direktem Bezug auf Cod. Berol. Phill. 1582 und Datierung um 1425.

- Beckh, H. (Hrsg.), *Geoponica sive Cassiani Bassi scholastici De re rustica eclogae*, Leipzig 1895 (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana).
- Bennett, D. C. (†) / Horden, P., Kap. 13.4: Xenônika biblíā, in: Daim, F. (Hrsg.), *Byzanz. Historisch-kulturwissenschaftliches Handbuch. Der Neue Pauly, Supplemente Band 11*, Stuttgart 2016, cols. 1031–1034.
- Bennett, D. C., *Medicine and Pharmacy in Byzantine Hospitals. A Study of the extant formularies*, Abington / New York 2017 (Medicine in the Medieval Mediterranean 7).
- Bergdolt, K., *Augenheilkunde*, in: Leven, K.-H. (Hrsg.), *Antike Medizin – Ein Lexikon*, München 2005, 125–127.
- Berger, A. / Grimm-Stadelmann, I., Tagungsbericht: Medical Traditions in and around Byzantium, 14.07.2017 – 15.07.2017 München, in: *H-Soz-Kult* (02.11.2017), online: www.hsozkult.de/conferencereport/id/tagungsberichte-7380.
- Bidez, J. / Cumont, F., *Les mages hellénisés: Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d’après la tradition grecque*, Paris 1938/repr. 2007 (Collection d’études anciennes 134, série grecque).
- Bieler, L., *ΘΕΙΟΣ ΑΝΗΡ: Das Bild des „göttlichen Menschen“ in Spätantike und Frühchristentum*, 2 Bde., Wien 1935/36.
- Bollert, W., d’Albert, Eugen Franz Karl, in: *Neue Deutsche Biographie*, Bd. 1, Berlin 1953, 138.
- Bouras-Vallianatos, P., *Innovation in Byzantine Medicine. The Writings of John Zacharias Aktouarios (c. 1275–c. 1330)*, Oxford 2020 (Oxford Studies in Byzantium).
- Brandenburg, U., Hanns Heinz Ewers (1871–1943). *Von der Jahrhundertwende zum Dritten Reich – Erzählungen, Dramen, Romane 1903–1932. Von der Genese des Arioheros aus der Retorte: Die Gestaltwerdung einer „deutschen Reichsutopie“*, Frankfurt am Main / Berlin / Bern / Brüssel / New York / Oxford / Wien 2003 (Studien zur deutschen und europäischen Literatur des 19. und 20. Jahrhunderts 48).
- Büttner, W., *Leib- und Seelenärzte. Die heiligen Mediziner der Alten Kirche*, Wiesbaden 2015 (Eichstätter Beiträge zum Christlichen Orient 4).
- Busch, P., *Das Testament Salomos, die älteste christliche Dämonologie, kommentiert und in deutscher Erstübersetzung*, Berlin u. a. 2006 (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 153).
- Calvet, A., *Les Oeuvres alchimiques attribuées à Arnaud de Villeneuve. Grand oeuvre, médecine et prophétie au Moyen-Âge*, Paris / Mailand 2011.
- Conermann, S., Rezension von Nahyan Fancy: *Science and Religion in Mamluk Egypt*, in: *sehpunkte* 14 (9/2014), online: <http://www.sehpunkte.de/2014/09/26065.html> (Zugriff am 23.01.2020).
- Crismani, D. (ed./Übers./Anm.), *Elio Promoto Alessandrino, Manuale della salute (Δυναμepόν)*, Alessandria 2002.
- Dalby, A., *Geoponika: farm work, a modern translation of the Roman and Byzantine farming handbook*, Totnes 2011.
- Delatte, L. (éd.), *Textes Latins et vieux français relatifs aux Cyranides. La traduction latine du XIIe siècle, le compendium aureum, le de XV stellis d’hermes, le livre des secrez de nature*, Paris 1942 (Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l’Université de Liège, Fasc. 93).
- Diels, H., *Die Handschriften der antiken Ärzte, Teil II: Die übrigen griechischen Ärzte außer Hippokrates und Galenos*, Berlin 1906 (Abh. der Kgl.-Preuss. Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Klasse, Abh. I).
- Diers, M., „Schöner ist doch unsereiner“. Ein „bisschen antisemitisch“: Wilhelm Busch und die Juden, in: *Jüdische Allgemeine* vom 04.01.2008, online (Zugriff am 22.01.2020).
- Di Rocco, E., *Io Tiresio: Metamorfofi di un profeta*, Rom 2007.
- Dornbluth, O., *Klinisches Wörterbuch 13/141927*, online: <https://www.textlog.de/15510.html> (Zugriff am 22.01.2020).
- Ebeling, F., *Das Geheimnis des Hermes Trismegistos. Geschichte des Hermetismus von der Antike bis zur Neuzeit*, München 2009.
- Ebeling, F., *Zum Hermetismus in der Freimaurerei des 18. Jahrhunderts*, in: *Quatuor Coronati* (Hrsg.), *Wege der Lichtsuche: Freimaurerei zwischen Renaissance und Enlightenment*, Bayreuth 2011 (Jahrbuch für Freimaurerforschung 48), 55–71.
- Ebeling, F., *Erzählen in der Tradition des ägyptischen Homer*, in: Magen, B. (Hrsg.), „... Denn das eigentliche Studium der Menschheit ist der Mensch.“: *Beiträge aus der Ägyptologie, der Geschichtswissenschaft,*

- der Koptologie, der Kunstgeschichte, der Linguistik, der Medizin und ihrer Geschichte, der Musikwissenschaft, der Philosophie, der Politikwissenschaft, der Provenienzforschung und der Rechtsgeschichte zu Ehren Alfred Grimms anlässlich seines 65. Geburtstages, Wiesbaden 2018, 73–85.
- Fancy, N., *Science and Religion in Mamluk Egypt*. Ibn Al-Nafis, Pulmonary Transit and Bodily Resurrection, New York 2013.
- Fischer-Elfert, H.-W. (Einl./Übers./Komm.), *Altägyptische Zaubersprüche*. Mit Beiträgen von T. S. Richter, Stuttgart 2005.
- Fronimopoulos, J. / Lascaratos, J., Further ophthalmological information on Byzantine chroniclers and historians, in: *Documenta Ophthalmologica* 86 (1994) 209–223.
- Garzya, A., Testi letterari d'uso strumentale a Bisanzio, *Vichiana* 10 (1981) 118–143.
- Garzya, A., Testi letterari d'uso strumentale a Bisanzio, in: Garzya, A. (ed.), *Il mandarino e il quotidiano. Saggi sulla letteratura tardoantica e bizantina*, Neapel 1983, 35–71.
- Garzya, A., Introduzione, in: Garzya, A. / de Lucia, R. / Guardasole, A. / Ieraci Bio, A. M. / Lamagna, M. / Romano, R. (a cura di), *Autori della tarda antichità e dell'età bizantina: Medici Bizantini (Oribasio di Pergamo, Aezio d'Amida, Alessandro di Tralle, Paolo d'Egina, Leone medico)*, Turin 2006, 9–18.
- Geller, M. J., *Renal and Rectal Disease Texts*, Berlin / New York 2005 (Die babylonisch-assyrische Medizin in Texten und Untersuchungen VII).
- Goldammer, K., Zur philosophischen und religiösen Sinngebung von Heilung und Heilmittel bei Paracelsus, in: Dilg, P. unter Mitarb. von Jüttner, G. / Müller-Jahnke, W.-D. / Unschuld, P. U. (Hrsg.), *Perspektiven der Pharmaziegeschichte: Festschrift Rudolf Schmitz*, Graz 1983, 113–129.
- Grélois, J.-P., *Géoponiques*, Paris 2012 (Monographies 38).
- Grimm, A. (unter Mitarb. von Grimm-Stadelmann, I.), Hierogrammatismus oder Die Welt als Hieroglyphe. Eine kosmologische Allegorese des Athanasius Kircher, in: Seipel, W. (Hrsg.), *Ägyptomanie. Europäische Ägyptenimagination von der Antike bis heute*, Wien 2000 (Schriften des Kunsthistorischen Museums 3), 192–211.
- Grimm, A. / Grimm-Stadelmann, I., *Theatrum Hieroglyphicum. Ägyptisierende Bildwerke im Geiste des Barock*, Dettelbach 2011 (Ponte Fra Le Culture. Schriften des Knauf-Museums Iphofen 4).
- Grimm-Stadelmann, I. (Hrsg./Übers.), *Theophilus Protospatharios: Der Aufbau des Menschen in fünf Büchern*. Kritische Edition des Textes mit Einleitung, Übersetzung und Kommentar, München 2008 (<http://edoc.ub.uni-muenchen.de/9393/>).
- Grimm-Stadelmann, I., Burnout auf Byzantinisch, in: *Akademie Aktuell* 1/2019, 52–55.
- Grimm-Stadelmann, I., Byzantinische Arztgelehrte (Iatrosophisten) in postbyzantinischer Zeit, in: *Revue des études sud-est européennes* 57/1–4 (2019), 273–299.
- Grimm-Stadelmann, I., Untersuchungen zur Iatromagie in der byzantinischen Zeit. Zur Tradierung gräko-ägyptischer und spätantiker iatromagischer Motive, München 2020 (Byzantinisches Archiv Series Medica 1).
- Grumel, V., La profession médicale à Byzance à l'époque des Comnènes, *Revue des Études Byzantines* 7 (1949) 42–46.
- Guardasole, A., Quecksilber, in: Leven, K.-H. (Hrsg.), *Antike Medizin – Ein Lexikon*, München 2005, 745.
- Guardasole, A., Alessandro di Tralle. Dal libro I dei Therapeutika, in: Garzya, A. / de Lucia, R. / Guardasole, A. / Ieraci Bio, A. M. / Lamagna, M. / Romano, R. (eds.), *Autori della tarda antichità e dell'età bizantina: Medici Bizantini (Oribasio di Pergamo, Aezio d'Amida, Alessandro di Tralle, Paolo d'Egina, Leone medico)*, Turin 2006, 557–679.
- Haas, V., *Materia Magica et Medica Hethitica*. Ein Beitrag zur Heilkunde im Alten Orient. Unter Mitwirkung von D. Bawanypeck, Bd. II, Berlin / New York 2003.
- Hau, F. R., Ibn an-Nafis, in: Gerabek, W. E. / Haage, B. D. / Keil, G. / Wegner, W. (Hrsg.), *Enzyklopädie Medizingeschichte*, Berlin / New York 2005, 1023–1024.
- Heliodor, *Aithiopica*. Roman, ins Deutsche übertragen von Horst Gasse, Karlsruhe 1985 (Magische Weltliteratur 3).
- Henze, H. W., *L'Upupa*. Nachtstücke aus dem Morgenland. Autobiographische Mitteilungen, Berlin 2003.
- Hirschberg, J., *Geschichte der Augenheilkunde*. Register-Band, Berlin 1918.
- Hohlweg, A., La formazione culturale e professionale del medico a Bisanzio, *Koinonia* 13 (1989), 165–188.
- Horde, P., How Medicalised were Byzantine Hospitals? *Medicina e storia* 10 (2005), 45–74.

- Horden, P., Medieval Hospital Formularies. Byzantium and Islam Compared, in: Zipser, B. (ed.), *Medical Books in the Byzantine World*, Bologna 2013 (Eikasmos: Quaderni Bolognesi di Filologia Classica, Studi Online 2) 145–164.
- Hunger, H., *Repertorium der griechischen Kopisten 800 – 1600*, 3 Bde., Wien 1981–1997 (Österr. Akad. d. Wiss., Veröffentlichungen der Kommission für Byzantinistik).
- Ieraci Bio, A. M., Testi medici di uso strumentale, in: Akten des XVI. Internationalen Byzantinistenkongresses, Wien 4.–9. Oktober 1981, II/3, *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 32/3 (Wien 1982), 33–43.
- Ieraci Bio, A. M., La letteratura medica bizantina: tipologia di testi, *Lalies* 21 (2001), 113–130.
- Jouanna, J., Médecine rationnelle et magie: le statut des amulettes et des incantations chez Galien, in: *REG* 124 (2011/1), 47–77.
- Jüttner, G., Quecksilber, in: *Lexikon des Mittelalters* Bd. 7, München 1995 (repr. 2002), 358–359.
- Kaimakis, D., *Die Kyraniden*, Meisenheim a. Glan 1976 (Beiträge zur Klassischen Philologie 76).
- Kircher, A., Obeliscus Pamphilus, hoc est interpretatio nova et hucusque intentata obelisci hieroglyphici quem non ita pridem ex veteri hippodromo Antonini Caracallae Caesaris, in agonale forum transtulit, integritati restituit, et in urbis aeternae ornamentum erexit Innocentius X. Pont. Max., Rom 1650.
- Kislinger, E., Xenon und Xenodocheion. Hospitäl in Byzanz, *Historia Hospitalium* 17 (1986/87), 7–16.
- Kröger, J., Ctesiphon, in: *Encyclopaedia Iranica*, Bd. 6, 446–448.
- Kuruses, S. I., Τὸ ἐπιστολᾶριον Γεωργίου Λακαπηνοῦ – Ἀνδρονίκου Ζαρίδου (1299–1315 ca.) καὶ ὁ ἰατρὸς-ἀκτουάριος Ἰωάννης Ζαχαρίας (1275 ca.–1328?): Μελέτη φιλολογικῆ, Athen 1989.
- Lascaratos J. / Marketos, S., Didymus the Blind: An unknown precursor of Louis Braille and Helen Keller, in: *Documenta Ophthalmologica* 86 (1994), 203–208.
- Leitz, C., Rabenblut und Schildkrötengalle: Zum vermeintlichen Gegensatz zwischen magisch-religiöser und empirisch-rationaler Medizin, in: Karenberg, A. / Leitz, C. (Hrsg.), *Heilkunde und Hochkultur II: ‚Magie und Medizin‘ und ‚Der alte Mensch‘ in den antiken Zivilisationen des Mittelmeerraumes*, Münster u. a. 2002 (Naturwissenschaft – Philosophie – Geschichte 16).
- Lelli, E. (ed.), *L'agricoltura antica: i Geoponica di Cassiano Basso*, 2 Bde. unter Mitarb. v. Parlato, G. et. al., Sovernia Mannetti 2010 (Atti classici 3, 1/2).
- Leven, K.-H., *Medizinkritik*, in: Leven, K.-H. (Hrsg.), *Antike Medizin – Ein Lexikon*, München 2005, 600–601.
- LiDonnici, L. R., Beans, Fleawort, and the Blood of a Hamadryas Baboon: Recipe Ingredients in Greco-Roman Magical Materials, in: Mirecki, P. / Meyer, M. (eds.), *Magic and Ritual in the Ancient World*, Leiden / Boston / Köln 2002 (Religions in the Graeco-Roman World 141), 359–377.
- Lohenstein D. C. v., *Agrippina*, Breslau 1665: http://www.deutschestextarchiv.de/lohenstein_agrippina_1665 (Zugriff am 27.01.2020).
- Machold, C. R., *Scribonius Largus und die antike Iatromagie. Der Einfluß übernatürlicher Heilkonzepte auf die Compositiones medicamentorum*, Hildesheim / Zürich / New York 2010 (Beiträge zur Geschichte, Theorie und Ethik der Medizin 19).
- Magnus, H., *Die Augenheilkunde der Alten*, Breslau 1901.
- McCown, C. C. (ed.), *The testament of Solomon*, edited from manuscripts at Mount Athos, Bologna, Holkham Hall, Jerusalem, London, Milan, Paris and Vienna, Leipzig 1922 (Untersuchungen zum Neuen Testament 9).
- de Mély, F., *Les Lapidaires de l'Antiquité et du Moyen Âge. Ouvrage publié sous les auspices du ministère de l'instruction publique et de l'académie des sciences. III, 1. fasc.: Les lapidaires grecs*, Traduction, Paris 1902.
- Miller, T. S., *The Birth of the Hospital in the Byzantine Empire*, Baltimore / London ²1997.
- Münz, I. *Die jüdischen Ärzte im Mittelalter. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte des Mittelalters*, Frankfurt a. M. 1922.
- Niedermann, M. (Hrsg.), *Marcelli de medicamentis liber / Marcellus, Über Heilmittel*, Auflage besorgt von Liechtenhan, E. / Kollesch, J. (Übers.) / Nickel, D. (Übers.), Berlin ²1968 (Corpus Medicorum Latinorum V).
- Oikonomou-Agorastu, I. (Hrsg.), *Kritische Erstausgabe des Rezeptbuchs des Cod. Par. gr. 2316–2317 348v–374v.*, Thessalonike 1982.

- Olivieri, A. (ed.), *Aetii Amideni Libri medicinales I–VIII* (2 Bde), Leipzig / Berlin 1935–1950 (*Corpus Medicorum Graecorum VIII*, 1–2).
- Pangels, Ch., *Eugen d’Albert: Wunderpianist und Komponist. Eine Biographie*, Zürich / Freiburg i. Br. 1981.
- Pelt, J.-M., *Drogues et plantes magiques*, Paris 1971 (repr. 1983).
- Piccione, R. M., *Forme di trasmissione della letteratura sentenziosa*, in: Funghi, M. S. (ed.), *Aspetti di letteratura gnomica nel mondo antico II*, Florenz 2004 (*Unione Accademia Nazionale, Accademia Toscana di Scienze e Lettere “La Colombraria”, Studi 225*), 403–441.
- Preisendanz, K., *Papyri Graecae Magicae (PGM): Die griechischen Zauberpapyri. 2. erg. Auflage von Henrichs, A.*, Stuttgart 1973–1974 (*Sammlung Wissenschaftlicher Kommentare*).
- Prümm, K., *Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt: Hellenistisch-römische Geistesströmungen und Kulte mit Beachtung des Eigenlebens der Provinzen*, Rom 1954.
- Puschmann, Th., *Alexander von Tralles: Original-Text und Übersetzung nebst einer einleitenden Abhandlung. Ein Beitrag zur Geschichte der Medicin, I–II*, Wien 1878/1879.
- Quack, J. F., *Methoden und Möglichkeiten der Erforschung der Medizin im Alten Ägypten*, in: *Medizinhistorisches Journal* 38 (2003), 3–15.
- Richter, K., *Ewers, Hanns Heinz*, in: *Neue Deutsche Biographie*, Bd. 4, Berlin 1959, 697–698.
- Ritner, R. K., *Cultural Exchanges between Egyptian and Greek Medicine*, in: Kousoulis, P. / Magliveras, K. (eds.), *Moving across Borders. Foreign Relations, Religion and Cultural Interactions in the Ancient Mediterranean*, Leuven / Paris 2007 (*Orientalia Lovaniensia Analecta 159*), 208–221.
- Rothschuh, K. E., *Iatromagie. Begriff, Merkmale, Motive, Systematik*, Opladen 1978 (*Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Vorträge G 225*).
- Sauerteig, L., *Quecksilberkur*, in: Gerabek, W. E. / Haage, B. D. / Keil, G. / Wegner, W. (Hrsg.), *Enzyklopädie Medizingeschichte*, Berlin / New York 2005, 1209.
- Savage-Smith, E., *Hellenistic and Byzantine Ophthalmology*, in: Scarborough, J. (ed.), *Symposium on Byzantine Medicine*, Washington DC 1984 (*Dumbarton Oaks Papers 38*), 168–186.
- Schmalzbauer, G., *Mazaris*, in: Leven, K.-H. (Hrsg.), *Antike Medizin – Ein Lexikon*, München 2005, 596–597.
- Schmidt-Biggemann, W. / Böhling, F. (Hrsg.), *Athanasius Kircher: Obeliscus Pamphilus (1650), mit einer wissenschaftlichen Einleitung und einem kommentierten Autoren- und Stellenregister*, Hildesheim / Zürich / New York 2014 (*Athanasius Kircher, Hauptwerke: Wissenschaftlich eingeleitete Reprint-Edition mit Register*, 4).
- Schöne, A. (Hrsg.), *Das Zeitalter des Barock, Texte und Zeugnisse*, München 1963 (*Die deutsche Literatur* 3).
- Schulz, R., *Der Krieg als Bestandteil der göttlichen Ordnung – Konzeption und Komposition altägyptischer Schlachtenszenen*, unpublizierte Habilitationsschrift, Ludwig-Maximilians-Universität München, München 1995.
- Simandiraki, Z., *Ιατρικές συνταγές στο αρχείο Παύλου Βλαστού*, in: *Ιστορική και Λαογραφική Εταιρεία Ρεθύμνης* (Hrsg.), *Λαϊκή ιατρική: Διεθνές επιστημονικό συνέδριο, Ρέθυμνο 8–10 δεκεμβρίου 2000, Πρακτικά, Rethymnon 2003*, 536–543.
- Skokos, C. F. (ed.), *Ὁ ἰατρὸς Κῆρ Ἀνδρέας: Ἡθογραφία κομπογιαννίτου, Ἐθνικὸν Ἡμερολόγιον τοῦ ἔτους 1892*, Athen 1891 (repr.: D. K. Vardouniotis, in: *δέλτος 24 [2002]*, 38–45).
- Spier, J., *Medieval Byzantine Magical Amulets and Their Tradition*, in: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 56 (1993), 25–62.
- Spier, J., *An antique magical book used for making sixth-century byzantine amulets?*, in: Dasen, V. / Spieser, J.-M. (éds.), *Les savoirs magiques et leur transmission de l’Antiquité à la Renaissance. Textes réunis et édités* Florenz 2014 (*Micrologus’ Library 60*), 43–66.
- Studemund, W. / Cohn L., *Codices ex Bibliotheca Meermanniana Phillipici Graeci nunc Berolinenses*, Berlin 1892 (*Verzeichniss der von der Königlichen Bibliothek zu Berlin erworbenen Meerman-Handschriften des Sir Thomas Phillipps 1*).
- Sudhoff, K., *Die pseudohippokratische Krankheitsprognostik nach dem Auftreten von Hautausschlägen, „Secreta Hippocratis“ oder „Capsula Eburnea“ benannt*, in: *Archiv für Geschichte der Medizin* 9 (1916), 79–116.
- Thissen, H. J. (Hrsg./Übers.), *Des Niloten Horapollon Hieroglyphenbuch. Band I: Text und Übersetzung*, Leipzig 2001 (*Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete, Beiheft 6*).

- Thorndike, L., *A history of magic and experimental science during the first thirteen centuries of our era I*, New York 1923.
- Toit, D. S. du, *Theios anthropos. Zur Verwendung von θεῖος ἄνθρωπος und sinnverwandten Ausdrücken in der Literatur der Kaiserzeit*, Tübingen 1997 (*Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament*, 2. Reihe, Bd. 91).
- Touwaide, A., *Medicinalia Arabo-Byzantina. Première partie: Manuscrits et textes*, Madrid 1997.
- Touwaide, A., *Arabic Materia Medica in Byzantium during the 11th Century A.D. and the Problems of Transfer of Knowledge in Medieval Science*, in: Razaullah Ansari, S. M. (ed.), *Science and Technology in the Islamic World. Proceedings of the XXth International Conference of History of Science*, Liège, 20–26 July 1997, vol. 20, Turnhout 1998 (*De Diversis Artibus. Collection of Studies from the International Academy of the History of Science* 64), 223–246.
- Touwaide, A., *Arabic Medicine in Greek Translation: A Preliminary Report*, *Journal of the International Society for the History of Islamic Medicine* 1 (2002), 45–53.
- Touwaide, A., *A Census of Greek Medical Manuscripts. From Byzantium to the Renaissance*, London / New York 2016 (*Medicine in the Medieval Mediterranean* 6).
- Ulz, M., *Isis – Maria – Puzza. Ägyptenfaszination und Kulturvergleich*, in: Effinger, M. / Logemann, C. / Pfisterer, U. unter Mitarb. v. Krenn, M. (Hrsg.), *Götterbilder und Götzendiener in der frühen Neuzeit. Europas Blick auf fremde Religionen: Katalog zur Ausstellung der Universitätsbibliothek Heidelberg, der Nachwuchsgruppe ‚Prinzip Personifikation‘, Transcultural Studies der Universität Heidelberg und des Instituts für Kunstgeschichte der LMU München vom 15. Februar bis 25. November 2012*, Heidelberg 2012, 59–67.
- Valentino, D. (Hrsg./Übers.), *Das Iatrosophion des Cod. Taur. B.VII.18*, Neuried 2017 (*Münchner Arbeiten zur Byzantinistik* 1).
- Ventura, I., *Medicina, magia e Dreckapotheke sull’uso delle sostanze animali nella letteratura farmaceutica tra XII e XV secolo*, in: Paravicini Bagliani A. (ed.), *Terapie e guarigioni: Convegno internazionale Ariano Irpino, 5–7 ottobre 2008*, Firenze 2010 (*Centro europeo di studi normanni – Edizione nazionale ‚La scuola medica salernitana‘* 6), 363–393.
- Venzlaff, H., *Al-Hudhud: eine Untersuchung zur kulturgeschichtlichen Bedeutung des Wiedehopfs im Islam*, Frankfurt 1994.
- Verhoeven, U., *Die interkulturelle Rolle von Priestern im ptolemäischen Ägypten (Kat. 166–170)*, in: Beck, H. / Bol, P. C. / Bückling, M. (Hrsg.), *Ägypten – Griechenland – Rom, Abwehr und Berührung*. Städtisches Kulturinstitut und Städtische Galerie, 26. November 2005 – 26. Februar 2006, Tübingen 2005, 279–284.
- Vikan, G., *Art, Medicine, and Magic in Early Byzantium*, in: Scarborough, J. (ed.), *Symposium on Byzantine Medicine*, Washington DC 1984 (*Dumbarton Oaks Papers* 38), 65–86.
- Volk, R., *Gesundheitswesen und Wohltätigkeit im Spiegel der byzantinischen Klostertypika*, München 1983 (*Miscellanea Byzantina Monacensia* 28).
- Wellmann, M. (Hrsg.), *Pedanii Dioscuridis Anazarbei De materia medica libri quinque, I–III*, Berlin 1906–1914 (repr. Berlin 1958).